


L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 43

México, enero-junio

ISSN 1665-8620

126

2015





L O G O S

REVISTA DE FILOSOFÍA

Año 43

México, enero-junio

ISSN 1665-8620

126

2015





Publicada semestralmente por De La Salle ediciones, órgano editorial de la
Universidad La Salle Ciudad de México

CONSEJO EDITORIAL NACIONAL

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga, Dr. Mauricio Beuchot, Mtro. José Antonio Dacal Alonso, Dr. Ramón Kuri Camacho, Dr. José Manuel Villalpando Nava.

CONSEJO EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jesús Avelino de la Pienda, España; Dr. W. R. Daros, Argentina; Dr. Raúl Fornet-Betancourt, Alemania; Dr. Alfredo Gómez-Müller, Francia; Dra. Celina Lertora Mendoza, Argentina; Dr. H. C. F. Mansilla, Bolivia; Lic. Ciro E. Schmidt Andrade, Chile.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., cuya misión es la divulgación de estudios filosóficos inéditos sobre temas de interés: ensayos, ponencias, informes y reseñas de libros.

Recepción de artículos y correspondencia: logos.humanidades@ulsa.mx
52 78 95 00 exts.: 2253 y 2261

© Universidad La Salle, A.C.
Benjamín Franklin 47, Col. Condesa,
06140, Cuauhtémoc, Cd. de México.
Editado por *DeLaSalle* ediciones
Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa,
ISSN 1665-8620, del 2 de abril de 2004.

Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido nos. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la SEGOB, el 21 de abril de 1992.

Formación: Alejandro Olivares Gálvez
Rectificación: Marina Mejía Vázquez
Apoyo gráfico: Berenice Ángeles Zúñiga
Impreso en Ultradigital Press, junio de 2015

Universidad La Salle, A.C.

Mtro. Enrique A. González Álvarez, *fsc*
Rector

Mtro. Jorge Manuel Iturbe Bermejo
Vicerrector Académico

Mtro. José Manuel Noriega Gironés
Vicerrector de Bienestar y Formación

Editorial De La Salle

Mtro. Manuel Javier Amaro Barriga
Dirección editorial

Lic. Irma Rodríguez Vega

Producción y distribución

irv@ulsa.mx

José Ricardo Bernal Lugo Defender la Ilustración	5
Esteban Ignacio Marín Ávila La neo-modernidad de Edmund Husserl: Notas para una crítica de la razón y de la ciencia desde la fenomenología trascendental	19
Ramsés Leonardo Sánchez Soberano La época de la educación del pensamiento. Del conocimiento teórico al «conócete a ti mismo»	35
Sonia Torres Ornelas La conciencia moderna del tiempo	65
Desireé Torres Lozano Horizonte ético circunspecto al problema del mundo	75
Viridiana Platas Benítez Leonel Toledo Marín Rogelio Laguna Reseña del libro: <i>Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración</i>	85

 LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

agradece la participación de la Dra. Viridiana Platas Benítez, Jefa de la Licenciatura en Filosofía, de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, de la Universidad la Salle, Ciudad de México, en la revisión y selección de algunos de los artículos presentados en este número.

Defender la Ilustración

José Ricardo Bernal Lugo

Universidad La Salle
Ciudad de México

I. El proyecto de la modernidad

Quizás no haya mejor forma de explicar la esencia del discurso filosófico de la modernidad que retomando las palabras de Jürgen Habermas en “Modernity: an incomplete project”. Para el alemán, lo mejor de la modernidad debería leerse en los esfuerzos de los pensadores ilustrados destinados a “desarrollar la ciencia objetiva, la moral y la ley universales, y el arte autónomo de acuerdo con su lógica interna” (Habermas, 1983: 9). Si esto es así, la modernidad no podría entenderse únicamente como una etapa histórica enmarcada por fechas más o menos convenidas, sino como un “proyecto” del pensamiento cuya finalidad consistiría en dar cuenta de la validez racional de tres esferas específicas de la realidad para orientar el mundo en función de sus progresos. Veamos.

En primer lugar, el “proyecto” de la modernidad pretendería justificar racionalmente la primacía de la ciencia en sus pretensiones de verdad respecto de otros discursos de la época que presumían una capacidad privilegiada para producir conocimiento. En segundo lugar, nos hallaríamos frente a un proyecto jurídico radicalmente opuesto a las formas del derecho precedente, pues mostraría que la defensa de los privilegios estamentales y nobiliarios propios de la sociedad feudal carece de cualquier justificación racional. Así, el proyecto

moderno comenzaría con una crítica a la ilegitimidad de las diferencias jurídicas basadas en las desigualdades de hecho y culminaría con la defensa de un orden social fundado en la igualdad de derecho. Finalmente, el tercer pilar de la modernidad consistiría en la defensa de la autonomía del arte respecto de todo parámetro externo con el que se pretenda juzgar su trabajo.

Para Habermas, la recuperación de este “proyecto” resultaba sustancial en la reconstrucción de la Europa de posguerra. Y es que, desde su perspectiva, únicamente la defensa del conocimiento a partir de criterios estrictamente científicos y el establecimiento de sistemas políticos garantes de la igualdad jurídica universal, podrían evitar el retorno de esas esperpénticas mezclas de religión, ciencia, fanatismo, derechos fundados en privilegios y aspiraciones imperiales que fueron los totalitarismos. La primera mitad del siglo XX mostró con claridad que todo intento de ir más allá de la ciencia en pos de conocimiento no puede sino llevarnos a la superstición o al misticismo; así como todo intento de buscar un orden social por encima del derecho no puede sino retrotraernos a la tradición, la costumbre o la religión en su peor rostro. En este contexto, la defensa de la esencia del proyecto moderno se volvía crucial en un mundo que corría el riesgo de ser seducido por la ilusión de “superar” la modernidad ilustrada. Sin embargo, lo único que tal “superación” podía significar era la recaída en lo peor del mundo precientífico y prejurídico.

De hecho, lo que, a veces con muy poco rigor, se ha denominado posmodernidad, no consiste propiamente en una crítica a la legitimidad de la ciencia moderna o al proyecto consistente en garantizar la igualdad jurídica de los individuos, sino en el cuestionamiento de las contradicciones a las que cierta concepción de la razón puede llevarnos en el momento de imponer este proyecto. En el mejor de los casos, los llamados autores posmodernos no son ni están cerca de ser antimodernos. Pero es verdad que sí existieron pensadores antimodernos, muchos de ellos cercanos a la tradición romántica del siglo XIX. Gente como Schopenhauer

o Nietzsche, quienes expresamente criticaron el proyecto de la ciencia moderna y, sobre todo, fueron fervientes detractores de la igualdad de derechos, defendiendo no nada más la desigualdad natural de los hombres, sino, inclusive, atribuyendo la responsabilidad de un supuesto instinto de decadencia a la igualdad jurídica.

Un ejemplo puede resultar ilustrativo. Con estas furibundas palabras Nietzsche se refería a los cambios sociales del siglo XIX con los que se intentaba reconfigurar un mundo a todas luces inequitativo e injusto:

El *maremágnum* del hombre social consecuencia de la revolución, de la fabricación de derechos iguales, de la creencia supersticiosa en los hombres iguales. Aquí los portadores del instinto de decadencia [...] los instintos canallescicos de las capas altamente sometidas, se mezclan en el torrente sanguíneo de todas las clases sociales. Dos o tres generaciones más y la raza será irreconocible ¡todo se habrá plebeyizado! [...] sobre cualquier nota se impone la de la compasión, la de la veneración inclusive, de toda vida doliente, baja, despreciada, perseguida”. (Citado en Domènech, 2004:32).

A pesar de la innegable originalidad de su filosofía, el pensamiento de Nietzsche puede ser calificado como el pensamiento de un “antimoderno”. No tanto porque pretenda regresar a perspectivas medievales, sino porque retrata en forma traslúcida la ferviente desaprobación que tenían ciertos sectores sociales hacia el “proyecto” de la modernidad. El autor de la *Genealogía de la moral* no vio únicamente en la ciencia moderna una de las causas que explicaban la desgracia del hombre decimonónico, también fue un consistente defensor de la ilegitimidad de ordenamientos sociales fundados en la igualdad jurídica. Sin embargo, por diferencia del conservadurismo político del siglo XIX, que criticaba la igualdad de

derechos apelando a los privilegios hereditarios de la nobleza o la aristocracia, e inclusive del liberalismo conservador que aún a principios del siglo XX justificaba la desigualdad jurídica apelando a la incapacidad de las clases no propietarias para hacer buen uso de la razón, Nietzsche defendía una desigualdad más radical y profunda: aquella que persiste entre quienes siguen las fuerzas activas de la vida y quienes reproducen las fuerzas reactivas (Deleuze, 2000:23ss). Esta diferencia, tanto más enigmática cuanto más indeterminada, no hacia sino sustituir el criterio que justificaba ideológicamente la dominación en el Antiguo Régimen (la sangre o la propiedad), por un programa antropológico individualista destinado a la creación de un hombre nuevo más allá de todo ordenamiento jurídico. Ese hombre inexistente, capaz de sobrevolar por encima de toda normatividad social, era, sin embargo, un artilugio efficacísimo para desdeñar a las mayorías y ensalzar la superioridad de una minoría ataviada por unos privilegios más etéreos y metafísicos que los títulos nobiliarios o los beneficios de la propiedad.

II. Kant: la persistencia de la igualdad

Si las ideas políticas de Nietzsche son manifestaciones inequívocas de la “antimodernidad”, por su parte, el pensamiento de Kant sistematiza mejor que nadie el proyecto moderno en el terreno filosófico. Sin forzar ni un ápice las cosas es posible leer cada una de las Críticas como la expresión filosófica de los pilares mencionados por Habermas. En efecto, las obras que Kant publica en la segunda etapa de su vida son un intento por dibujar las condiciones que garantizan la legitimidad de nuestros juicios desde el punto de vista de la razón y solamente de la razón, es decir, desde la completa autonomía. Precisamente esta pretensión consistente en hacer de la razón el único tribunal válido para la emisión de juicios es lo que hace de Kant el mejor exponente del proyecto ilustrado, un proyecto que no consiste en otra cosa que

en reconocer la igualdad de todos los seres humanos en tanto sujetos racionales (Santiago, 2007: 61ss).

En efecto, la irrupción teórica que el planteamiento kantiano puso en juego desde finales del siglo XVIII no es otra que la irrupción de la igualdad. Kant se empeña en mostrar cómo, a pesar de que los hechos no se cansen de evidenciar nuestra desigualdad, los seres humanos pueden ser considerados iguales si se les mira desde un sitio muy específico. Y, justamente, el sitio desde el que las desigualdades se vuelven secundarias es el lugar de la razón. Para decirlo con otras palabras, Kant está convencido de que todas las distinciones empíricas pueden ser anuladas en el momento en que se considera a los hombres como sujetos racionales (Fernández, 2007: 31ss). Esta afirmación hoy nos parece poco relevante, pero en la época del autor resultaba crucial para desmontar un sistema de ideas sumamente potente, ese que legitimaba el ordenamiento jurídico basado en los privilegios feudales afirmando que las diferencias estaban justificadas racionalmente. Por tanto, más allá de la complejidad que recubre las *Críticas*, es preciso comprender una cosa: en todas ellas hay una tensión política fundamental que hace temblar los cimientos de la sociedad feudal.

En efecto, si, siguiendo a Kant, consideramos a los seres humanos más allá de todo contenido empírico, no podemos sino llegar a la siguiente conclusión: si nos obstinamos en llamar a todos los sujetos de nuestra especie seres humanos a pesar de sus infinitas divergencias, es porque presumimos que todos comparten la cualidad de ser racionales. Sin embargo, ser racional no quiere decir cualquier cosa, significa, fundamentalmente, ser capaz de acceder al conocimiento objetivo (*Crítica de la razón pura*) y, más importante aún, ser capaz de reconocer leyes universales válidas para la acción de todo ser humano (*Crítica de la razón práctica*).¹ Pongamos un ejemplo sencillo

¹ Para un estudio detallado del papel de las *Críticas* en la obra de Kant pueden

respecto del conocimiento. En el momento en el que logramos resolver una ecuación matemática por la vía de procedimientos científicos, poco importa que seamos blancos, negros, esclavos, siervos o propietarios, somos, ante todo, sujetos racionales. Así, la razón tiene poco que ver con las diferencias cualitativamente visibles en el mundo empírico, de lo que se deduce que por el simple hecho de ser racional todo sujeto puede acceder al conocimiento. Pero esta afirmación no es inocua, tiene consecuencias eminentemente políticas, pues si por el simple hecho de ser racionales todos los sujetos son capaces de conocer, la ciencia no le está vedada a nadie y, por lo mismo, debe ser patrimonio de todos. Sin duda, es por este motivo que Kant fue un ferviente defensor del carácter *público* del conocimiento como vía para virar hacia sociedades más igualitarias (Kant, 2006:28ss).

Algo semejante ocurre en el ámbito de la moral. Poco importan las costumbres, tradiciones, la religión o condición social, inclusive, si somos terrestres o no lo somos, desde el punto de vista de la razón somos capaces de juzgar por nosotros mismos y sin la tutela de nadie los actos morales. Siempre y cuando nuestras costumbres, nuestra tradición o nuestra religión no obnubilen nuestro juicio, somos absolutamente capaces de discernir lo que puede considerarse moralmente aceptable de aquello que es absolutamente injustificable. Es por ello que la tutela de otro se vuelve inaceptable. De una u otra forma, la idea misma de tutelaje parte de un equívoco esencial, el supuesto de que los tutelados carecen de la posibilidad de conducirse por ellos mismos conforme a la razón (Kant, 2006:25). Pero la consecuencia de este razonamiento va más allá de una crítica al tutelaje individual. Y es que si se muestra que la capacidad de discernir moralmente no le es ajena a ningún sujeto racional, se sientan las bases para des-

consultarse los siguientes textos: *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*, de Félix Duque, 1998; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, tomo primero*, de Eusebi Colomer, 2001; o el ya clásico *Kant, vida y doctrina*, de Ernst Cassirer, 2003).

habilitar por completo el aparato teórico que justificaba la autoridad jurídica y política en nombre de una asimetría natural. Como se ve, lo que aquí se pone en juego es, ante todo, la imposibilidad racional de sostener la legitimidad de la soberanía mediante el derecho divino, el derecho natural o el derecho de herencia.

En esta clave se entiende mucho mejor la caracterización que hace Kant de la Ilustración como “la liberación del hombre de su culpable incapacidad” (Kant, 2006: 25). La Ilustración es, en primera instancia, una exigencia personal por asumir la igualdad racional que todos poseemos. La exigencia, para decirlo en términos más simples, de despertar del pernicioso sueño que la sociedad feudal nos había impuesto haciéndonos creer que, por algún extraño motivo, había quienes poseían más razón que otros y, por lo mismo, tenían mayores derechos que los otros. Pero, todavía más, la Ilustración es también y, sobre todo, una exigencia política y jurídica. Es así porque, como lo muestra el propio Kant, la voluntad personal de librarse de toda tutela no es enteramente suficiente, a la par se requieren las condiciones sociales que hagan posible la salida de los hombres de su minoría de edad,² máxime si tomamos en cuenta que la estructura jurídico-política de la sociedad feudal se presentaba como la principal fuente para perpetuar las desigualdades.

Es así como el proyecto ilustrado deja de ser una exigencia intelectual personal y se convierte en la base de un proyecto político destinado a garantizar la igualdad jurídica³ como precondition ineludible de cualquier transformación social (Alegre, 2010).

² Cuando Kant dice: “El uso *público* de su razón le debe estar permitido a todo el mundo y esto es lo único que puede traer ilustración a los hombres (Kant, 2006: 28), está diciendo que es preciso remover las estructuras jurídicas que circunscriben la circulación de conocimiento y las decisiones morales y políticas a los grupos que detentan el poder.

³ Por esta razón, el proyecto individualista y rabiosamente detractor de la igualdad jurídica emprendido por Nietzsche se distanciaba conscientemente de la Ilustración (Domenèch, 2004: 26ss).

Si el lema fundamental de la Ilustración era “ten el valor de servirte de tu propia razón”, se hace evidente que la condición *sine qua non* para volver siquiera posible la persecución de ese ideal puede enunciarse con un lema semejante: “debes tener *derecho* a servirte de tu propia razón”. En efecto, para que el hombre pueda hacer un uso *autónomo* de la razón, el derecho debe evitar a toda costa cualquier elemento que lo obligue a obedecer a un particular. En ese sentido, el derecho no es otra cosa que el mecanismo destinado a evitar que los hombres permanezcan en la *minoría de edad* o, lo que es lo mismo, el derecho es el obstáculo que la razón opone para que nuestra acción no esté inevitablemente ligada a otro sujeto al punto que *dependamos* de él.

Por ello, la vocación ilustrada se manifiesta en el colosal intento de reconstruir el sistema jurídico con el fin de garantizar la libertad de todos. Ahora bien, precisamente esta exigencia de universalidad modifica el problema original: de lo que se trata ahora no es solamente de establecer las condiciones para la libertad individual, sino de hacer compatible la libertad de cada uno con la libertad de los demás de acuerdo con leyes que sean válidas para cualquier sujeto racional (Kant, 1989: 38). Kant comprende bien que el objetivo del derecho es volver conciliables los afanes de libertad de los seres humanos en sociedades donde impera la pluralidad. Así, lo que el derecho debe garantizar –cuando en verdad es derecho y no la voluntad del más fuerte– es la total *independencia* de los hombres respecto de la tutela de otros hombres. Sin embargo, ocurre que, paradójicamente, la única forma de ser *independiente* respecto de la voluntad de un particular pasa por volverse *dependientes* de la legalidad.

Si aceptamos la definición kantiana de derecho, basta con deducir sus consecuencias para llegar a una serie de principios necesarios. Por ejemplo, la exigencia de un poder coactivo, ya que si la ley solamente la cumple quien así lo desea sencillamente no es ley sino la voluntad arbitraria de un particular. Otro ejemplo es la

división de poderes, pues cuando la misma instancia que elabora una ley es la que la aplica y la que juzga si su aplicación es correcta, la ley deja de ser ley para ser el capricho de una voluntad. Así, partiendo del concepto de derecho es posible deducir analíticamente una serie de principios que, en última instancia, enmarcan lo que llamamos Estado de derecho. Sin embargo, no es posible obtener ningún ordenamiento jurídico positivo a partir de esta deducción. Lo único que obtenemos es una serie de principios que sirven como precondiciones necesarias si queremos construir un Estado de derecho y no, como diría San Agustín, una camarilla de bandidos.

Para Kant, la pluralidad de ordenamientos jurídicos posibles a través de los que se dé cuerpo al Estado de derecho no es deducible del mero concepto de derecho; por el contrario, depende enteramente de circunstancias sociales y políticas específicas. Este punto resulta esencial. En ocasiones, los críticos del proyecto ilustrado observan en él un intento de erigir a universal una visión particular del mundo; sin embargo, esta crítica parece ignorar la verdadera apuesta kantiana; a saber, el intento por mostrar que solamente en un Estado de derecho que verdaderamente lo sea, es posible garantizar la *autonomía* de los sujetos en tanto seres racionales. Esa consideración, a nuestro entender ineludible hasta el día de hoy, debe distinguirse muy bien de las políticas concretas que se han aplicado desde finales del siglo XVIII, muchas de ellas verdaderos obstáculos para la materialización del proyecto ilustrado.

III. La crítica de la modernidad como crítica al patriarcado y como crítica al poder de los mercados

Este último apunte resulta más que relevante. De hecho, las confusiones alrededor de este tema han convertido a la Ilustración en la bestia negra de muchos pensadores. Así, en

ocasiones se le suele responsabilizar por promover un desarrollo tecnocientífico que derivaría en las catástrofes humanas y ecológicas de nuestro tiempo. En otro registro se suele encontrar en ella un reducto machista que ayudaría a perpetuar las relaciones de subordinación de la mujer. Incluso, las visiones más conservadoras ven en la Ilustración el inicio de un proceso de cientificación destinado a dismantelar los valores que habían mantenido cohesionadas a las sociedades precedentes. Hasta el propio marxismo hizo “el peor de los negocios” cuando identificó su crítica al capitalismo con la crítica al proyecto ilustrado de un Estado de derecho, al calificar a este último como “derecho burgués” (Fernández, 2011: 239ss).

Al respecto habrá que ser muy enfáticos. Desde nuestra perspectiva, el proyecto consistente en hacer del conocimiento patrimonio de los seres humanos y garantizar la autonomía del sujeto por la vía del Estado de derecho, no solamente no es el culpable de tales sucesos, sino que, en buena media, son precisamente los obstáculos que se le han impuesto a ese proyecto los que explican las contradicciones de nuestra sociedad. Tomemos dos casos paradigmáticos: el patriarcado y la economía de mercado desregulada.

A nuestro entender, no es el proyecto ilustrado el que explica la permanencia de prácticas de exclusión y subordinación de la mujer durante la modernidad, sino el profundísimo arraigo de relaciones patriarcales heredadas en forma milenaria y reproducidas cotidianamente. Relaciones tan enraizadas en los siglos XVIII y XIX, que el propio autor de la *Metafísica de las costumbres* no dejó de hacer gala de ellas, hasta llegar al punto de defender la exclusión de las mujeres de toda forma de participación política por su dependencia natural al varón. Sin embargo, en lugar de partir de la evidencia del inocultable machismo de Kant para desacreditar el proyecto ilustrado en su conjunto, es preciso ser ilustrados inclusive contra el propio Kant y sus prejuicios patriarcales. Si seguimos a pie juntillas la argumentación kantiana,

es inevitable concluir que la “opinión” patriarcal del ser humano Kant representa un inmenso “obstáculo epistemológico”⁴ que le impide aceptar las consecuencias de su propio razonamiento. En todo caso, lo que debe ser estudiado a profundidad es el conjunto de mecanismos que reproducen día a día las relaciones patriarcales en las sociedades modernas con el fin de desarraigarlas, pues por más que se le dé vueltas al proyecto ilustrado, no se encontrará en él la explicación de las mismas.

El segundo caso resulta más complejo. Como hemos dicho, la tradición marxista ortodoxa no dudó en vincular las perniciosas consecuencias del ascenso y desarrollo de la economía capitalista en los siglos XIX y XX con el proyecto ilustrado. Para ello le bastaba con denunciar el Estado de derecho como un instrumento burgués destinado a la perpetuación de la dominación de clase. Ciertamente tenían argumentos para defender que, en muchas ocasiones, los estados realmente existentes operaban al servicio de los grandes capitales en desmedro del bienestar social. Sin embargo, en lugar de concluir que eso sucedía porque, en el fondo, no eran estados de derecho sino camarillas de bandidos en los que imperaba la voluntad arbitraria de unos mercados desregulados incapaces de ser sometidos al poder de la ley, terminaban identificando al capitalismo salvaje característico del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX con los ideales ilustrados.

Tal como lo planteó la mejor herencia de la Ilustración, el problema esencial del Estado de derecho, cuando en verdad lo es, consiste en garantizar las condiciones que permitan la no *dependencia* de los seres humanos a ninguna voluntad externa. Esa no *dependencia* es el presupuesto necesario para

⁴ Desde luego que tomamos prestado este concepto de Gastón Bachelard. Independientemente del papel que se le confiera a sus trabajos epistemológicos, Bachelard fue muy certero al mostrar que el primer obstáculo que impide que el pensamiento se interne en la ciencia es la opinión personal. Por lo que muchas veces, la proyección de nuestros prejuicios en los objetos se presentan como la barrera que le impide al pensamiento acceder a la verdad (Bachelard, 2011: 15ss).

ejercer la libertad y obtener la plena condición de *ciudadano*; sin embargo, la organización político-económica en la Europa del siglo XIX y la primera mitad del XX antepuso la voluntad de los mercados y de las tasas de beneficio a cualquier aspiración por alcanzar sociedades de verdaderos *ciudadanos*. Los resultados catastróficos de un modelo en el que el Estado de derecho era dominado por los incalculables poderes de capitales desregulados, han sido estudiados con detalle por Karl Polanyi en *La gran transformación* (Polanyi, 2009). Igual que en el caso del patriarcado, es el análisis riguroso de ese modelo económico-político – un modelo al que *mutatis mutandis* hemos vuelto desde la década de 1980– el que debe explicar la imposibilidad de garantizar la *independencia* real de la mayoría de la población, pues por más que se le dé vueltas al proyecto ilustrado, no se encontrará en él esa explicación.

Bibliografía

- Alegre, L. (2011) “La comunidad jurídica en Kant. La necesidad de la virtud” para la viabilidad del proyecto republicano”, en *Revista de Filosofía* (Madrid), vol. 16, núm. 1
- Bachelard, G. (2011) *La formación del espíritu científico, contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*, S. XXI, México.
- Cassirer, E. (2003) *Kant, vida y doctrina*, Ed. FCE, México.
- Colomer, E. (2001) *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger, tomo primero*, Ed. Herder, Barcelona.
- Deleuze, G. (2000) *Nietzsche*, Ed. Arena Libros, Madrid.
- Domènech, A. (2004) *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición social*, Ed. Crítica, Barcelona.
- Duque, F. (1998) *Historia de la Filosofía moderna. La era de la crítica*, Ed. Akal, Madrid.
- Fernández, Alegre et al. (2007) *Educación para la ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de Derecho*, Ed. Akal, Madrid.
- _____ (2010) *El orden del capital. Por qué seguir leyendo a Marx.*, Ed. Akal, Madrid.
- Habermas, J. (1983) “Modernity: an incomplete Project”, en H. Foster, ed (1987) *The philosophical discourse of modernity*, Oxford.
- Kant, I. (2006) *Filosofía de la Historia*, Ed. FCE, México.
- _____ (1989) *La Metafísica de las Costumbres*, Ed. Tecnos, Madrid.
- Santiago, T. (2007) *Breve introducción al pensamiento de Kant*, Ed. UAM, México.

**La neo-modernidad de Edmund Husserl:
Notas para una crítica de la razón y de la ciencia desde
la fenomenología trascendental**

Esteban Ignacio Marín Ávila

Universidad La Salle
Ciudad de México

En el primer tomo de sus *Ideas*, justo después de introducir la reducción trascendental, Edmund Husserl escribe lo siguiente a propósito de su fenomenología: Como fenomenología aplicada ejerce, pues, sobre toda ciencia por principio peculiar, la última crítica valorativa y con ella en particular la determinación última del sentido del ser de sus objetos y la clarificación de principio de sus métodos. Se comprende así que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda filosofía moderna. Hacia ella se tiende ya en la maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes; luego, dentro del psicologismo de la escuela de Locke, vuelve Hume a pisar casi en sus dominios, pero a ojos ciegos. Y mucho más la divisa Kant, cuyas mayores intuiciones solamente nos resultan del todo comprensibles cuando hemos puesto en claro, en un trabajo plenamente consciente, lo peculiar del dominio fenomenológico. (Husserl 2013, 219)

¿En qué consiste esta crítica y clarificación de la que según Husserl es capaz su fenomenología y que habría de cumplir el secreto anhelo de la filosofía moderna? Ya el hecho de que el filósofo moravo caracterice a este anhelo como secreto nos dice mucho: a saber, que la crítica y clarificación propias de la fenomenología no son precisamente algo que los modernos buscaran explícitamente, y que por tanto sería un error entenderlas en el sentido de lo que Descartes, Hume o Kant dijeron querer para la filosofía. Ni la experiencia de la que habla Husserl es la experiencia la que

habla Hume, ni la fundamentación que busca la fenomenología es la fundamentación de Descartes, ni su sujeto trascendental es el sujeto trascendental de Kant. De ahí el adjetivo con el que he querido catalogar, provocativamente, esta ponencia: “La neo-modernidad de Husserl”.

La fenomenología trascendental es una filosofía de lo implícito, esto es, una filosofía que busca aclarar el sentido de aquello que se mantiene oscuro ya sea por ser una suposición o por basarse en suposiciones.¹ Igualmente que la Ilustración, lo que busca la fenomenología es someter todo dogmatismo a la crítica de la razón. Sin embargo, en los siguientes minutos quiero exponer brevemente por qué esta crítica de la razón propia de la fenomenología tiene que ser entendida en un sentido muy peculiar y por qué inclusive pone en cuestión una forma de concebir el mundo que hunde sus raíces en la revolución científica de Galileo Galilei y que podríamos considerar como típica de la modernidad. En este sentido cabe decir que si bien la fenomenología de Husserl pretende mantenerse en una continuidad histórica con la modernidad filosófica, su proyecto filosófico no es en absoluto reducible a ella.

Lo peculiar del pensamiento fenomenológico puede explicarse en primera instancia dirigiendo la mirada a la forma en que Husserl entendió la razón, así como a la forma en que concibió la tarea de llevar a cabo la crítica del conocimiento dogmático. Podríamos decir, de manera muy sintética, que Husserl considera que un juicio es racional cuando se adecúa a lo que es: a lo que comparece en la experiencia. Por el contrario, es irracional cuando no se adecúa o cuando no puede siquiera adecuarse a lo que comparece en la experiencia. Una forma importante de irracionalidad es el sinsentido, que se predica de aquello que no puede comparecer en la experiencia por motivos esenciales: una cosa real que no se manifieste en

¹ Por esta razón, la fenomenología es una filosofía de la luz en el sentido en que pretendió serlo la Ilustración, cuyo nombre en alemán (*Erklärung*) se traduce literalmente como ‘aclaración’.

perspectiva, un color sin extensión, un círculo cuadrado, un bien que no se capte mediante sentimientos, un acto volitivo que no tenga por meta un presunto bien, etc. La razón remite a las posibilidades de verificación, y éstas en último término al hacer evidente y al tener como evidente. (Husserl 1996, 108).

Antes de seguir habrá que dar una definición brevísima, meramente auxiliar, de este concepto de evidencia con el que Husserl se refiere a las experiencias de las que estoy hablando. Toda conciencia intencional mienta su objeto de cierta manera. Cabe describir la conciencia de algo no únicamente respecto del objeto mismo, sino también respecto de la forma en que dicho objeto es mentado. Por ejemplo, una vivencia de percepción mienta su objeto de manera distinta que un recuerdo, que una fantasía, que una expectativa o que una conjetura. Husserl llama vivencias evidentes a aquellas que mientan sus objetos con el sentido de estar ellos mismos dados en persona. No es entonces el caso que llamemos evidentes a las vivencias de percepción por el mero hecho de ser perceptivas, sino que definimos la percepción misma como uno de los modos de conciencia que se viven con el sentido de tener dado en persona su objeto, o según me he expresado antes, que se viven con el sentido de que en ellas comparece su objeto con algo de su plenitud. En la esfera de la creencia, la intelección es otra forma fundamental de vivencia evidente en la que mentamos objetos ideales con el sentido de estar dados en persona. ¿Pero qué significa tener conciencia de un objeto como dado en persona? Esto puede aclararse distinguiendo este modo de conciencia de otros que justo no tienen esta característica. ¿Cómo mienta la percepción su objeto en contraposición al recuerdo, a la imaginación, a la anticipación o a la conjetura? En la esfera de la creencia, la vivencia no evidente por excelencia es la mera mención a través de palabras huecas. Ese es un tema que no podemos exponer aquí con detalle. (Cfr. Husserl 1999, 651-659; Husserl 2009, 207-228, 263-281). Sin embargo, llamo la atención sobre el hecho de que el problema de la evidencia se vuelve menos proble-

mático y más claro cuando se abandonan supuestos realistas: no hay nada de lo que pueda predicarse el ser y que no sea al mismo tiempo susceptible de ser llevado a algún tipo de evidencia, pues lo que no es evidenciable es justamente lo que no puede ser, lo que no tiene sentido. Más adelante me referiré a otras formas de vivencias análogas a la percepción y a la intelección que tienen lugar en las esferas del sentimiento y de la voluntad.

Para Husserl el ser en su sentido más amplio es inconcebible sin su relación con la vida de conciencia. Ser es poder ser tema para una conciencia. Lo único de lo que se puede decir que es sin ser un correlato de la vida de conciencia es la vida de conciencia misma, pero inclusive esta vida de conciencia puede ser tema para ella mediante una reflexión. Sin embargo, en la medida en que la vida de conciencia es siempre intencional y por ello mienta siempre su objeto en una determinada forma, ser consciente de algo es ya interpretarlo de alguna manera o darle algún sentido. Justamente por eso lo que comparece ante el sujeto en la experiencia evidente no es un mero dato bruto, sino un objeto intencional con un sentido determinado. Dicho de otro modo: tener conciencia evidente de algo es tener experiencia evidente de su sentido, de la forma en que dicho objeto está determinado. La forma en que se manifiesta el mundo en la vida de conciencia y en que adquiere con ello sentido, obedece a una estructura intencional sintética que se corresponde en alguna medida con la estructura sintáctica de las lenguas. Ser consciente de algo es atribuirle ya un cierto sentido y una cierta sintaxis interna y externa que incluye ponerlo en relación con otras cosas. (Husserl 2013, 381-409)

Hasta aquí me he limitado a esbozar muy a grandes rasgos el concepto fenomenológico de razón teórica. ¿Pero cómo entender a partir de este concepto de razón la tarea de llevar a cabo una crítica y clarificación del conocimiento? Husserl llamará “dogmático” al conocimiento que se basa en supuestos no clarificados. En este sentido, no nada más es dogmático el conocimiento con el que operamos en nuestra vida cotidiana, sino también lo es el co-

nocimiento de todas las ciencias. Y claro, Husserl solamente admite una excepción: su fenomenología trascendental. Para Husserl, el meollo del asunto está en que la filosofía seguirá siendo dogmática mientras no se sitúe en el punto de vista trascendental, pues únicamente desde este punto de vista es posible en principio explorar todos nuestros supuestos. Yo no suscribiría su afirmación de que su fenomenología trascendental es la única ciencia no dogmática, pues me parece demasiado optimista, pero sí creo que la manera en que este filósofo entiende lo trascendental inaugura, por decirlo así, una nueva vanguardia en el pensamiento crítico y en la clarificación de los supuestos implícitos en nuestra manera de concebir el mundo y de relacionarnos con él y en él.

Antes de seguir con este punto es necesario aclarar que el término “dogmatismo” no tiene aquí una significación peyorativa. En la vida cotidiana creemos ingenuamente en la realidad del mundo, y esta creencia es perfectamente consecuente con nuestros intereses prácticos: no nos interesa dar cuenta de qué significa y qué implica que el mundo sea un mundo real. Algo semejante puede decirse de las ciencias experimentales, que se definen a partir de objetos de interés particulares o de aspectos de la realidad más o menos determinados.

Sería absurdo pretender que el fenomenólogo carece de prejuicios. Por el contrario, éste es, en palabras del propio Husserl, un “eterno principiante”; un crítico y un explorador que debe estar preparado para comenzar una y otra vez. La superación del dogmatismo que proclama Husserl no puede consistir entonces en esto. Por el contrario, lo que este filósofo cree haber descubierto es un método para asumir deliberadamente el punto de vista propio de la filosofía. Esto se llevaría a cabo mediante la reducción fenomenológica, que permite dejar de asumir al mundo como un supuesto y comenzar a problematizarlo como correlato de la vida de conciencia. Dicho en pocas palabras, según Husserl, la fenomenología trascendental sería la única ciencia no dogmática en la medida en que cuenta con un método que permite al filósofo

situarse en el lugar teórico donde puede tematizar su propia vida en aquello en que cobra sentido el mundo. Ya mencioné que esta afirmación parece demasiado optimista. Acaso sea mejor decir que la reducción trascendental hace posible investigar ciertos supuestos que permanecen oscuros para cualquier forma de conocimiento no trascendental, pues es excesivo afirmar que con ella nos abrimos paso para explorar todos nuestros supuestos, o que la actitud trascendental sea la actitud más radical en la que se puede situar la investigación filosófica. Estas son cuestiones que la filosofía no puede decidir de antemano, de una vez por todas.

Como quiera que sea, para Husserl la filosofía solamente puede ser ciencia radical, o lo que es lo mismo, ciencia no dogmática, en la medida en que lleva a cabo el giro trascendental que le permitiría, en principio, aunque no de hecho, explorar todos sus supuestos. Por lo demás, de la cita que leí al principio se desprende que nuestro pensador creía que este giro en sentido fenomenológico sería una consecuencia del desarrollo consecuente de la psicología de Hume, de las meditaciones de Descartes y de la filosofía de Kant. En efecto, hay una vía explícitamente cartesiana para efectuar la reducción trascendental, que es la que Husserl nos expone en sus *Ideas* y en *Meditaciones cartesianas*. En *Lógica formal y lógica trascendental* y en la primera parte de la *Crisis*, encontramos la vía ontológica, que es una suerte de deducción que recuerda más el modo de proceder kantiano. En esta última obra nos dice Husserl que el error de Kant fue mitologizar la subjetividad trascendental tan pronto como la encontró. (Véase Hua VI, 116-119). En la entrada *Fenomenología* que redactó para la *Enciclopedia Británica*, así como al final de la *Crisis*, el filósofo moravos nos presenta una vía psicológica que es claramente reminiscente de Hume. (Cfr. Husserl 1990; Hua VI, 194-261)

Es sabido que la reducción trascendental implica la epojé fenomenológica: la desconexión metódica de la creencia en la existencia del mundo. Uno de los pasos decisivos para acceder al punto de vista trascendental es dejar de suponer que el mundo existe. Con

ello no se dice que la conciencia no dependa causalmente de este último. La intuición que está detrás de este elemento metódico es más bien que el mundo es explicable a partir de la vida de conciencia intencional, y no viceversa. De acuerdo con Husserl, el dogma más básico de todos es la creencia de que el mundo tiene una existencia independiente de la conciencia, que el mundo sea algo concebible fuera de la correlación con una conciencia actual o posible.

Este realismo dogmático en el que vivimos en la actitud natural implica una infinidad de referencias intencionales o de implicaciones de sentido que no cabe ver con claridad si no se efectúa la *epoché* fenomenológica. Supone, para empezar, conciencia de una intersubjetividad y de una tempo-espacialidad intersubjetiva. Mentar un objeto como un objeto real implica, entre otras cosas, ser consciente de que hay otros sujetos reales o posibles que en las condiciones adecuadas podrían tener experiencia evidente de él. Por su parte, ser consciente de una subjetividad distinta de mí mismo implica entre otras cosas ser consciente de que tiene un cuerpo y de que se expresa voluntaria e involuntariamente a través de él. No es concebible otro yo que no se manifieste con algún tipo de corporalidad, así sea meramente verbal, como una grafía o un sonido. Aclarar el sentido de un objeto en tanto que objeto real implica entonces dar cuenta de esta enorme serie de experiencias y de implicaciones intencionales que lo hacen posible. Esto se sigue de la aclaración de que los objetos reales son tales que no pueden ser mentados sin atribuirles una posición única e individual en el espacio y tiempo objetivo, y que únicamente cabe dar cuenta de lo que sea el espacio objetivo y el tiempo objetivo a partir de una espacialidad corporal práctica y de un tiempo vivido que son más originarios. ¿Cómo es posible que seamos conscientes de un espacio objetivo y de un tiempo objetivo, de otras subjetividades, de nuestra propia corporalidad y de la corporalidad ajena, etc.? Hay que insistir en que para Husserl estas implicaciones pueden verse con claridad exclusivamente tras la efectucción de la *epoché*.

Pero el realismo dogmático de la actitud natural da pie a un nuevo dogmatismo en las ciencias que nacen en la modernidad con Galileo, que si no es aclarado puede ser particularmente perjudicial. En general, podemos decir que todas las ciencias no solamente parten del supuesto realista de la actitud natural, sino que suponen también la mayor parte de las veces definiciones de sus propios objetos de estudio, así como delimitaciones de los mismos que caen fuera de los intereses que las caracterizan como ciencias particulares. En varios escritos tardíos, Husserl se propone explicar lo que está implicado en esta concepción inductiva de la realidad que se basa en la matemática. Su respuesta es que la ciencia natural moderna supone la sustitución del mundo físico por una idealización geométrica. En otras palabras, esta ciencia estudia el mundo físico como si fuera un mundo perfectamente geométrico, y ello le permite postular leyes exactas que predicen cursos de acontecimientos causales infinitos. (Hua VI, 18-71)

Aclarar entonces el sentido último de las proposiciones de la ciencia natural moderna supone elucidar qué tipo de conocimiento es la geometría y cómo remite al mundo de la vida, esto es, al mundo tal y como se muestra en su correlación con la vida de conciencia. Si la geometría es el estudio del espacio y de las relaciones entre objetos espaciales a partir de su medición, entonces la ciencia natural que se basa en una idealización geométrica de la realidad no tiene por objeto directo de estudio la realidad misma, sino exclusivamente lo que tiene de medible. Para que sea cuantificable, lo real tiene que ser sustituido por algún fenómeno que quepa medir: por ejemplo, la temperatura, que no es medible en sí misma, se mide por la dilatación del mercurio; el tiempo, por la distancia que recorre un péndulo o por la frecuencia con que un cuarzo deja pasar una corriente eléctrica; los colores, lo mismo que los sonidos, por la amplitud y frecuencia de ciertas ondas; etc.

La sustitución de la realidad física por una idealización geométrica no significa estudiar la naturaleza exclusivamente en lo que tiene de medible. No hay triángulos ni cuadrados ni cubos ni esfe-

ras en la realidad física, sino acaso objetos reales que se aproximan a estos objetos ideales. Sin embargo, a partir del conocimiento de ciertas propiedades de un objeto geométrico, es posible deducir otras propiedades conforme a leyes necesarias. Así pues, estudiar la naturaleza física como si sus objetos fueran geométricos permite hacer deducciones matemáticas exactas que reflejan las relaciones entre objetos reales de una manera aproximada. En tanto que los fenómenos físicos sean medibles, es posible medir también las relaciones causales entre unos y otros. Esto permite a la ciencia natural moderna estudiar nexos causales y hacer inducciones y predicciones con enorme exactitud. (Cfr. Hua VI, 18-71; Husserl 2000)

Pero la determinación que la fenomenología hace del sentido último del ser del objeto de la ciencia moderna, esto es, la determinación de aquello que estudia y la aclaración de los métodos de los que se vale, no únicamente dan cuenta de por qué puede tener una eficacia enorme, sino también de sus limitaciones. ¿Qué es lo que se deja fuera de la realidad cuando se la estudia sustituyéndola por una idealización geométrica y se considera exclusivamente lo que tiene de medible? Medir las ondas de un color no significa dar cuenta de lo que es el color mismo, explicar las relaciones causales entre diversos fenómenos a partir de su medición no significa dar cuenta cabal de lo que son estos fenómenos. Medir el tiempo no equivale a dar cuenta del tiempo. En este sentido, parecería que las explicaciones de la ciencia natural moderna se limitan a dar cuenta de cómo se relaciona el signo de un fenómeno, a saber, alguna expresión extensa de él, con los signos de otros fenómenos, esto es, con la expresión extensa de otros fenómenos. Este tipo de explicación consistiría, según Husserl, en la mera enunciación de predicciones o inducciones infinitas (Hua VI, 48-54). ¿Cómo podría una ciencia semejante dar cuenta del problema de la conciencia, de la moral, de la cultura, de la política, de lo que tenemos por valioso, del arte, del sentimiento o de la racionalidad práctica? La filosofía que se basara ciegamente en una ciencia natural de este corte tendría que renunciar a tratar estos problemas o que li-

mitarse a enunciar sus nexos causales, pero sin tocarlos para nada en su sentido o su esencia, en lo que los caracteriza y los hace ser lo que son. Por el contrario, la aclaración del sentido último de los objetos de la ciencia natural moderna a partir de una filosofía como la fenomenología sí que sería posible, e inclusive necesaria, para determinar en última instancia qué es lo que esta ciencia explica, cuál es el sentido de su objeto temático y cómo lo hace. ¿Qué supone la ciencia natural moderna como universo cuando dice que es tal o cuál cosa? Un problema relacionado con éste es el de cómo puede beneficiarse la filosofía de las proposiciones de las ciencias experimentales una vez que los límites de éstas son comprendidos. Me refiero, por ejemplo, a que las proposiciones causales de las ciencias pueden dirigir la mirada del filósofo hacia totalidades y situaciones categoriales donde antes no veía más que cosas aisladas.

Dejo abierta aquí la cuestión de en qué medida la aclaración de Husserl de las ciencias de su época sigue siendo vigente para las ciencias experimentales actuales que se basan también en las matemáticas (Husserl sostiene que este modelo de física que nace con Galileo se extiende hasta la física atómica de Einstein). (Cfr. Hua VI, 1-3, 128-129; Husserl 1992, 120). Se trata de una labor filosófica posible y necesaria que exige trabajo interdisciplinario. Sin embargo, esta aclaración no tiene solamente interés epistemológico. Husserl hace también una dura crítica a la mentalidad cientificista de su época, que se ha extraviado al aferrarse a una noción limitada y dogmática de razón y que cree ver en las teorías de las ciencias modernas verdades exhaustivas. Este problema está vigente hoy más que nunca: ¿qué aspectos de la realidad estamos dejando fuera en nuestro pensar cotidiano por vivir en una cultura donde se piensa que las ciencias que se basan en las matemáticas, como la física, tienen la última palabra sobre la realidad? Es obvio que este prejuicio cientificista tiene consecuencias prácticas.²

² Husserl se refirió a algunas de estas consecuencias en *La filosofía en la crisis de las ciencias europeas*, texto también conocido como la conferencia de Viena.

Ya por último no quiero dejar de mencionar un aspecto poco conocido y por lo mismo poco discutido del concepto husserliano de razón. Además, este aspecto le confiere a la aclaración y crítica del conocimiento dogmático un carácter mucho más completo de lo que pudiera parecer en primera instancia. Es necesario tomar con cierta cautela la afirmación de Husserl de que algo es racional cuando puede en principio ser llevado a verificación. Ello radica en que para Husserl hay tres formas de razón irreducibles entre sí, según tres tipos de experiencias paradigmáticas y tres dimensiones de la realidad. De las cosas que son correlatos de vivencias intencionales perceptivas o intelectivas, decimos que son o que tienen alguna forma de existencia; de las que son correlatos de sentimientos intencionales, decimos que valen o que tienen alguna forma de valor; y finalmente, de las que están puestas como correlatos de voliciones, decimos que las queremos o que son objetos prácticos, o también que se verifican a través de acciones. Por lo demás, las tres formas de razón y las tres dimensiones de la realidad se entremezclan: para que algo valga, tiene que ser, y para que algo sea un objeto práctico, tiene que valer. A la evidencia perceptiva e intelectual corresponde en la esfera del sentimiento la valicepción (*Wertnehmung*), que es la captación de valor o desvalor a través de sentimientos, y en la esfera práctica, la acción. La valicepción puede ser considerada como un tipo de vivencia evidente análoga a la percepción, pero no cabe decir lo mismo de la acción. Hay voliciones vacías, que pueden ser, entre otras, meras resoluciones de actuar en el futuro, y voliciones cumplidas o verificadoras, que son las acciones que hacen realidad un objeto práctico, una meta volitiva. Así como lo que no puede ser concebido no puede ser, así tampoco puede ser objeto práctico lo que no puede ser hecho. (Cfr. Husserl 2005, 39,232; Husserl 2013, 312-315; Hua XXVIII, 70-157; Hua XXXVII, 277-283, 315-317)

(Husserl 1992, pp. 75-128)

En el contexto de esta triplicidad en el concepto de razón, Husserl busca sentar las bases para el estudio de las leyes para el valorar y el querer consecuentes; esto es, busca sentar las bases para el desarrollo de una axiología y de una práctica formales que serían análogas a la lógica formal. Querer un fin y no querer los medios no es un contrasentido lógico, sino exclusivamente práctico. Lo mismo puede decirse de la vivencia de no preferir algo que se estima como bueno a eso mismo cuando viene acompañado de algo malo. (Hua XXVIII, 29-35)

La axiología y filosofía práctica de Husserl coincide en parte con la que Scheler expone en el *Formalismo en la ética y la ética material del valor*, que es quizá la obra más famosa de ética fenomenológica, pero también mantiene diferencias importantes. Para Husserl como para Scheler, la verdad respecto de la acción racional y del valor es objetiva. Esto significa que en principio cualquiera podría reconocer el valor o desvalor de una determinada situación o la racionalidad o irracionalidad de una determinada acción. Sin embargo, para Husserl las proposiciones objetivas en la esfera del valor y de la práctica tienen que tomar en consideración necesariamente las circunstancias de quien valora o de quien actúa: en tales circunstancias es objetivamente cierto que determinada cosa es valiosa; en tales o cuales circunstancias es objetivamente cierto que determinada acción es racional. Así por ejemplo, el principio de tercero excluido de la lógica formal no tiene un equivalente exacto en la axiología formal. En la esfera del juicio una proposición es o verdadera o falsa, y ello con independencia de las premisas que llevan a ella. Precisamente a partir del principio de no contradicción, que determina como irracional decir de un mismo juicio que es a la vez verdadero y falso, puede deducirse que, en caso de concluir por dos series de premisas distintas que un mismo juicio es verdadero y falso, entonces una de las dos series debe de incluir cuando menos una premisa falsa. En el silogismo axiológico ocurre algo diferente: es irracional valorar

algo a la vez como positivo y negativo, pero ello solamente siempre y cuando se consideren las mismas presuposiciones de valor, esto es, siempre y cuando se consideren las premisas que anteceden a la valoración en el silogismo axiológico. Ello significa que del hecho de que dos personas estimen una misma cosa como valiosa y desvaliosa, respectivamente, no puedo deducir sin más que las premisas de una de ellas son erróneas. Sin embargo, ello tampoco implica que el valor no sea objetivo, sino que es circunstancial y determinable objetivamente con relación a circunstancias. Una inyección puede ser considerada valiosa o desvaliosa sin que ello entrañe contradicción. La contradicción solamente se da cuando se consideran las premisas. Cuando la inyección previene una enfermedad, entonces es buena; cuando no, no. El que una inyección sea o no valiosa depende del contexto. Esto tiene implicaciones importantes que salen a relucir con mayor claridad en los principios de la axiología formal y de la práctica formal. (Hua XXVII, 29-35, 80-89)

Para concluir, quiero apelar a la idea de que la tarea de la filosofía es explicitar nuestra existencia en conceptos. En efecto, la fenomenología trascendental pretende llevar a cabo una crítica y clarificación de esta existencia desde el punto de vista de una racionalidad teórica, axiológica y práctica radical. El anhelo de someterlo todo a la crítica de la razón viene heredado de los modernos. Sin embargo, la forma de reflexión con que se propone cumplirlo depende de una noción profundamente distinta de razón. Husserl diría que en última instancia la racionalidad remite al mundo de la vida y que se predica en distintos sentidos. En vista de ello, bien cabe decir que el proyecto neo-moderno de su fenomenología trascendental entraña una crítica bastante profunda a la modernidad. Con todo, lo que propone no es un rompimiento, sino una renovación.

Abreviaturas bibliográficas:

Hua — *Husserliana*, edición crítica de la obra completa de Edmund Husserl.

Ideas I — Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero* (nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano), UNAM/ FCE, México, 2013.

Ideas II — Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, (traducción de Antonio Zirión Quijano), UNAM, México, 2005.

Crisis — Husserl, Edmund. *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.

Bibliografía

Descartes, René, *Meditaciones acerca de la Filosofía primera, seguidas de las objeciones y respuestas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009.

Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

De Husserl, Edmund:

El espíritu común (Gemeingeist I y II) (traducción de César Moreno), en *Thémata*, número 4, Sevilla, 1987, pp. 131-158.

El origen de la geometría (traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón), en *Estudios de Filosofía*, revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva-Agüero, IV, 2000, pp.33-54.

- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero* (nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano), UNAM/ FCE, M3xico, 2013.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n*, (traducci3n de Antonio Ziri3n Quijano), UNAM, M3xico, 2005.
- Investigaciones l3gicas*, 1 (traducci3n de Manuel G. Morente y Jos3 Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Investigaciones l3gicas*, 2 (traducci3n de Manuel G. Morente y Jos3 Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- L3gica formal y l3gica trascendental. Ensayo de una cr3tica de la raz3n l3gica* (traducci3n de Luis Villoro y revisi3n de Antonio Ziri3n Quijano), UNAM, M3xico, 2009.
- Meditaciones cartesianas* (traducci3n de Jos3 Gaos y Miguel Garc3a Bar3), FCE, M3xico, 1996.
- Art3culo de la Encyclopaedia Britannica* (traducci3n de Antonio Ziri3n), UNAM, M3xico, 1990.
- Husserliana I. Cartesianische Meditationen*. Hg. von S. Strasser. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana III- 1. Ideen zu einer reinen Ph3nomenologie und ph3nomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einf3hrung in die reine Ph3nomenologie 1. Halbband*, ed. Karl Schuhmann. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1977.
- Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Ph3nomenologie und ph3nomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Ph3nomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hg. von M. Biemel. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1952.
- Husserliana VI. Die Krisis der europ3ischen Wissenschaften und die transzendente Ph3nomenologie. Eine Einleitung in die ph3nomenologische Philosophie*. Hg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- Husserliana XIV. Zur Ph3nomenologie der Intersubjektivit3t. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Hg. von I Kern. Den Haag, 1973.

- Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35.* Hg. von I. Kern. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914.* Hg. von Ullrich Melle. Kluwer Academic Publishers. Den Haag, 1988.
- Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924.* Hg. Von Henning Peucker. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
- Invitación a la fenomenología* (compilación de Reyes Mate), Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.
- Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>.* Hg. von U. Melle, en: *Husserl Studies* 13 (3)/ 1996-1997, 201-23.
- Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1979.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* (traducción de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 2002.

La época de la educación del pensamiento. Del conocimiento teórico al «conócete a ti mismo»¹

Ramsés Leonardo Sánchez Soberano

Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad La Salle, México

Resumen

¿Es posible educar a un hombre virtuoso? Esa es la cuestión que guía estas reflexiones. Si las ciencias particulares, emparentadas con la *producción del pensamiento*, no son capaces de problematizar la cuestión de la libertad, ellas tendrán que responder a nuestra pregunta por la negativa. Cuando se ha obtenido la virtud de saber cómo actuar en situaciones adversas, se expone la insuficiencia de los imperativos morales. Con más profundidad que esa indeterminación, el escándalo original de la vida consiste en encontrarse con el don de la existencia. Una ofrenda que nadie ha pedido, pues no hay yo que asista a su comienzo. Llegamos a un ambiente que nos es extraño y mitigamos su extrañeza a través de los valores que se han fijado en nuestro *mundo circundante*. Así, la tierra en general comienza a tornarse familiar. Esta inmediatez con la que es accesible el planeta se lleva a práctica en el hombre que confía ingenuamente en la consistencia de lo real. Sin embargo, si él se mantiene en los hábitos que le dictan cómo «se» actúa, jamás descubrirá lo que un movimiento de *libertad originaria* le tiene reservado. Es así que el acceso a la esencia de la vida debe coincidir con la posibilidad de replantear libremente los valores que comparte una sociedad. Esta reconstrucción debe ser pensada como un «segundo nacimiento» tan profundo, que el yo asiste por vez primera a su comienzo. Así, dado a una conciencia de experiencias subjetivas, el mundo es vivido por un ser que sabe actuar. Con este saber práctico nace el *hombre virtuoso o sabio*, el único que, al conocerse radicalmente, se opone a la orientación del pensar.

¹ Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, UNESCO, 1952, pp. 152 y ss.; Erich Fromm, *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1979, pp. 119 y ss.

Abstract

Is it possible to educate a virtuous man? That is the question that guides these reflections. If the individual sciences, related to the production of thought, are not able to problematize the issue of freedom, they will have to answer to our question in negative way. When we have obtained the virtue of knowing how to act in adverse situations, the failure of moral imperatives is exposed. Deeper than this indeterminacy, the original scandal of life consist to find the gift of existence. Anybody has asked for this offering because nobody attends to his beginning. We arrived to an environment that is foreign to us and one mitigates its strangeness through the values that have been set through our surrounding world. Thus, the earth in general starts to become familiar. This immediacy with which the planet is accessible to us, takes practice in the naively man who trusts in the consistency of reality. However, if he stays in habits that dictate “how to act”, he never will be able to discover what an original freedom movement has for him. So, the access to life must match with the possibility to freely rethink the values shared whit the society. This reconstruction should be thought as a “second birth”, so deep, that one attends for the first time to its beginning. Thus, given to a conscience of subjective experiences, the world is experienced by a being who knows how to act. With this practical knowledge the virtuous or wise man is born, the only one how radically opposes to the orientation of thinking.

Introducción

Con frecuencia se acepta de suyo que pensar consiste en una liberación fundamental de los prejuicios que comparte la mayoría de personas que conforman el mundo que nos circunda. En las ciencias del espíritu, preocupadas por la constitución última del ser del hombre, un mundo circundante es aquel en el que se ocupa de sus intereses fundamentales el niño, el obrero, el científico, el pintor, etcétera, a través de las actividades que le son más familiares a cada uno. Es el «ahí» donde realizan sus quehaceres funda-

mentales, sus voliciones, sus deseos más urgentes e inmediatos. El mundo circundante es el horizonte que abraza las preocupaciones fundamentales de la vida subjetiva en general, ya para el hombre de ciencias, ya para los hombres que no se ocupan de ella. Es eminentemente preteórico y anterior a toda problematización temática humana. En el mundo que nos circunda hay instalados, con anterioridad a cada yo, prejuicios específicos surgidos de la historia que le es propia a cada territorio. Ellas son certezas que difícilmente son puestas en duda por cualquier pensador.² Estos prejuicios primerísimos son anteriores a los prejuicios objetivos de las ciencias. Son tan familiares que en su defensa nos puede ir la vida.³ De este modo, estas obcecaciones sostienen la anterioridad de la vida cotidiana a la vida teórica, pues desde ellas partimos hacia una relación particular con la cientificidad. Al existir peculiar que se descubre en un tren de vida, y que es anterior a la autoconciencia del quehacer científico, podemos llamarle hombre de la vida cotidiana. En la vida de todos los días, en su cotidianidad, están incluidos los hombres en general sin necesidad de ser distinguidos por sus ciencias. En ella se confiere el mismo valor al físico que se ocupa de los electrones de Penrose y de las formas matemáticas de Eddington, como al niño que se mezcla diariamente con las historias que ocupan su imaginación y descubre poco a poco el mundo en el que es educado. Esta unidad entre la vida cotidiana, la vida subjetiva y el mundo circundante es válida para toda existencia efectiva, lo mismo para todos los científicos de todas las épocas.⁴

Según la idea de Thomas Kuhn conocida por la mayoría de los estudiosos de las ciencias, los paradigmas deben ser pensados como cambios que sustituyen modelos que ya no pueden explicar por sí

² Cfr. Edmund Husserl, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hrsg. von Elisabeth Schuhmann, 2001, p. 71.

³ Cfr. Pierre Kerszberg, *La Science dans le Monde de la Vie*, Millon, Krisis, 2012.

⁴ Cfr. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.

mismos fenómenos científicos cualesquiera.⁵ Sin embargo, y a pesar del éxito que desde hace muchos años el modelo de Kuhn, Feyerabend y Lakatos presentaron para las ciencias, esta noción solo puede captar una parte del problema que anunciamos. La relación entre los paradigmas que ellos habrían visto, como destrucción de una época de la ciencia, no considera los esquemas productores de cultura o culturización que los modelos educativos suponen y que se han establecido a lo largo de la historia de la cultura. Las instauraciones ideológicas, la creación de enemigos simbólicos, la lucha entre el fundamentalismo y la democracia, para dar ejemplos concretos, no podrían ser entendidas sin la interacción entre el estado actual de la ciencia (los media, la educación de prestigio, las telecomunicaciones, etc.) y el tipo de sociedad en la que vivimos. Ambos factores suponen una historicidad particular y, por ello, un punto de partida específico. Suponen la producción de un modo específico de valoración de lo que es importante, valioso, bueno, mejor, etcétera, en relación con algo que se desecha por ser su antagónico.

Para profundizar en nuestras meditaciones, comenzaremos explicando la relación entre la ciencias actuales y la educación del pensamiento. Para ello debemos utilizar conceptos más fundamentales que los usados por los científicos de la historia. El primero ha recibido el nombre de «producción del pensamiento».

I. De la producción del pensamiento

El verbo «producir», del latín «*prōducere*», es entendido como aquel momento donde se lleva a realización un existir. Producir es realizar, esto es, llevar a la realidad, donar algo efectivo. Decimos comúnmente que un automóvil se «produce», que un acontecimiento se «produce», que un efecto se «produce».⁶ Ha

⁵ Cfr. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Quadrige/PUF, 2004, pp. 15, 17, 101, 102, 210, 517.

⁶ Cfr. Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, France, Éditions La Découverte, 1990.

sido Descartes quien nos ha enseñado que los pensamientos son producciones de una existencia donde se anuncia un problema.⁷ Que el pensamiento da realidad, produce una idea. Sin embargo, según un análisis generalizado, cuando el pensador comienza a pensar, se dice ingenuamente, debe trazar una línea nueva que abra caminos aún no atendidos dentro de su mundo circundante (en el que estarían incluidos tanto los modelos educativos vigentes como la producción de nuevos conocimientos en general). Las grandes universidades, auspiciadas por el honor que su historia y su prestigio les conceden, trabajan bajo la consigna general que el pensar debe actualizarse *in infinitum* y que los descubrimientos que definen un época son válidos hasta que nuevos paradigmas les sustituyan y les hagan obsoletos. ¿Cuál es la fuente de esta relativización del conocimiento? Los avances tecnológicos y los modelos de representación y de redefinición del saber no están hoy al servicio del conocer, si consideramos cómo fueron pensados desde la antigüedad, a decir, como la evolución de la idea de virtud propia a la *paideia* greco-latina.⁸ Ellas planteaban fuerzas que debían sostener la dignidad del pensamiento libre. Pero hoy el pensamiento ya no está preocupado por sustentar su libertad.

La orientación de nuestras escuelas está al servicio de modelos tecnológicos que tienen un fin específico: el descubrimiento de 'nichos' impenetrados que pudieran servir como un oasis de riquezas anteriormente ocultas al buscador. Este nuevo modelo de educación global requiere repensar la idea, sostenida por los pensadores antisustancialistas, que los prejuicios del pensamiento son ubica-

⁷ Cfr. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, «Cap. III. L'image de la pensée», Paris, 1968, pp.169 y ss.

⁸ La noción heideggeriana de «*Dasein*», propuesta desde 1923 en *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1982), es el antecedente de los análisis existenciales de *Sein und Zeit* de 1927 donde el ser-en-el-mundo aparece bajo el ámbito del poder tomar las cosas, utilizarlas o tenerlas preteóricamente frente a sí. Títulos meramente pragmáticos de interacción con lo real que son asumidos como anteriores a la teoría y cientificidad en general.

bles dentro de las ciencias que profieren el pensar.⁹ Ellos deben eliminar la noción de autoridad, verdad, centralidad y determinación que se ha pensado, a un tiempo, ha nacido con el pensamiento clásico, para entonces *producir* una realidad prohibida para el modelo anterior. Cuando las doctrinas de la sustancia comenzaron a ser debilitadas por la perspectiva pragmática del sujeto (incluida en una nueva concepción de la subjetividad que ya no debía buscar su autopresentación a través de una intuición de existencia),¹⁰ la noción de conocimiento comenzó a ser debilitada junto con los problemas que concernían al Bien, la Bondad, la Verdad, lo Bueno (todos ellos considerados epítomes de la disposición metafísica del sujeto). Esta destrucción de las ideas primitivas de la enseñanza virtuosa coinciden con la crítica al humanismo cristiano donde ellas obtuvieron sustento y comenzaron a ser puestas en operación.¹¹ Las ideas unívocas, por darle un nombre a la lectura contemporánea del platonismo antiguo y medieval, son abandonadas a una mera conformación histórica para entonces atenuar su permanencia en el horizonte del pensar en general. Al renunciar a tal *sustancialismo* el pensamiento contemporáneo, el que está detrás de la crítica que hemos expuesto, se ha dejado seducir por el pragmatismo que ha convenido a la cultura posmoderna.¹² Que, *por un lado*, permitía la superposición y colisión de mundos ontológicamente diferentes que no debían mantener relaciones necesarias entre ellos; y, *por otro*, obligaba a una renovación de categorías que, al ser consideradas antiguas, daban entrada a la época de la idea-

⁹ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 2012.

¹⁰ Cfr. Fredric Jameson, *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, 1991.

¹¹ Cfr. David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, Inglaterra, 1989.

¹² Cfr. F. W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, New York and London, Harper & brothers, 1911.

lización del lenguaje y, con ello, a la preeminencia de la lengua ante los hechos. Este cambio de paradigma consiste en tomar elementos de diferentes ámbitos para ponerse a disposición, uso y servicio de un fin. De allí que la reinterpretación de los hechos coincida con los principios del mercado capitalista.¹³

Esta óptica ha permeado el arte, la filosofía, la literatura, etcétera, y así se ha apoderado de nuestros programas educativos. Lo que se enseña en los centros de educación contemporáneos *debe servir para algo*. De modo que, al estar obligado a dar un servicio, él mismo se presta a configurar el servilismo. Es un modelo donde la innovación debe estar dirigida hacia su aplicación inmediata. Es la búsqueda de la aplicación por la aplicación, la fuente del materialismo. El modo de entender la innovación y el prestigio según el modelo de producción pragmático-mercantil de EU.¹⁴ Sabemos que todo pragmatismo, según lo que ha enseñado Richard Rorty en *Contingency, irony and solidarity*,¹⁵ incide en una diseminación de fuerzas construidas antiguamente y que ellas son sustituidas por el poder del lenguaje, pues para narrar situaciones él puede «redescribir». Así, la hermenéutica que está a su base ha nacido de la convicción que es necesario destruir todo dejo metafísico de fundamentos.

De acuerdo con este modelo de transmisión del conocimiento, encontramos ecos que formarían sistema con los modelos imperialistas del antiguo imaginario americano: ellas integran una ideología y funciones específicas en un territorio a partir de la redescipción de las situaciones, ellas tratan la «vida real» como si las personas y las culturas fueran solo «léxicos encarnados» para ser «establecidas» como partes de un engranaje pensado en términos de producción, deslocalización e incremento de beneficios. El aparente acceso gratuito a los cursos ofrecidos por

¹³ Cfr. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

¹⁴ Cfr. Noam Chomsky, *9-11*, Seven Stories Press, 2001.

¹⁵ Cfr. Sören Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, Marix Verlag, 2011.

el Massachusetts Institute of Technology, Harvard, Berkeley y The University of Texas System consiste en poner a disposición del público general conocimientos ya filtrados, determinados, clasificados, seleccionados, etc., todos ellos al servicio de una idea. El precio que hay que pagar por ellos es el de pensar lo que ellos mismos nos permitirán pensar.

Esta introducción de elementos comienza con una distinción jerárquica donde el desplazamiento de lo ‘malo’, lo ‘anticuado’ tiene como base la aceptación previa de que lo determinado como tal *es efectivamente así*. Sin embargo, este paradigma está centrado en las necesidades del mercado. Utiliza la mecanización, la industrialización y la tecnologización de las competencias educativas, de sus resultados, etc., para poner en venta la producción de conocimiento a diversos consorcios. Las investigaciones sobre los recursos naturales de la hoy llamada República Democrática del Congo fueron usadas para los intereses de compañías como HP, Intel, Sony, Toshiba, Nintendo, entre otras, en relación con los llamados «minerales en conflicto».

Con todo, cuando el conocimiento, llevado a su función práctica, está al servicio de la producción y explotación, ¿no se hace ilusoria la ‘decisión’ y la ‘autonomía’ del hombre de ciencias, ya que sus decisiones son tomadas desde estas superficies? Como ejemplo de esta educación es sintomática la preferencia de sistemas de consulta como *Wikipedia* (información comprometida con una perspectiva, una interpretación subjetiva), sobre la *Encyclopedia Britannica* (investigación realizada por expertos en cada tema, objetiva, creativa, especializada). Preferencia que tiene en su base el otorgamiento de una idea de libertad, tolerancia, prosperidad, pluralismo religioso y sufragio universal (características con las que Serge Schmemmann definió a EEUU cinco días después del 11 de septiembre).¹⁶

¹⁶ Cfr. Walter Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Vittorio Klostermann, 1965.

Esta pragmaticidad omnipotente predetermina la utilización de programas en los que se estudien únicamente métodos y procedimientos (químicos, físicos, de ingeniería, etc.) que sean aplicables y rentables a corto plazo. Solamente ellos podrán obtener fondos. La idea de que el pensamiento actual debe 'utilizar' exclusivamente lo ya inventado, pues no hay nada nuevo que pensar, *está basada en este modelo*. Él parece conducir al profesor a ocupar el lugar de un obrero que trabaja con los paradigmas actuales de la educación creados en otros laboratorios y que debe olvidar que tiene la responsabilidad de incidir en el modo en el que es usado lo que enseña.

De modo que el pensar encuentra hoy día un problema que ya no se agota en el interior de su propia ciencia (en los quehaceres inmediatos que distinguen la sociología de la pedagogía, la filosofía de la psicología, etc.). Consiste en la difícil situación de estar listo para pensar aquello que ya no son prejuicios del hombre de ciencia. Aquellos datos primerísimos donde nos es dada la verdadera condición para comprender por vez primera en lo que nos *hemos convertido*.¹⁷ Al lado de la lógica posmoderna que guía el pensamiento actual, ocupada de unir fragmentos, de enlazar partes de diferentes ámbitos, y que encuentra virtud únicamente en lo que se puede poner en uso, se encuentra la lógica de la obsolescencia que no solo es maquinaica, sino que está dirigida al ser del yo en general. Ella afecta por completo el interés en la investigación. El investigador actual está obligado a realizar ajustes en sus proyectos para obtener los apoyos que los órganos de educación *establecen* como prioritarios. Está obligado a encontrar líneas de unidad con otras áreas de conocimiento reproduciendo el modo en el que es «producida» esta imagen cultural del pensamiento. Así, elucidada esta situación, ¿no se hace más urgente meditar sobre la libertad del pensamiento?

¹⁷ Cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001, pp. 234-237, 240, 245, 247-251 y *passim*.

II. El autocuestionamiento originario

Estamos muy lejos de amar por sí misma la sabiduría. Hubo un tiempo en el que ese amor era propiedad exclusiva del pensador profundo, pero hoy, cuando las ciencias del espíritu, resguardadas en las universidades y calificadas culturalmente como profundidad inútil, se hacen cargo del problema del hombre, se abrazan a la literatura y a la belleza de la escritura. Se preocupan por componer una frase estéticamente estable antes que captar el contenido de las cosas. He ahí el motivo de su debilidad. Esto señala que, muy a pesar de las apariencias, el presente no tiene espacio para el asombro original ni para la sorpresa. Está erigido en una forma de vida que, a través de la distracción y del consumo, pretende sobrepasar las diferentes caras de lo 'establecido', fingiendo que ha vivido una originaria conmoción. Es por ello que es necesario arrancar al hombre de su hundimiento en lo material, en lo vulgar y en lo singular, para que obtenga la libertad de trascender el carácter efusivo y finito de la seducción material. Pues el problema del presente es, como recordaba Hegel, que el hombre se ha olvidado de lo divino y que solamente se alimenta de «cieno y agua», cual «gusano».¹⁸

En la vida cotidiana se repite constantemente que el mundo es tal y como aparece. Así se indica que no hay y no puede haber nada por hacer para cambiarlo sino buscar las satisfacciones de nuestros deseos. He aquí el fondo de la divinización de nuestros cuerpos. Ello corresponde a una subjetividad que ha interiorizado que la realidad es tan obvia que ya no hay necesidad de transformarla. Que las preocupaciones mercantiles, tan presentes en este tiempo, son horizontes últimos a los que nos tenemos que sumar si no queremos desaparecer de la discusión actual. Así, en un presente administrado por la cuantificación y la medición, el saber de la vida huele al hedor del antiguo hombre culto.

¹⁸ Cfr. Epicuro, «Epístola a Meneceo», en *Obras completas*, ed. y trad. J. Vara, Cátedra, Madrid, 1995, p. 88.

Es en esta situación donde estamos obligados a preguntar: ¿podemos retornar a la educación del hombre virtuoso o ya estamos completamente extraviados?¹⁹ No contamos con una respuesta preestablecida, solamente sabemos que este conocimiento primerísimo debe ser planteado en el horizonte de la anterioridad de la existencia a cualquier tipo de representación. Pues lo que está en juego pertenece al ámbito metafísico del ser, al estar lanzado hacia otra parte, a la posibilidad de llegar a un lugar donde jamás se ha estado: en un allá en el que será planteado el abandono de la condición ingenua de la existencia.

Los filósofos han confundido este movimiento originario con aquel donde se presenta, en el mundo, el anuncio de la muerte.²⁰ Ante todos los profetas de ese nihilismo, mantenido por esa confusión, ya la *Epístola a Meneceo* de Epicuro haría irrisoria tal afirmación. El acontecimiento originario en el que un ser seguro de sí mismo se cuestiona inicialmente por su sentido, para entonces convertirse en una cuestión y volverse un problema, para entonces abandonar por vez primera su ingenuidad, no es una situación destinada para toda existencia, pues es, en verdad, una situación que no es soportable por todos. Es el advenimiento de lo otro a mí mismo: la salida de la primera condición.

III. El primer y segundo nacimiento

Nacer significa no ser la medida del acontecimiento que nos está dirigido sin mediación previa. El nacimiento se distingue de cualquier otra situación humana en tanto que acceso originario a otros acontecimientos. Abre lo posible como vida. El hombre realiza sus quehaceres sin prestar atención al otorgamiento del

¹⁹ Cfr. Emmanuel Falque, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Cerf, Paris, 2004.

²⁰ Cfr. Claude Romano, *L'Événement et le Monde*, Paris, PUF, «Épiméthée», 1998, p. 32.

mundo que le fue dirigido. Acepta como verdaderos, válidos y buenos los valores establecidos por su núcleo familiar y sobre ellos lleva a cabo su diario estar en situación. Cuando se dirige con atención a sus obras, lo hace con el conjunto de concepciones que conforman su mirada. Así extiende esa óptica a los hechos a juzgar y por ello llega al mismo punto de partida. De modo que si el yo quiere superar la visión que determina sus prácticas, aceptadas y efectuadas como correctas y verdaderas, debe tomar libremente conciencia del cautiverio en el que se encuentra irremediamente como ser que ha nacido «aquí». La evidencia primerísima que testifica el nacimiento como lo inasumible por la voluntad constituye el primer escándalo de la condición humana. En el nacer, la existencia es acogida en un mundo que ya cuenta con intereses peculiares. De esta forma, el yo despierta su anhelo de reconocimiento comunitario de cara a los prestigios que le circundan. Ellos son puestos en juego en la lucha entre los valores que se apoderan del yo y el deseo humano de libertad. Por lo que, con anterioridad al advenimiento de la comprensión de su ser finito, el hombre merece saber si está atrapado por aquello que cree poseer o si ha comenzado a ser realmente libre. El resultado de esta confrontación sugiere el abandono de la condición en la que se está de antemano implicado. La libertad que supone el removimiento de un ser que se lanza hacia otra visión es pensable únicamente como un movimiento que pertenece a la naturaleza de la existencia. De modo que, si la liberación de la mirada debe comenzar con el testimonio de un yo que se sabe atrapado, entonces el pensar comienza con la toma de conciencia de un ser inicialmente cautivo. Esta liberación de lo que se ha sido recibe el nombre de «segundo nacimiento».

Así, ¿de qué se siente orgulloso un ser que solamente piensa de acuerdo con el sistema de significaciones que le dejan pensar? La respuesta es un misterio. La mitificación de las tragedias del hombre actual es la prueba del dominio de una cosmovisión sobre la ingobernable aventura de la vida, pues una vez que se *mira libre-*

mente ningún valor está asegurado.²¹ Lo abierto en el pensar libre, la experiencia radical de un ser que se vive originariamente, es la condición primerísima de la existencia. Ella comienza, frente a un mundo que no ha elegido, como desconocimiento de sí y como alienación. La potencia que coincide con su naturaleza se oculta al mantenerse en la servidumbre con la que coincide su primer rasgo de humanidad. Pero el ser alienado se opone al modo de ser de un existir que está comprometido con lo que le circunda. Solamente así puede comenzar a deliberar. Un ser que ha abandonado su servidumbre inicial es una vida que se ha liberado. La violencia que ha sido infligida sobre ella es una vivencia absoluta, una verdad más verdadera que toda verdad. Con ella ha sido vivida la caída de aquellos valores que mediaban entre el mundo que le acoge y las interpretaciones que se construyeron sobre él. Para ver más allá de lo que encierra nuestra ingenuidad, «hay que abandonar y morir», decía Kierkegaard, a todo lo que tenía el valor de realidad. Así, el drama de un ser que desampara lo que le tenía secuestrado, ya no responde a la moral aristocrática: enseña la dificultad de alcanzar la verdadera libertad.

Lo anterior señala que la libertad no es cuestión de meras apariencias, ella revela el acontecimiento primerísimo del ser. Un hombre libre puede decidir el retorno al periplo dramático del sujeto cándido y mantenerse, a pesar de los agravios, en los mismos principios. Pero la familiaridad con la que un ser se entrega a la comodidad y al placer es el artificio de su propio dramatismo: la cobardía de una existencia ocupada por cuidar lo que le protege, coincide con la oscura intuición de «ver» que más allá de las protecciones familiares ya no hay nada. La violencia que padece un ser ante la posibilidad de desaparecer es vivida como abismo, como nada, como puro terror

²¹ El llamado «segundo nacimiento» consiste en la libertad de volver a comenzar a interactuar con el mundo de acuerdo con decisiones tomadas con total conciencia. Es por ello que se distingue del nacimiento primero como entrada biológica a la mundaneidad de la existencia. Sobre el «Segundo nacimiento», Cfr. Max Scheler, *Von Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke, Band. 5)*, Hrsg. von Manfred S. Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2000, pp. 27-59.

y el miedo a confrontarlo revela el cansancio y el agotamiento del hombre. Esta es la testificación primordial de que la vida ordinaria se desarrolla en el dominio donde los sentidos y las significaciones están fijados de antemano. Así, la posibilidad que la vida se cuestione por sí misma, es decir, que pueda verse convertida a sí misma en una cuestión, debe ser la primera de todas las preguntas. Volverse una pregunta para sí, devenir una interrogación, ser el «*facta eram ipse mihi magna quaestio*», como dijo para siempre San Agustín, consiste en tener reservada la libertad de volver a comenzar.²² Una libertad que equivale a un nuevo nacimiento, al replanteamiento de lo que se ha sido, para dibujar la posibilidad de ser completamente otro. Renovación de la vida y la existencia, una transformación de la humanidad pues, y aquí vuelve Kierkegaard, si la eternidad nos conoce como somos realmente conocidos y nos mantiene sujetos en los brazos de la desesperación, entonces la lección consiste en comprender que toda vida será conocida de acuerdo con el modo que ha elegido vivir.²³

IV. La ciencia primera de la verdad

Dentro de todas las formas de vida que circundan en la vida fáctica, la vida del hombre de ciencias forma una parte fundamental de nuestras interacciones diarias. El científico de las ciencias particulares, así como el de las ciencias humanas, técnicas, etc., es conocido como tal en su actuar efectivo y en relación con sus objetos de uso. Sus utensilios determinan el modo por el que su actuar se relaciona con su entorno. Sus herramientas no solamente son indispensables para aquél, antes bien, dictan el proceder de sus actos. Actuar, en griego, es estar en práctica, llevar a cumplimiento un acto específico, estar en *praxis* (πρᾶξις). Según una idea univocista de ciencia, la *praxis* debe ser distinguida del acto que se sabe

²² Cfr. San Agustín, *Obras completas II. Las confesiones*, España, BAC, 2005, p. 166.

²³ Cfr. Sören Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Marix Verlag, 2011.

actuando de acuerdo con leyes, demostradas con anterioridad, pues él es un actuar científico. Él viene de la idea de *ciencia* perfecta. *Ciencia* en griego se dice *episteme* (ἐπιστήμη), a decir, el saber universal que se encuentra en el terreno de las leyes. Estas leyes deben funcionar de la misma manera sin importar las circunstancias que le rodeen, pues, para tener validez para todos los tiempos, las leyes deben despojarse de lo que es accidental. Accidente en griego se dice *symbebekós* (συμβεβηκός), a decir, aquello que es accesorio a la sustancia, la *ousía* (οὐσία). De este modo, las leyes universales son aquellas que dictan el comportamiento de lo que no es efímero. Esa es la función de la analítica. Es con Aristóteles que las verdades metafísicas son unidas con las formas lógicas.²⁴ Pero esta unidad tuvo que pagar un precio muy alto: en la lógica formal lo accidental aparece como lo particular, a decir, como la «circunstancia», el «quién» donde se lleva a cumplimiento la intelección. El «quién» de la proposición es un accidente, algo añadido, frente a la validez universal del saber formal. Este «quién» es el yo que actúa a diario, que se comporta de esta o aquella manera y que, frecuentemente, lo hace conforme a las circunstancias cambiantes. Es por ello que Aristóteles puede decir que «no existe ciencia de lo particular» (οὐδεμία λεγόμενων ἢ αὐτῆ).²⁵

Para poder salvaguardar esta distancia, la ciencia objetiva ha sostenido que la *teoría* (θεωρία) y la *praxis* (πράξις) son incompatibles. Por ello, si el hombre de la vida diaria es comprendido en su actuar, si él está en *praxis*, entonces su vérselas con el mundo se opone radicalmente al conocimiento teórico. La ciencia tiene prohibida confundirse con la vida humana. Como una analítica, la teoría abandona desde su inicio la *praxis*, las circunstancias y, necesariamente, el «quién» que se relaciona con ellas.

²⁴ Cfr. Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofisticas*, Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, España, Gredos, 1982.

²⁵ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, libro IV, edición trilingüe de Valentín García Yebra, España, Gredos, 1998, p. 150 y ss.

Esta consecuencia nos induce a preguntar acerca de la posibilidad de una ciencia de lo particular que incluya en sí misma lo universal. En otras palabras, ¿es posible pensar una ciencia de la existencia capaz de explicar el actuar humano? De suerte que, ante la magnitud de esta pregunta, no estamos completamente solos. Ella fue abordada desde la profundación de la filosofía. En ella la *praxis* (πραξις) no es el antagonico de la *episteme* (επιστήμη), del *theōrein* (θεωρεῖν). Antes bien, el *theōrein* se encuentra en un grado superior a la mera *praxis* y a la *opinión* (δόξα), pero en uno inferior a la sabiduría. Sabiduría en griego se dice *sofia* (Σοφία), ella no se deja pensar como un concepto abstracto, sino como *poseer efectivo, corresponder y actuar de acuerdo con reglas*. Ella no se opone a la *praxis*, ni está obligada a eliminar el acceso efectivo al mundo, no aboga por el ser particular o universal, ni por lo formal y lo material, ni por lo efímero y lo permanente. Su conocer se opone a la apariencia, al aparentar saber, al desconocimiento de la ignorancia, a la hipocresía del sofisma, al mero uso del saber. La *sofia* se opone a las apariencias de la ignorancia.²⁶

La ignorancia que excede el saber válido o correcto, *es una ignorancia radical, consiste en desconocer que no se sabe*. Es la ignorancia del que cree saber y actúa respecto de ese 'saber'. Es un saber puramente pragmático. Frente al carácter utilitario del conocimiento Parménides puede darnos un camino para comprender la situación originaria del saber que opone la apariencia a la realidad. Él dirá que «el principio interno de la visión» (*el «imén álithetis éupeithéos» «ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος»*) que ama la sabiduría consiste en elevarse sobre la forma de pensar y «comportarse de los 'mortales'» (*la «vrotón dóxas» «βροτῶν δόξας»*).²⁷ Asume que el obrar natural, en tanto que ignorancia e ingenuidad, sugiere la

²⁶ Cfr. Platonis, *Opera. Tomus I, Tetralogias I-II Continens*, OXONII, Excydebat Carolus Batey. Architypographus academicus, Great Britain, 1956, pp. 216-268.

²⁷ Cfr. Parménides, *Poema*, edición bilingüe de Joaquín Llansó, España, Akal, 2004, p. 33. Frag. I, lin. 28-32.

idea de un ser que desconoce la visión que se eleva por encima de los muchos, los mortales, aquí sinónimos, pues ellos se dejan dirigir por la *praxis*. Ella es un actuar sin *lógos* (λόγος) que ignora que se está *dominado por* la visión de los que «deambulan disociados» («*pláxontai díchranoi*» «πλάξονται δίχρανοι»). Así que, para tomar distancia de esta servidumbre inicial, hay que «juzgar racionalmente» («*chrínai délógo*» «χρίναι δέλóγω») la «visión» que 'ellos' comparten.

Los romanos también sabían de ello. En latín, el término «visión» no evoca el dominio de un horizonte de cosas a partir de un «ver» empírico, este «ver» no es un controlar que ha puesto las condiciones para teorizar, no es una aprehensión, un prender lo tematizado.²⁸ Él es, ante todo, «*intuitus*», de donde «*intus legere*», leer por dentro, escoger entre, discernir intuyendo. Es un «*ver intelectivo*», como materia del juicio racional, que no supone un ver empírico como cuando 'veo' que alguien me escucha, como cuando 'veo' que los árboles se mueven con el aire. Ese es el ver con el que se conforman los 'mortales', los 'muchos'.²⁹ La visión que ha abandonado la ingenuidad es *un ver que trasciende el dato empírico y comprende aquello que permite saber que realmente se conoce*. Así, resaltemos esto, y no lo abandonemos, que el ver intelectivo confiere un género de verdades que, distinguiéndose de la región de la experiencia, de las sensaciones, del palpar las cosas, se identifica con ellas al saber que está captando. *Es el captar lo que está dado en la inmediatez de la autoevidencia*. Esta captación que se sabe captando es la experiencia que los filósofos han llamado «*vivencias*».³⁰ Ellas expresan la singularidad donde se erige la

²⁸ A diferencia de lo que señalaría Martin Heidegger en *Der Satz vom Grund* (GA 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997); y Emmanuel Levinas en *Totalité et infini* (*op. cit.*), p. 27.

²⁹ Cfr. Ciceron, *De republ.* 6, 18, 19; San Agustín, *Civ. Dei* 20, 14; Boecio, *In libr. de interpr. ed. pr.* 1, 64, 300.

³⁰ Para distinguirlas de las experiencias que pueden ser representaciones o voliciones, sobre objetos inexistentes o posibles, las vivencias son datos primerísimos donde se testifica una relación efectiva con algo existente. Cfr. Edmund Hus-

ciencia de la existencia, pues en ellas el hombre pone como *thema* (θέμα) aquello que vive efectivamente. Ellas son las evidencias a partir de las que ya no es posible ir más atrás. De este modo, una ciencia de las vivencias originarias debe ser anterior a cualquier ciencia objetiva (como para las ciencias de la representación y de la simbolización). Esta ciencia primerísima convoca la verdad a partir de vivencias que son experimentadas en cada uno de nosotros. Muestran lo que realmente hemos vivido. *Son las huellas* de nuestra atención a la vida y el signo indeleble de la situación del mundo que nos ha sido dada absolutamente. Así, las vivencias, evidencias primerísimas, llevan al sujeto a volverse hacia sí, a vivir su propia manifestación, a saberse absolutamente vivo.

Lo anterior indica que una ciencia radical, que una lo particular y lo general, debe ser la ciencia de la subjetividad.³¹ Ella, conservando las dos regiones distinguidas anteriormente (el ámbito de los particulares y el de lo universal), debe ser la comprensión radical de la existencia, de la conciencia que se vive en el mundo. Pero si vivirse a sí mismo en situación no es suficiente, pues siempre corremos el riesgo de pensar solamente aquello que podemos alcanzar: ¿cómo llegar a la «visión que se eleva por encima de los mortales, los muchos»? Esa pregunta abre otra, aún más radical: ¿por qué en «las opiniones de los mortales no hay creencias verdaderas»? Parménides sabe, igual que Heráclito y el platonismo socrático, que la *praxis* se lleva a cumplimiento, una y otra vez, en el opinar. Opinar en griego se dice *δόξα*, esto es, «ser de la opinión de». El ser de la opinión no se abastece de conocimientos en tanto que su *logos* está ordenado engañosamente, pues: «de las opiniones de los mortales no es posible una creencia cierta».³² Parménides lo dice como

serl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer. 1984, pp. 355 y ss.

³¹ Una ciencia que habría sido anunciada desde los antiguos pensadores griegos, que analizaremos en seguida, ella mantiene su simiente con Sócrates y Platón, con Descartes y, en nuestros tiempos, con la fenomenología de Husserl.

³² Pero no se confunda nuestra meditación con la heideggeriana (Cf. Heidegger-

sigue: «*tais ouk éni pístis alíthes*» (ταις ουκ ενι πίστης ἀλήθεις), a decir, «un no tener fe en la verdad», «un estar en relación con una verdad que no puede ser ordenada». Con ello señala que la *dóxa* se opone a la verdad y ésta ya no es *ciencia* (επιστήμη), no es *teoría* (θεωρεῖν). Ella es, antes de todo teorizar, lo que se desnuda. En tanto que *alíthes* (ἀλήθεις), es lo que se des-vela, lo que implica quitar lo cubierto, lo des-cubierto, un des-cubrir. De este modo, la elucidación originaria de la verdad es una experiencia que comprende la lucha con lo que se oculta y ella no es originariamente descubierta en la representación.³³

Aquello que recubre la *líthe* (λήθε) nos conduce a la palabra de Heráclito, donde «los muchos, los hombres en relación con su obrar y pensar en general, no son capaces de ver el amor a la sabiduría».³⁴ Así, ¿por qué se re-cubre la verdad de modo originario para que sea des-cubierta y cómo se des-cubre efectivamente? El descubrir de la verdad no pertenece al ámbito de los argumentos, las proposiciones silogísticas, deducciones, inducciones, etc., sino en relación con las *liberaciones* que otorgan las calamidades, las enfermedades y los males que nos son dados por el hecho absoluto de nacer y de pasar la vida en el mundo. Esto es lo que nos recuerda Jámblico en su *De Mysteriis Aegyptiorum* en el momento que dice: «También cuando contemplamos y escuchamos ri-

Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*, Frankfurt, Klostermann, 1970.), pues lo que se oculta no es el Ser sino la copertenencia de la existencia a la facticidad de un mundo circundante.

³³ Cfr. Heráclito, *Fragmentos*, B 34, CLEM., V115: «Incapaces de comprender tras escuchar, se asemejan a sordos; de ellos da testimonio el proverbio: aunque estén presentes, están ausentes»; B 45 D. L., IX 7: «Los límites del alma no los hallarás andando, cualquiera sea el camino que recorras; tan profundo es su fundamento»; B 49, GAL., De d. p., VIII 773: «Uno solo es para mí como miles, si es el mejor»; B 78, ORÍG., C. Celso VI 12: «El carácter humano no cuenta con pensamientos inteligentes, el divino sí»; B 87, PLUT., De aud., 41 a: «Un hombre estúpido suele excitarse con cualquier palabra»; B 101, PLUT., Adv. Colot., 1118 c: «Me investigué a mí mismo».

³⁴ Cfr. Jámblico de Calcis, *De Mysteriis Aegyptiorum (Sobre los misterios egipcios)*, España, Gredos, 1997.

tos obscenos, nos *liberamos* del prejuicio producido por ellos sobre nuestros actos. Se emplean tales cosas para el cuidado de nuestra alma y la limitación de los males que han crecido en ella por causa del nacimiento, así como para la *liberación* y *desligamiento* de tales cadenas». Estas *liberaciones* fueron llamadas por Heráclito «remedios» ya que ellos calman «las calamidades y curan las almas enfermas de los males que conllevan desde su nacimiento». ³⁵ Ello dice, de esta manera, que el descubrimiento de la verdad es una liberación de aquello que nos fue dado desde el nacimiento. Esto es, que el cubrimiento es tan originario como la verdad y como el hecho de «haber sido» antes de tomar conciencia de ello. La *lîthe* (λίθη), el velamiento, no es una característica añadida al aparecer de la vida, sino la «*qualitas*» que pertenece a la esencia de su manifestación. De este modo, la sabiduría, como descubrir el cubrimiento prístino de nuestro ser, es un remedio, una cura, un despertar nuevo, *un acto de libertad que compromete la existencia en general, es lo que hemos llamado «segundo nacimiento»*.

Entonces, ¿cómo se recubre originariamente la verdad a los ‘mortales’, a los ‘muchos’ y de qué es necesario que se libere la existencia?

Existir significa estar ligado a un mundo en modos correspondientes. Estos «modos» son la donación primitiva de la historicidad y la confirmación del modo de ser dado a una geografía peculiar. Ellos son datos originarios, inalienables, que constituyen la existencia en su modo de ser más propio. Así, ser de un modo consiste prístinamente en asumir que la existencia es de un modo peculiar. En griego «ser de un modo» se dice *rythmîseis* (ρυθμίσεις), estar configurado en, estar instalado en, tener una actitud correspondiente, tener un tren de vida, un ritmo. Este «modo de ser», de acuerdo con una actitud que recubre originariamente la verdad, es la esencia de la existencia individual: *la sustancia del ‘ser mortal’, de ‘los muchos’*.

³⁵ Cfr. Sigmund Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1922.

En la vida diaria tomamos posiciones ante estas o aquellas situaciones, coludimos en esto o aquello *de acuerdo con posibilidades fácticas predadas y de acuerdo con valoraciones que ya están instaladas en un valor*. En el estar ya de suyo en una actitud que corresponde al ritmo de «mi ser de este mundo» se revela el sentido primitivo de mi existencia. Si el recubrimiento originario es correlativo al existir de hecho, al hecho de existir, las opiniones ya no pueden ser consideradas como actos relativos, ellas son datos absolutos que expresan el modo de ser de una existencia que juzga, valora y actúa de un modo determinado. Esta situación de la existencia se expone cuando los acontecimientos mundanos se presentan como sorpresas que no corresponden a valoraciones ya instaladas en nuestro mundo familiar. Cuando es excedido el mundo de valores con el que nos identificamos pues él permite ver de este u otro modo. Así, en el verse sorprendido el yo se «ve» a sí mismo tomado por la posibilidad de una ruptura con su mundo, de aquello que valora, de aquello que le da sentido a su tranquilidad. Esta apertura primerísima es totalmente afectiva y esta afección se entrega como *páthos* (πάθος), sufrimiento y amor, un amor que sufre, un sufrir por el amor. Es la vivencia del primer «trauma» donde se ama lo que nos ha pasado y que comienza a ser vivida como aquello de donde ha surgido el primer acontecimiento, el nuevo nacimiento, la conmoción liberadora de mi «ver» mortal, ingenuo.

V. La verdadera enseñanza del platonismo-socrático

Según lo anterior, la *rhythmíseis* (ρυθμίσεις), el estar puesto en, es la instalación de la existencia en su modo de ser peculiar y la constatación de que la ingenuidad es la cualidad que describe por completo el mundo de los mortales, de los muchos. Esto quiere decir que las tomas de posición diarias son precedidas por la situación fáctica del yo, que las decisiones corresponden a un horizonte de sentido heredado por la *dóxa* y la *praxis* de los otros. De acuerdo con esto, la existencia está instalada en un sustento que le recibe y

éste determina cómo se vive el mundo. Frente a ello, la psicología freudiana habría descubierto que el horizonte de la conciencia tiene una relación preestablecida con la condición humana original, poniendo en la infancia el comienzo del «trauma». Pero no habría dado el paso final en el que el hombre se libera metafísicamente de aquella situación inmemorial.³⁶ Para superar este condicionamiento es necesario pensar que la actitud peculiar es el recubrimiento existencial de la verdad. Y que es, al mismo tiempo, el fundamento de todas las actitudes, ya que venir al mundo no ha sido instituido por ninguna decisión: la actitud o recubrimiento originario responde al «cómo» es predado el mundo antes de cualquier representación intelectual. *La existencia es en sí misma el recubrimiento de la verdad, por tanto, ella es inalcanzable en esencia a los términos del objetivismo científico.* Esta situación indica que no existe intervención del yo ante la insuperable donación de la vida: *que el yo no pide venir al mundo «así» y, al mismo tiempo, tampoco puede evitar ser educado por la formación efectiva de su mundo.* Ellos son datos primerísimos de la vida humana.

En lo anterior se nos ha dado una unidad primerísima, casi imperceptible, que debemos sacar a la superficie: ella es la unidad de la existencia y el mundo como donación peculiar que se cumple en sus valoraciones, juicios y actos y, por ello, como el *habitus* de ser así en tanto que trato diario del ser y la verdad. Y es aquí cuando se renueva y radicaliza el problema de la sabiduría. Ella ha sido elucidada *a partir de la praxis y, en consecuencia, en relación con la dóxa en tanto que siempre haber opinado, actuado, valorado y juzgado «así».* Este saberse tomado de antemano por una educación peculiar hace posible el conocerse efectivamente como habiendo sido de un modo, como la mostración de que el pasado es alcanzable por mis propios actos. Pues, de acuerdo con los recuerdos que nos han fijado el primer estrato de la vida «nadie salta más allá de su propia sombra».

³⁶ Cfr. J. Stuart Mill, *A System of Logic*. Rationative and inductive. Books IV-VI. Liberty Fund, 2006.

El hombre de la vida cotidiana vive en modos de valorar específicos que ha llevado a cabo en la *praxis* y en la *dóxa*. Él vive de antaño en una verdad que ya no se limita a la afirmación de la semejanza entre casos nuevos y otros previamente conocidos, ni al reconocimiento de una verdad que corresponde a situaciones donde lo objetivamente parecido es captado a partir de la similitud de ciertas notas o circunstancias particulares. Está más allá de los procesos de deducción e inducción. La verdad que le es más propia es absolutamente otra a aquella que sostiene la validez de las series de razonamientos y de las ciencias deductivas. *Es la verdad únicamente alcanzable a través de la automostración de la vida. Es la verdad que conmociona la comprensión. Ella se descubre a través del dolor* de no poder superar la condición existencial de hacerlo de un modo. Esta originalidad, que solamente puede acontecer en la autoexposición afectiva de sí a sí, consiste en sentirse «siendo radicalmente así». La vida natural no es pensable sino en la automanifestación que se comprende como envuelta en una vida de valores, prácticas y juicios efectuados y efectuables a diario. Esta aparición originalísima consiste en darse a sí mismo, *afectivamente*, la certeza de que «ser yo consiste en estar haciéndolo de un modo». Un hacer que no es impersonal respecto del existir, es el hacer de un yo temporariamente existente que tiene la libertad de decidir por su vida. Es una autoafirmación absoluta ya que, al mismo tiempo, tiene autoconciencia de que le están clausurados otros modos de ser.

Esta ambigüedad originaria de la existencia, de acuerdo con su elucidación, no solamente recupera la materia ontológica que le está prohibida por naturaleza a las ciencias formales. Ella ha llevado su vida al campo de la legitimación formal: la esencia del yo consiste en haber opinado, pensado, actuado de acuerdo con modos de ser que le aseguraban su éxito. Estos modos no son especulativos, ellos tienen a su base conceptos, significaciones, métodos e ideas que se dan a sí mismas, en un mundo especial, la dilación de su validez. Es por ello que el hombre natural puede descubrir desde sí mismo que él es una existencia derivada, un elemento de una totalidad.

Esto ya había sido visto por Platón al reflexionar sobre la *o*.³⁷ El *dokéo* (*δοκεω*), creer, pensar, parecer, de la raíz *dok-dóxa* (*δοκ-δοξα*) pone el surgimiento de los valores y las prácticas en relación con la opinión. La etimología de la palabra sostiene que en el *dok-* de *dokéo* resuenan tanto *tomar* como *aceptar*; mientras que en el *déchomai* (*δεχομαι*) es integrado el *recibir* y el *aceptar*. De acuerdo con esto, el *dokéo*: *creer, pensar, parecer*, que se relaciona con *dóxa* (*opinión*) sugiere que las opiniones se heredan, que son dadas y tomadas por unos y otros. También el «*doceo*» latino conserva el sentido de «hacer aceptar una enseñanza», como aquello que se alimenta de lo dado con anterioridad por un modo correspondiente. El *dóxei moi* (*δόξε μοι*) expresa, en los términos que impulsaron a Heráclito y Parménides a pensar la opinión y el parecer como un ‘me parece a mí’, un ‘soy de la opinión de’, todos ellos en un horizonte de hábitos, prácticas y valores. De este modo, la *dóxa* no es la imperfección de la *episteme*, sino la descripción primerísima del existir.

Platón tenía más claro esto último de lo que parece. Esta claridad comienza a ponerse en obra en la *República*,³⁸ cuando Céfalo, un extranjero que vivía en el Pireo ateniense, lugar donde se concentraban la mayoría de los comerciantes y personas dedicadas a la industria, anciano, poseedor de abundante fortuna, afirmaba que «la justicia consiste en devolver lo que se debe».³⁹ Mientras su hijo, Polemarco, quien acepta las opiniones de su padre, y presenta los argumentos más débiles del diálogo, se entrega a la opinión de Simónides afirmando que la justicia consiste en «dar beneficios a los amigos y perjuicios a los enemigos».⁴⁰ La discusión es pronto relevada por Trasímaco, guerrero, él asume la posición del sofista

³⁷ Cfr. Platón, *Crátilo*, 387 a; *Sofista*, 216 d; *Teeteto*, 149 d.

³⁸ Cfr. Platón, *Oeuvres Complètes*, tome VII, *La République*, Les Belles Lettres, 1966, 1er Partie.

³⁹ Cfr. Platón, *op. cit.*, 348 c.

⁴⁰ Cfr. Aurel Kolnai, *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Suhrkamp, 2007.

oligárquico justificando la ley del más fuerte, para entonces asumir la justicia como: «lo que conviene al más fuerte» y la injusticia, como «excelencia y sabiduría». Esta relatividad de opiniones, el *dokéo* como *dok-* de *dóxa*, se ve superada por la afirmación socrática donde: «la justicia ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno, del modo adecuado». Este «modo de hacerlo» se dice en griego: «*to ta autoú práttein*» (το τα αὐτοῦ πράττειν), esto es, «hacerlo por sí mismo», donde el *práttein* convoca la que revela el ser del hombre singular (*αὐτός*). Este es el significado más originario del platónico-socrático '*gnóthi seautón*' (*γνοθι σεαυτόν*), «conócete a ti mismo», esto es, un conocimiento que tiene como base el saberse en relación con el hacer. Aquí, la *dikaiosyni* (*δικαιοσύνη*), la *justicia*, pensada como el poner en práctica que se expresa en el hombre justo, esto es, en su ser en acción, solo es puesta en operación a partir del autoconocimiento, a decir, de la aprehensión de haber sido en relación con maneras de ser. Así, ser justo consiste *en conocerse de acuerdo con el modo de ser más propio que pertenece al yo en tanto que se ha puesto en práctica desde antaño*.

Estas meditaciones han elucidado la relación oculta entre el autoconocimiento socrático, la *dóxa* y la *praxis*. Esta relación quiebra el ocultamiento de la verdad que le está prohibida al 'mortal' y a los 'muchos'. Pero hemos tomado algunos riesgos: a) hemos elevado la *dóxa* a una cualidad ontológica de la existencia poniéndola en relación con el núcleo que da identidad a un mundo familiar, especial, etc. Con ello hemos elucidado que el estar instalado en la opiniones de los muchos, de los mortales, tiene en su base una ingenuidad que pone en obra el opinar, el valorar, el juzgar de modos especiales heredados; b) también nos ha sido dado que el autoconocimiento se ha revelado como el conocimiento primerísimo y que éste corresponde a la gramática, absolutamente singular, de ser realmente de un modo; c) que su ambigüedad original invita a dar un salto hacia la libertad para vencer la autocomplacencia de lo mismo; y d) que el miedo y el valor de confrontar lo que nos pasa son momentos singulares

que se manifiestan por un afecto que exige inmediatamente tomar ante ello una posición.

VI. A modo de conclusión

Hemos mostrado que hay una educación que corresponde a saberse dirigir en la vida para responder a las situaciones que nos salen al paso. Ella incluye todos los tipos de educación pensable y, por ello, es más originaria y general que los modelos educativos particulares. Es verdad que esta enseñanza no es accesible para todos, ya por su profundidad, ya por el esfuerzo que exige su dificultad. Ella es la educación del hombre virtuoso, libre, aquel que se distingue del pensar de los muchos. Empieza por la aceptación de que la vida es un don, un regalo, al que se asiste con toda la existencia que nos fue otorgada en el instante de nacer. Este existir sin haberlo pedido es el mayor escándalo de la vida humana, que se ve imbuida inicialmente por lo que aparenta ser verdadero y universal. La vida es educada inicialmente por las producciones históricas de modelos de pensamiento, por el mundo circundante familiar, todos ellos recibidos desde la primera infancia. De esta manera, un yo que ha asistido a su originaria condición existencial se ve empujado por su propio ser a ser el artífice de su removimiento. Él vive 'en sus propias carnes' el sentido de la libertad que, en su más íntima profundidad, se convierte en un «segundo nacimiento».

Aquí se revela la decisión fundamental de la existencia: para ser libre hay que estar a la altura de lo que nos pasa, y, muchas veces, esta atención se convierte en la más profunda conmoción. Es por ello que el hombre huye de aquello que le inflige dolor. Así, conocerse a sí mismo no es un artificio de hombre culto, aunque siempre queda abierta la posibilidad de confrontar o escapar de las inclemencias. La confrontación con los acontecimientos que remueven la tranquilidad surge de la ruptura, de la escisión del hermetismo del mundo que nos es familiar, cómodo, es decir, se expone como una dislocación de los modos de valoración que

comprenden la unidad axiológica del horizonte más cercano. Es por eso que ante ella surge el miedo, él es el dejarse dominar, el volver a entregarse a lo que nos protege del horror. La cobardía que vuelve a los lugares seguros antes de dar un salto hacia otro sitio, ante el que no se cuenta con la seguridad del conocimiento y la representación, es la vuelta a los lugares comunes, a la comodidad del hogar, a la economía de lo mismo. Dominados por el temor se *apacigua la extrañeza de los acontecimientos, remitiéndolos al sistema de reenvíos con los que se cuenta*. Esta sujeción a lo que ya está ahí funciona como un aplastamiento de lo sorprendente, como la remisión a la tranquilidad de los ‘muchos’, los ‘mortales’, a la *indiferencia y la ingenuidad*. De aquí, esta apacibilidad coincide con la sujeción que las ciencias particulares han hecho del problema del hombre al intentar determinar el fin de su vida. Ante la calma que ellas prometen, cuando la vida misma se ha vuelto un problema, ella es conmovida completamente a través de un movimiento radical de la existencia. Esta conversión se abre con la libertad de decidir cómo ser y cómo vivir en adelante. Expone, por un lado, que el sufrimiento tiene un sentido positivo y radical; y, por el otro, que, en tanto autodeterminación radical que no se atreve a predestinar la aventura de lo que está por venir, el hombre libre no se atreve a esbozar lo que debe quedar totalmente indeterminado.

Referencias

- San Agustín, *Obras completas II. Las confesiones*, España, BAC, 2005.
- Aristóteles, *Tratados de lógica (Órganon) I. Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, España, Gredos, 1982.
- _____, *Metafísica*, Libro IV, edición trilingüe de Valentín García Yebra, España, Gredos, 1998.
- Bröcker, Walter, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Vittorio Klostermann, 1965.

- Chomsky, Noam, *9-11*, Seven Stories Press, 2001.
- Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, 1968.
- Descartes, Rene, *Méditations métaphysiques*, Paris, Quadrige/PUF, 2004.
- Detienne, Marcel, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, France, Éditions La Découverte, 1990.
- Eggers Lan, Conrado y Juliá, Victoria E. (introducciones, traducciones y notas), *Los filósofos presocráticos: vol. I*, Madrid, Editorial Gredos, 1986.
- Epicuro, *Obras completas*, ed. y trad. J. Vara, Cátedra, Madrid, 1995.
- Falque, Emmanuel, *Le Passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique*, Cerf, Paris, 2004.
- Freud, Sigmund, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Leipzig und Wien, Franz Deuticke, 1922.
- Fromm, Erich, *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart, 1979.
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Culture Change*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, Inglaterra, 1989.
- Hegel, W. G. F., *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Shurkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1970.
- Heidegger, Martin, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1982.
- _____, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 2001.
- _____, *Der Satz vom Grund*, GA 10, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.
- _____, Heidegger-Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67*, Frankfurt, Klostermann, 1970.
- Husserl, Edmund, *Logik. Vorlesung 1902/03*, Hrsg von Elisabeth Schuhmann, 2001.
- _____, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.
- Jámblico de Calcis, *De Mysteriis Aegyptiorum* (Sobre los misterios egipcios), España, Gredos, 1997.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*, Duke University Press, 1991.

- Kerszberg, Pierre, *La Science dans le Monde de la Vie*, Millon, Krisis, 2012.
- Kierkegaard, Sören, *Der Begriff Angst*, Marix Verlag, 2011.
- _____. *Die Krankheit zum Tode*, Marix Verlag, 2011.
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Lévi-strauss, Claude, *Race et histoire*, Paris, UNESCO, 1952.
- Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, 1971.
- Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches*. Kritische Studienausgabe Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyer, 2012.
- Parménides, *Poema*, Edición bilingüe de Joaquín Llansó, España, Akal, 2004.
- Platón, *Oewres Complètes*, Tome VII, *La République*, Les Belles Lettres, 1966.
- _____, *Diálogos. III, V, VI*, Biblioteca básica Gredos, España, 2000.
- _____, *Platonis, Opera. Tomus I, Tetralogias I-II Continens*, OXONII, Excydebat Carolus Batey. Architypographus academicus, Great Britain, 1956.
- Romano, Claude, *L'Événement et le Monde*, Paris, PUF, «Épiméthée», 1998.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Scheler, Max, *Von Ewigen im Menschen (Gesammelte Werke, Band. 5)*, Hrsg. von Manfred S.Frings, Bouvier Verlag, Bonn 2000.
- Stuart Mill, John, *A System of Logic. Rationative and inductive*. Books IV-VI. Liberty Fund, 2006.
- Taylor, F. W., *The Principles of Scientific Management*, New York and London, Harper & brothers, 1911.
- Kolnai, Aurel, *Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle*, Deutschland, Suhrkamp, 2007.

La conciencia moderna del tiempo

Sonia Torres Ornelas

Universidad La Salle,
Ciudad de México

Resumen

Este texto es un intento de expresar, y eventualmente definir, la conciencia moderna del tiempo a partir de las dos concepciones principales: la del pensamiento arcaico, basado en los movimientos y los cambios de la naturaleza, y la del pensamiento ilustrado o racional, donde el tiempo aparece como una línea recta que no repite jamás.

Abstract

This text is an attempt to express, and eventually to define, the modern conscience of time, taking into account two main ways of thinking. Firstly, that one formulated by the archaic thought, based on movements and changes of nature; secondly, that one became from the illustrated or rational thought, in which, time appears as a line that never returns on itself.

Hecho de polvo y tiempo, el hombre
dura menos que la liviana melodía
que sólo es tiempo.

Jorge Luis Borges, *El tango*

La filosofía es un laberinto interminable en el que el tiempo es el lugar enigmático por excelencia. En el pensamiento arcaico, éste aparece fundamentalmente relacionado con el cambio; las estaciones implican cambios locales que se conciben como etapas: tiempo de sembrar y tiempo de cosechar; tiempo de lluvias y tiempo de sequía; tiempo de calor y tiempo de frío. La experiencia primitiva es la de las variaciones relativas que funcionan como criterio para

decidir la inseparabilidad entre el tiempo y el movimiento del mundo. La filosofía naturalista conserva este sentido del tiempo vinculado al movimiento y al cambio, a los ciclos y las repeticiones propias de la inmanencia.

El advenimiento de la ilustración griega implica un cambio de perspectiva. En el diálogo *Timeo*, Platón orienta su consideración del tiempo en relación con la eternidad definida como una entidad noética a cuyo respecto el tiempo físico no es más que una pálida imagen. La metafísica tiene como *leitmotiv* las oposiciones entre la eternidad y el tiempo, que manifiestan el sistema de jerarquías según toda la positividad del Ser del lado de lo eterno, inmutable e incorruptible, y por tanto lo verdadero. El tiempo, que es solamente un reflejo de la eternidad, indica los procesos del nacer y el perecer que dan carácter a las cosas efímeras y contingentes.

La metafísica tradicional pone en juego tres sentidos del tiempo

- Tiempo físico. Aquel que opera como número del movimiento según el antes y el después, y se constituye con los cuerpos en movimiento. El tiempo físico es homogéneo, una magnitud divisible y continua, es decir, el tiempo en relación con el espacio, con los transportes locales (*phora*). Por este motivo, es preciso tener en cuenta la analogía de distancia y duración mediante dos opuestos. Uno, el de los términos *lejos-cerca*, que forman la distancia, la señal espacial; el otro, el de los términos *antes-después*, que aportan el signo de la duración. La invisibilidad del tiempo se zanja con la visibilidad del espacio: el tiempo *se ve* en el movimiento del Sol, de la Luna, de los astros.

- Tiempo metafísico. Lo temporal concebido en oposición a lo eterno. Para los griegos, la eternidad es vida infinita, la que no pierde nada de sí misma, porque *es siempre* (*Aei on*), Aión que no conoce ni futuro ni pasado. El Aión *es; no era ni será*. Perpetuamente presente a sí misma en su totalidad, no siendo jamás esto y

después aquello, esta vida es siempre todo a la vez. El tiempo que deviene es el reverso de este tiempo absoluto del Aión atemporal. El tiempo en tanto que devenir jamás es idéntico, fijo, uno, todo.¹ El sentido metafísico del tiempo, es decir, lo eterno, es lo que, en tanto ser, no deviene, porque está fuera del tiempo y nos remite a una identidad de esencia.

- Tiempo gramatical. El tiempo entendido a partir de los tiempos de la conjugación. Con-jugar es ligar morfológicamente lo temporal con lo verbal; estar obligado a elegir, de modo exclusivo, una modalidad temporal. San Agustín sabe percibir la inscripción del tiempo en la conjugación, pasado, presente, futuro. Da una lectura del lugar, tal y como lo plantea la gramática. *De dónde (unde), por dónde (qua), hacia dónde (quo)*. De dónde viene indica futuro. Por dónde pasa, indica presente. A dónde va indica pasado. Así, de lo que *no es aún* (futuro), a través de lo que *es sin extensión* (presente), transcurre hacia lo que *ya no es* (pasado).²

En las primeras páginas de su *Física*, Aristóteles se ocupa del espacio y la geometría; trabaja sobre el plano de la naturaleza, sobre el movimiento (*kinesis*). Tardíamente se ocupa del tiempo; dice que el pasado no es, y el futuro aún no es. Cuando San Agustín lee a Aristóteles, plantea que si el pasado ya no es y el futuro todavía no es, necesariamente el presente tampoco es. Lo que nos autoriza a afirmar que *el tiempo es*, es que tiende a *no ser ya*, pues, para no confundirse con lo eterno, tendrá que reunirse lo antes posible con el pasado y solamente *podrá ser* en tanto que *deja de ser*.

¹ Cfr. Francois Jullien, *Del tiempo. Elementos de una filosofía del vivir*, p. 21. Jullien indica que el tiempo, lo temporal, permanece como una imagen derivada del Otro: su unidad ya no es indivisible, sino continua; lo infinito ya no es su todo, sino su término, este todo jamás está reunido sino siempre diferido. ¿Por qué y cómo la eternidad produce tiempo? Agustín dice que Dios crea el tiempo con el mundo; Platón, que el Demiurgo concibe, en un mismo cálculo, el engendrar el cielo y el tiempo. Ya no hay que preguntarse qué hacía Dios antes de la creación del mundo, pues no es en el tiempo como Él precede a los tiempos.

² Cfr. *ibid.*, p. 32.

De acuerdo con su definición física, el presente es tan solamente un punto sin extensión, un instante sin ahora; es el instante que separa el futuro del pasado, sin ser, él mismo, una parte del tiempo. Concebir el tiempo entre un comienzo y un fin, punto de partida y de llegada, es mantener un dominio frente a los procesos y su lógica de inmanencia.

Para los griegos, *el tiempo es el número del movimiento*, implica que el tiempo está plegado, puesto en círculo, esto es, que el tiempo es cíclico. En el *Timeo* (38b-39^a) Platón habla del arco del Demiurgo cuya actividad consiste en curvar. El tiempo antiguo opera lo que para los griegos constituye el acto supremo, la limitación. El límite es *Péras*, acto de limitar, de establecer un contorno. A esta imagen del tiempo esencialmente curvo se le opone la imagen del tiempo como línea recta. En la modernidad filosófica se alcanza el punto culminante de esta concepción del tiempo como línea recta; inclusive se habla de *la flecha del tiempo*. Un tiempo en el que la noción de límite no designa ya el acto de limitar; ahora quiere decir lo que está al extremo, es decir, el límite se explica en términos de lo que tiende a un término. La paradoja es que el límite es tendencia al límite. De este modo, el tiempo moderno es concebido como pasaje o tendencia y, a la vez, aquello hacia lo que algo tiende.³

Kant es el gran revolucionario del tiempo. Inspirado en este filósofo alemán, Hölderlin dice lo que sucede cuando el tiempo deviene línea recta. Este poeta plantea el problema a propósito de la tragedia ática de Esquilo y de Sófocles: *Antígona* y *Edipo*. Esquilo crea lo trágico del tiempo cíclico, descrito con tres arcos de círculo de valores desiguales: primero está el momento de la limitación, es decir, el momento de la justicia. Agamenón es la figura trágica que expresa la belleza de la limitación real. Luego está el momento de la violación del límite, el acto transgresor de la desmesura, cuya figura es Clitemnestra, quien asesina a Agamenón. El tercer momento indica la reparación, o sea el restablecimiento del límite

³ Cfr. Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 50.

que había sido excedido. La figura de la expiación es Orestes, el vengador de la muerte de Agamenón. El ciclo del tiempo trágico es el de la limitación, la transgresión y la reparación. Se trata de un tiempo calcado sobre el tiempo astronómico, y por tanto, de un tiempo arqueado.

Sófocles funda lo trágico moderno, es el primero en descurvar el tiempo. El tiempo lineal es el de Edipo. Antes de Sófocles, dice Hölderlin, en la tragedia griega es el hombre el que se sustrae al límite: el hombre transgrede el límite (por eso se sustrae a él). En *Edipo* es el límite el que se sustrae, es el tiempo el que se convierte en puro pasaje al límite. En *Edipo, el comienzo y el final ya no riman*.⁴ La rima a la que Hölderlin se refiere es el arco, la curvatura del tiempo. En el tiempo cíclico el comienzo y el final armonizan gracias a la reparación.

Inicio y final ya no riman, ya no se encuentran en la reparación; de hecho, el régimen de las tres etapas, limitación, transgresión y reparación, solamente funciona en el tiempo circular. Pero sucede que en *Edipo* el tiempo ha devenido una línea recta. Edipo vaga errante en esta línea; su vida se convierte en una muerte lenta, porque transcurre como puro diferir, como prórroga sin fin, como aplazamiento doloroso. Edipo está atravesado por esta línea recta que lo arrastra, ¿a qué lugar?, a ninguno, a nada, porque no hay acuerdo entre el comienzo y el final, lo que hay es un instante cero.

Según Hölderlin, lo que define el tiempo moderno es este instante cero. Y, al hablar del tiempo moderno, se refiere tanto a la tragedia salida de la dramaturgia de Sófocles como a la modernidad filosófica surgida con Descartes. En ambos casos, la conciencia moderna del tiempo está marcada por un grado cero, por una cesura: la cesura de un presente puro, la de un instante sin extensión que distribuye un antes y un después, un pasado y un futuro asimétricos.

Gilles Deleuze hace una lectura muy pulcra del problema del tiempo en Kant, desde tres (a veces cuatro) fórmulas poéticas: la primera es la de *Hamlet*, de Shakespeare; la segunda, una fórmu-

⁴ Cfr. Friedrich Hölderlin, *Ensayos*, pp. 44-133.

la anónima que dice que nos hemos ocupado mucho del espacio, pero que ahora es urgente pensar el tiempo; y la tercera, la fórmula de Rimbaud: *Yo es otro*. Hamlet expresa el tiempo emancipado de sus goznes, es decir, el tiempo convertido en una línea recta donde algo se sustrae constantemente. Ya no es Hamlet quien se sustrae al límite, sino el límite el que se sustrae a Hamlet, como si el límite hilara esa línea recta e impusiera abruptamente un corte.

En *Edipo*, el corte o la interrupción queda asignado a la intervención del adivino Tiresias. Es el instante puro y decisivo cuando se produce, sobre la línea recta, un pasado y un futuro. Un antes y un después que ya no se componen entre sí; antes, la inocencia de Edipo, pues no sabía que había desposado a su madre; después, Edipo atormentado por la noticia inesperada.⁵

Análogamente al *Edipo*, en *Hamlet* lo que distribuye un antes y un después no conciliables es el viaje que el héroe realiza por el mar. A su regreso, dice *hay en mí algo peligroso*. Tan peligroso que lo impulse a darle muerte a su padrastro.

Hölderlin kantiano habla de la cesura como desgarramiento en cuyo límite extremo no queda nada más que las condiciones del tiempo o del espacio. En este límite el hombre se olvida de sí mismo, porque está por entero en el interior del instante determinante.

En el tiempo cíclico hay una especie de relación Dios-hombre que hace uno con el destino en la tragedia ática. Cuando el tiempo se pone en línea recta, hay algo que separa. Hölderlin habla de un doble desvío que decide el trazado del tiempo lineal, y este doble desvío destruye la relación entre Dios y el hombre: Dios se desvía del hombre que se desvía de Dios.⁶

Max Weber dice que *la modernidad es el tiempo en que los hombres desaprendieron a entretenerse con Dios*. Esta bella metáfora la recuperan Adorno y Horkheimer para denunciar el trabajo de la modernidad, obstinada en despojar a la filosofía de todos los

⁵ Cfr. Gilles Deleuze, *Kant y el tiempo*, p. 52.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 53.

mitos. Pero, como diría Lyotard, en ese empeño, la modernidad crea sus propios mitos, sus propias narrativas fabulosas para legitimar sus conocimientos.

Esta disgregación entre la divinidad y lo humano está tratada por Sófocles, quien suele llamar *Atheos* a Edipo. *Atheos* no quiere decir ateo, sino *el separado de Dios*.

En la antigüedad, Dios es quien curva el tiempo; el hombre está puesto en círculo, trenzado con Dios. En la modernidad, el hombre se convierte en la cesura que impide que el antes y el después lleguen a darse un beso.

El tiempo convertido en línea recta es muy complejo. Ya no está subordinado a algo que pasa en él; por el contrario, es todo lo demás lo que queda sometido al tiempo: las cosas se van sucediendo en tiempos diversos, y a la vez son simultáneas en un mismo tiempo. Ya no se trata de definir el tiempo por medio de la sucesión, ni el espacio por medio de la simultaneidad, ni la permanencia por medio de la eternidad. Permanencia, sucesión y simultaneidad son modos o relaciones de tiempo: duración, serie, conjunto son los destellos del tiempo. Todo lo que se mueve y cambia está en el tiempo, pero el tiempo no cambia, no se mueve. Sin embargo, esto no significa que el tiempo sea eterno.⁷

En su *Crítica de la razón pura*, da el sentido íntimo, el tiempo como forma de interioridad. Esto implica el desgarramiento de un Mí mismo que se representa el Yo; la espontaneidad de la determinación, como un Otro que le afecta. Es en este sentido que opera la fórmula de Rimbaud: *Yo es Otro*. Lo que desgarrar mi existencia es la línea del tiempo, pues mientras que en la antigüedad el tiempo limitaba al mundo, en la modernidad el tiempo lo atraviesa todo. Y es que aun cuando el tiempo se dice forma de interioridad, él no nos es interior; más bien nosotros somos interiores al tiempo.⁸

⁷ Cfr. Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 46.

⁸ Para Kant el yo no es un concepto, sino la representación que va pareja a todo concepto; y el Mí mismo no es un objeto, sino aquello a lo que todos los objetos se refieren como la variación continua de sus propios estados sucesivos, y la modulación infinita

La *Crítica de la razón pura* rinde homenaje a Hamlet, que es la figura literaria que pone en escena la línea terrible, incesante, indivisible, del tiempo moderno. Kant sorprende con la tercera de sus críticas, su desafiante obra de madurez filosófica: la *Crítica del juicio*, consagrada a lo Bello y lo Sublime: ahí, lo sensible vale por sí mismo y se despliega en un *pathos* más allá de toda lógica, capta el tiempo en su surgimiento, en la fuente de su hilo y de su vértigo. Ya no se trata de constituir el conocimiento, ni la forma universal del imperativo categórico. Ahora se trata de la unidad indeterminada de todas las facultades, es decir, el Alma que nos hace penetrar en lo desconocido.⁹

En lo Sublime, las diversas facultades se oponen una a la otra en un cuerpo a cuerpo como los luchadores en un pancracio. Cada una de las facultades se ve empujada hasta sus propios límites: la imaginación en lucha con la razón, el entendimiento y el sentido íntimo, la forma interior del tiempo. Los episodios de esta terrible lucha son las dos formas de lo Sublime: lo sublime matemático y lo sublime dinámico. Kant habla de *acorde discordante* para explicar que las diversas facultades se proporcionan mutuamente los armónicos más alejados unos de otros. En la *Crítica del juicio* la separación ya no es cesura o desgarramiento, sino discordancia que forma acorde. Kant compone *una música nueva como discordancia y, como acorde discordante, el origen del tiempo*.¹⁰

A modo de conclusión

Las concepciones del tiempo pueden recuperarse de acuerdo con dos movimientos esenciales: la curvatura y el alisado. El pensamiento arcaico considera el tiempo como una eterna reiteración de eras, porque se rige por la naturaleza y su principio inmanen-

de sus grados en el instante.

⁹ Cfr. Gilles Deleuze, *Crítica y clínica*, p. 53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 54.

te, cuyo supuesto es la repetición. La infinita serie de repeticiones se extiende hasta los confines del universo, dando de ese modo el tiempo cósmico. El gesto filosófico iniciado por Parménides, abre una nueva orientación a la filosofía. El Ser se afirma como realidad ideal gracias a un proceso de abstracción. Con Parménides, Ser y Pensar son una y la misma cosa; con Platón, el Ser se identifica con la Idea; Aristóteles lo plantea como Presencia (Ousía). El tiempo continúa siendo curvo, porque, al medir los movimientos astronómicos, adopta su torsión, pero adquiere un sentido matemático.

La conciencia moderna del tiempo surge en el espíritu de la tragedia ática, con el paso errante de Edipo. El tiempo se escinde en pasado y futuro; y esta escisión alcanza al Yo kantiano, porque el tiempo, ahora alisado y convertido en flecha, lo atraviesa todo. El propio Kant da la clave para salir de este *impasse*. La última de sus críticas, la *Crítica del juicio*, aporta los elementos para las filosofías que vendrían.

Hoy se le da un tratamiento diferente al tiempo; se vuelve a pensar el devenir y la eternidad en relaciones muy complejas. Nietzsche elabora una teoría del eterno retorno en sinfonía con la teoría de las fuerzas activas y reactivas, afirmativas y negativas, y la irrupción de lo intempestivo. Bergson afirma la duración real que define como sustancia simple, pero tal simplicidad no implica indivisibilidad, sino una realidad tal que, cada vez que se divide, cambia de naturaleza. Deleuze elabora una fina hipótesis del devenir como paradoja, es decir, como síntesis de pasado-futuro; recupera la figura del Aión que puebla sin saturar la superficie metafísica que el propio Aión va esbozando.

La filosofía de nuestros días crea una nueva armonía entre el tiempo físico o cósmico, el Cronos-Saturno, y el tiempo metafísico, acontecimiento ideal puro, que no opera ya como una forma esencial ni como un *apriori*, sino como un resultado. El tiempo ideal, es decir, el Aión, hay que producirlo. La producción del Aión es la tarea más noble de la filosofía, porque se trata de la producción de una superficie metafísica.

Bibliografía

- Borges, Jorge Luis (2000). *Ficciones*. Madrid: Ed. Alianza.
- Deleuze, Gilles (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Deleuze, Gilles (2008). *Kant y el tiempo*. Buenos Aires: Ed. Cactus.
- Hölderlin, Friedrich (1997). *Ensayos*. Madrid: Ed. Hiperión.
- Jullien, Francois (2005). *Del tiempo. Elementos de una filosofía del vivir*. Madrid: Ed. Arena Libros.

Horizonte ético circunspecto al problema del mundo

Desireé Torres Lozano

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Resumen

La pregunta por el hombre conlleva a la pregunta por el mundo, así, desde el pensamiento de Husserl se vislumbra una ruptura de la dicotomía del sujeto con el objeto, de modo tal, que el mundo de vida (*Lebenswelt*) pone de manifiesto que la fenomenología es la vía de acceso a las cosas mismas; sin embargo, la cuestión es ¿cómo el ser humano se inscribe en el mundo?, a esto se puede responder que habitándolo desde sí, una aproximación heideggeriana.

Abstract

The question of man leads to the question of the world and, since Husserl's thought a breakdown happens in the dichotomy of the subject with the object, so the world of life (*Lebenswelt*) shows that the phenomenology is the path to the things themselves; however, the question is: how humans are part of the world?, this can answer saying that is posible inhabiting from itself, a Heideggerian approach.

Introducción

"No es casual que la palabra *ethos* caracterice en el lenguaje prefilosófico de los griegos el 'lugar de estadía permanente', la 'morada de los seres vivos'. Tampoco es una casualidad que, en latín, del verbo *habere*, se derive no solamente el sustantivo *habitus*, por ende, la caracterización del fundamento individual de un *ethos*, sino también el verbo *habitare*, que significa 'morar'.¹ Desde el pensamiento presocrático el *ethos* representa el lugar donde el carácter se da; en este sentido no se trata de una aprehensión moral, sino de un desvelamiento de ese sitio donde se es.

¹ Klaus, Held, *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, p. 202.

La pregunta que conduce nuestro trabajo se sitúa en la fenomenología apuntando al origen de un ethos que en su originariedad manifieste un horizonte ético, donde el problema del mundo se desenvuelve apuntalando los cimientos que ya en Husserl se vislumbran como el camino para pensar el problema de la vida y lo que es el mundo.

Si bien el mundo de la vida desde el pensamiento husserliano responde a una donación que supone el ámbito teórico siendo precategorial, en Heidegger es posible desentrañar la movilidad de la vida fáctica de donde se desmonta el cuidado, donde es posible facilitar una perspectiva desde el ethos en terreno fenomenológico, entendido esto como un horizonte desde el que se aborda la problemática del mundo, misma que en su planteamiento husserliano representa el centro de la reflexión.

Pensar desde el horizonte ético el mundo posibilita un acercamiento tanto a la individualidad como a la intersubjetividad, de tal forma que esclarece la configuración del mismo donde hay un lugar para cada uno en una totalidad que se manifiesta en el movimiento con respecto de la alteridad.

Sentido originario del ethos

El fragmento 119 de Heráclito es el siguiente: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, *El carácter del hombre es su dámon*,² el ethos es exclusivo del hombre en tanto que tiene posibilidad inmersa en su ser, por lo que el carácter es el modo de ser en su cada caso sí mismo y por ende lo que le espere dentro de su elección y renuncia será el destino propio, asumiendo ya la responsabilidad de su actuar frente al mundo y su co-existir con el mismo en tanto responde al efecto de su causar, su hacer.

En tal pasaje se deslinda de Homero al hacer responsable al hombre de sus actos, el destino es personal y está determinado por el carácter, sobre el que ejerce cierto control y no por poderes ex-

²Traducción G.S Kirk, J. E. Raven, 247.

ternos, actuando a través de un 'genio' asignado a cada individuo por el azar o por el Hado.³ Heráclito, más que deslindarse del mito, establece el camino del λόγος en tanto que coloca al hombre frente a su ser mismo como posible y hacedor de su ser; es por tanto quien se reconoce frente al otro por ser este y no cualquier otro, así le responsabiliza de sus actos y deja atrás la determinación, ahora debe de responder a su ser en la elección de su modo de ser y asumir su destino no como la imposición mitológica sino la creación desde su mismidad.

Ἦθος significa 'estancia', 'lugar donde se mora'. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia.⁴

En Heidegger podemos encontrar que la apertura del mundo reside en el reconocimiento del 'ser en el mundo' por parte del Dasein, puesto que asume el acontecer sucesivo de los hechos y por tanto del cambio, por lo que el ethos al ser el lugar donde se mora es abierto, al ser la posibilidad que reside intrínsecamente en el modo de ser del hombre que se encuentra en el mundo y así deja aparecer (interpretado fenomenológicamente) sin que esto provoque la determinación en tanto imposición externa a la actualización que le es propia al Dasein en su cada caso.

Mundo vivido, base estructural de la fenomenología

Husserl eleva la idea del mundo vivido, en este sentido se puede vislumbrar en su pensamiento la importancia de la reflexión sobre el mundo de la vida; de ahí que sea una reacción contra la Filosofía desde un planteamiento desde la vida que se vive y por tanto que hay un alguien que es aquél que la vive; ahí reside su crítica y

³ Cfr. G.S Kirk, J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, p. 308.

⁴ Martin, Heidegger, *Über den Humanismus*, p. 46.

además de ello su propuesta, un camino que inicia con la doxa, no ya como una huida a la abstracción sino como un retorno al quehacer en el mundo.

En el trabajo de Husserl se muestra ya la búsqueda de la conciliación de la ciencia y la vida que se vive, rebasando los límites de lo categorial, de tal modo que la concepción de Fenomenología de la que desborda su pensamiento desvela un progreso en lo trascendental, una evolución más allá de la razón, de ahí que sea una tarea constante e inacabada.⁵

La problemática a la que apunta un pensamiento desde el mundo vivido es ¿cómo se puede hacer inteligible la obviedad ingenua de la certeza del mundo, en la que vivimos, y ciertamente tanto la certeza del mundo cotidiano, como la de las construcciones ¿teóricas cultas fundadas sobre ese mundo cotidiano? ⁶ La experiencia es donde reside la importancia de la vivencia y por ende la construcción del mundo; en este sentido, no se trata de abordar un objeto en la escisión con el sujeto, sino en una totalidad donde el sujeto no es uno racional, sino situando en medio del mundo que se dona en la misma vida.

Heidegger retoma este ámbito pre-categorial para llevarlo a una interpretación fenomenológica, misma que postula la movilidad donde la vida es fáctica, de ahí que es una peculiaridad de la interpretación fenomenológica de volver a sí mismo, a su actualización, una y otra vez. Esto no es otra cosa más que una expresión de la movilidad básica de la facticidad, y así se demuestra que la interpretación en sí misma es fáctica y por lo tanto apropiada a su objeto.⁷

La comprensión de la vida fáctica es posible sólo si se accede a ella bajo la interpretación correcta, la fenomenológica; ya que sólo a partir de ella es posible comprender la movilidad, y en este sentido la interpretación fenomenológica le copertenece, pues ella misma es manifestación de la facticidad, de tal forma que La interpreta-

⁵ Cfr. Edmund, Husserl, *Krisis*, p. 71/cC, 73.

⁶ *Op. cit.* *Krisis* p. 99/6, 10.

⁷ GA 61, p. 131.

ción fenomenológica, como existencialmente se manifiesta es en la esencia de ese >hacia la movilidad>.⁸

El carácter fenomenológico permite que la facticidad se muestre en la movilidad, esto es, tenga la dirección de la movilidad implícita que la desoculta de su modo circundante y así se esclarezca el modo en el que la vida es, fáctica.

La interpretación categórica ya está sobre el terreno de una presuposición que está sin desarrollar. Sin embargo, podemos determinar a lo ruinate en contra o formalmente contra el cual, como una verdadera propiedad fáctica de la vida, sólo es en la medida en que nos tomamos muy en serio la tarea fenomenológica del encuentro con lo ruinate y contra modos fácticos de acceso, es decir, formas de movilidad en facticidad, en relación con la captación y la posibilidad de verificar el supuesto antes mencionado.⁹

La interpretación fenomenológica posibilita el encuentro con la ruina, así se constituye el acceso a la movilidad de la vida fáctica y de esta manera se puede conocer; así entonces, la vida fáctica en su totalidad manifiesta el carácter dinámico de la vida.

Actitud filosófica y cuidado

La actitud natural es aquella en la que los hombres se mueven sin tener que hacer un cuestionamiento, es la que se describe como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico,¹⁰ en esta no se requiere de una conciencia sobre el mundo sino que el modo en el que se desenvuelve el ser humano es práctico; de ahí que deba existir un repliegue a la actitud filosófica, en donde sea posible realizar cuestionamientos ontológicos y teorizaciones de lo que el mundo es.

Vivir significa constantemente vivir en la certeza del mundo. Vivir despierto significa estar despierto para el mundo, ser constante y actualmente “consciente” del mundo y de sí mismo en cuanto vi-

⁸ *Ibid.*, p.132.

⁹ *Idem.*

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*

viendo en el mundo, vivenciar realmente y ejecutar realmente la certeza del ser del mundo.¹¹ La actitud filosófica remite a un hacerse cargo de la problemática del mundo donde la intencionalidad del sujeto con fuerza hace patente la configuración del mundo en tanto que tiene conciencia en el sentido de la vida, que no sólo es vivida sino que se cristaliza en la experiencia, así se afirma que el concepto de la experiencia debe ser establecido de tal forma que nos permita captar lo que “la cosa en sí misma” significa con la palabra.¹²

La reducción fenomenológica es el método para la actitud fenomenológica, que conlleva la epojé, un estar suspendido para la reflexión pero que necesariamente requiere de la actitud natural, es decir,

Igualmente acontece con todas las restantes asunciones que pertenecen a la corriente de mi vida, además de las constitutivas de la experiencia del mundo: con mis representaciones no intuitivas, juicios, valoraciones, resoluciones, determinaciones de fines y medios, etcétera, y en especial con las íntimas posiciones que necesariamente se toman en la actitud natural, no reflexiva, no filosófica, de la vida, en la medida en que tales posiciones presuponen el mundo, esto es, encierran en sí una creencia en la realidad del mundo.¹³

Si bien la actitud natural es necesaria para la filosófica podemos apelar a una postulación en la que se da una movilidad, en este sentido en el pensamiento de Heidegger ya se ve con claridad esta distinción al entender que la vida fáctica tiene este carácter de movilidad porque postula la Ruina, en la que se manifiesta el carácter dinámico, de ahí que afirme: Una definición indicativa formal puede definir a la ruina como la movilidad de la vida fáctica,

¹¹ Edmund, Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, p. 146.

¹² Ludwig, Landgrebe, "The Phenomenological Concept of Experience", in *Philosophy and Phenomenological Research*, p. 2.

¹³ Edmund, Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p.61

que la vida fáctica es en sí misma, es sí misma por sí misma, fuera de sí misma y contra sí misma y con todo ello contra sí misma realiza, esto es, “es”, El sentido del ser no se está definiendo aquí.¹⁴

El ejercicio del vivir fáctico se da por la misma ruina, de manera que la movilidad encierra una evitación, es decir, una ocultación que sale y se esconde para volver a ser encontrada; lo que permite que exista una procuración del descubrimiento del descultamiento constante, pues como todo ente se encuentra en la movilidad, es menester de esta evitación ser el ejercicio propio de su ser.

En esta ruina es donde la caída (Verfallen) se da y es justo en ello donde el cuidado surge como ese saltar hacia sí mismo en una apropiación, de tal manera que en la articulación de la caída es posible desvelar aquello que la conciencia desvela, pues ahí radica la posibilidad de apuntar a “la cosa misma”, en donde no se está solamente envuelto en la vida como esa donación, sino que hay una intencionalidad que exige el cuestionamiento y donde el mundo cobra sentido, de tal modo que entonces es posible abordarlo como una problemática ontológica.

Cuidado como sentido del mundo

El intransitivo sentido del verbo vivir, es presentado concretamente, siempre tomando explícitamente de las frases como vivir en, con algo, fuera de algo, por algo, con algo, contra algo, vivir siguiendo algo, vivir de algo. Ese “algo” manifiesta que las relaciones del “viviendo” están indicadas en estas expresiones preposicionales, las cuales a toda apariencia han sido concebidas juntas con el término mundo.¹⁵

En el mundo se lleva a cabo la movilidad de la vida y así mismo su relación es necesaria para consentir que la facticidad sólo es

¹⁴ GA 61, p. 131.

¹⁵ GA 61, p. 85.

en la constante de la vida que tiene su sentido en el mundo, puesto que en una manera formal podemos decir que la vida en sí misma el relato del mundo; mundo y vida no son dos objetos separados.¹⁶

La vida y el mundo son copertenecientes, la vida en tanto que se piensa de modo originario es movilidad por antonomasia y en ello radica el sentido que le da el mundo, en tanto que permite la emergencia de una dirección del mismo fenómeno de la facticidad, que se plasma en esta categoría de la que la vida no es inseparable.

La categoría de mundo responde a una interpretación fenomenológica, esto quiere decir que no se trata de un concepto, sino de una materialización de la movilidad de la vida; no como un hecho material, sino como una interpretación de la experiencia misma de la vida fáctica.¹⁷

Si la categoría básica “mundo” está determinada más precisamente en algo respectivo, entonces esta determinación está fuera de lo categorial, en unas nuevas categorías que alcanzan y pueden ser experimentadas en la actualización de la interpretación ejecutada para y fuera de la vida fáctica. El mundo responde a la pertenencia de una interpretación categorial a lo que es la vida fáctica, sin embargo, no a una concepción categorial, sino más bien un sentido y dirección que permite la comprensión de la vida en el sentido fenomenológico que aprehende la experiencia de la vida y no sólo una aproximación intelectual.

Vivir en el sentido verbal debe ser interpretado de acuerdo con su propio sentido de cuidado: cuidar para y sobre algo; por ello vivir desde algo es hacerse cargo de ello.¹⁸ Por ello podemos cuestionarnos sobre el sentido de la vida y en qué medida es posible apropiarse de la misma; puesto que si afirmamos que la tendencia de la vida es ruinante, la obviedad envuelve el sentido, de tal mane-

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ GA 61, p. 87.

¹⁸ *Idid.*, p. 90.

ra que el sentido originario de la vida que se nos revela es el cuidado.

En el cuidado (*Sorge*) aprehendido como cuidado puede determinarse como aprehensión, donde algo ocurre en la actualización del cuidado que puede ser un aumento de la movilidad del mismo cuidado.

El cuidado, por tanto, en cuanto remite a la facticidad da el sentido de la movilidad a la que apunta la vida fáctica; de tal manera que la vida sólo puede ser entendida como cuidado, ya que el vivir en el mundo requiere fundamentalmente de las actualizaciones en la experiencia del vivir; donde el encuentro no es más allá que consigo mismo.

Conclusiones

La problemática del mundo conlleva intrínsecamente la del ser humano, puesto que este como configurador del mismo es aquél que debe de volcarse sobre los cuestionamientos que dirigen la reflexión, tales como ¿qué es el mundo?, ¿qué soy con respecto al mismo?, y ¿qué sentido tiene él estando yo ahí?

Abordar de modo circunspecto aquello que la filosofía se había planteado desde sus inicios en términos éticos nos lleva a escudriñar el pensamiento de Husserl para apuntar a las preguntas que nos llevan a un cierto esclarecimiento en Heidegger, donde desde sus inicios se ocupa por la reflexión sobre lo que es el mundo y cómo el ser humano es en él, pero que no se trata ya de una exégesis de la predonación del mismo sino de un estar a la altura con respecto a él en tanto que el ser humano es ser en el mundo.

En el morar del Hombre no se trata ya de un designio, sino de un estar inmerso en la movilidad a la que ya Husserl dirigía la mirada con claridad, en este sentido la actitud natural que se desprende de una fenomenología donde la vida es vivida es el cimiento de la suspensión para apropiarse de la misma vida.

El ethos entendido como ese sitio donde el ser humano es sí mismo postula una actitud frente a la vida de cuidado, porque justo ahí

reside el hacerse cargo de sí, que continúa con lo ya pensado en Husserl, quien en la interacción de la actitud natural con la fenomenológica requiere de un momento de corte, de espaciamiento en donde la conciencia asertivamente dirige la atención al mundo no ya en el trato con el mismo sino en el de desvelar su sentido a través de la autointerpretación en el mismo.

Bibliografía

- G.S Kirk, J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1970.
- Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristóteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1985, GA Bd. 61.
- _____, *Über den Humanismus*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1949.
- Held, Klaus, *Ética y política en perspectiva fenomenológica*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2012.
- Husserl, Edmund, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México, 1984.
- _____, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1995.
- _____, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1986.
- _____, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Vol. VI. 1954.
- Landgrebe, Ludwig, *The Phenomenological Concept of Experience, in Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 34, No. 1, (Sep., 1973), pp. 1-13.

Reseña del libro: _____

***Filósofas de la Modernidad temprana
y la Ilustración***

Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles

Viridiana Platas Benítez

Leonel Toledo Marín

(Coordinadores)

Universidad Veracruzana

Rogelio Laguna

Universidad Nacional Autónoma de México

Historia de las mujeres en la historia

Ha sido hasta muy recientemente que surgió en Occidente la preocupación por incluir a las mujeres y sus aportaciones en los diversos niveles y aspectos de los procesos históricos. Esta revisión y perspectiva historiográfica se abrió después de la década de los 60, del siglo pasado, y se concretó en los años 80 y 90. Cuando reinas, santas, pintoras, escritoras, fueron incluidas en nuevas narraciones e interpretaciones del pasado, que permitían observar sus aportaciones y sus esferas de acción.

A partir de entonces se ha realizado una labor titánica para rastrear el mundo femenino en los documentos, registros y tablas. La labor es ardua porque en el pasado no se registraron muchas actividades realizadas por las mujeres, en ocasiones porque éstas estaban alejadas de los centros de poder, o bien, porque se les consideraba como menores de edad a las que había que conducir y dirigir, sumando a esto la creencia de que las mujeres habrían hecho poco o habrían estado sospechosamente ausentes en los momentos decisivos. Con los estudios cada vez más completos sobre el

tema cada vez es más débil la tesis de que las mujeres estaban ausentes o distraídas mientras los varones forjaban el mundo.

Sobre la historia de las mujeres actualmente poseemos estudios importantes que han permitido la reinterpretación histórica, por ejemplo el libro de Catherine Clay, Christine Senecal, and Paul Chandrika, titulado *Envisioning Women in World History: Prehistory to 1500*, el de Mary Spongberg, *Writing Women's History Since the Renaissance*, además de los volúmenes, *Historia de las mujeres* de Georges Duby y Michelle Perrot. Destacan también el artículo de Eileen O'Neill, "Women in the History of Philosophy", y la *Historia de las mujeres en España y América Latina* de Isabel Morantes. Actualmente se edita el *Journal of Women's History*, y en lengua española se cuenta con la revista *Arenal* dedicada exclusivamente a la historia de las mujeres.

Las mujeres en la historia de la filosofía

A los estudiosos de la filosofía también les ha costado registrar cuáles fueron las aportaciones y el papel de las mujeres en la historia del pensamiento. Esto tiene diversas causas, la principal en nuestros días es el hecho de que en el ambiente en que ellas se desarrollaron a lo largo de la historia, por ejemplo en el seno del convento o bajo el cuidado familiar, es difícil saber cuáles eran sus preguntas, pensamientos, lecturas e intereses. Con paciencia a través de cartas, diarios, y otros documentos en los que no faltan libros, artículos y materiales especializados creados por ellas, los historiadores de las ideas cada día avanzan en la reconstrucción de las preocupaciones filosóficas del mundo femenino a lo largo del tiempo.

Algunos periodos resultan más complejos que otros para profundizar en el tema. Antes del barroco y de la modernidad es difícil determinar con claridad la relación de las mujeres con la filosofía, aunque no se debe soslayar que anteriores a dichos periodos se cuenta con obras o al menos referencias a textos elabo-

rados por Hipatia de Alejandria, Hildegarda de Bingen, Herrada de Landsberg, Teresa de Jesús, Eloisa, entre otras. Conforme más atrás vamos en el tiempo los estudios se enfrentan a grandes lagunas históricas, y sabemos poco de las mujeres que estaba unidas a los pitagóricos, o sobre las reflexiones de las sacerdotisas griegas y egipcias.

En la modernidad temprana y en el barroco, aun con todas las restricciones educativas de las que fueron víctimas las mujeres, se empieza a perfilar una participación firme de las pensadoras, que mostraron que podían discutir sin ninguna deficiencia “natural” con los varones. En ese periodo el mundo Europeo se mueve rápidamente hacia la ilustración de la burguesía. Las mujeres forman parte de este movimiento que empieza a romper la antigua figura del mundo. La princesa Elizabeth de Bohemia, la reina Cristina de Suecia, Lady Conway, Sor Juana Inés de la Cruz, o Margaret Cavendish, son parte de ese proceso en el que las mujeres afirman sus ideas, las discuten y defienden. El movimiento de las mujeres en la filosofía ya no se detendría, y en los siguientes siglos tendríamos figuras tan relevantes como María Zambrano y Hannah Arendt, Judith Butler, Simone de Beauvoir y Edith Stein, entre muchas otras. En la actualidad, las mujeres en Occidente, incluyendo nuestro país, han logrado dedicarse, no sin dificultades, a la investigación, la docencia y la difusión de la filosofía.

Filósofas de la Modernidad temprana y la Ilustración **Homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles**

El libro digital que coordinan Viridiana Platas Benítez y Leonel Toledo Marín se inserta dentro de este gran movimiento que busca encontrar con seriedad cuál ha sido la huella de las mujeres en la filosofía, particularmente en la modernidad temprana y la ilustración, época que, como ya mencionamos, sería el comienzo de la integración de diversas pensadoras al debate filosófico. Si bien su reconocimiento se lograría hasta siglos después, en

esta época se dan numerosos ejemplos que no dejan duda de que las mujeres tienen voz e ideas propias, y visiones interesantes que aportar a la filosofía.

A lo largo del volumen coordinado por Platas y Toledo —dedicado en homenaje a Laura Benítez y José Antonio Robles, figuras principales del estudio de la filosofía moderna en México en las últimas décadas, junto con otros de sus alumnos y discípulos—, nos encontramos con una selección de mujeres que contribuyeron a la consolidación de la filosofía en los siglos XVII y XVIII, época en que se construían las bases del mundo moderno, que tiene importantes resonancias en el siglo XXI.

Sin querer hacer un recuento exhaustivo del contenido de este libro, que el lector podrá descubrir con toda calma, debemos mencionar al menos que los artículos están a cargo de los propios Laura Benítez y José Antonio Robles, Viridiana Platas y Leonel Toledo a las que se suman contribuciones de Zenia Yébenes, Javier Luna, Zuraya Monroy, Carmen Silva, Donovan Hernández e Isaac Moctezuma. Entre las autoras que se revisan están: Madame Guyon, Elizabeth de Bohemia, Margaret Cavendish, Catharine Trotter Cockburn, Damaris Cudworth, Émilie Du Châtelet, Théroigne De Méricourt Y Mary Wollstonecraft. Destaca, por supuesto, las páginas que dedica Laura Benítez a Sor Juana Inés de la Cruz, monja jerónima. Benítez en una interpretación original nos permite observar el valor filosófico de los escritos de la musa novohispana, que en el agitado siglo XVII utilizaba la gran herencia literaria hispana para encontrar nuevos caminos para la razón. Cito a Laura Benítez

[...] Sor Juana ama el conocimiento en una sociedad en la que no es un mérito. Para una mujer, buscar valores masculinos es un demérito. Por supuesto, no es la contradicción en sí misma lo que caracteriza al espíritu barroco, sino la búsqueda del equilibrio. Sor Juana es barroca en vida y estilo, y cuenta con el instrumento más eficaz para expresarse: el lenguaje poético cercano al gongorismo en el verso y al esquema calderoniano en las obras de teatro.

En la introducción del libro los autores explican cuál fue la intención que los llevó a componer un libro con estas temáticas, uno de sus intereses, nos dicen, eran mostrar el valor intrínseco de las perspectivas teóricas desarrolladas por las filósofas, otro de ellos, es comenzar a llenar el vacío que sobre el tema existe en México y en los países de habla hispana. En la lectura del volumen puede constatar que dichos objetivos son fructíferos y que serán de gran ayuda para el desarrollo de nuevos estudios sobre el tema. Además, la descarga pública y gratuita del libro en el portal de la Universidad Veracruzana contribuye ampliamente a una nueva etapa de la filosofía en nuestro país, en el que la reflexión no está polarizada en la dicotomía masculino-femenino, sino en la fuerza del pensamiento.

Revistas recibidas en calidad de canje

Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, Agora. Papeles de Filosofía, Agora. Revista de Filosofía, Anais de Filosofia, Anais do II Simposio Internacional de Ética, Anales Valentinus, Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Revista de Filosofía (Universidad Complutense de Madrid), Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Análisis, Annali Della Facoltà di lettere e filosofia, Analogía, Anamnesis, Angelicum, Annales D'Esthetique, Anthropos, Anuario Argentino de Derecho Canónico, Antropológica, Anuario Filosófico, Apeiron, Aquinas, Arete, Atualização, Auriga, Avance y Perspectiva, Avanzada, Benson Latin American Collection, Bibliografía Bíblica Latino-Americana, Boletín. Museo e Instituto "Camón Aznar", Boletín Cultural y Bibliográfico, Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia, Caesura, Caminos, Carthaginensia, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Centro Intereclesial de Estudios Teológicos y Sociales, CIAS, Ciências e letras, Ciencia Tomista, Concordia, Contextos, Contrastes, Convergencia, Convivium, Coordenadoria de Pós-graduação em Filosofia, Cristianismo y Sociedad, Crítica, Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, RS. Cuaderno de Realidades Sociales, Cuadernos de Ética, Cuadernos de Filosofía, Cuadernos Hispanoamericanos, Agencia Española de Cooperación Internacional, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Dialéctica, Diálogo Científico, Diálogos (Universidad de Puerto Rico), Diálogo Filosófico, Dialogue, Dianoia, Disenso, Divus Thomas, Doctor Communis, Educação e Filosofia, Efemérides Mexicana, Eglise et Theologie, Theoforum, El Basilisco, Encuentro, Endosa, Signa, Epimelia. Revista de Estudios sobre La Tradición, Escritos, Escritos de Filosofía, Escritos del Vedat, Espíritu, Estudio Agustiniano, Estudios Ecuatorianos, Estudios Filosóficos, Estudios (ITAM), Estudios Socio-Jurídicos, Ethical Perspectives, Ethique et Corps Souffrant, Ética e Filosofia Política, Extensiones, Filofagia. Revista Nacional de Estudiantes de Filosofía, Filofosar Cristiano, Filosofia Oggi, Filósofos, Filozofski Vestnik, Franciscanum, Franciscan Studies, Fronesis, Fundação Universidade de Brasília, Hemeroteca Nacional, Heterotopia, Ho Theologos, Hvmmanistica e Teologia, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Ideação, Instituto de Filosofía. Seminarios de Filosofía, Instituto Francés de La Laguna, Intersticios, Isidorianum, Iyyun, Iztapalapa, Jahrbuch Fur Kontextuelle Theoligen. Anuario de Teológicas Contextuales, Kairós, Kriterion, La Antigua, La Ciencia y El Hombre, La Ciudad de Dios, La Palabra y El Hombre, Laval Theologique et Philosophique, Leopoldianum, Línea Universitaria, Logos. Anales del Seminario de Metafísica, Lumen, Ilu. Revista de Ciencias de Las Religiones, Mátthesis. Revista de Educação, Mathesis (UNAM), Medicina y Ética, Mester, Metalogicon, Motilal Banarsidass, Nocin, Nueva Sociedad, Páginas, Patristicia et Mediaevalia, Pensamiento, Perfitic, Philosophiques, Philosophy Today, Pontificia Universidad Católica del Perú, Praxis, Presencia Ecuménica, Presença filosófica, Proyección, Prudentia Iuris, Punto D'Incontro, ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ, Φιλοσοφία, Razón y Fe, Relaciones. Estudios Históricos y Sociedad, Relea, Religión y Cultura, Revista Agustiniana, Revista Alternativas, Revista Argentina de Estudios Estratégicos, Revista Boca de Polen, Revista Cubana de Ciencias Sociales, Revista da Universidade, Revista de Ciencias Sociales, Re-

vista de Filosofía (Universidad de Zulia), Revista de Filosofía (Universidad de Colima), Revista de Filosofía (Universidad de Costa Rica), Revista de Filosofía (UIA), Revista de Filosofía. Revue Roumaine de Philosophie, Revista de Investigaciones Jurídicas, Revista de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Diado-khe. Revista de Estudios de Filosofía Platónica y Cristiana, Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, Revista de la Universidad Cristóbal Colón, Revista de la Universidad del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Revista do Curso de Filosofia, Revista Escritos, Revista Intercontinental de Psicoanálisis Contemporáneo, Revista Latinoamericana de Filosofía, Revista Logoi, Revista Magister, Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, Revista Novatellus, Revista Philosophical Review (Taiwán), Revista Portuguesa de Filosofia, Revista Universitaria, Revista Universidad de Medellín, Revista Universidad Pontificia Bolivariana, Revista Venezolana de Filosofía, RF. Revista de Filosofía, RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia, Revista di Filosofia Neo-Scolástica, Revista Lasalliana, Sacuanjoche, San Juan de la Cruz, Sapientia, Sapienza, Science et Esprit, Senderos, Sevartham, Signo de los Tiempos, Signos Filosóficos, Signos Universitarios, Síntese, Sophia, Stromata, Studia Philosophiae Christianae, Studium, Studium Legionense, Synaxis, Teaching Philosophy, Telos, Temas Jurídicos, The Anahuac Journal, The International Journal of Applied Philosophy, The Journal of Philosophy for Children, Theoría, The Philosophical Review, Topicos. Revista de Filosofía, Trans/form/ação, Transversalites, Universidades, Universidad Católica “Cardenal Raúl Silva Henríquez”, Universidad de La Habana, Universidad Nacional del Comahue, Universidad Nacional de Quilmes, Universidad Simón Bolívar, Universitas Philosophica, Utopía y Praxis Latinoamericana, Verifiche, Veritas, Vertebración, Vertentes, Voces, Volubilis, WHR. Western Humanities Review, Wissenschaft und Weisheit, Xipe-Totek, Yachay.

Normas del Consejo editorial

1. *Logos* recibe materiales inéditos exclusivamente, y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
 2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico, en Word de Windows, en cualesquiera de estas direcciones: delasalleediciones@ulsa.mx o @irv@ulsa.mx
 3. Los textos deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés no mayores de diez líneas.
 4. Todas las ilustraciones y gráficas deben estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
 5. Las notas irán a pie de página, numeradas en forma progresiva.
 6. En el inicio de artículo deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece.
 7. La redacción acusará recibido de los originales, y su aceptación dependerá de la evaluación hecha en torno de su pertinencia temática y extensión.
 8. Los trabajos recibidos por *Logos* no tendrán, en caso alguno, carácter devolutivo.
- Nota:** Si las editoriales y los autores vinculados desearan enviar reseñas de libros, deberán enviárnoslas para que sean integradas al final de los trabajos recibidos.

