

FRANCISCO LEOCATA

ESTUDIOS SOBRE FENOMENOLOGÍA
DE LA PRAXIS

Los estudios que componen este trabajo han sido motivados por la necesidad de esclarecer un aspecto de la fenomenología que no se encuentra plenamente desarrollado en los escritos de Husserl y para responder al mismo tiempo a las instancias provenientes de diversos modos de entender el primado de la praxis en todo el espectro de la filosofía de los últimos dos siglos.

Intenta además dar una respuesta a la cuestión en torno de la metafísica después del cuestionamiento de Heidegger acerca de la denominada onto-teología tradicional. Por lo tanto establece también un diálogo entre la tradición metafísica clásica y todos los interrogantes surgidos desde el vasto campo de la fenomenología en sus variadas orientaciones. Como se verá, el autor se inclina a la tesis de que existe una verdadera continuidad entre los planteos de la época helénica, en particular de la filosofía platónica y aristotélica, su desarrollo medieval - especialmente en la obra de Tomás de Aquino- y algunas de las más importantes contribuciones del pensamiento moderno. Justificar este modo de leer la historia filosófica es también uno de los objetivos a los que tienden estas meditaciones.

La lectura de los grandes maestros de todas las épocas no es una mera sucesión de destrucciones o de-construcciones, sino la oportunidad para un enriquecimiento constante del cuestionar filosófico, y la vía obligada para enfrentar los problemas filosóficos y culturales de la actualidad.

Agradezco a cuantos de un modo u otro han alentado este trabajo.

El autor

Buenos Aires, junio de 2007

INTRODUCCIÓN

Uno de los temas que más han apasionado el pensamiento filosófico en los últimos siglos ha sido sin duda el de la praxis. Aunque como en todos los temas filosóficos también en éste pueden encontrarse precedentes en épocas antiguas, es un hecho reconocido que la filosofía ha comenzado a dar una primacía a la acción a partir del idealismo de Fichte, y que luego con el pensamiento del joven Marx ese giro ha recibido una suerte de bautismo de fuego. Más exacto que decir que la filosofía ha dado entonces una centralidad a la praxis sería afirmar que ella misma se vio tentada de dar un giro epocal transformándose en praxis: “los filósofos hasta ahora han dado interpretaciones del mundo; ahora es necesario cambiarlo”, decía el famoso aforismo de las tesis sobre Feuerbach¹, aunque actualmente la filosofía está muy lejos de creer que le corresponda a ella cambiar el mundo. En la cultura alemana, más que en la occidental como conjunto, expresión de la que tanto se abusa hoy con la piadosa intención de *deconstruir* tradiciones, el tema ya había sido anticipado con la sentencia, tan conocida como la primera, del Fausto de Goethe: “en el principio era la acción”.

Este vuelco hacia una suerte de concepción *creadora* de la condición humana está hoy en parte en crisis por las debilidades que nuestro demiurgo ha mostrado y por la incurable tendencia a autodestruirse, o al menos a echar por tierra las creaciones de lo mejor de su propia humanidad. A esto puede añadirse la constatación de que la tan ponderada praxis humana puede provenir a veces de fuentes irracionales e instintivas, marcada por los límites que la misma acción tiene por su condición encarnada, envuelta en debilidades misteriosas y endémicas que la encierran en un egoísmo carente de vuelo creador, o la degradan al límite de un caso más de la compleja etología animal.

De todos modos, la instancia de incorporar más decididamente la praxis al conjunto de la vida humana ha pasado a ser una exigencia ineliminable. Muchos pensadores han tratado de establecer puentes de mayor equilibrio entre teoría y praxis, “conocimiento e interés”², otros se han empeñado en desarrollar las premisas del pragmatismo de James y de Dewey derrumbando las diferencias entre teoría y praxis, sujeto y objeto con el pretexto de hallar la vía a una concepción más “holística”³. Y a

¹ K.MARX, *Tesis sobre Feuerbach*, en *La Ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973.

² Cfr. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1986; *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987.

³ Cfr. R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996, pp.99-125.

pesar de que en contraste algunos apelen a filosofías o sabidurías orientales para redescubrir una nueva contemplación, el mundo globalizado en su conjunto, desde los aparatos tecnológicos a los medios de comunicación, desde los altibajos económicos a los viajes inter-espaciales, nos está diciendo: *más acción*, y esto a pesar del desaliento que a veces cunde como eco de una acción frustrada.

De todos modos la lectura y el estudio de los más importantes textos sobre filosofía de la praxis nos ha revelado que no todos los autores han tenido el cuidado de discernir entre los diversos niveles de acción, sus características específicas, su dinámica, su relación con lo hondo de la vida. Puede verse como ejemplo el complejo y rico estudio de Habermas sobre la *Teoría de la acción comunicativa*.⁴

Es por ello que ofrecemos el presente trabajo, que entiende ordenar los diversos aspectos y niveles de la acción humana, aun en la plena conciencia de que en su despliegue real y concreto ellos se mezclan en forma dramática o incluso caótica. Una de las misiones de la filosofía es en efecto la de ayudar a alumbrar el camino, ya sea para que la cultura, la sociedad y las instituciones tengan al alcance motivos, valores, razones para mejorar su ordenamiento, ya sea para evitar confusiones que conducen a su estancamiento. La filosofía no suple la vida, pero ayuda a que tenga mayor nivel y plenitud. Dilucidar así los diversos planos de la *vita activa*⁵, al paso que ayuda a desenredar muy variados embrollos, retorna benéficamente sobre la contemplación misma, pues le facilita el acceso a un mejor diálogo con la praxis y le permite tocar más profundamente la realidad del ser.

Para desarrollar este cometido apelamos a dos tradiciones que se caracterizan por la finura de sus análisis y por la inserción de su temática en una antropología coherente: la escuela tomista y la “metodología” abierta por la escuela fenomenológica inspirada en Husserl. Creemos que todavía no se han sacado todas las consecuencias de una fenomenología de la praxis verdaderamente rigurosa.

Dividimos nuestro itinerario en las siguientes etapas: una tendrá como objetivo establecer una fenomenología de la acción humana en sus dimensiones fundamentales. Luego haremos un discernimiento de los diversos niveles de la praxis, abriéndola desde sus círculos más individuales a los intersubjetivos y culturales, En fin intentaremos ver cómo y en qué medida la acción, iluminada por la verdad y el ser, es capaz de integrarse a una visión sapiencial de la vida.

⁴ Cfr. edición española, Madrid, Taurus, 1988.

⁵ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.

PRIMERA PARTE: PRAXIS INTENCIONALIDAD REDUCCIÓN

CAPÍTULO I

SENTIDO Y ALCANCES

DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN

1. TAREA DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA PRAXIS

Ante todo es preciso justificar nuestro punto de partida y la metodología de nuestro enfoque. Hemos dicho que obrar actuar o modificar algún aspecto de lo real circundante, es algo distinto de la reflexión teórica sobre ese mismo obrar. Esta distinción no implica en principio afirmación alguna en cuanto al grado de su unión o de su posible asimilación. Sólo queremos destacar el hecho de que el obrar en cuanto tal es por así decirlo *centrífugo*, no implica necesariamente un retorno por el cual el sujeto inteligente examina su acción. Pero a su vez el tipo de reflexión que interesa al filósofo en cuanto se refiere a la acción no se limita a ser tal examen de lo que ha sido obrado en vista de poder explicar su éxito, su fracaso o sus probabilidades de mejoría. Es un dejar *aparecer*⁶ el modo de ser específico del obrar, sus modulaciones y perfiles, sus relaciones con todos los campos de la experiencia humana integral. Diríase que es un *dejar-ser* la acción en sus diversos grados de plenitud e integración.

Se deriva que esto implica finalmente una victoria de la *teoresis* sobre la praxis, puesto que esa última aparece frente a la mirada comprensiva y crítica de la primera. Pero nos preguntamos si es posible una filosofía de la acción, que pueda evitar esto: aun en el supuesto de que se llegue a la conclusión del agotamiento de la inútil contemplación e interpretación del mundo y de la urgencia de cambiar las circunstancias para poder cambiar nuestro modo de ver las cosas, ligado a intereses subjetivos subyacentes, a tradiciones no confesadas, etcétera, es necesario el paso por el que el engranaje o la vitalidad de la acción sea visto en su auténtico despliegue. Esa tarea sólo puede realizarla una fenomenología de la praxis. En esto no es aplicable el principio que algunos han asumido libremente de la física de la indeterminación: que el punto de vista del observador modifica *eo ipso* la realidad (en este caso la acción) observada. Toda

⁶ Uno de los autores que más han llamado la atención sobre la originalidad de la fenomenología en este sentido es J.Patocka. Cfr. J. PATOCKA, *Qu'est que la phénoménologie?*, Paris, Millon, 1988, pp. 249-261.

acción retorna de algún modo sobre la perspectiva de la visión, pero esto no modifica de por sí el sentido de la misma acción observada.

Es por ello que optamos por una fenomenología (por una *visión del emerger*, del *manifestarse* mismo de la acción en la vida de la conciencia). Pero como este término “acción” ha pasado ya a diversas disciplinas con usos no precisamente idénticos, y requiere un esclarecimiento del sentido en que lo emplearemos, comenzaremos por determinar sus diferencias ya sea respecto a lo que podría hoy denominarse como una *psicología* de la acción, ya sea respecto al famoso antecedente, que tantos ríos de comentarios ha hecho fluir, de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.⁷

Hay en primer lugar una psicología de la acción, cuyo objeto de estudio es la conducta humana en el trabajo, en el intercambio económico, en la sociedad, en la vida privada y pública. La descripción empírica de las distintas fases del desarrollo humano en el hacer, en los criterios morales, ha interesado prácticamente a todas las corrientes psicológicas, que le han dado un diverso tipo de acentuación. No deja de interesarnos cuanto de más significativo pueda ofrecerse en este orden, pero por motivos de claridad y de exactitud, queremos discernir de él nuestro ámbito de investigación, que es propiamente filosófico. Un ejemplo útil para comprender tal distinción podría ser el estudio de los factores que influyen en las respuestas que da un grupo social determinado frente a la propaganda política o comercial. Algo análogo podría decirse acerca de la descripción empírica de las características de la conducta del adolescente, de su mayor o menor capacidad de autodecisión, y así adelante

La mirada filosófica se dirige a temas más esenciales, es decir, a aquellos que interesan *todas las variantes de un aspecto de la acción* sin detenerse exclusivamente en alguno de ellos: de qué manera se establece la relación de trabajo respecto de la naturaleza física, cómo se crean las condiciones del intercambio económico en su dimensión intersubjetiva, qué significado tiene el acto moral con respecto a la realización del ente personal: todo ello relacionado con una manera de ver al hombre en su integridad.

Nada extraño que en todas las obras clásicas en que se desarrollaron estos asuntos, se hayan entremezclado descripciones o explicaciones de tipo psicológico, sociológico con consideraciones o enfoques de orden filosófico. La psicología como ciencia autónoma se fue formando sólo a partir de la segunda parte del siglo XIX. Es por eso

⁷ Como se verá más adelante consideramos esta obra como uno de los intentos más poderosos de interpretación filosófica de la mutua complementación entre teoría y praxis.

que en los escritos éticos de Aristóteles o de Santo Tomás de Aquino hay tan gran abundancia de observaciones psicológicas, insertas en un discurso fundamentalmente filosófico,⁸ sin que todavía se manifieste o plantee una verdadera autonomía de la esfera psicológica.

Algo parecido podría decirse respecto de los antecedentes filosóficos (y “teológicos”) de algunas tesis pertenecientes al dominio económico.⁹ En cambio el estudio fenomenológico de la acción difiere (*aun reconociendo su autonomía*) de los enfoques de las ciencias humanas positivas por la característica de dejar aflorar la dinámica de la praxis en su integración con la vida humana en general y su sentido.

Husserl, hacia la década de 1910, planteó en sus cursos y en el famoso artículo de la *Enciclopedia Británica* el tema de una “psicología pura”, basada en el método fenomenológico, distinta de las descripciones y explicaciones meramente fácticas, y cuya misión hubiera sido, según él, la de unificar el ámbito de lo que entonces se llamaban “ciencias del espíritu”¹⁰, y prepararlas para el acceso a la fenomenología propiamente dicha, con su centro en las reducciones eidética y trascendental.

El motivo de esta ubicación, que en palabras actuales tendía a unificar las denominadas ciencias humanas y sociales, residía en el interés de Husserl por evitar que la psicología experimental se limitara simplemente a generar una multiplicidad de variadas *técnicas* para aplicarlas al dominio de la conducta humana y social, de manera de debilitar el sentido ético del yo y la visión auténticamente humanista, punto central de la meditación de nuestro autor. Pero para quien haya tenido la ocasión de leer esas páginas destinadas a una (hipotética) fundación de esa ciencia crucial, la psicología pura, tema que iba a seguir preocupando a Husserl hasta la postrera y famosa obra *Krisis*¹¹, resultará clara la dificultad de su ubicación y de su metodología. Pues el adjetivo “puro”, que tiende a lo esencial en contraste con lo fáctico (y trae inevitablemente el recuerdo de las críticas kantianas) no podía sino llevar a lo que hoy denominaríamos “antropología filosófica”, con el añadido de que por una parte Husserl deslindaba el estudio del cuerpo a una proyectada *somatología* y por otra reservaba el

⁸ Son famosas las descripciones de las pasiones, las cuales ocupan un lugar importante también en la filosofía del período helenístico, entre los que se destacan los escritos de Séneca. Puede consultarse al respecto no sólo los estudios del último Foucault, sino también obras como las de M. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la época helenística*, Barcelona, Paidós, 2003.

⁹ Cfr. Por ejemplo *Utilitarismo*, de J.S. Mill, y más recientemente L.VON MISES, *La acción humana.. Tratado de economía*, Madrid, Unión editorial, 2001.

¹⁰ Se nota en esto una diferencia respecto al criterio de Dilthey de considerar la historiografía como el modelo de las ciencias del espíritu.

¹¹ Hua. VI.

estudio de lo más hondo y decisivo para una *filosofía primera* en la que se habría de abordar el tema de la reducción trascendental, y en parte también para una ética y una filosofía de los valores, que Husserl dejó tan sólo en estado programático.

Por estos y otros motivos, entre ellos también algunos de orden epistemológico, juzgamos que la tesis de la centralidad de dicha psicología pura fenomenológica es una de las partes más caducas del pensamiento husserliano en su conjunto, aunque permanece vigente en ella un alto valor: el interés de una intención metodológica de la fenomenología dirigida hacia el estudio de los fenómenos anímicos y espirituales con la finalidad de *dejar aparecer* o *donarse* su sentido, con la posibilidad de ensayar mediaciones y síntesis importantes con otras escuelas de psicologías empíricas, sin excluir el psicoanálisis o las denominadas psicologías del comportamiento o de la personalidad. Cumpliría también un papel importante en la crítica de los enfoques biologicistas de la psicología. Pero difícilmente podría constituirse como una ciencia destinada a cubrir lo que el autor denomina “región” ontológica, la de la *psyché*, como tenía en mente Husserl, especialmente en el período mencionado. En síntesis, para nosotros la fenomenología de cualquiera de los aspectos de la vida humana, en este caso de la acción, no es sólo una ciencia intermedia entre la filosofía y las ciencias humanas, sino un estudio del manifestarse de la vida humana a través de una de sus facetas más importantes.

Pasemos por lo tanto al **estudio filosófico de la praxis**, teniendo en cuenta también la tradición filosófica anterior. Hoy es casi un lugar común hacer referencia a los estudios de la *Ética* aristotélica¹² con respecto al análisis de los actos humanos, a los límites de la voluntariedad, a la relación entre conocimiento pasiones acción. El encuadre de esos estudios era naturalmente la evaluación adecuada del obrar moral, su relación con la vida buena, la virtud y la *eudaimonía*. Tampoco es necesario insistir en explicar cómo muchos de estos temas pasaron, a través de una larga tradición, a los tratados y ensayos de teología moral y de ética filosófica.

Sin embargo es imprescindible recordar un momento crucial para el vuelco de este patrimonio a la filosofía moderna. El término praxis, ya presente en Aristóteles (lo mismo que *pragma*, su correlato objetivo que en griego a menudo puede equivaler a

¹² El frente neo-aristotélico ha cobrado en las últimas décadas una importancia particular en el cuadro de las orientaciones de la ética filosófica. Además de los autores provenientes de la tradición escolástica, pueden señalarse como ejemplo autores como Mac Intyre, Finnis, Nussbaum entre otros.

cosa) volverá a ser promovido por ese gran autor de monumentales tratados que fue Christian Wolff en el siglo XVIII, o sea en la época inmediatamente anterior a Kant. Su ética implica una previa *psychologia rationalis*, una de cuyas secciones es lo que con un término posterior fue indicado como *praxeologia*. La filosofía práctica de Wolff, que hereda y reordena con meticulosidad y espíritu sistemático contenidos de la tradición aristotélica, reelaborada según las exigencias del racionalismo postleibniziano, partía también ella del análisis de la acción, de la voluntariedad, de la denominada – a partir de la mencionada tradición- *razón práctica*, que implicaba un discernimiento en vista del obrar concreto. Este es en realidad el lugar originario a partir del cual puede explicarse la famosa división kantiana entre razón pura teórica y razón pura práctica. Naturalmente hay de por medio autores de importancia, casi todos ellos cercanos a la *Aufklärung* alemana, uno de cuyos representantes es Christian Thomasius. Pero es a la luz de la sistematización habida entre la filosofía teórica y la denominada filosofía práctica cuando se amplía el espacio del estudio de la praxis. Fichte no hubiera podido plantear su filosofía sin los antecedentes de Wolff y de Kant, autor por lo demás de una *Antropología desde el punto de vista pragmático*.¹³

Lo cierto es que la división kantiana entre las dos razones implicaba un distanciamiento mayor que el que existía en la tradición aristotélico-escolástica, entre contemplación y acción, tanto más que Kant ataca expresamente el nexo entre *verum* y *bonum*. Pues por una parte estaba el gran problema, persistente aún en el *Opus postumum* de Kant, acerca de la diferencia entre mundo físico y mundo moral,¹⁴ y por otra las dos *Vernunft* adquirirían una amplitud que desbordaba el individuo humano para instalarse casi como dimensiones universales dotadas de vida propia.

Este abismo fue perfectamente visto por los grandes idealistas posteriores, que le dieron diferentes resoluciones. Es de allí de donde arranca no sólo la *Wissenschaftlehre* de Fichte, sino también la concepción de la fenomenología del espíritu hegeliana.

Concentrémonos ahora en *el intento de Hegel*, pues es imposible enfocar hoy el tema de la acción humana sin tener presente la mencionada obra. El hecho de que aún hoy día la obra más estudiada de Hegel sea la *Fenomenología del espíritu* no hubiera dejado de sorprender al propio autor en su madurez. Hay motivos históricos que han

¹³ *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978, XII.

¹⁴ Cfr. I. KANT, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus Postumum)*, ed. de F. Duque, Madrid, Anthropos, 1991, pp. 606-610.

llevado a tal sobre-valoración: los más importantes son la relación que la mencionada obra tiene con el paso al marxismo – de hecho fue muy estudiada por Lukács, Bloch y otros importantes neomarxistas del siglo XX- y el estudio y debate sobre su interpretación que se hizo en Francia entre 1940 y 1970 (Kojève e Hyppolite entre otros).¹⁵

Pero existen también motivos de orden teórico, y el más decisivo de ellos es que por primera vez en la historia de la filosofía se ensaya en la mencionada obra una unión más estrecha y dinámica entre teoría y praxis correlacionadas en una misma actividad del espíritu. Podría añadirse que la manera con que planteó Hegel la relación entre lo metafísico y la historicidad, debía terminar por llevar a una constante relectura de esa dichosa obra.

Hegel advirtió no sólo la necesidad de superar la dicotomía entre razón pura y razón práctica del sistema kantiano, sino que además tomó conciencia de la insuficiencia de las soluciones de sus antecesores Fichte y Schelling. Del primero lo separa la unilateral acentuación que Fichte hiciera de la praxis, como actividad creadora (*Thathandlung*) del espíritu, línea que sería más tarde retomada – previa asimilación de la lección hegeliana – por Marx y Engels. Del segundo lo aparta la poca claridad con la que Schelling apela a una intuición que subsume en la identidad del absoluto todas las diferencias de la vida del espíritu.

Para una concepción idealista era casi un destino que el conocimiento dejara de ser mera representación para convertirse en una producción, de manera que había que buscar un modo convincente de unir teoría y praxis en una concepción unitaria e inmanente. Pero Hegel advierte que la filosofía, como toma de conciencia del saber del espíritu, debía comenzar por una *fenomenología*, es decir, por un estudio del camino por el que el espíritu *manifiesta* su actividad en el tiempo, en la historia. El término “fenomenología” existía y había sido usado por Wolff en el sentido de un estudio de los fenómenos (que se daban en la conciencia) en contraposición al conocimiento noumenal y a la ontología, destinada al estudio de lo substancial y del ente en cuanto tal. En Hegel el término adquiere una dimensión totalmente nueva: si el espíritu se manifiesta *en* la conciencia humana, y ésta se va configurando en una *historia*, en un despliegue temporal, era preciso que antes de llegar al saber absoluto, se viera el devenir de la

¹⁵ A este respecto es importante no sólo el famoso tema de la *dialéctica del amo y del esclavo*, sino la tesis de fondo de que *el Espíritu es actividad*, aunque en la intención de Hegel todo ello lleve a una primacía final del saber absoluto.

manifestación del espíritu, en la cual debían entrelazarse dialécticamente conocimiento y acción.

Sin embargo el mismo hecho de que Hegel tome distancia tanto respecto de Fichte como de Schelling, aunque es claro que su pensamiento quedaba a fin de cuentas más cercano a este último¹⁶, implica que no quiere sacrificar ni diluir la teoría o el saber (*Wissen*) en una mera acción ni en una vaga *intuición* de totalidad. En el camino hacia esta última las diferencias no debían ser eliminadas sino conservadas y superadas. Por lo cual entre *teoría* y *praxis* debía haber una unión dialéctica que no destruyera su mutua distinción. Y en este planteo debía sin duda tener un lugar estratégico *el concepto*. Cualquier lector objetivo de la obra – es decir, que no se limite a la repetición de los concebidos temas de Kojève sobre la dialéctica del amo y del esclavo- puede ver como esta síntesis no podía realizarse sin rematar en una cierta victoria del saber sobre la acción, aunque este saber – que termina con una clara expresión metafísica - debía conocerse como actividad inextinguible infinita del Espíritu.

La prueba más evidente de este primado de la teoría dialéctica en Hegel está en que al inicio concibió su *Fenomenología* como una introducción a la parte más especulativa del sistema: la *Lógica*, obra demasiado poco conocida por muchos de los que se ocupan y publican escritos sobre Hegel. El hecho de que posteriormente, en el diseño de su sistema tal como aparece en la *Enciclopedia*, la lógica ocupe el primer lugar, es un signo más de la resolución especulativa de su construcción, aunque es cierto que luego el devenir de la Idea en el tiempo exigía inevitablemente un paso a la realización de la libertad en la historia.

De todos modos, el complejo itinerario que despliega Hegel en la *Fenomenología del espíritu* – y es este uno de los aspectos más originales y atractivos de la obra- no trata por un lado una teoría del conocimiento completa para luego enfocar las aplicaciones prácticas de la vida del espíritu, sino que ensambla ambas dimensiones en las figuras (*Gestalten*) en tal modo que la mayor complejidad creciente de la una y de la otra van alternándose hasta llegar a las formas supremas del espíritu. De todos modos la gran lección que deja Hegel para la posteridad es la de urgir la correlación más estrecha entre ambas esferas. Su concepción de la teoría está grávida de acción y su modo de ver la praxis desemboca en una teleología indudablemente teorética. Pero el precio, o mejor

¹⁶ Me refiero al trasfondo ontológico, puesto que en la *Fenomenología* Hegel se distancia claramente de Schelling, a quien se muestra más cercano en su anterior escrito *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), en *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, II, pp. 9-141.

, el trasfondo de esta original concepción debía ser la inmanentización de la vida del mundo en la vida del Espíritu absoluto. Y toda la historia del hegelismo posterior no es sino una demostración de las vastas aporías a que conduce tal concepción. Quien se ocupe del tema de la praxis desde el siglo XIX en adelante, no puede por tanto prescindir de la meditación de la *Fenomenología* de Hegel.

Queda sin embargo el camino de **otra fenomenología**, la que no parte del presupuesto de tal inmanentización. Ella concibe el método de la filosofía como un dejar *manifestarse* de las cosas a la vida de la persona humana, y enhebra la relación entre teoría y praxis a través del eje de la intencionalidad. Husserl distingue ya en *Ideen I* entre modos fundamentales de desarrollo de la intencionalidad: la teórica, la axiológica y la práctica.¹⁷ En el estado en que él dejó su proyecto, es inevitable constatar una aparente “recaída” en la distinción entre conocimiento y acción, casi como un paralelismo entre ambas, y un primado final de lo teórico, que remata por lo demás en la reducción trascendental. Pero nos señala de todos modos un camino para comenzar de nuevo, buscando la relación dinámica entre teoría y praxis sin eliminar sus diferencias.

2. PREANUNCIO DE LOS PASOS

De lo anteriormente dicho se deriva que la única manera de establecer una verdadera filosofía de la praxis es desovillar el enredo que se ha producido después de la obra de Hegel y de Marx, al transformar la susodicha expresión “filosofía de la praxis” como un genitivo subjetivo como equivalente a autoconciencia de la acción la cual se transforma en cierto modo en sustancia de la historia (con un residuo de ambigüedad que consiste en no abandonar del todo su más directo sentido objetivo). En otros términos, no es posible que una filosofía de la praxis sea un modo de praxis o un momento del desarrollo interno de una praxis individual o colectiva. Todas las discusiones neo-marxistas – empezando por Lukács y Gramsci – que han puesto el acento en una conciencia de clase como protagonista de la historia, han llevado a callejones sin salida. La undécima tesis, ya mencionada, de Marx sobre Feuerbach no ha

¹⁷ Hua. III, par.147, pp. 358-362.

de entenderse como un paso a una filosofía más madura, superadora de la tradición de la filosofía clásica, especialmente la idealista, alemana -como pretendía Engels – sino como una declaración de un abandono de la filosofía, una despedida, para dar paso a la acción sociopolítica transformante. Es la sombra de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana lo que sigue produciendo la inevitable ilusión de querer hacer de la filosofía y de la teoría en general, un paso interno y transitorio de la energía de la acción. La filosofía en todo caso podría serlo indirectamente como crítica, como visión de conjunto, pero no puede abandonar su lugar de *theoresis*. Por ello es preciso volver a comprender la filosofía de la praxis como *una contemplación interpretativa de los distintos niveles de la acción humana*, a fin de encauzarla mejor en su sentido intrínseco y ayudarla a alcanzar una mejor coherencia.

Pues bien, esto sólo puede hacerse retomando los estudios aristotélicos sobre la acción humana, con la salvedad de que ella, vista en su integridad, supera el atomismo de los actos humanos, para transformarse en una vida en desarrollo, y no sólo en su aspecto individual sino específicamente interpersonal. Para ello nada mejor que insertarlos en una visión metodológica más refinada, la ofrecida justamente por la fenomenología de Husserl.

Pues es allí donde se ven aparecer, manifestarse los distintos modos de acción de tal manera que dejan transparentar finalmente su relación con la integridad de la persona humana y con el ser. Es preciso por lo tanto justificar por qué y en qué sentido se han de deslindar los modos y niveles de acción de los modos y niveles de la teoría, e investigar a diferencia de las dicotomías del pasado, la manera en que se entrelazan en la experiencia humana concreta, tanto individual como comunitaria.

Deberíamos, es cierto, responder a una posible objeción, proveniente de cuantos se han alimentado del nexo entre la *Fenomenología del espíritu* y Marx, y que consiste en la famosa sospecha de que el modo teórico de concebir la filosofía es un producto histórico, encarnación y reflejo de la mentalidad moderna de la burguesía, u otros juicios similares. A este verdadero lugar común respondemos que la filosofía no tiene por qué arrogarse todas las tareas que giran en torno a la marcha efectiva de la historia y de la humanidad. Es filosofía por ser principalmente teoría, aunque es obvio que no ha de volver a entenderse esto ya a la manera del *otium* contemplativo ajeno al devenir del mundo, como se presentó en ciertos períodos históricos.

El dejar que la política sea política, la moral moral y la economía economía, no implica la irresponsabilidad de recluirse en un castillo falsamente interior, sin

compromisos, un cultivo en resumen del *alma bella*, tan criticada en la mencionada obra de Hegel. Es propio de la filosofía en cambio, purificar una mirada atenta a lo real a fin de encauzar más sensatamente la acción, y el sentirse partícipe de la vida humana real en todas sus dimensiones. No ayuda a ello lanzar sospechas sobre determinadas filosofías o sobre sus puntos de partida, ubicándolos en categorías cómodas para la propia ideología: explicando sus orígenes desde las condiciones de producción de su medio social, o cualquier otro reclamo a luchas o privilegios de clase. Si así fuera, el diálogo filosófico se reduciría siempre al lanzamiento de mutuas interminables sospechas de escuelas contra escuelas. Algo análogo podría decirse de los que enfocan la labor filosófica con el lente de otros famosos “maestros de la sospecha” (nunca por lo demás sospechosos) como Nietzsche o Freud. O cuando se echa manos al supuesto heiddegeriano de un yerro congénito a la historia de la metafísica occidental, que habría pensado el ente y olvidado el ser, dando lugar al despliegue imperativo de la *técnica* en su sentido actual.

Aun tomando conciencia de que todo filósofo está ciertamente condicionado por su circunstancia, pero también despertado y estimulado por ella, es preciso volver a comprender que todo comienzo filosófico genuino tiene una relación con lo humano universal y que por lo tanto, aun asumiendo los límites de la propia perspectiva, condición ineliminable de todo ser finito, es posible y necesario aspirar a una radicalidad con la mirada orientada a “las cosas mismas”.

Tomamos distancia, por lo tanto, de toda concepción que viera la filosofía como un modo de encontrar vías para cambiar el mundo, y nos resignamos a la más modesta misión de tratar de comprenderlo y de comprender mejor nuestra vida, como una condición para vivir con mayor coherencia nuestra condición humana y en lo posible ayudar a elevar las condiciones de nuestra cultura. Ello sin duda será fecundo para la acción, pero más como un fruto o una recompensa natural que como un paso o transformación de la filosofía en cuanto tal en acción.

Es decir no buscamos propiamente una “filosofía práctica”- a pesar de que esta última denominación se remonta nada menos que a Aristóteles y tiene hoy sus sostenedores – sino más bien una *filosofía de la praxis* como sugería entre otros Rosmini.¹⁸ Mucho menos aún compartimos, por los motivos explicados el objetivo de

¹⁸ Cfr. A. ROSMINI, *Principi della scienza morale*, Roma, Citta Nuova, 1977. A pesar de esta observación se ha impuesto la revalorización de la *filosofía práctica* que incluye ética y política, tesis ya

una filosofía que sea ella misma acción transformante, lo que la llevaría inevitablemente, por uno u otro camino, a la condición de *ideología*.

3. ¿POR QUÉ UNA FENOMENOLOGÍA DE LA PRAXIS ?

No repetiremos aquí las explicaciones dadas por los grandes maestros de la fenomenología, y tanto menos las primeras páginas de *Ser y tiempo* en las que se remonta filosóficamente la etimología del *phainómenon* y del *lógos*.¹⁹ Podemos distinguir tres ángulos desde los cuales puede abordarse una fenomenología de la praxis.

El primero está orientado a esclarecer la vida de la conciencia y a través de ella del ser humano en cuanto tal. Su proyección sería por lo tanto primordialmente antropológica: se trataría de examinar cuidadosamente –de acuerdo al método fenomenológico –las relaciones, perfiles y matices de las *nóesis-de-praxis*, es decir de los actos intencionales correspondientes a la acción, y de los *noémata* (o sea de los “objetos” intencionales) correspondientes a la praxis). Ello tendría ante todo un interés teórico tendiente a esclarecer la relación entre vida cognoscitiva e intencionalidad práctica, a fin de reconducir ese mundo a la unidad del sujeto humano, como protagonista del obrar. El objetivo sería por lo tanto ver el significado de la acción dentro del conjunto de la vida del hombre.

Colateralmente, y en vista de lo expuesto en las obras tardías de Husserl²⁰ – que tienen ya anticipos en su primer proyecto fenomenológico – se trataría de colocar la fundamentación de una psicología fenomenológica capaz de dar unidad no sólo a todas las vivencias del ser humano, sino también a las denominadas “ciencias del espíritu”, evitando la dispersión y la cosificación habitual en los enfoques positivistas.

El segundo ángulo de enfoque sería- en continuidad con el anterior – dar una seria fundamentación del orden ético. De allí el interés por un enfoque suficientemente completo y profundo del tema de los valores y del tema de la intersubjetividad. Sobre el primero Husserl dejó sólo indicaciones programáticas en *Ideas I* y en las *Vorlesungen* de 1911-14, publicadas sólo en 1988; sobre el segundo tenemos el tratamiento, que dio

defendida por N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, de Gruyter, 1962.,pp. 18-19. Hartmann justifica su posición por el hecho de que la ética tiene también un aspecto normativo.

¹⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1967, par. 7, pp. 27-38.

²⁰ Cfr. *Phänomenologische Psychologie* (Hua.IX) y *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (Hua.VI).

lugar a tantos estudios y discusiones, de la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, pero sobre todo los tres volúmenes póstumos de *Husserliana* dedicados a la intersubjetividad. Las apelaciones al orden moral son fuertes, aunque no siempre explícitas, en toda la producción husserliana, y vuelve a aparecer en forma definitiva entre renglones en la tesis de la teleología histórica de la *Krisis* (1936). De manera que puede con razón decirse que cierto anhelo de elevación moral de la humanidad está presente en la fenomenología desde sus orígenes.

Desde nuestro enfoque, cualquiera sea la relación de esto con el pensamiento del Husserl histórico, la fenomenología de la praxis, sin dejar de ser una visión teórica, tiene inevitablemente la consecuencia de traer elementos de reforma cultural, ético-social e incluso de orientación y ubicación de la praxis política, en el estado en que nuestra etapa histórica lo requiere. Y es por eso que habremos de ampliar la mirada desde la simple componente ética –que ya es muy significativa en sí misma – a las dimensiones de su relación con otros niveles de sociedad y con otros ámbitos de valores.

La tercera perspectiva es de orden ontológico, y ha sido ya iniciada de alguna manera por Heidegger en la primera parte de *Ser y tiempo*. La praxis debiera ser vista desde una metodología fenomenológica con el objeto de develar su relación profunda con el ser. Es decir, se trata allí de establecer en qué medida el hecho de que el hombre tenga que vérselas inmediatamente con utensilios, las cosas, lo que está a la mano (*Vorhandensein, Zuhandensein*), y últimamente con lo instrumental y lo técnico, guarda una relación con el manifestarse y el ocultarse del ser de los entes. Y correspondientemente qué tiene que ver eso con la preocupación o la angustia del ser-ahí, lanzado como proyecto a una existencia temporal. Este aspecto marca uno de los puntos más originales del primer Heidegger, y debe ser visto en el contexto epocal de las filosofías de la praxis del neomarxismo entonces en pleno desarrollo, especialmente en la obra de Lukács *Historia y conciencia de clase* (1922). El marxismo en efecto, definido justamente por Gramsci hacia la misma época como “filosofía de la praxis”, había a su pesar ontologizado la praxis, especialmente entendida como fuerza de producción en el trabajo humano. Había en ese sentido producido un vuelco respecto de la filosofía clásica contemplativa – incluyendo el propio Feuerbach – y había proclamado la misión transformadora de la filosofía, que debía conformar una suerte de conciencia de la clase proletaria en la tarea de transformar el mundo y crear las condiciones para la aparición de un hombre nuevo.

Sin caer en el extremo de Lukács que *a posteriori* vio *Ser y Tiempo* como un intento de dismantelar tal primacía de la praxis, puesto que la famosa obra de Heidegger cubre otros muchos aspectos innovadores, es preciso reconocer que, a diferencia de las interpretaciones de la izquierda heideggeriana francesa (particularmente la obra de Sartre), hay en ella una remoción de aquel primado de la praxis (justamente en cuanto coloca la relación con el ser-a-la-mano en el término más inmediato), puesto que todo el obrar y toda la *Sorge* de que surge, son desplazados por la temporalidad que constituye el hilo conductor de la experiencia humana, y que es el horizonte desde el cual puede accederse al ser. El ser para la muerte, además, lleva a que la decisión por la que el *Dasein* da un sentido auténtico a su existencia, dé un salto más allá de toda acción, especialmente la utilitaria.

Nuestro estudio asume también la discusión de este aspecto. Sin negar los otros dos anteriores, quiere ahondar en el sentido ontológico escondido en la acción, pero esto no sólo en el nivel de lo técnico o de lo instrumental, sino también, y sobre todo, en otros niveles más abarcadores antes mencionados, que podrían resumirse en el concepto husserliano de mundo de la vida (*Lebenswelt*). En efecto no ha de olvidarse que esta última categoría ha sido puesta en el centro de la meditación husserliana después de unos diez años de la aparición de *Ser y Tiempo*²¹, y que por lo tanto hizo explícita la intención de ser una alternativa consciente que amplía la mirada respecto de la interpretación heideggeriana de la temporalidad.

Nuestro recorrido tendrá por lo tanto tres objetivos que se entrelazan en juego: uno consiste en tratar de ver el tema de la praxis desde una óptica, por así decirlo, antropológica y allí pondremos de relieve aspectos nuevos que no han sido tenidos en cuenta en una medida suficiente por las descripciones y desarrollos postaristotélicos de la acción humana. Una segunda parte ampliará la perspectiva y relacionará más explícitamente el tema de la acción con los valores y los diversos estratos de la configuración intersubjetiva, social, histórico-cultural y política.

Finalmente quisiéramos abrir la perspectiva a la visión ontológica relacionando la cuestión de la praxis con la cuestión del ser. Y veremos que allí nuestro estudio se orientará hacia una línea distinta de la que ha sido explicitada por Heidegger, especialmente después de su importante interpretación de *Nietzsche*²² y de su planteo, un tanto dramático si no trágico de la *técnica*. De este modo, sin dejar de relacionar la

²¹ Cfr. especialmente la *Krisis* (Hua VI).

²² Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 2 vol, tr. fr. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

filosofía con la realidad del mundo, le daremos una impronta de *teoresis* sin la cual no puede comprenderse la realidad de nuestra existencia ni por consiguiente encauzar un real compromiso ético que remedie, siquiera en parte, sus males más profundos.

Pero antes de abordar cada una de estas partes, quisiéramos dar algunas precisiones más sobre el método fenomenológico, del que habitualmente se conocen sólo los aspectos más superficiales, a fin de poder delinear con mayor claridad, nuestra propia adaptación del mismo, tal como es exigida por el enfoque de nuestro estudio.

4. ALGUNAS PREMISAS METODOLÓGICAS

Vamos a partir, sin atarnos demasiado a ellas, de algunas premisas que establece Husserl acerca del modo de acceder fenomenológicamente a la praxis. En el párrafo 121 de *Ideen I*, Husserl abre el análisis fenomenológico desde una esfera eminentemente gnoseológica a la de los sentimientos (o sea del *Gemüt*) y de la praxis²³, relacionándolas en principio con una actitud “dóxica”, susceptible luego de ser elevada a consideración de verdad. Seguidamente reconoce un cierto punto de origen del “modo de espontaneidad”, al que llama el *fiat* del querer y del obrar²⁴.

Pero la impostación general de *Ideen* ve estas formas de manifestación de las vivencias del sujeto como susceptibles de una descripción teórica, que las reconduce finalmente a la unidad del yo, en el que *la razón y el ser* se encuentran. Lo interesante es que los actos prácticos son susceptibles de una distinción análoga a lo que ocurre en el conocimiento, entre *noesis* y *noema*, de manera que hay modulaciones diferentes en el modo de acción en correlación con el objeto intencional de la acción. Pero es aquí donde surge un primer problema: mientras a nivel de conocimiento el análisis fenomenológico puede conducir a una “sintaxis universal” y a una consiguiente *Mathesis universalis*²⁵, en el terreno práctico (y también en el de los valores y de los sentimientos) la doxa parece tener un papel no tan fácilmente delimitable respecto del dominio de las esencias. Es verdad que Husserl es consciente aquí de las diversidades de expresión entre los actos “práxicos”, las preferencias, las creencias y las significaciones teóricas universales. Pero la coherencia de su enfoque pide que

²³ Cfr. Hua.III, p.299.

²⁴ Cfr. Hua III, p. 300.

²⁵ Es sabido que Husserl, en sus obras posteriores renunciará a este ideal donde se perfila la influencia cartesiana.

finalmente todo el ámbito de lo afectivo y de lo práctico, con sus respectivos objetos intencionales, sea reconducido a una cierta teleología universal

Ahora bien, esto lleva implícitamente a la convicción de que hay, al menos como horizonte teleológico, un modo de obrar y de querer plenamente racional. Y como éste a su vez es reconducido a la unidad del yo trascendental, el nexo entre praxis y realidad queda notoriamente debilitado, o al menos dejado de lado. Entra aquí de por medio la delicada cuestión de saber cómo se relacionan la *epoché* y la reducción trascendental con la vida de la acción.

Por motivos que no es preciso repetir aquí, consideramos que la fenomenología no puede llegar a superar sus aporías si no se abre al nexo de la corriente intencional del yo con el polo realidad, lo que implica un ser del mundo no reconducible a la transparencia del ser de conciencia. Sin embargo es conveniente, e incluso necesario, tener como punto de referencia el impacto del obrar, y aun del querer, en lo real, describiendo los diversos pliegues de objetividad que va abriendo la praxis que se explya en la temporalidad.

No en vano *Ser y Tiempo* inserta como uno de sus primeros temas el encuentro práctico del *Dasein* en el mundo, como para corregir de entrada la inmersión de su horizonte en la inmanencia de la conciencia pura en el sentido en que la entiende Husserl.

Salvo ese paréntesis semi-programático, no hay en la mencionada obra de Husserl una asunción de la descripción de los *noémata* de praxis, de manera que el conjunto queda concluido con la resolución de la trascendentalidad de la conciencia. ¿Cómo salir de ella para justificar una acción capaz de transformar el mundo circundante?

Un poco de mayor acercamiento lo encontramos en *Ideen II*. Allí hay una distinción cuyas implicancias no son del todo aprovechadas por Husserl: la que estriba entre *motivación* y *causalidad*. Como es sabido, la primera pertenecería a la denominada actitud *personalista* frente al mundo, mientras la segunda es inherente a la denominada actitud *naturalista*. En la primera lo que es capaz de mover al sujeto es un valor y todo lo que se entreabre en la dimensión de intersubjetividad, en la segunda hay un cierto determinismo, el que rige justamente el mundo físico y está relacionado con leyes que lo rigen.

El hecho de que la persona se sienta motivada, y sea capa de motivar a otras es un modo de cambiar algo en el mundo circundante. Sin embargo la relación entre motivación y causalidad lleva consigo las análogas dificultades que surgen de la

insuficiente relación entre *Leib* y *Körper*. En efecto, aunque Husserl ha puesto de relieve esta fecunda distinción, y aunque ha intentado resolver su correlación en el término frecuentemente usado de *Leibkörper*, sin embargo no ha esclarecido del todo el paso de la motivación a la causalidad, comprometida esta última con la realidad (o, si es permitido decirlo, la *coseidad*) del cuerpo físico.²⁶

La solución apuntada por Maine de Biran, y más aún la de Antonio Rosmini, entendía establecer un puente entre la fuerza vital interior y la capacidad de establecer cambios en el mundo²⁷. Puesto que la causalidad, como la extensión en Husserl se hallan *constituidas* por la conciencia, son susceptibles de una inmanentización a través de la reducción trascendental que finalmente amortigua el realismo de la acción *hacia afuera*. Si se tiene en cuenta que lo específico de la acción humana es la capacidad de *convertir la motivación en la causalidad*, esto es en la posibilidad real de cambiar estados de cosas, pasar del mero querer al obrar y al hacer, y viceversa *interiorizar la acción* recibida desde lo externo en una *génesis pasiva* de emociones y vivencias y asociaciones, como el mismo Husserl desarrolló en su etapa posterior a 1919²⁸, no podemos evitar *cuestionar la reducción final en sentido idealista*,²⁹ aunque sí reconocerle un valor de reconducción a una unidad activo pasiva, constitutiva ontológicamente del yo o, mejor dicho, de la persona.

En su curso de *Psicología fenomenológica* de hecho Husserl trata de integrar las vivencias kinestésicas – que están colocadas en el gozne entre lo casual y lo motivacional – en el conjunto de las vivencias del alma y del espíritu. Pero aún allí la óptica es eminentemente teórica, y termina subsumiendo *la trascendencia implicada en la acción* en la inmanencia de la conciencia interior. Con lo cual se acentúa un primado unilateral de la teoría sobre la praxis, bloqueando su tratamiento “dialéctico”.

Hay sin embargo dos elementos que impiden esta reversión idealista, o al menos desafían su coherencia interna. La primera es que la fenomenología de Husserl no contiene, es totalmente extraña podría decirse a la dialéctica de los idealistas clásicos postkantianos, especialmente de Hegel. En efecto, una filosofía de la praxis, como la de Fichte, requiere – a fin de mantenerse en el trasfondo idealista- interpretar dialécticamente la relación sujeto-objeto, yo-no-yo, transformando la realidad externa

²⁶ Vease una análoga observación en P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, F.C.E., 2000, pp.538-539.

²⁷ Entre los discípulos de Husserl la idea de fuerza tiene un papel importante, por ejemplo en E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, Madrid, B.A.C., 1998, p.138.

²⁸ Cfr. *Analisen zur passiven Synthesis*, Hua. XI, *passim*.

²⁹ Cfr. F. LEOCATA, *Persona-Lenguaje-Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, pp. 296-8.

en una oposición que la subjetividad presenta, pone en contradicción ante sí misma, para retomarla en niveles cada vez más altos y abarcadores, o, para expresarlo en un lenguaje más cercano a Hegel, una autonegación de la conciencia subjetiva que tiende a la reasunción y superación de los opuestos. La fenomenología de Husserl- y con mayor razón podría decirse algo análogo en el caso de Heidegger- es en el fondo reacia, aunque no lo proclame tan a menudo, a dicha dialéctica³⁰ a pesar de los esfuerzos de acercamiento hechos por algunos fenomenólogos posteriores, por lo que los *noémata* de praxis deben necesariamente responder a una cierta realidad externa que no sea el mero resultado de la negación-proyección de la subjetividad en el espacio-tiempo, de una manera análoga a la que hemos visto surgir a propósito del lenguaje en un estudio anterior.³¹

El segundo elemento importante es que toda la esfera ética, a la que Husserl dio una gran importancia como veremos seguidamente, está basada en la teoría de la intersubjetividad. Y esta no se sostiene como bien vio Lévinas, sin una *exterioridad*. La problemática que aparece evidente en las *Meditaciones cartesianas*, y que ha sido objeto de tantas críticas y discusiones, la de la relación entre el paso a la intersubjetividad y la reducción trascendental, sólo puede resolverse en una teoría de la constitución radicalmente interpersonal del ser humano y en su apertura al ser. Ahora bien, esta constitución a su vez requiere una trascendencia del mundo (aunque vista *desde* la inmanencia), en cuyo contexto está la relación intersubjetiva, y más ampliamente lo que Husserl denominó *Lebenswelt*.

Todo esto hace que surja con toda fuerza una tensión interna a la misma fenomenología; su clara vocación ética intersubjetiva requiere una valoración trascendente de la acción, el paso a algo distinto de la conciencia subjetiva en lo que motivación y causalidad puedan intercambiarse dentro de determinadas condiciones, a través de la mediación del *Leibkörper*. Pero por otro lado es necesaria una cierta reducción trascendental, en el sentido de la afirmación de un polo de unidad de todas las operaciones, de todos los actos intencionales, afirmación que es más importante que su versión idealista y que puede ser discernida de ella sin que se pierda lo esencial de la filosofía y del método fenomenológico.

³⁰ La demostración de tal incompatibilidad aparece en el estudio de T.W:ADORNO, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, en *Gesammelte Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.

³¹ Cfr. *Persona-lenguaje-Realidad*, pp.262-268.

A propósito del tema ético, tenemos como conjunto de documentos importantes que abarcan el período de 1911-14 aproximadamente, los cursos que dictó Husserl en la ocasión, y que han sido publicados en 1988³². En ellos encontramos varios elementos importantes: ante todo la relación entre vida ética y racionalidad, que es un hilo conductor nunca abandonado por Husserl, aun cuando acepta la componente afectiva que se da en la experiencia de los valores.

Luego hay un sentido fuertemente teleológico ligado a la concepción de la ética. Esta es vista como un proceso de educación progresiva hacia una humanidad más elevada. Este ideal racional-humanista ha sido criticado por cuantos acentúan la necesidad de superar un supuesto *logocentrismo*³³ occidental al que identifican con la condición moderna. Y esto es tanto más notable cuanto que en los últimos escritos y conferencias de Husserl hay indiscutiblemente un fuerte llamado a la misión de Europa, como algo dotado de una cierta responsabilidad frente a la humanidad completa, con un llamado al “heroísmo de la razón” perspectiva que desde luego se ha vuelto insostenible para nosotros, pero no por ello está exenta de significado. Muy distinta es sin embargo la cuestión de la relación entre humanismo y un modo nuevo de entender la relación con la racionalidad, que consideramos no sólo válida, sino necesaria en nuestro tiempo.

No es esto sin embargo lo queremos discutir ahora, sino el hecho de que la fenomenología en cuanto llega a la afirmación de una filosofía primera es vista por su fundador como un inicio en el camino hacia una nueva elevación moral de lo humano en cuanto tal. Ahora bien, esta elevación moral no puede reducirse a un cambio meramente interno, a un reino de Dios espiritual, según la conocida expresión de Leibniz, sino que implica además una incorporación de toda la capacidad del hombre de transformar el mundo, incluido el potencial tecnológico, debidamente subordinado a lo humano y respetuoso de una valoración del cosmos en cuanto don natural. De todos modos, permanece innegablemente en la fenomenología de Husserl, algo de la dicotomía kantiana entre el reino de lo moral y la razón teórica, que una reelaboración de la fenomenología de la praxis podría ayudar a corregir.

Nuestra sugerencia consistiría en que es preciso rever los pasos de la fenomenología de la praxis integral a fin de subsanar dicha dicotomía, y entrelazar más adecuadamente la teoría y la acción humanas sin caer en la ilusión de la transformación integral de la filosofía en praxis moral social o política. Para ello debemos recuperar

³² Corresponden a Hua.XXVIII.

³³ La insistencia en este tema se amplía después de la obra de Jacques Derrida.

elementos que trascienden lo que ha sido dejado por Husserl y volver – perfeccionándolos si es el caso- a los finos análisis de la tradición aristotélica en torno a la acción humana, abriéndola desde luego y haciéndola salir de su estrechez moralizante a las dimensiones interpersonales más amplias, incluyendo lo social y lo político.

Lo que impide una total reversión de la fenomenología de la praxis a una filosofía de la praxis en el sentido que esta expresión reviste después de Marx, o en otras palabras la irreductibilidad de la fenomenología a la dialéctica idealista, es la *manifestación* que se filtra a través de la acción, de aspectos importantes del ser. O sea, adaptando en parte la terminología rosminiana, diríamos que hay un modo del ser (el moral) que se vuelve necesario para la manifestación del mismo ser a la persona humana y que impide que la totalidad de la experiencia sea fagocitada por una conciencia pura, por más dinámica que se la quiera pensar. Ese mismo traslucirse del ser es también lo que impide caer en la tan declamada reducción del universo a la voluntad de poder.

5. ALGO MÁS ACERCA DE LA VISIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA PRAXIS

En las *lecciones sobre ética y teoría de los valores* de 1914, Husserl establece una analogía o paralelismo entre lógica y ética atacando fuertemente lo que él denomina *psicologismo ético*. Atribuye a éste, del que deriva el utilitarismo clásico, “consecuencias anti-éticas”. El bien ético es objeto de una intuición eidética que va más allá de las utilidades derivadas de lo biológico³⁴. “Es claro –dice- que la teoría empirista que es anti-ética, exige una praxis igualmente anti-ética, así como la teoría idealista exige una praxis realmente ética”³⁵.

El trasfondo de todo esto es una analogía o correlación entre la idea del bien y la idea de la verdad, y la convicción de que para ninguna de ellas es apta ni suficiente una génesis psicologista. Ahora bien, como tal psicologismo, que conduce al escepticismo es últimamente contradictorio, Husserl apela a un “absolutismo” ético, en el sentido de una afirmación de una verdad en sí ética. Nada extraño entonces que vea su posición más cercana a la pureza racional kantiana o neokantiana en temas de ética.

³⁴ Hua.XXVI, p. 16.

³⁵ *Ibidem*.

Así pues permanece en nuestro autor, al menos por esos años (poco después de la aparición del *Formalismo en la ética* de Scheler) un paralelismo entre razón teórica (que en Husserl confluye hacia una lógica-ontología formal que luego sería llevada a su vez a una reducción trascendental)³⁶ y razón práctica, cuya más pura expresión se da en el orden ético en el cual la ley se da en forma objetiva y universal. Es por eso que mientras reconoce en Aristóteles el iniciador de la lógica, toma distancia del enfoque de la *Ética Nicomachea*³⁷ cuyo sentido de la razón práctica es diferente del utilizado por Husserl³⁸.

En cuanto al imperativo categórico kantiano, Husserl le reconoce universalidad y formalidad, pero busca reivindicar una “materialidad” de lo bueno, en correspondencia con lo que sucede con los contenidos eidéticos, sin los cuales la lógica formal quedaría vacía. Es decir, busca una base correlativa al orden de esencias también en la esfera moral. Es por eso que se hace necesario un campo de axiología que sirva de puente o mediación entre lo esencialmente y lo existencialmente ético. Esta relación es tan importante como la que había establecido Husserl entre las esencias en su estado universal y su individuación.

Para ello es preciso mantener y aplicar al orden práctico la correlatividad o exigencia de enlace entre acto y contenido objetivo, con lo cual se permitiría un enlace mayor entre lo universal y lo singular, entre lo formal y lo relativo al contenido. En este diseño hay desde luego un paralelismo demasiado estrecho entre lo teórico (formalizado por lo demás en un ideal lógico) y lo práctico (susceptible a su vez de una pretendida lógica formal de los valores). A pesar de que Husserl admite una pluralidad de valores, su preocupación se dirige principalmente a lo ético. No hay un escalonamiento que vaya de la praxis más inmediata a las formas más complejas de la ética intersubjetiva social y política.

Queda, eso sí, la importante tesis de la *motivación* que le permite articular el devenir ético encaminándolo a una finalidad perfectiva sin pasar por los moldes, atados a la facticidad, de la causalidad propiamente dicha del mundo físico.

Este mismo impulso ético perduraría en todo el desarrollo del pensamiento de Husserl y constituiría más tarde el núcleo de su concepción de la historia tal como aparece en la *Krisis*. Pero allí hay puestos en juego al menos dos elementos que

³⁶ La obra capital a este respecto es *Formale und Transcendentale Logik*, Hua.XVII.

³⁷ Cfr. Hua XXVI, p. 37.

³⁸ Cfr. Hua.XXVI, p. 42.

cambian la situación. El primero de ellos es que Husserl, tal vez motivado por los análisis de la praxis de *Ser y tiempo* y sobre todo para dar una respuesta al neopositivismo, da mayor lugar a la acción utilitaria dentro del contexto del mundo de la vida (en un sentido radicalmente distinto al que propone Heidegger) hasta tal punto que ese tema forma parte de su crítica a la ideologización matemática galileana.³⁹ Pero lo más notorio es sin duda que en el concepto de *Lebenswelt* hay incorporada toda la elaboración de la intersubjetividad, con lo cual el finalismo ético que impregna el conjunto de la obra y que abre la fenomenología a una tarea futura que él llama “infinita”, recibe un esclarecimiento mayor, y la ética alcanza por así decirlo toda una amplia dimensión histórico-comunitaria.

De todos modos, y para no alargar innecesariamente este primer asomo a la temática, el enfoque de la praxis tiene incuestionablemente en Husserl un *paralelismo* con la exploración teórica del horizonte de mundo, y el punto decisivo del encuentro entre ambas dimensiones es la reducción trascendental. Lo cual tiene el inconveniente de permitir la subsistencia de la dicotomía a que hiciéramos alusión anteriormente, entre teoría y praxis, de tal manera que ambas dimensiones en su respectiva pureza ideal no se entrelazan en el devenir concreto de la existencia humana, sino que se unen sólo “racionalmente” en la trascendentalidad del *ego*. Pero además el juego entre lo universal y lo singular, entre medios y fines, ofrece tal analogía entre los campos teórico y práctico, que no permite ver la mayor plasticidad y variedad que comporta y genera este último, el entrelazamiento con las pulsiones y las pasiones, el paso de niveles más elementales a otros intersubjetivamente más amplios, la circularidad entre *interés* y *conocimiento*, para decirlo con la expresión de Habermas.

Finalmente digamos que la esfera de la praxis (con la acentuación unilateral de lo ético) es vista sobre todo como *consecuencia* de visiones teóricas, y no ofrece propiamente luces nuevas para un acceso más profundo al ser. Es como si la fenomenología en su conjunto se presentara como una fundamentación y una manifestación de orden ontológico, dejando para el finalismo de la acción ética un carácter de complemento. Hay – según puede reconocerse – una ordenación de toda la *conversio intellectualis* fenomenológica al orden ético, pero éste, a más de ser concebido en forma demasiado reductiva – no retorna suficientemente en el nuevo

³⁹ Cfr. *Die Krisis*, Hua. VI, p. 49-50.

esclarecimiento teórico que permita una manifestación más profunda de la realidad y de la existencia.

Todos estos aspectos explican en parte la necesidad sentida por E.Fink en su obra poco conocida titulada *Metaphysik der Erziehung*, la cual ofrece una interpretación de Platón y de Aristóteles, y de la *paideia* en general, que condice con el fondo de la fenomenología y que trata de unir en modo más satisfactorio la teoría con la praxis.⁴⁰ En contraste, puede pensarse que el conjunto de la filosofía de Heidegger, además de tener una lectura diferente de la verdad en la doctrina de Platón, tiende en su sentido más hondo a una superación de la praxis a favor de una aceptación del *Ereignis* del ser, que después de la guerra toma los perfiles de un quietismo místico secularizado, es decir en parte derivado a lo poético.

En efecto, mientras en el período de *Ser y tiempo* parte del análisis de la praxis cotidiana para llegar a un ser para la muerte que jaquea todos los proyectos humanos individuales y colectivos, y poco después en *Das Wesen des Grundes* la libertad es hecha surgir de un abismo del ser sin fundamento (*Abgrund*), en el período posterior a la *Carta sobre el humanismo* hay una orientación más positiva hacia la *Gelassenheit*, la entrega al ser mediada por el lenguaje poético.⁴¹

Y es esta actitud a la que llamamos *quietismo* secularizado. El quietismo del siglo XVII, tan combatido por Bossuet y Malebranche, era una propuesta de espiritualidad basada en una aceptación de los designios de Dios más allá de cualquier compromiso moral propiamente dicho. La filosofía de Heidegger, por una singular analogía, carece en efecto del sentido de la *areté* y de la *paideia*, por el juego que establece el destino del ocultamiento del ser por la técnica y su eventual apertura a través del velo del lenguaje poético.

La perspectiva que aquí proponemos se halla, en este sentido, más cercana a la tradición platónica y aristotélica, y también a la vocación profunda de la fenomenología tal como la concibió Husserl. La praxis, incluyendo la praxis técnica pero no solamente ella, tiene un lugar en la construcción de una vida ética y política que entreabre una nueva dimensión en el acceso al ser. Este no se da al hombre en la pura pasividad o en la quietud de la palabra meditada en el *An-denken*, sino también en la acción, aunque su acceso, como veremos, no es sólo fruto o conquista de la acción. Al meditar por lo tanto

⁴⁰ Cfr. E. FINK, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt, V. Klostermann. En un sentido análogo pueden leer las páginas de E. Stein, *La estructura de la persona humana*, ed. cit., pp. 3-26.

⁴¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt, V. Klostermann, 1978, pp. 311-360.

en todos estos temas proponemos en cierto modo un recorrido sintético de algunas de las reflexiones sobre la praxis que están en la base de la cultura occidental y que han llegado hasta la modernidad.

El primer autor que repropuso hacer una descripción del acto voluntario con intencionalidad fenomenológica fue Aristóteles, de cuya enseñanza partiría una larga tradición escolástica y no escolástica. Pero deberemos luego continuar nuestra fenomenología de la praxis para estudiar el modo en que la acción moral incorpora, o puede incorporar, elementos técnicos y se abre a dimensiones sociales y políticas. Es decir, integraremos la lección hegeliana de unir teoría y praxis en la historia espiritual concreta del hombre evitando sin embargo su resolución inmanentista y totalitaria. Esto significa en otras palabras dar un lugar más positivo a la acción humana en el acceso al ser, cuya búsqueda es el secreto motor de su vocación.

En todo este trayecto pondremos en juego no sólo el ideal de una acción racional o de una universalidad formal de lo ético, sino todas las tendencias que constituyen el variado abanico de lo que Santo Tomás denominó el *appetitus naturalis*, que incluye también las pulsiones, las tendencias pre-rationales o no propiamente racionales, las pasiones,- tema que ha vuelto a atraer la atención de algunos de nuestros contemporáneos – y su papel en la constitución de una vida moral que se abre también a exigencias de orden social.

Hay una gran obra, conocida por pocos en profundidad, que anticipó este recorrido ascendente de la praxis desde los niveles más inmediatos hasta las dimensiones más altas de la vida espiritual, y es *L'Action (1893)* de Blondel, que puede en cierto modo leerse como una alternativa abierta a la trascendencia respecto de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Pero la obra de Blondel requiere una revisión a través de una metodología más rigurosa y una preocupación menos apologética. No obstante tendremos en cuenta algunas de sus sugerencias.

En síntesis, lo que nos interesa es seguir el hilo conductor de la acción humana, estudiar la articulación de sus diversos planos de profundidad y su relación con la búsqueda del ser por parte del hombre. El resultado será una más positiva integración del *sentido ontológico de la praxis* y una propuesta de correlación más coherente entre los ámbitos de la acción personal y singular con la acción intersubjetiva, incluyendo los niveles sociales y culturales.

CAPÍTULO II

LA VIDA Y LA ACCIÓN: DEL SENTIMIENTO VITAL AL ACTO HUMANO

1. VIDA Y SENTIMIENTO FUNDAMENTAL

Hay un tema que recorre el pensamiento filosófico del siglo XX , y puede decirse casi en su totalidad: *el de la vida*. Cuando Ortega y Gasset lo identificó en 1923 como “el tema de nuestro tiempo”, mostraba una de las facetas más características de su problemática. Pero la atención a la vida como tema central de la filosofía había sido preparada ya desde la segunda parte del siglo anterior, particularmente en el ámbito del pensamiento alemán. Y si se quieren remontar las fuentes más remotas, no podemos dejar de mencionar algunos filósofos del renacimiento como Campanella y Bruno. Es honesto tener en cuenta que en los inicios del siglo XX el enfoque de la vida tuvo una innegable marca antirracionalista, y en algunos casos directamente irracionalista. Se presentaba como un vuelco del tradicional mando asignado a la razón, característico del pensamiento europeo entre los siglos XVII y XIX, a una fuente ontológica que se juzgaba más radical. Tal aparece, después de los preludios románticos (que tocaron también en parte el pensamiento juvenil de Schelling y de Hegel) en Schopenhauer, Edmund von Hartmann y finalmente en Nietzsche, cuyo pensamiento ha tenido un auge inusitado sobre todo después de los estudios que le dedicara Heidegger.⁴²

En los albores del siglo XX el panorama al respecto era un tanto variado. Dejemos aparte por el momento el hecho de que un cierto impulso vitalista era heredado del biologicismo que arrastró buena parte del pensamiento europeo desde el frente evolucionista. No se trataba de esto precisamente. El vitalismo al que nos referimos surgía del enclave del pensamiento alemán, era una suerte de reviviscencia de la *Naturphilosophie* romántica, que se levantaba para contrarrestar el derrumbe del idealismo anterior. La vida comenzaba así a contraponerse a la razón y al espíritu, que a pesar de todo habían terminado triunfando en el idealismo maduro, y quería de este

⁴² Aunque precedido por el trabajo de Jaspers sobre *Nietzsche* (1936) el extenso curso dedicado por esa época por Heidegger y publicado en 1961 signó un hito en la atención de los estudiosos en torno al pensamiento de Nietzsche por considerarlo como una suerte de culminación-conclusión de la “metafísica occidental”.

modo hacerse justicia a la exigencia de un modo de acceder a lo profundo por una vía no principalmente racional, sino por la del sentimiento o de la intuición vital.⁴³

Que hubo autores que tomaron este impulso vitalista como un modo de rechazar o sacudir el primado de lo racional, es un hecho que aparece suficientemente documentado en los escritos de Nietzsche, sólo por citar un autor demasiado conocido hoy día. Pero en el amanecer del siglo XX no faltaron filósofos que trataron de una u otra manera de equilibrar, de hacer posible la coexistencia y complementariedad no ya de la vida y el espíritu como por ejemplo puede observarse en uno de los maestros de Scheler, Rudolf Eucken, sino también el triunfo de la vida en un sentido no racionalista pero más moderado que el de Nietzsche, como sucede en Georg Simmel, una de las figuras claves de esta temática, que amplió también a temas estéticos y sociológicos. La tesis de la *razón vital* que desarrolló Ortega y Gasset fue un modo de buscar una armonía más profunda entre ambas instancias. Otros dos autores que se destacaron en torno al tema de la vida, con diversos enfoques, fueron Bergson y Dilthey.⁴⁴

La fenomenología de Husserl abre al respecto una nueva etapa. No desde sus inicios sino más bien desde el momento en que este autor se plantea, dentro del tema general de la persona humana, el problema de la corporeidad. Y en un sentido más amplio podría afirmarse que Husserl en sus últimos años recepcionó algunas instancias de Dilthey. Pero vayamos por pasos. No repetiré aquí las conocidas distinciones entre *Leib* y *Körper*. Pero es sumamente importante reconocer que es la idea del cuerpo subjetivo (*Leib*), traducido por algunos como cuerpo vivido o cuerpo viviente, o bien, entre los autores franceses, simplemente por *chaire* (carne), término que trae alguna remembranza bíblica, la que implica *el sentimiento íntimo de la vida propia*.

Este sentimiento corpóreo fundamental (expresión que tomo de Rosmini), distinto de la visión objetiva y objetivable del cuerpo, trae consigo en la fenomenología de Husserl *la convergencia de una pasividad o afectabilidad, y de una fuerza originaria que se dirige al mundo*.⁴⁵ El ser indigente da lugar inmediatamente, y hasta se identifica, con un impulso vital hacia lo externo. El *conatus* tendiente a afirmarse como viviente es al mismo tiempo búsqueda de algo externo con lo cual mantenerse, protegerse, o a lo que se puede poseer. Y como fuerza es también posibilidad de transformación.

⁴³ Cfr. G. SIMMEL, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*, Buenos Aires, Altamira, 2001.

⁴⁴ Ambos autores tuvieron fuerte repercusión en el movimiento antipositivista latinoamericano de comienzos del siglo XX.

⁴⁵ Véase especialmente *Ideen II y Analisen zur passiven Synthesis*, Hua.XI.

De manera que la *vis vitalis* del cuerpo propio es por una parte –como lo mostrarían los desarrollos ulteriores del propio Husserl- el centro y punto de referencia de la síntesis pasiva, de la recepción de cambios, impresiones que quedan grabadas al ritmo del crecimiento, y por otro el punto inicial del esfuerzo. Es sabido que Maine de Biran había incursionado por vías muy distintas en algunos de estos aspectos. Por ambos motivos esta *vis vitalis* o *sensus vitalis* no puede identificarse con una fuente reflexiva, noética, sino que se halla en un nivel, por así decirlo, pre-racional. Este descubrimiento, que la fenomenología realiza a través del análisis de la conciencia intencional, pero que no es en sí mismo reductible a la lógica o al devenir dialéctico, es lo que abre naturalmente el innegable logicismo y racionalismo de las primeras obras de Husserl a la temática de la vida, que como hemos visto había sido desarrollada por otras vertientes de pensamiento. Husserl ubicó la confluencia entre vida y razón en la categoría de mundo vital (*Lebenswelt*). Y es este uno de los puntos que hay que tener en cuenta para distinguir el trascendentalismo neokantiano del propiamente fenomenológico, y también para no sobrevalorar la retórica llamada final de Husserl al heroísmo de la razón, que aparece en sus últimas conferencias en un sentido más cercano al idealismo. Es muy probable que cuando Husserl escribió la obra *Die Krisis* tuviera la intención de dar un giro a su pensamiento asumiendo algunas instancias provenientes de Dilthey y de un vitalismo equilibrado con la racionalidad.

Demos un paso más y notaremos que mientras al centro subjetivo-corpóreo vital corresponde un sentimiento fundamental que no puede identificarse con la subjetividad trascendental, tendencia esta última que se advierte en algunos fenomenólogos franceses como Merleau-Ponty y Michel Henry,⁴⁶ la subjetividad trascendental en Husserl por el contrario se relaciona con lo noético en sentido estricto, es perceptible por un acto eminentemente reflexivo. Llega a su cumplimiento precisamente con la reducción trascendental.

Cuando por otra parte Husserl enfoca los problemas de praxis - ya en *Ideen I* y en mencionado curso sobre *Ética y valores de entre 1911 y 1914* - no tiene todavía plenamente esclarecida la inserción del tema de la vida con el de la razón. El estudio de la unión entre el centro del *Leib* y la síntesis pasiva con la autorreflexión del yo, pertenece más bien a la época en torno a las *Meditaciones cartesianas*, y no puede decirse que hubiera alcanzado ni siquiera por ese entonces una solución plenamente

⁴⁶ Cfr. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1996.

satisfactoria. Eso explica que el planteo de las *intencionalidades de praxis* y sus correspondientes *noémata* haya sido enfocado de acuerdo al esquema clásico derivado próximamente de fuentes influidas por el kantismo, pero de lejana procedencia aristotélica de la distinción entre razón pura y razón práctica. Esta última aparece como una esfera específica de la intencionalidad del *Ego*, sin que se tenga suficientemente en cuenta su unión con la corporeidad y la *vis vitalis* correspondiente.

No puede pedirse, como es obvio, a los grandes maestros del pensamiento, que desarrollen todos los temas implícitos en sus intuiciones. Lo que queda por ver más detenidamente, desde nuestro punto de vista, es la inserción de lo vital con lo práctico y el papel que cumple la racionalidad, en sus diversas manifestaciones, en los diferentes estratos. Volvamos por ahora a la relación entre lo que llamaremos cuerpo propio y el yo trascendental. Para ello es claro que deberemos expresar o explicitar interpretaciones del pensamiento de Husserl, o mejor, posibilidades intrínsecas de la fenomenología, no necesariamente presentes en el fundador y que no entendemos por tanto atribuir a él en su totalidad.

El sentimiento del cuerpo propio es el punto de acceso a una percepción inmediata del propio yo, pero a un nivel todavía no plenamente radical. Es una actualidad de vida en su doble dimensión: activa y receptiva (es decir en su capacidad de ser afectada), pero no es todavía la raíz de todos los actos intencionales, y si bien nos abre al mundo circundante, no cubre plenamente la distancia entre el yo y las cosas. Es verdad que del centro vital emerge una energía por la cual el yo y su cuerpo se abren paso en el mundo y en relación con los demás y que es por tanto al mismo tiempo *afecto* en un sentido primordial originario. Esa energía-afección es una cierta actualidad, pero en un sentido que no se identifica con la que Fichte denominó *Thathandlung*, ni es posible identificar tampoco con el *Yo* al que se refiere Husserl como manifestación apodíctica en la reducción. Lo hondo sin embargo de la intencionalidad total del yo que Husserl buscaba con tanta insistencia en la unidad del ser humano mediante la reducción trascendental, no puede comprenderse sino como una *actualidad del ser* que lo constituye, y es la condición para que el yo pueda constituir cualquier objetividad.⁴⁷

Un lector habituado a los textos de Heidegger, especialmente a sus cursos sobre *Nietzsche*, se verá tentado de entender dicho *sentimiento fundamental* con la *voluntad*

⁴⁷ Como observará el lector suponemos un acercamiento entre la temática personalista de Husserl y la teoría tomista del *esse*. He desarrollado estos temas en el artículo *Idealismo y personalismo en Husserl*, *Sapientia* LV (2000) pp. 416-419. Y en el libro *Persona-Lenguaje-Realidad.*, Buenos Aires, EDUCA, 2003.

tomada en un sentido ontológico⁴⁸. Otros influidos por Merleau-Ponty darán la primacía a esta subjetividad corpórea considerándola como centro de la vida intencional en su conjunto. Pero no obstante las dificultades inherentes al tema de la reducción trascendental, en el estado en que lo dejó Husserl, creo que ésta última puede y debe ser corregida de su acento idealista pero no negada ni menos identificada con la intuición de la vida a través de la experiencia interior del *Leib*⁴⁹.

Cuando desde una óptica inspirada en Tomás de Aquino digo que el *acto de ser* que me constituye me abre a la participación de un mundo de fronteras potencialmente infinitas, no estoy hablando de un acto práctico ni vital particular, sino de la raíz o el fundamento de la que ellos emanan.

La crisis del idealismo sobrevenida desde distintas fuentes, significó que el pensar sólo puede encontrar una satisfacción en algo que lo supere y que está relacionado con él como el acto a la *posibilidad*. Ya Schelling en su *Filosofía de la revelación* comprendió que el carácter ontológico de lo posible, en cuanto superador de la mera *dýnamis* o potencia, es lo que permite descubrir y apreciar la novedad del ser como acto, la *novitas essendi*, según la expresión del Aquinate.⁵⁰ Por lo tanto, la necesidad de develar la vida como algo más radical que la razón tiene sentido, pero sólo puede evitar el escollo del irracionalismo, confeso o no, en la medida en que una el sentimiento vital originario a una actualidad de ser más radical. En la terminología de Rosmini podría decirse que el sentimiento corpóreo fundamental está apoyado en un sentido de ser más profundo (que el filósofo mencionado identificó con el ser real)⁵¹.

El acto de ser que constituye a todo ser humano como veremos es pre-comprendido en la conciencia intencional: es por eso que todos los actos intencionales están embebidos de él *ab origine*. El sentirse vivo y el sentir la vida en el cuerpo propio es una manifestación de dicha precomprensión, pero no es la única. El intelecto, que surge desde el ser se halla desde su impulso inicial orientado a descubrir el ser en los entes. Esta precomprensión intelectual es distinta del sentimiento vital fundamental, pero le acompaña. *La aprehensión del acto de ser propio, participado por el yo, sólo puede darse a condición de tener supuesta, y superada la mera aprehensión por sentimiento*. Dicha superación se da por la autorreflexión, o dicho en términos de la

⁴⁸ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, tr. Francesa de P. Klossowski. Paris, Gallimard, 1971, pp. 42-3.

⁴⁹ Esto conduciría a una suerte de inmanentismo de un tipo cercano al que propone M. Henry en el mencionado libro.

⁵⁰ Es claro que no hay una identidad entre la postura de Santo Tomás y la del último Schelling, que apuntaba más bien a la existencia en acto como inicio de una "filosofía positiva".

⁵¹ Cfr. A. ROSMINI, *Antropología in servizio della scienza morale*, Roma, Citta Nuova, 1976.

fenomenología de Husserl, por la “reducción trascendental”, que equivale en nuestra perspectiva a una intuición del ser-acto que hay en mí como base o fundamento tanto de mi sentimiento vital como de mi *cogito*.

Todo el giro anti-racionalista del siglo XX puede por lo tanto resolverse sólo en el encuentro o descubrimiento del ser en nosotros, y fuera de nosotros. De allí surgen no sólo las intencionalidades cognoscitivas, sino también las prácticas. De eso se sigue que la actividad vital, animal del hombre no pueda comprenderse sin el fundamento de una actualidad del ser más radical. Como decía Tomás de Aquino en su Comentario al Pseudo Dionisio: *viventibus vita est esse*⁵². Lo intelectual se abre a un mundo *a través* del cuerpo propio y del sentimiento vital, pero a condición de que lo vital a su vez pueda ser comprendido por un acto noético y re-con-ducido al acto de ser. El sentimiento o la afectividad solos no pueden ser la raíz de las cosas ni de mí mismo. La vida, el deseo, el impulso no son reductibles a la razón formal, pero están enraizados en un acto de ser del que nacen tanto el sentimiento como la razón. *No hay sentido sin ser*,⁵³ tanto en el orden cognoscitivo como en el afectivo y en el práctico.

A esta luz puede conocerse mejor la temática, hoy un tanto marginada, de la *existencia*. El problema de la existencia como algo contrapuesto a la razón abstracta tuvo uno de sus primeros enunciados explícitos de relevancia en el pensamiento de Kierkegaard,⁵⁴ en polémica con el hegelismo, y renació en Alemania después de la primera guerra mundial tanto en los ámbitos teológicos como filosóficos. La diferencia con la vertiente vitalista no consiste tanto en polemizar contra el primado de la razón, que ambos sostienen, sino más bien en su postura respecto del modo de entender la dimensión de lo ético. Mientras el vitalismo apunta o se apoya en fuentes instintivas y hasta pulsionales, el existencialismo acentuaba más el compromiso ético del ser humano, la conciencia de la finitud, la búsqueda de la autenticidad en el modo de enfocar la vida, la crítica a la superficialidad y al hedonismo, aspectos que transmutados se conservan todavía en parte en las páginas de *Ser y tiempo*.⁵⁵ Consiguientemente hay también una nota muy fácil de detectar: el vitalismo propende a un cierto esteticismo⁵⁶ tanto en la manera general de ver la realidad como en la filosofía, mientras que la

⁵² *In librum de Divinis nominibus expositio*, Torino, Marietti, 1950 n.674-685, pp. 254-5-.

⁵³ A pesar de las apariencias ésta es una de las tesis centrales de *Ideen I*.

⁵⁴ Es un hecho conocido que Kierkegaard fue oyente del curso de Schelling sobre *Filosofía de la revelación*,

⁵⁵ En su obra madura sin embargo Heidegger está más cerca de Nietzsche.

⁵⁶ Esto es implícitamente reconocido en la primera parte de la obra sobre *Nietzsche* de Heidegger, que se titula justamente: *la voluntad de poder como arte*.

filosofía de la existencia (la de Kierkegaard, Marcel o Jaspers) tiene una visión más severa y hasta sufriente de la vida, y mira con desconfianza el nuevo estetismo: baste recordar las consideraciones de *Aut-Aut* sobre el Don Juan de Mozart. Algo análogo, aunque por motivos diferentes, podría decirse en cuanto a la actitud respecto al tema religioso. El pensamiento de Kierkegaard o de Unamuno, aunque dotados de inspiración religiosa, rehuyen la exaltación del mito, más cercano en cambio a la sensibilidad vitalista. Estos detalles explican en parte por qué, en una época como la nuestra en la que la temática existencial se ha ido alejando, un hedonismo muy extendido se ha vuelto compatible con la difusión masiva y banalizada de temas nietzscheanos.

Ahora bien, si nos ubicamos en el modo en que se recibió el tema de la existencia en el ámbito tomista, diríase que en una parte de este movimiento se redescubrió la ocasión para superar el así denominado *esencialismo*⁵⁷ de las escuelas y para acentuar el repudio al inmanentismo racionalista o idealista. Pero no siempre se advirtió que el *actus essendi* del que habla Tomás de Aquino no es propiamente la existencia en el sentido inaugurado por Kierkegaard, y mucho menos aún el ser del que habla Heidegger.

Lo que nos interesa remarcar aquí es que tal acto de ser, íntimamente relacionado con la vida y con la existencia, si bien es el centro y la raíz de la que emana toda acción y toda intencionalidad, no se identifica con ellas. Es algo más profundo y más unitivo, cualitativamente diverso de toda *perceptio* o *appetitio* en el sentido categorial, y por consiguiente también no identificable con el sentimiento corpóreo vital a que nos hemos referido. El hecho de que para descubrirlo se requiera una reducción trascendental – tema que profundizaremos en un capítulo aparte – no significa para nosotros una inmanencia del ser en la razón, sino por el contrario un punto del que el intelecto y la razón dimanar, y al que pre-conocen, como condición del conocimiento de cualquier otro ente. El sentimiento corpóreo vital, sello de la encarnación que caracteriza la condición humana es algo que jaquea las pretensiones de un idealismo radical, pero se halla a su vez subordinado al acto de ser. De él promanan todos los actos intencionales derivados los que en este sentido son *actus secundi*, que se abren en la triple dimensión de la vida intencional: el conocimiento, la afectividad y los valores, y la praxis.

⁵⁷ Es el tema conductor de *El ser y la esencia* de E. GILSON; cfr. *El ser y la esencia*, Buenos Aires, Deslée de Brouwer, 1951.

2. SENTIMIENTO CORPÓREO E INSTINTO VITAL

Debemos ante todo despejar mejor el campo de la acción respecto del ámbito del conocimiento y de lo instintivo en cuanto tal. No tenemos motivos para poner en duda la validez de la triple dimensión de la intencionalidad humana en su apertura al mundo: lo cognitivo, lo axiológico y lo práctico, que Husserl enuncia en *Ideen I*. Pero es preciso perfeccionar tanto las distinciones como las correlaciones.

Antes de hablar de la praxis, que es el campo específico que nos interesa, es necesario despejar la dimensión de lo propiamente vital-afectivo y .desde luego, del conocimiento. Estas distinciones no implican dicotomías como a menudo se ha objetado desde un mal entendido “holismo”, apoyado por lo demás en una lectura superficial de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. No vamos a plantear aquí el tema del conocimiento para no repetir lo que hemos expresado en otros escritos anteriores, pero la diferencia y la relación entre teoría y praxis, o si se quiere, entre conocimiento e interés, no puede comprenderse adecuadamente sin tener en cuenta un ámbito mediador , que llamaremos vital-afectivo.

Lo que encontramos en el ser humano no es sólo la presencia de la razón o de la dialéctica entre la razón y la existencia concreta, sino *una unión entre acto de ser y sentimiento corpóreo*, que es al mismo tiempo el punto desde el cual se abre el mundo en todas sus dimensiones.⁵⁸ Por lo tanto ese centro vital es al mismo tiempo activo y receptivo: es factor de crecimiento, de apertura, de desarrollo, y punto en el que el sujeto se ve *afectado*, ya sea por el sentimiento de sí, ya por el mundo circundante. De allí que la acción que se desplegará ulteriormente no pueda ser todavía una praxis transformante, una acción modificadora de las condiciones de existencia, sino que deba ante todo abrirse al mundo bajo el modo de la afección. Sentir no es una mera recepción, sino que es ante todo vida que se percibe o se siente en su mismo ser, “antes” de cualquier posible acto reflexivo. Por lo tanto es también sentimiento, afecto. El mundo que nos está en torno es inmediatamente percibido por tónicas afectivas que despiertan en nosotros. Al mismo tiempo que la mente “ordena” los datos recibidos y va explicitando formas y estructuras lógicas y lingüísticas, se va implicando con emociones, tónicas vitales, colores emocionales que se van incorporando al devenir de

⁵⁸ Véanse al respecto las interesantes consideraciones de Jan Patočka sobre el cuerpo en cuanto punto central de la orientación en el mundo y en la espacialidad: J.PATOČKA, *Qu' est ce que la phénoménologie?*, Paris, Millon, 1988, pp. 17-96.

la “síntesis pasiva”. El cuerpo propio cumple aquí un papel de primera importancia, pero lo vital no puede comprenderse como un puro sentimiento inmanente, como una pura “afección” anterior a la apertura al mundo, de un modo semejante al que intenta explicar, por ejemplo, Michel Henry⁵⁹. Debe también él sentir en sintonía con los aspectos atractivos o repulsivos del mundo, es decir como un reverberación de lo que en el entorno espacio-temporal hay de tonificante o de amenazante para la vida.

Es innegable que cuando hablamos de *vida* entendemos decir algo más profundo, abarcador y hasta insondable. Cuando en cambio decimos *instinto*, nos referimos a algo más determinado, asociado por una parte a ciertas leyes biológicas y, en el caso del hombre, a manifestaciones que desde esa base emergen hacia lo psíquico, y tienen que ver directamente con algunos aspectos de nuestro comportamiento. Pascal en sus *Pensées* utiliza el término *instinct* en un sentido muy especial, indicando algo muy cercano a lo que podríamos llamar centro cordial del ser humano, el lugar de donde surgen unificados (para después diversificarse y oponerse mutuamente), los primeros principios del pensar y los primeros movimientos de las pasiones.⁶⁰ Algo por lo tanto relacionado con el sentimiento y el amor, pero también con el carácter intuitivo del intelecto.

Asumamos esta tesis viendo en el sentimiento vital fundamental, anclado en la corporeidad, una afección primigenia que es al mismo tiempo movimiento, salida, respuesta hacia el mundo, aunque la pre-comprensión intelectual tenga su raíz en el acto de ser más profundo. Es lo que hace que un viviente sienta y al mismo tiempo reaccione frente a determinados estímulos, se dirija de algún modo a la realidad circundante. Inmediatamente estos movimientos instintivos, que son inseparablemente también repercusiones afectivas en lo interno del ser viviente, se multiplican, puesto que es variado el mundo que lo circunda, y esas vivencias están además enmarcadas en el devenir del tiempo.

El instinto originario cordial, en el sentido pascaliano, se vuelve pluriforme. Es la salida hacia el mundo. Aunque nosotros, desde nuestro interior actual vemos eso ya como una intencionalidad más compleja, involucrada por lo tanto con componentes intelectivos y en una conciencia abierta a un mundo y capaz de volver sobre sí misma por la autorreflexión, podemos sin embargo distinguir diversos niveles en su dinamismo. Hay un nivel que podría denominarse *animal*, y que coincide con los

⁵⁹ Cfr. *C'est moi la vérité*, ed. cit.

⁶⁰ Cfr. mi artículo *Pasión e instinto en B. Pascal*, en “*Sapientia*” (1984) pp. 37-62.

instintos en el sentido que empleamos en el lenguaje ordinario. Apenas es necesario aclarar que en el ser humano esos instintos son flexibles, dúctiles, adaptables de acuerdo al ámbito natural, cultural y en las modalidades de la vida intersubjetiva y social.

Los filósofos por lo general han tenido en cuenta esta esfera ya desde los tiempos antiguos. Aristóteles, para citar sólo un ejemplo muy conocido, distinguió dos apetitos en la vida animal: el concupiscible y el irascible. De allí derivó todo el tratamiento ulterior del tema de las pasiones y de las virtudes. Es sabido que entre los modernos, en particular desde el siglo XVII, este tema concentró gran parte de la atención de los filósofos, que lo heredaron en buena medida de la propagación de la literatura estoica a partir de la era del humanismo. No es el caso de proponer aquí las semejanzas y diferencias, pero es importante la entrada en escena de un concepto no propiamente nuevo, pero por primera vez traído al centro de la cuestión: lo que Hobbes y Spinoza llamaron el *conatus sese servandi*, el impulso a permanecer en la existencia propia de cada ente singular. El hecho de que la tendencia a la autoconservación y a la autoafirmación, generadora a su vez de impulsos de cercanía o de enemistad hacia otros entes, haya ocupado un lugar tan central planteó un problema: en qué medida hacer derivar todo el comportamiento humano, incluyendo la vida moral, a partir de este *conatus* primordial. A pesar de que ni Hobbes ni Spinoza acogieron el sentido del *cogito* cartesiano, sin embargo esa centralidad del impulso a la autoconservación creó de hecho un giro centrípeto en todo el enfoque ulterior sobre la acción, sobre la praxis. Más adelante, en el siglo siguiente, aparecieron las morales del egoísmo, que ya están en germen en el planteo de Hobbes y que el *amor Dei intellectuals* de Spinoza tendió a neutralizar o a sublimar. Es importante sin embargo recordar que el dinamismo de la vitalidad no puede explicarse sólo por la autoconservación. Hay un impulso hacia los bienes externos, que se presentan en el horizonte de mundo, y que puede identificarse con orientación amorosa hacia los valores y los entes en general, todavía en un nivel de sensorialidad.

Los instintos primordiales están al servicio de la vida y son en ese sentido pre-moral, “egoístas”, al mismo tiempo que constituyen la fuente de una infinidad de modificaciones variantes, de eso que ha sido justamente designado con el nombre de “pasiones”. Pero las pasiones, como ha sido frecuentemente observado, no son o no cubren todo el amplio espectro de lo afectivo. Lo que nos interesa ahora remarcar es que dichos instintos señalan una salida intencional hacia el mundo que es diferente de la estrictamente noética. La diferencia más importante al respecto es que mientras en lo

noético el intercambio entre el yo y el mundo es de *sentido*, y no involucra de entrada una modificación de lo real, aunque sí una ampliación del horizonte del sujeto, el instinto vital mueve intrínsecamente al ser viviente afectado desde su cuerpo propio, y da respuestas reales y modificaciones de estados de cosas, de relaciones, a los objetos del mundo circundante. Es decir, los instintos son acción, aún en estado no plenamente intencional en el sentido humano, en otros términos, *no constituyen todavía una acción personal*. Heidegger en su interpretación de Nietzsche trata de dar a la “voluntad de poder” identificada por momentos con la afectividad vital lanzada al ente en totalidad un sentido ontológico no distinguiendo entre una intencionalidad vital afectiva y una intencionalidad propiamente voluntaria⁶¹, que supone la incorporación de lo intelectual.

Y es a este propósito oportuno plantear temas referidos a la relación entre lo vital y lo instrumental. Bergson, como es sabido, entendió que con el hombre (además de los insectos en otro grado o rama de la evolución) el impulso vital toma forma instrumental, es decir la vida para abrirse paso en el mundo necesita “geometrizarse”, dividir la realidad fluyente en estratos diversos, en formas separadas.⁶² Este fenómeno en cierto modo y en las primeras manifestaciones se da a un nivel pre-intelectivo, de manera que es ya cuestionable la asimilación entre intelecto, fragmentación “intelectiva” (lo que Bergson llama *morçelage*), y el estado del *homo faber* de la manera en que los propone el filósofo francés. Los animales, especialmente en sus manifestaciones más elevadas, tienen ya un cierto sentido instrumental en la misma medida en que son capaces de percibir y de emitir signos. El instinto, para mantener y acrecentar la vida, necesita parcelar la realidad, distinguir partes, “calcular” la oportunidad de movimientos. Eso que, desde un punto de vista al menos pudiera parecer un mecanismo obediente a férreas leyes físicas, es ya parte de la vida misma y está interiorizado y orientado a un tipo elemental de acción, es decir a una posibilidad concreta de cambiar el estado de cosas circundante en relación con la vida del individuo y de la especie. Nada extraño entonces que en las entrañas de la vida misma surja una cierta “técnica”. Sólo que aquí preferimos no emplear este término por las connotaciones que le han sido dadas por su interpretación intelectualista en el sentido bergsoniano. El intelecto, efectivamente, tiene entre otras potencialidades la propiedad de cambiar la instrumentalidad instintiva vital en técnica propiamente dicha.

⁶¹ Cfr. *Nietzsche*, ed. cit., I, pp. 60-63.

⁶² Cfr. *La evolución creadora*, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1963, pp.433-755.

Hay por lo tanto un cierto encadenamiento, o al menos un llamado hacia el nivel instrumental en la misma acción-pasión instintiva, con su distinción (todavía no formalizada) entre medios y fines. La economía de la acción o del esfuerzo no surge de una fuente contrapuesta a la vida, sino de sus mismas entrañas, aun cuando en su uso intelectualizado y socializado pueda esconder o perjudicar en lo humano el sentido y el goce de la vida.

Pero ya en este primer nivel activo, que en un tiempo se relacionó con la irritabilidad de la vida animal, hay un juego inseparable entre las modificaciones de situaciones del mundo externo y los ecos o repercusiones que esos actos tienen en la afectividad “interior” del ser humano individual. No se trata sólo de la oposición placer-dolor, sino de algo que sin excluir esta última, la ubica en un marco más amplio: lo que podría denominarse como acrecentamiento o disminución del sentimiento vital primigenio. Lo afectivo y lo práctico se hallan entonces unidos desde aquí, y si bien en niveles más altos de intencionalidad humana la distancia entre ambos se acrecentará, en su origen hay una estrecha unión entre ellos, puesto que el sentimiento vital fundamental (corpóreo y algo más que corpóreo) no es sólo pasión sino también tendencia, impulso a la actividad. De allí la evidencia de que en el ser humano la praxis no sea sólo un dispendio de energía que desgasta un depósito vital anterior, sino una expansión que puede gratificar e intensificar el sentimiento vital. La vida, la lucha y el juego se co-pertenecen en cierto modo; y la acción que tiene sellos de necesidad con base biológica y que engendra fatiga, mientras se mantenga en una medida “instintiva” robustece y realimenta las energías y fortalece el sentido vital. Desde otro punto de vista, la acción en cuanto implica un conflicto, un esfuerzo, está ligada al dolor, pero en la dinámica del conjunto el buen resultado termina fortaleciendo el sentimiento vital fundamental. Apliquemos ahora esto a algunos temas husserlianos, especialmente los desarrollados en su denominada “fase genética”.

Husserl coloca entre las vivencias primigenias, junto con las sensaciones, percepciones y afecciones, también las que él denomina “*kinestésicas*”⁶³. Estas deben ser entendidas, en el contexto de la fenomenología, como algo diferente de la simple sensación de movimiento en el plano psicológico. El hecho de moverse, el trasladarse además de estar íntimamente ligados a la percepción de sentirse vivos, van configurando lo específico del cuerpo propio, de sus esquemas de comportamiento

⁶³ Cfr. *Analysen zur passiven Synthesis*, en Hua. XI, PP. 172-177; *Phänomenologische Psychologie*, Hua.IX, pp.390.395.

frente al mundo, de su apertura de horizonte espacio-temporal. Es decir van conformando la denominada “génesis pasiva” del sujeto humano, que aunque no involucra ninguna construcción del yo trascendental en el sentido temporal genético, va dando sin embargo los perfiles a su punto de encarnación en el mundo: el cuerpo vivido o el cuerpo propio, y más propiamente aún a lo que hemos llamado con Rosmini “sentimiento corpóreo” vital. Y con ello se van formando también los primeros reflejos, los primeros hábitos de movimiento, las primeras reacciones. Todo ello es, podría decirse, parte de la genealogía de su sentimiento vital, que luego se integrará en una vida conciente más plenamente desarrollada.

Pues bien, sostenemos que las primeras manifestaciones de instrumentalidad no son el fruto de un cálculo intelectual o racional, y ni siquiera de una *geometrización* o parcelamiento del devenir vital temporal humano, sino que nacen del mismo instinto de vida, el cual necesita, para sus movimientos, estructurar con diversas modalidades e intensidad, el conjunto de su entorno, e interiorizar sus reacciones frente a él. Romper una piedra o el hueso de un animal muerto para un fin de utilidad, si bien supone ya un cierto desarrollo cognoscitivo, no deja de ser al mismo tiempo algo instintivo. Consideraciones análogas podrían hacerse en torno al lenguaje, en el que la paulatina distinción de signos orientados a determinados resultados es de hecho inseparable en su raíz de resonancias vitales y afectivas.

El primer modo de “praxis” por lo tanto, como vieron tantos investigadores, está plasmado con la perspectiva y la tónica vital propias del ser viviente, y tiene en su seno numerosas connotaciones afectivas, y entre ellas el juego del placer y del dolor, en general las actividades lúdicas. Parcelar la realidad, en el sentido bergsonian, distinguir partes de otras, destinar algunas de ellas a usos diversos, modificar su forma en vista de esa misma utilidad, son todos aspectos que si bien implican ya una orientación de perfeccionamiento de las potencialidades cognoscitivas, no son actos exclusivamente ni *principalmente* intelectivos o “comprensivos” en el sentido fenomenológico del término. El hecho de que esta instrumentalidad en el hombre no se detenga en formas fijas – como en el hornero o en el castor o en la vida de los insectos – y por el contrario se abran a modos indefinidamente múltiples de aplicación, supone desde luego la perspectiva intelectual que abre a la posibilidad y a la conciencia de horizonte. Lo que Bergson atribuía a lo intelectual, por lo tanto, en el sentido peculiar (instrumental y contrapuesto a la intuición) que él daba al término, debe ser aplicado ante todo a lo instintivo, a lo vital que incluye al mismo tiempo afecto y acción, intercambio “real”,

material podría decirse con el mundo aun antes de que se llegue a las abstracciones conceptuales propiamente dichas.

3. LAS EMOCIONES Y LAS PRIMERAS APRECIACIONES VALORATIVAS

Hay relaciones más o menos profundas entre lo que en la tradición clásica (platónica, aristotélica y estoica) suele denominarse *pasiones*, que como es bien sabido cubren una parte esencial del pensamiento del siglo XVII y que hoy tienden a ser reivindicadas en el área filosófica, y la temática de los valores, o mejor dicho de la *génesis de la apreciación*. Es por ello que apelamos aquí a un esbozo de descripción fenomenológica de sus primeros grados o manifestaciones más inmediatas.

Comencemos con las semejanzas. Los teóricos de los valores del siglo XX han remarcado la referencia de la “génesis” de la experiencia valorativa, a la vida y a la afectividad.⁶⁴ Algunos los han entendido como aspectos del mundo circundante (incluyendo la relación primordial con los semejantes, ante todo con la figura materna) que suscitan en primera instancia, aun antes de cualquier acto propiamente reflexivo, un interés vital: agrado vs. desagrado, amor contra odio, afinidad o rechazo. A partir de allí ha sido observado que hay grados de valoraciones en los que lo sensitivo se ofrece con mayor cercanía, inmediatez e incluso fuerza. Lavelle, que es uno de los últimos filósofos que han intentado una sistematización abarcadora en este campo, ha dado un cierto primado “genético” a los valores económicos y a los sensitivo-afectivos.⁶⁵ (hablamos ya naturalmente del ser humano inteligente). Los primeros en cuanto responden a las necesidades para la subsistencia y a los deseos más imperiosos e inmediatos, aquellos que ofrecen un substrato que hace posible la conservación o la propagación de la vida. El hambre (*Hunger*), a la que Bloch ha dado en su obra *El principio esperanza* casi el carácter de un estatuto ontológico propio de la materia en cuanto tal,⁶⁶ implica una necesidad que vuelve imperioso “alimentarse” (es decir apetecer lo otro en cuanto otro) como condición para seguir viviendo; lo mismo puede

⁶⁴ En el ámbito latinoamericano esta tesis ha sido presentada por ejemplo por Coriolano Alberini en su libro *Axiogenia* (1919).

⁶⁵ Cfr. F. LEOCATA, *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con Louis Lavelle*, Buenos Aires, Proyecto, 1991.

⁶⁶ Cfr. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung I*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973. Bloch basa su tesis en un primado de la posibilidad o de la potencia sobre el acto, de acuerdo a lo que él denomina en otro ensayo como “izquierda aristotélica”.

decirse de la necesidad de protegerse y abrigarse, de la búsqueda de la seguridad física y luego, más adelante, la estimación y fruición de los frutos de la tierra. Como la apertura a un mundo es simultánea a algún modo de relación intersubjetiva, surge al mismo tiempo la percepción de una posibilidad de intercambio de bienes.

Los valores afectivo-sensitivos, siempre según Lavelle, muestran una faceta más elevada, aun dentro del orden más ligado a lo corpóreo: y dicen también una cierta relación intersubjetiva incoada. Es el interés vital hacia el sentirse cuidado, protegido, el verse como objeto y sujeto de afecto por parte de los padres o de otros sujetos humanos cercanos. La importancia de la presencia de estos elementos en la conformación de la génesis pasiva corpóreo-anímica es indiscutible, y va más allá del consabido binomio *placer-dolor*, que expresa más bien los polos positivo y negativo en aspectos puntuales de la corporeidad primero, y de la “carnalidad” anímica después. Estos dos primeros grados de estimación o valoración generan una gama inmensa de estados muy variados, el entremezclarse de emociones y conmociones, de deseos y satisfacciones, y coinciden en parte al menos con los fenómenos que los antiguos atribuían a las *pasiones*.

La etimología tanto griega como latina de estas últimas tiene el inconveniente de inclinar el sentido hacia la pasividad en contraposición con la energía activa que provendría más tarde de la voluntad o de la racionalidad. Sin embargo, ni bien se repara en pasiones tan típicas como la ira o la envidia (sobre las que los últimos estoicos dejaron recomendaciones hoy revalorizadas),⁶⁷ o si se piensa en la clasificación cartesiana misma en *Les passions de l'âme*, pronto se habrá de reconocer la componente activa y la relación con la acción de algunas pasiones. Y el motivo es su nexos con los “apetitos” sensitivos, íntimamente ligados a su vez con el sentimiento vital fundamental.

El enfoque de los valores, más cercanos al siglo XX, acusa recibo de esta constatación, puesto que los primeros grados, relacionados con el mero estar en el mundo, implican afecciones y reacciones diversas frente a estímulos externos y ponen en juego ya la bipolaridad placer-dolor, amor-odio, atracción-repulsión. Sin embargo esta misma óptica pierde algo respecto de la perspectiva anterior de las pasiones. Y es que permanecen centrados en el individuo. Y aun cuando los teóricos de los valores hayan sido conscientes de la proyección intersubjetiva y social de lo sensitivo y de lo económico, no tienen el instrumental teórico necesario para conservar una característica

⁶⁷ Cfr. M. NUSSBAUM, *La terapia del deseo. Teoría y práctica de la época helenística*, Barcelona, Paidós, 2003; R. BODEI, *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad. Filosofía y uso político*, México, F.C.E., 1997.

esencial del antiguo y moderno enfoque de las pasiones, que consiste en que éstas pueden adquirir formas colectivas que aumentan “geométricamente”⁶⁸ su fuerza. No es lo mismo el temor de un individuo frente a la enfermedad, la muerte u otras adversidades que el temor que se agiganta en una masa popular de la que se apodera en cierto modo; no es la misma la pasión ante un espectáculo que puede experimentar un observador privado que la emoción que se apodera de una multitud en un recital de rock o en una competencia deportiva, la cual por ese motivo, aun cuando pueda desbocarse en lo irracional, adquiere una fuerza capaz de destrucción o de violencia, de exaltación y de orgullo colectivo difíciles de contener o de dominar. En tal caso el odio frente a un enemigo o un adversario común se ha transmutado por vía de lo cuantitativo a una mayor intensidad cualitativa, constituyéndose como una intensificación del *poder*.

Todos estos elementos han sido estudiados por filósofos⁶⁹ sociólogos y psicólogos, y tienen una gran importancia para la comprensión de muchos de los fenómenos actuales, entre ellos el mundo de las comunicaciones. De manera que aunque el enfoque de los valores ofrece la ventaja de relacionar más lo activo-receptivo del interés vital frente a determinados aspectos de lo real o de lo imaginario, sin embargo ha de recuperarse este hecho importante, que con demasiada frecuencia se ha colocado sobre las espaldas del mito o de una misteriosa dialéctica de la razón: que la vitalidad movilizadora por valores o por “formas simbólicas” produce una comprensión e intensificación de lo pasional que al fundir la emoción de muchos en una unidad masiva, adquiere un significado activo cualitativamente diferente, y entra por lo tanto a formar parte de la praxis colectiva en un modo no necesariamente filtrado o equilibrado por algún elemento de carácter racional.

Es claro que la relación que esto pueda tener con la voluntad o con la libertad será por ello diferente cuando se habla de una persona individual o cuando se habla en términos de colectividad o sociedad. En el primer caso resulta razonable la tesis tradicional – a pesar de los conocidos impactos de los descubrimientos psicoanalíticos o de otras corrientes de psicología o sociología – que establece que en la medida en que el intelecto y la razón ven más claramente la realidad, o en la medida en que se pone en ejercicio una racionalidad práctica en el sentido aristotélico, la voluntad tiene mayores instrumentos para encauzar y educar las pasiones, y para lograr eficazmente los fines

⁶⁸ Tomamos esta expresión del señalado estudio de R. Bodei, que gira sobre todo en torno a la doctrina de Spinoza sobre las pasiones.

⁶⁹ Max Scheler apunta a ellos en algunas páginas de *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 2002.

que se proponga. Pero cuando se trata de una pasión “geometrizada” colectivamente (para emplear aquí el concepto de Remo Bodei), el problema de su equilibrio resulta diferente. El no haber tenido en cuenta esta diferencia ha producido, por referirnos a un ejemplo histórico famoso, la confusión de la “*volonté générale*”, que quiérase o no encierra o puede encerrar una buena cuota de *passion générale*, con el arbitrio de quien pueda aprovechar dicha pasión para su beneficio o a veces también con la dirección hacia el abismo por parte de un pueblo: en ello reside su fuerza o, en determinados casos, su peligrosidad.

Hay por lo tanto un aspecto *activo* de las pasiones que genera una cierta *praxis*, de nivel todavía no intelectual, pero que se mezcla también a motivos intelectivos y que no implica todavía una peculiar lucidez.⁷⁰ Esta *praxis* puede revestir la forma de una reacción incontrolada o no calculada, pero también puede involucrar una dinámica rancio-instrumental, en el sentido de poner en juego la relación medios-fines, la que no es exclusiva de un uso determinado de la razón. Hay una captación instintiva, unida a factores de orden vital y pasional de que un determinado movimiento del cuerpo puede ayudar a alcanzar una meta, puede procurar una economía de esfuerzo para lograr más rápidamente lo que se había prefijado como término. Para comprender esto nos puede ayudar ver mejor la eficacia de una determinada dinámica de la vida animal: el hecho de que en el ser humano ellas estén unidas a elementos más o menos claros de intelección no elimina ni debilita la realidad del fenómeno mencionado. La *praxis* instrumental tiene según hemos visto niveles distintos: no es exclusivamente racional, sino que tiene un substrato vital y pulsional. Ese potencial de acción, cuando se vuelca hacia lo colectivo, toma formas cualitativamente diferentes. Es por eso que cuanto acaece en la *praxis* social, sobre todo en sus movimientos masivos, no es *eo ipso* exclusivamente una elevación de lo voluntario; por el contrario puede en diversa medida llegar a debilitar o a envolver en los rizomas pre-conscientes el protagonismo del sujeto humano.⁷¹

En los primeros años del siglo XX no era raro encontrar enfoques de filosofía de la *praxis* generalmente relacionados con el ámbito del marxismo, un marxismo anterior al redescubrimiento de la dialéctica hegeliana tal como se da en Lukács, los cuales partían del presupuesto material biológico del surgir de una técnica instintiva desde la misma evolución vital técnica que más tarde sería destinada a ampliarse y volverse más

⁷⁰ Véanse las observaciones de I. Berlin sobre la teoría de Sorel sobre *los mitos y la vida política*, en *Controcorrente*, tr. it., Milano ADELPHI, 2000, pp. 437-495.

⁷¹ Cfr. S. ZIZEK, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001. El tema tiene el antecedente importante de las obras de Gilles Deleuze.

compleja y sofisticada con el desarrollo y expansión de los modos de producción y de intercambio, y con el surgir de la ciencia moderna. Se contraponía en ese contexto y por esos mismo años esa visión a una dinámica de la vitalidad ascendente (subrayada por las corrientes vitalistas a menudo opuestas al neomarxismo) que ignoraba en principio el cálculo y que más tarde, luego del aparecer de la instrumentalidad técnica continuaría con una cierta intuición de la vida, en el arte, la moral o la mística. Dichas corrientes vitalistas tanto en arte como en filosofía a veces consideraron y exaltaron la técnica como una culminación de la fuerza vital y otras la vieron peyorativamente como el inicio de una decadencia.

Desde nuestro punto de vista, no hay tal dicotomía entre vida y técnica. La vitalidad se abre a los instintos, a los apetitos sensitivos, y en estos ya se genera contemporáneamente la respuesta pre-razional y la posibilidad de una cierta instrumentalidad. Las denominadas pasiones vitales son el campo de las modalizaciones de ese sentimiento y de ese instinto vital originario, íntimamente ligado a la corporeidad, que es de por sí *kínesis*, movimiento en el espacio del mundo circundante. Tal vez pocos hayan descrito como Merleau Ponty en su temprano libro *La estructura del comportamiento*, esos primeros pasos. El cuerpo humano propio, subjetivo, se constituye como tal en el movimiento, el cual implica la co-presencia de afección y de acción: y eso genera necesariamente un primer asomo de praxis, aunque esta no alcance todavía los estadios más complejos. Traducido esto al lenguaje de los valores, a pesar de que en estos entre a un determinado momento un elemento intelectual, y un grado de construcción social más consciente de sí, podría decirse que la situación del hombre en el mundo requiere la presencia simultánea de un colorido vital sin el que no podría darse ningún asomo de acción. Tampoco puede negarse que este asomo implica, desde el inicio, un intercambio, un dar y un recibir; y que eso genera en lo interno de cada individuo una gama indefinida de emociones, de alteraciones y combinaciones de afectos. Pero *lo que es genéticamente anterior no por eso es fundamento de lo ulterior*, y menos aquello que encierra su sentido; los modos más complejos de sentimiento y de praxis a los que teleológicamente se dirigen los primeros pasos no son la simple combinación de estos elementos, sino planos cualitativamente diferentes.

En síntesis lo expuesto en este apartado se centraría en las siguientes tesis:

1. Existe una *dinámica vital pre-intelectiva* que en el hombre concreto se une a una cierta presencia germinal siquiera confusa de intelección.

2. Dicha dinámica tiene inseparablemente un carácter *activo-pasivo*, y va formando lo que Husserl denomina génesis pasiva del fenómeno y del yo visto en su corporeidad viviente.
3. Hay por lo tanto *un primer grado de praxis* que podría denominarse vital instintiva la cual surge del sentimiento corpóreo vital y posee o genera también una cierta “técnica”, en cuanto acción basada en economía del esfuerzo vital y tendiente al logro de resultados significativos para la vida.
4. La dinámica aludida genera el mundo tradicionalmente llamado de las *pasiones* que están al servicio de la vida. Estas en el hombre adulto se mezclan también a motivos intelectivos y son susceptibles en el contexto colectivo de un aumento de intensidad.

4. SIMULTANEIDAD DE LO MUNDANAL Y DE LO INTERSUBJETIVO

Uno de los méritos de Husserl es sin duda el de haber concebido la intencionalidad en el encuentro, o mejor dicho en la apertura conjunta del horizonte de mundo y de las vivencias de intersubjetividad. A pesar de que el modo con que explicitó cada uno de estos aspectos apareció en distintas épocas de su vida en las obras por él publicadas, los papeles póstumos han puesto en evidencia una simultaneidad en la meditación de ambos temas. Ellos aparecen también ensamblados en la dinámica descrita en la *Krisis*.

Como nosotros no hemos abordado todavía la praxis en su forma más plena, con sus componentes gnoseológicos y axiológicos y con la consiguiente mayor proximidad respecto de la autorreflexión de la conciencia, no trataremos por ahora de estos temas desde esa perspectiva, pero no podemos dejar de registrar que en el camino que va del sentimiento activo-afectivo vital originario a las respuestas y modificaciones operadas en el entorno, el ser humano se va abriendo camino “*kinestésicamente*” con ambos horizontes: el de la naturaleza y el intersubjetivo, que a su vez constituye eso que denominamos la dimensión social. Desde luego, la praxis a ese nivel no puede separarse de lo que va aconteciendo en la génesis del conocimiento, pero éste no ha sido llevado todavía a la plenitud intelectual, capaz de cierta abstracción y autorreflexión o (para tocar un punto nodal del pensamiento husserliano) no ha llegado todavía a la intuición de esencias.

El ser humano en su situación *en el mundo* está rodeado de estímulos, ocupa un lugar, es capaz de moverse, de acuerdo a los grados de su desarrollo, y en este tender hay afecciones y acciones que se dirigen a modificaciones o relaciones con semejantes y con objetos enmarcados en un horizonte de mundo. La alimentación la traslación el poder aferrar o rechazar objetos, todo ello implica un cierto intercambio con el mundo natural; lo mismo puede decirse de lo que se percibe a través de los sentidos. Y la capacidad de acción, de moverse y de mover, de cambiar estados de cosas, retorna inevitablemente (sin intervalo temporal) en modalidades de afecciones del sujeto, aun cuando este no haya todavía (en la etapa de la primera infancia), para emplear la expresión de Piaget, “construido” un mundo real. Con mayor razón se ha de incluir aquí el intercambio, la relación con el rostro materno y paterno, con todos los componentes afectivos que ello implica, y que el niño va interiorizando en su sentimiento vital.

Es superfluo añadir que esta acción recíproca va creando desde temprano un “espacio interior” en el que las imágenes y afectos se van entrelazando, y que dan a la corporeidad subjetiva una amplitud e intensidad creciente de valores, es decir, de perspectivas significativas en cuanto a su capacidad de producir emociones y de incitar a la acción, lo que puede decirse también *motivar*. Ir creciendo hacia la constitución actual del sujeto implica este recorrido en el cual no solamente se perciben cosas o relaciones, *Sachverhalten*, sino que se es capaz de ejercer cambios en ellas.

En la relación intersubjetiva, todavía en devenir, son importantes los gestos y al cabo del segundo año de vida, el dominio del lenguaje. Allí el niño aprende a provocar reacciones en otros, a pedir alimentos y objetos, a hacer sentir su presencia a los demás, que es también un modo de acción. Esta *co-implicación entre lo afectivo y lo práctico* será de hecho inseparable de allí en más, aunque pueda más tarde discernirse en ámbitos distintos. Esa génesis es también lo que explica, en parte al menos, que el aspecto pragmático del lenguaje sea también inseparable de una base de expansión vital afectiva.

De este modo la presencia ante el otro, el encuentro, hecho de polos de amor y de rechazo, va configurándose paulatinamente en formas más estables y duraderas. Más tarde vendrá una apertura aún mayor a todo el ámbito que denominamos mundo social. El horizonte del mundo natural, simultáneo al encuentro intersubjetivo, se va ampliando también, no sólo por la apertura gnoseológica o por la aproximación a la capacidad reflexiva, sino por y a través de modalidades de praxis con sus correspondientes correlatos objetivos, todavía a nivel instintivo. Tomar un objeto maleable, labrarlo,

imprimir en él distintas formas, eventualmente destruirlo; proteger un animal, alimentarlo, implementar diversas modalidades de juego con el movimiento corpóreo correspondiente, todo ello amplía la experiencia del mundo de la vida.

Es hoy un lugar común afirmar esta unión entre aprendizaje, juego y acción en las etapas del desarrollo evolutivo, pero no por eso es menos importante evitar posibles confusiones o reducciones. Dicha unión dinámica no es motivo suficiente para querer explicar el conocimiento teórico ulterior, incluso en sus mayores manifestaciones, ni puede hablarse en rigor de una “formación de la subjetividad” a partir del contacto consciente con lo material, del intercambio de objetos u otros modos de acción como sugieren algunas interpretaciones apresuradas surgidas de presupuestos naturalistas y deterministas, tan influyente en muchos planteos ulteriores. Lo que se observa en las primeras etapas no debe considerarse en rigor como una suerte de principio ontológico de otras manifestaciones de períodos más plenamente humanos, o al menos simplemente adultos.

De manera que lo corpóreo en su sentido propio de cuerpo subjetivo o de cuerpo viviente con sus instintos, con su constante ir y venir en contacto con la materia y lo sensible con la presencia corpórea de otros, no se identifica ni puede considerarse como la “génesis” de la subjetividad en sentido propiamente personal, aunque sí comienza a mostrar su *emergencia* a partir de etapas psicósomáticas más tempranas. Cuando el niño aprende a hablar adquiere, junto con una riqueza afectiva e imaginativa mayores, un instrumento para poder influir en el mundo circundante, para constituirse en una cierta *causa* de otros movimientos y cambios acaecidos en el mundo externo, para afianzarse como “*poder*” (en el doble sentido de posibilidad concreta y de dominio) aun en un espacio todavía reducido.

En el adulto, y aún antes en las etapas en que el ser humano es capaz de poner en juego el intelecto la razón y la voluntad, este nivel todavía instintivo de acción sigue ejerciéndose conjuntamente, y está en la base de lo que denominamos *juego de las pasiones*, con su capacidad movilizadora y con su instrumentalidad instintiva.

Desde un punto de vista fenomenológico la imposibilidad de hablar de una génesis de la subjetividad a partir del mundo de las emociones y de los primeros movimientos y acciones instintivas se muestra en la reducción trascendental en la que el sujeto predispuesto por la *epoché* anterior supera sin negarlo el mundo de lo fáctico incluyendo la propia evolución de la dimensión afectivo vital. Las dos tesis del sentimiento vital corpóreo y de la precomprensión del ser en la actualidad profunda del

yo, son en su distinción correlativas. Esto a su vez es coherente con la actitud anti-psicologista que caracteriza la obra de Husserl desde sus inicios.⁷²

Tratemos ahora de epilogar lo que venimos meditando en este capítulo. Ante todo hemos visto surgir, a partir de un sentimiento vital renovado, que involucra el cuerpo propio pero que lo supera en intensidad a través de lo anímico, la doble faz de lo activo y lo pasivo, de lo práctico y de lo afectivo. Ambos aspectos son en realidad inseparables y están en un intercambio continuo con el mundo natural e intersubjetivo, es decir con el conjunto de lo que configura el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Ese doble perfil explica que el mencionado nivel haya sido caracterizado por la tradición aristotélica con la categoría de “apetito sensitivo”, y correlativamente configurado por las pasiones que serían las modulaciones de dicho apetito. La gran importancia que el tema ha tenido especialmente en determinadas épocas de la historia filosófica, se debe a la constatación de que dichos movimientos y afecciones no están armónicamente coordinados con las metas que el intelecto o la razón puedan entrever o prefijarse. Tienen, por así decirlo, una dinámica propia que por momentos puede obnubilar la mirada intelectual, por momentos agudizar la percepción y la intuición, y formar estructuras de comportamientos pertinentes a cada situación. También pueden establecer puentes unitivos con otros seres humanos dando a los impulsos una fuerza social, a veces impetuosa, y no siempre esclarecida por un control racional. Como ya lo mostrara Spinoza, el temor y la esperanza (considerados como pasiones) pueden movilizar o detener el estado colectivo de una sociedad. Y hoy día vemos, sin mayor esfuerzo, las emociones que comparten grandes masas humanas en espectáculos, manifestaciones, diversiones y celebraciones; la fuerza que puede adquirir una determinada motivación pasional a través de la propaganda y el lenguaje publicitario. Existe por lo tanto la posibilidad de una intensificación exponencial de los movimientos y afecciones a nivel sensitivo-afectivo sin que ello implique una intensificación de la acción propiamente personal.

La segunda constatación se refiere a lo forzado que resulta mantener hoy todavía una contraposición entre la intuición vital (o impulso vital) y la instrumentalidad, en cuanto captación y ejecución de nexos entre causa y efectos o entre medios y fines, aunque todavía no se haya llegado a un nivel propiamente reflexivo. En ciertos enfoques

⁷² Cfr. *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente, 1967. Véase especialmente los *Prolegómenos a la lógica pura* del tomo I.

vitalistas de inicios del siglo XX la capacidad de forjar instrumentos, colocada en la imagen del *homo faber*, solía ser atribuida a un principio “intelectivo” y a una cierta racionalización, contrapuestas ambas al flujo de la vida. En realidad hemos visto que los movimientos vitales surgidos del sentimiento fundamental generan desde ya una cierta instrumentalidad.

El motivo no radica tanto en la cuota de intelección que pueda darse ya a este nivel, cuanto en la espacialidad inherente al cuerpo, la que necesita para moverse, discernir estructuras y dimensiones, distinguir en su nivel entre momentos sucesivos y por lo tanto captar una cierta relación, todavía no estrictamente intelectual, entre medios y fines. Podemos observar esto en el comportamiento de animales “superiores” y en la intuición, sagacidad, sentido de la oportunidad e instrumentalidad que se da en algunas manifestaciones prevalentemente instintivas del ser humano, o al menos en niveles en los que la sensibilidad prevalece, y que no requieren un grado alto ni siquiera un grado predominante de intelectualidad. Un sujeto que es presa de un movimiento pasional acentuado, puede calcular, aun en medio de su ceguera, relaciones instrumentales, nexos entre medios y fines en forma aguda, y aunque allí hay una colaboración de un elemento de racionalidad por decirlo así subordinada, la rapidez de la intuición vital logra esquivar obstáculos para lograr su cometido. Por lo tanto, aunque el aparecer de operaciones propiamente intelectivas esté relacionado con el despliegue de lo técnico, no es exacto deslizar este último recurso a fuentes exclusivamente racionalizantes, separándolo de su fuente pasional. En niveles superiores, como veremos, adquirirá una potencia inconmensurablemente más compleja.

Deriva de ello otra consecuencia: que lo que pertenece a la esfera instintiva en el ser humano encierra una duplicidad. Puede por una parte combinarse con una racionalidad y una capacidad de trazar proyectos voluntarios, y por otra puede mantener un nivel propio en cuanto acción vital instintiva. Esto ha sido confirmado por investigaciones psicológicas y sociológicas todo a lo largo del siglo XX. El juego de las pulsiones puede elaborar complejos de relaciones y configurar estructuras dinámicas. Algo análogo podría decirse de las estructuras sociales en aquellos elementos que, aunque condicionados por el lenguaje, no adquieren todavía una clara conciencia de su lógica inmanente.

Pero esto es sólo una parte del problema, puesto que la cultura puede justamente no sólo asumir muchos de estos elementos, sino también plasmarlos y amoldarlos según las circunstancias y el ambiente. Lo mismo puede suceder en el orden individual, de allí

que una parte del campo instintivo vital es susceptible de un diálogo y plasmación por parte de la inteligencia y de la voluntad. En la sociedad por otra parte no hay que sorprenderse porque haya un nivel susceptible de ser encauzado por proyectos más o menos racionales, y otro que permanece como estructurado en una configuración vital pre-intelectiva potenciada por la “geometrización” colectiva de las pasiones, en el sentido apuntado antes. El hecho de no tener suficientemente en cuenta esta duplicidad lleva o puede llevar a menudo a sobrevalorar los proyectos y los ideales racionalmente elaborados en una sociedad frente a las fuerzas pre-racionales o irracionales que inevitablemente contrabalancean dichos proyectos y a menudo pueden tomar la hegemonía de las determinaciones del cuerpo social.

Puede hablarse así –tanto en el aspecto individual como en el social– de un juego entre la orientación teleológica de las pasiones mediante la educación y la vida moral y la lucha o la contraposición que ellas pueden tener con respecto al nivel intelectual y racional. Durante siglos se habló de la necesidad de un dominio de las pasiones por obra de la recta voluntad en vistas de un logro de vida racional: basta pensar en el mensaje del estoicismo o más cercanamente de la filosofía moral de Kant. Aristóteles insistió, sin desconocer el lado conflictivo de la vida humana concreta, en la teleología de los instintos y de las pasiones hacia la orientación racional de la vida, y consideró los hábitos y virtudes como el resultado de una suerte de plasmación “política” de las pasiones. De allí que tanto en la *paideia* del individuo humano como en la armonía de la *polis* las pasiones no deban ser eliminadas sino conjugadas con metas y equilibrios trazados por la recta razón. Cuando nos disponemos a trazar las líneas de una fenomenología de la praxis no podemos omitir estas distinciones. Es demasiado expeditivo pasar de la mera instrumentalidad técnica a la praxis política, y ocultar que una parte de esa misma praxis se mueve por una dinámica no totalmente asimilable a una acción comunicativa, así como es igualmente peligroso exaltar la fuerza irracional de la vitalidad para poner en marcha una acción colectiva borrando las líneas de una acción teleológica racional y educadora.

Ahora debemos ver en qué medida la esfera intelectual modula y da un plano nuevo a las posibilidades de acción y hasta qué punto la praxis vital del sentimiento puede ser elevada a una acción voluntaria. Pero para ello debemos volver a ver algunos aspectos de la dimensión noética que influyen en el nuevo nivel de la acción.

CAPÍTULO III

LA ACCIÓN VOLUNTARIA

1. EL APARECER DE LA PRAXIS VOLUNTARIA

El hecho de afirmar que existe una acción voluntaria cualitativamente distinta de la instintiva, merece de por sí una justificación. No son pocas las orientaciones que hoy día consideran aquella como un mero derivado de reacciones biológicas sofisticadas y construidas por el entramado social. La fenomenología husserliana muestra ya desde las primeras obras la distinción entre las esferas cognoscitiva, axiológica y práctica; y dentro de cada una de ellas a su vez reconoce diversos planos de profundidad.

Hemos visto anteriormente que en el nivel vital sensitivo *afección* y *acción* son aspectos complementarios y correlativos, que se van uniendo a menudo en una dinámica única. A medida que avanzamos, así como observamos perfiles y caracteres que se entrelazan y se abren en la *intelección* o en la *intuición de esencias*, así también podemos constatar que lo que es objeto de un *querer* – a menos que este se entienda como una suerte de *instinto más despierto y complejo* pero de fuente totalmente *irracional* – revela facetas propias correspondientes al nivel *intelectivo*, es decir planos de *vida intencional* en que la *energía práctica* está unida a la *compresión* y a la *reflexión*. Desde luego que en la *dinámica de la acción humana* se entreveran niveles, rasgos y matices muy diversos, que el *análisis fenomenológico* no tiene como objeto separar sino sólo *distinguir* para poder *apreciar* con mayor profundidad el sentido del conjunto, y sus respectivas *correlaciones noemáticas*.

Lo primero que salta a la vista es que hay un modo de acción *movido* o *motivado* por reacciones vitales *afectivas*, y otro cualitativamente distinto que descubre relaciones y modalidades diferentes en la realidad a la cual se dirige. En la *filosofía escolástica* – cualesquiera fueren las orientaciones en lo interno de la misma corriente- el foco era puesto directamente en la *percepción del bonum*, objeto de la *voluntad*, y solía decirse que el bien es lo real en cuanto *apetecido* o *apetecible* por una *voluntad*, la que a su vez

suponía un ente inteligente.⁷³ Sin negar esto debemos dar los pasos en forma más analítica a fin de lograr luego una comprensión más rica y acabada del conjunto.

Habíamos descubierto en las fases anteriores aspectos de lo real que estimulaban nuestra vitalidad, nuestros sentimientos: una conexión indivisible entre afección y acción. Ahora entramos en una esfera en la que, a medida que aumenta la comprensión de las cosas, hasta llegar a lo que Husserl denomina “intuición de esencias”⁷⁴, hallamos que por una parte la intelección descubre o deja aparecer planos de realidad más fundantes, y por otro la distancias fenomenológica entre lo afectivo y lo propiamente activo aumenta, aunque ambas estén acompañadas y como embebidas de intelección. Lo afectivo-intelectivo cubrirá el ámbito de los valores; lo activo-intelectivo interesará en cambio a la praxis.

Veamos ante todo la *transmutación o modulación noética*, es decir intencional, que permite el acceso a un grado superior de profundidad. La intencionalidad que se abre originariamente a un mundo es capaz de distinguir *un horizonte interno y un horizonte externo*⁷⁵ en la “lectura” de las objetividades enmarcadas en un mundo. Para no repetir explicaciones ya vistas, nos remitiremos a cuanto observáramos al respecto a propósito del lenguaje y de su conexión con el conocimiento intelectual. La intuición de esencias en las cosas no la interpretábamos allí como un nuevo esquema mental que bañaba lo imaginario con la posibilidad de variaciones indefinidas, sino que estas últimas eran puestas al servicio de la captación de un *sentido*: de una *unidad fundante de notas constitutivas* de algo. Cuanto más profunda sea dicha intuición, tanto más se abre contemporáneamente el horizonte externo, el marco mundano en el que se halla inscrita, las innumerables relaciones con otros entes. Si tomamos como ejemplo un objeto, un animal o una persona humana, cada una de estas realidades encierra un núcleo desde donde se abren múltiples relaciones con otras cosas, espacio, tiempo, circunstancias. Es allí donde se inicia un doble movimiento sólo aparentemente contrastante. A medida que el sujeto va profundizando su captación de lo real que se le dona o se le hace presente, también se hace más consciente de la distancia entre su yo y las cosas, los objetos y la relación de apertura a un mundo se vuelve más compleja pero también más coherente, en el sentido de que el objeto intencional o sus relaciones son

⁷³ Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 82.

⁷⁴ La temática de las esencias ha sido una verdadera cruz para muchos fenomenólogos posteriores, que la han abandonado o le han dado un sentido totalmente diverso. He expuesto mi interpretación al respecto en *Persona-Lenguaje-Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003, pp. 261-298.

⁷⁵ Tema específicamente desarrollado en *Erfahrung und Urteil*.

contextualizadas en el entorno. Como la intencionalidad activa, que hemos examinado en los capítulos anteriores parte de un centro, esto es la vida del sujeto, al llegar al nivel intelectual la acción toma una nueva y más rica modalidad: La *distancia* entre el sujeto humano y las cosas se vuelve más neta, aunque al mismo tiempo se acrecienta la *cercanía*, y la acción deja de ser una simple reacción instintiva para ser una praxis comprensiva y *reflexiva*, con todo lo que ello comporta. Ya Aristóteles había observado que el acto intelectual, y la inteligencia en cuanto tal son *vida*⁷⁶, y que en sí mismos comportan un sentimiento (como por ejemplo el goce por el descubrimiento de una verdad). Pero la relación con el centro vital (que no olvidemos que involucra también el sentimiento del cuerpo propio) es más compleja que el conocimiento puramente intelectual. Por lo cual la percepción de esencias o de cualquier perfil o esbozo de la realidad implica el descubrimiento de aspectos nuevos capaces de mover el centro vital al acercamiento, unión o rechazo de cualquier objeto o relaciones de cosas (*Sachverhalten*) conocidos. Entonces lo que antes habíamos denominado estímulos o perfiles que interesaban el nivel vital o instintivo, pasan a descubrirse como valores o bienes. Y es aquí donde nos enfrentamos con un tema que tiene su dificultad, pero desde el que podremos más adelante hacer otras derivaciones: la relación entre *universalidad* y *singularidad*. Lo que Husserl llama “ideación” es la intuición de la esencia en su proyección de universalidad, elemento que no puede explicarse sólo por un recurso al lenguaje (aunque requiera el lenguaje para su expresión) sino por la actualidad del ser inherente a los entes. Para la comprensión de este aspecto tan crucial, debemos “superar” la concepción husserliana y reincorporar la visión tomista.

La explicación dada por Husserl en *Ideen I* tiene presente la intuibilidad de un universal por la permanencia de una forma en medio de las variaciones que los datos hyléticos o la imaginación pueden aportar. Pero en las obras de la madurez se advierte que tal posibilidad sólo puede tener sentido en la proximidad de la *epoché* y de la reducción trascendental, y esto a su vez no puede concebirse sin la perspectiva de un ser que en Husserl, deudor de la tradición esencialista, es todavía correlativo a la razón.⁷⁷ Aplicando esto a la visión de Tomás de Aquino, y reemplazando por consiguiente el ser como género universal por el ser como acto-presencia, *actus essendi*, puede decirse que es ese acto de ser presente y actual en participación en cada ente lo que permite la visión en universal de la esencia comprendida.

⁷⁶ Cfr. Met. Z.

⁷⁷ Cfr. *Ideen I*, Hua III.

Husserl por otra parte ha insistido, después de las *Investigaciones lógicas*, en no separar en exceso el universal objetivo de la singularidad de la esencia tal como se da en la experiencia concreta, de manera que el universal visto en el contexto de mundo a que se abre la conciencia intencional, siempre se halla “encarnado” en un ente singular. A ello se debe su insistencia en el rechazo de la acusación de platonismo, y lo mismo es además coherente con el hecho de que la esencia es intuita en modo *trans-temporal*, o sea como permanencia en medio del fluir del tiempo (lo que guarda una cierta relación con la concepción aristotélica de esencia, *To ti en einai*). En los análisis más maduros de la fenomenología “genética” este aspecto salta a la vista por su estrecha relación con el tema del cuerpo propio.

Aplicando esta temática a las objetividades de valor, comprendemos ahora que el juego de lo universal y lo particular no se da, o no interesa tanto, en vista de cosas o entes o esencias unificadas en una *estructura* formal, cuanto más bien en vista de *relaciones* que se descubren entre cosas, lo que en un término utilizado por varias escuelas de la época en que vivió Husserl, solía llamarse *Sachverhalt*, que algunos traducen por “estado de cosas” pero que en realidad indica algo más: las líneas que con semejanzas y diferencias unen y transforman los diversos horizontes internos de cada realidad poniendo de relieve sus conexiones. Por ejemplo, las líneas del contorno de una rosa pueden ser vistas en armonía con el florero o la habitación e que está colocada o con el simbolismo a que están asociadas en la vida afectiva humana. La utilidad de un trozo de madera puede ser imaginada en vista de su capacidad para producir fuego o para sostener un determinado peso. Cuando se trata de aspectos de lo real que son susceptibles de ser “ideados” en universalidad o de ser intuitos en esencialidades singulares que despiertan el interés vital de la persona de cualquier nivel, o bien valores presentes entre diversas personas e intercambiables, el sujeto va abriendo toda una red de relaciones, un horizonte continuamente ampliable que, a diferencia de lo estrictamente cognoscitivo, tiene resonancias afectivas y atrae o produce rechazo en él. La capacidad que el hombre tiene de universalizar, hace que con la ayuda del lenguaje estas *Sachverhalten* que expresan relación con algún interés vital del ser humano, puedan ser vistas como “idealidades”, tales como la salud, la utilidad económica, la belleza, etcétera, y al mismo tiempo como perfiles de realidades concretas que se van ofreciendo al campo perceptivo, natural y cultural.

Esta esfera axiológica, en la medida en que la subjetividad va llegando a una mayor cercanía con respecto a su misma entidad, es decir, en la medida en que la

reflexividad alcanza una línea más próxima, se va diferenciando tanto de la esfera propiamente noética como de la práctica. De la primera la distingue el hecho de la relación más estrecha con la afectividad, con lo que tanto Brentano como Scheler reconocieron como los “polos” del amor y del odio, pero también el hecho de que las conexiones entre las cosas son vistas no tanto en perspectiva de una mayor comprensión y discernimiento entre la esencia y las variaciones imaginativas, cuanto en vista de un determinado campo de interés vital, por lo que a menudo puede suceder que el impacto de propiedades axiológicas perturbe (o también ayude eventualmente) la percepción intelectual y el establecimiento de relaciones más racionales.

Pero es preciso diferenciar dicha esfera también de la propiamente práctica. En el nivel sensitivo hemos visto que la afectividad y la actividad estaban más inmediatamente unidas. Cuando media el intelecto o la intencionalidad propiamente noética, la esfera del valor queda más fácilmente discernible de la acción propiamente dicha vista en su plenitud humana. Entre la atracción afectiva que un valor despierta y una decisión puede insertarse un espacio de distancia, de no necesidad: la *motivación*, para expresarlo en términos husserlianos, se despega de la *causalidad* (en el sentido de los cambios que la acción voluntaria puede operar en el mundo). Todo esto, desde luego varía de acuerdo a la formación del sujeto personal y a los hábitos que en su vida va construyendo o encarnando. Nada impide en principio que un individuo, por la fuerza de una pasión todavía no plasmada o disciplinada, *reaccione* inmediatamente ante un estímulo que se presenta ante su vitalidad. Nada impide que una sociedad, en lugar de vincularse a través de un intercambio dialogal, se mueva por pasiones colectivas, que tienen relación con valores pero que las personas no viven como tales, sino más bien como disparadores de una vitalidad más directamente ligada a lo sensorial.

El otro aspecto que es indispensable señalar es la aparición de la categoría de *posibilidad*, contrapuesta a la actualidad. Una de las tesis más contundentes de la filosofía de Spinoza es la reducción de la posibilidad a la *necesidad ignorada*⁷⁸ (debido a la finitud del intelecto humano). Sin embargo la posibilidad, la categoría “más pesada” según la conocida expresión del autor del *Concepto de la angustia*,⁷⁹ no es la simple contingencia contrapuesta a la necesidad, sino el reverso de la apreciación de la

⁷⁸ Cfr. *Ethica, IV, Definiciones 4.*

⁷⁹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Le concept de l'angoisse, Oeuvres complètes.* Paris, Editions de l'Orante.

actualidad. Toda la fenomenología está pendiente de esta diferencia: en su experiencia se basan la *epoché*⁸⁰ y la reducción tanto eidética como trascendental.

En el dominio de la praxis, esto es aún más evidente: Ella no sería pensable sin la anticipación de lo posible y su ulterior realización. He aquí un aspecto esencial que marca la diferencia entre el nuevo hacer que brota de lo instintivo y la acción que surge en un nivel más alto, que supone el acto intelectual. En la primera, que ya hemos analizado, se da una respuesta al estímulo externo, enmarcado en un *mundo* o ámbito vital, sin que el sujeto tenga presente explícitamente la diferencia entre lo actualmente dado y lo posible. Ello es concomitante con la elevación desde la *intuición* de esencias en el devenir temporal y la ideación de lo universal, pero involucra también la diferencia entre la actualidad singular y la singularidad posible, ya sea por la multiplicidad de perfiles que la imaginación puede presentar a variaciones indefinidas, sea por la misma experiencia de lo temporal que baña el pasado y el futuro con los distintos matices de la posibilidad.

Es por ello que la *acción instrumental* se eleva desde lo instintivo-vital a otro plano. La relación medios-fines no es sólo vivida ahora como movimiento vital irreflexivo, sino que la acción es, por así decirlo, desplazada en proyecto; y no hay proyecto donde no hay una distinción entre lo actual y lo posible, y donde no hay por lo tanto la apertura de un abanico de medios susceptibles de ser utilizados en vista de un fin. Tal abanico sólo es pensable como posibilidades diversas que se ofrecen a la acción.

Una vez más comprendemos aquí que la atribución de la acción instrumental a un cierto tipo de racionalidad es parcial, aunque es verdad que existe tal tipo de racionalidad relacionada con lo funcional y hasta con lo propiamente técnico, tanto lo que se dirige a la transformación de la naturaleza por el trabajo humano, como la que se orienta a la organización de la sociedad humana. Por ello mismo hay que tener presente que no es esa la única racionalidad implicada en la acción humana; ni siquiera cubre toda la gama de lo que desde Aristóteles suele denominarse como “razón práctica”.

Pero lo que hay que aclarar, desde un punto de vista fenomenológico, con respecto a la acción, es que la experiencia de lo posible se da como concomitante ineludible de la acción humana. Veremos más adelante hasta qué punto se halla involucrado en esto el tema de la libertad.

⁸⁰ Según la interpretación de Jan Patocka la *epoché* es indispensable para la postración del fenómeno en cuanto aparecer. Pero la suspensión de la *Glaube* (fe o creencia) natural en la existencia fáctica implica que tal manifestación se halla unida a una modalización de la posibilidad.

Volvamos al hecho de que la sensibilidad humana está rodeada de un “mundo” de valores que suscitan su respuesta activa y su disfrute o disgusto. ¿Qué es lo que añade la intelección a la experiencia intencional para poder transformar la simple reacción, acomodación o respuesta instintiva en un *querer* propiamente dicho? Aquí se ponen en juego muchos elementos y los diversos filósofos adoptan al respecto sus posturas en coherencia con una determinada teoría del conocimiento. Para no repetir discusiones ya hechas, retengamos como aceptada la tesis fenomenológica de la intuición de esencias y de la ideación de lo universal.

El conjunto estructurado y unificado en una forma en la intelección, crea una mayor cercanía y una toma de distancia respecto a una primera impresión o representación a nivel sensorial. La cercanía se da en la apertura del sentido de la cosa y en la capacidad de decirla y describirla en sus notas fundantes. Por lo tanto lo que hay de atractivo o repulsivo en ella pasa a ser valor o antivalor. La simple preferencia o apreciación dan lugar a la posibilidad de proferir juicios de valor, con lo que la conciencia de algo conveniente o bueno para el sujeto se vuelve más despierta, más lúcida, al punto de que deja asomar una “razón de ser”, un porqué de su preferibilidad. La distancia por otra parte se da por la intuición misma del sentido (que para Husserl tiene lugar también en el juicio) por lo que el valor no es ya estímulo, sino algo de cuya distancia con respecto al sujeto se tiene mayor conciencia. El hecho de que efectivamente en la expresión fenomenológica cercanía y distancia (*Nähe und Distanz* es el título de un libro de Eugen Fink)⁸¹ se compenetren ha llevado al equívoco, acentuado a partir de la obra de Merleau Ponty de la suposición de que la fenomenología llevada sus consecuencias superaría o aboliría la diferencia entre sujeto y objeto. Ese debilitamiento está ya presente en la obra de Heidegger al menos como cuestionamiento de la subjetividad moderna y en general por la nueva concepción de la esencia de la verdad que propone.⁸² Pero para el tema que estamos tratando ahora, la distancia es correlativa a la *profundidad de la intelección*. Por lo tanto se justifica que la tradición filosófica haya apelado al concepto de *bien* como algo no identificable con una prolongación de lo sensorialmente estimulante, placentero o incluso útil, en el sentido que hemos visto antes. Lo bueno es lo digno de ser querido, y lo digno de ser querido se

⁸¹ Cfr. E. FINK, *Nähe und Distanz*, Freiburg/München, Karl Alber, 1976.

⁸² Por lo que se refiere a su aplicación a la temática de la voluntad, véase *Nietzsche I* (ed. fr.), pp. 395.401.

determina por un *en sí* del valor y por una capacidad de elección por este determinado sujeto.

Las filosofías que de uno u otro modo han negado la voluntad como facultad o área intencional correlativa al intelecto, o sea, que la han visto como una prolongación de la acción instintiva (Hobbes y Spinoza en la modernidad) o como una fuente “metafísica” de todos los impulsos (Schopenhauer y Nietzsche), necesariamente llevan a considerar el bien como lo que ayuda a la autoconservación, al *conatus* o a la “voluntad de poder” en cuanto protensión de la vida a intensificarse, y tienden a eliminar la diferencia entre bien y mal en sentido moral, que es justamente el que corresponde al nivel intelectual. Nada extraño que en esta perspectiva la esencia de la verdad sea desplazada de lo noético a lo estético.

Para nosotros la praxis correlativa al nivel intelectual, admitida la diferencia que hemos propuesto, se vuelve más compleja y sus ramificaciones más sutiles.

El otro aspecto de la intelección, particularmente subrayado por Husserl en *Experiencia y juicio*, es que ella se abre *eo ipso* al juicio, no entendido ya éste en sentido de acto de juzgar sino como noema correspondiente a las relaciones entre cosas o aspectos o posibilidades de objetos, lo que en lenguaje fenomenológico suele denominarse *Sachverhalten*. En continuidad con una tradición que se remonta a Descartes y antes aún a San Agustín, el intelecto no intuye sólo esencias, sino también relaciones. Y por lo que se refiere a la praxis y a la valoración, estas *relaciones* son, para adaptar un vocabulario de Malebranche “*de perfección*”. No sólo comprendemos lo esencial de una *res*, pongamos el caso de un árbol, sino también el nexo de una situación que une dos individuos, dos objetos, una realidad cualquiera con su entorno; el contraste o la armonía entre formas y colores, la bondad de una acción (que implica siempre una determinada relación) entre dos sujetos.

Los valores por ese motivo no sólo son objetos, no son susceptibles de ser encerrados en una cosa, sino que son aperturas de nexos reales o posibles entre objetos diferentes. Esta percepción da sin duda a la acción humana posibilidades nuevas.

Unamos ahora los dos aspectos vistos, la percepción del bien en la unidad esencial y la percepción del bien en las relaciones de perfección, con la perspectiva de universalidad. Ante todo ésta permite no atar el querer a un solo y único objeto, circunstancia o situación. La voluntad puede querer elegir entre varios y puede tomar decisiones en tiempos diversos, o interrelacionar en forma variada medios y fines. Las variaciones imaginativas a que da lugar una identidad esencial se dan también respecto

de los valores y sus manifestaciones. Para ello, naturalmente, el ser humano necesita el lenguaje, que no creador de la universalidad, pero que es necesario para dar cumplimiento a una determinación de universalidad, para llevar la intencionalidad a un suficiente nivel de saturación, aun en los campos valorativo y práctico.

Otra consecuencia que se sigue es la distinción entre lo actual y lo posible. Mejor dicho, la apreciación de lo dado, en sentido fenomenológico, conlleva la distinción entre presencia y ausencia por un lado, y entre actualidad y posibilidad por otro. Contrariamente a lo que pensaba Spinoza, la posibilidad no es la ignorancia de la necesidad, sino una modalidad ontológica específica, hecha patente por una modalización de nuestra intencionalidad. Es efectivamente en la *epoché* cuando el sujeto coloca toda la experiencia espacio-temporal de mundo “en suspensión” de posibilidad, “anulando la creencia” en su realidad objetiva. Cuando llegamos al terreno de los valores y de la praxis, sin posibilidad no hay lugar para una libertad – y en esto es coherente la antedicha concepción de Spinoza con su negación del libre albedrío. Y tampoco es posible una verdadera apertura al terreno moral. Es por eso que el pseudónimo de Kierkegaard en *El concepto de la angustia* habla de la posibilidad como “la categoría más pesada”, es decir, aquélla sobre la cual está suspendida la libertad del existente.

No hay un solo tipo de posibilidad. En el siglo XX Nicolai Hartmann ha clasificado casi podría decirse *more wolfiano*, todo un edificio bastante complejo acerca de lo posible en su *Ontología*, abarcando lo lógico, lo físico lo antropológico y lo moral. Es sabido además que Ernst Bloch colocó a su manera lo posible en estrecha relación con “*el principio esperanza*” a la que define como *pasión de lo posible*. No podemos por evidentes motivos de claridad internarnos en todas estas distintas concepciones. Retenemos sin embargo algunas tesis esenciales.

1. Para explicar debidamente la praxis humana en su integridad, es preciso reconocer la aparición de un nivel más alto, precisamente el voluntario, en el cual la acción no es ya la respuesta a un estímulo o anhelo de un deseo pulsional, sino elección y decisión. Y este nivel tampoco puede comprenderse sin la modalidad intencional de la posibilidad. Ella, por así decirlo, está relacionada con una *epoché* práctica o ejercida en vista de la acción, y por lo tanto también con una reducción al sujeto libre.
2. Este nivel de praxis se articula en formas diversas y complejas. Se presenta la posibilidad de bienes que involucran la totalidad de una cosa o de una persona: o

bien puede dirigirse a relaciones perfectivas, valores en cuanto *Sachverhalten* referidas al perfeccionamiento del sujeto humano.

3. Por lo que hemos explicado anteriormente es preciso distinguir también niveles de afectividad junto a niveles de praxis. No todos los valores ni los correlativos actos valorativos pertenecen a una misma esfera, como hizo suponer Husserl al menos en su obra *Ideen I*; la componente afectiva es concomitante de toda acción, aunque eventualmente puede acentuar o disminuir su lucidez o su determinación. Por lo tanto hay sentimientos que responden a valores dados en la esfera sensitiva (relacionados por lo tanto con las emociones) y hay otros que son intencionalidades correspondientes a la esfera de la libertad y de la voluntariedad.
4. Las intencionalidades de praxis no se limitan a la apreciación de valores y ni siquiera a los juicios de valor en cuanto tales, sino que suponen una modalidad distinta capaz de transformar, en algún aspecto al menos, la realidad circundante, a un determinado objeto, o al mismo sujeto, tanto visto en su individualidad personal como una análoga “subjetividad” social.

Es hora por lo tanto de ver un poco más de cerca el tema clásico del acto voluntario humano, y al complejo de temas, de originaria formulación aristotélica, de la *razón práctica*. Ello nos llevara a una confrontación con la transformación que tuvo este último concepto en la modernidad, sobre todo a partir de la obra de Kant.

2. EL TEMA DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA

Los primeros análisis del acto voluntario se hallan, como es sabido, en la *Ética Nicomaquea* (L. III). Allí no sólo se coloca en primer plano la *proáiresis*, es decir la decisión, que más que una facultad, tal como la entendieron los medievales y antes San Agustín, parece ser el acto de elección y decisión promanante del *nous*. Sin embargo el conjunto de la construcción aristotélica de las virtudes, divididas en intelectuales y morales (*ethikái kái noetikái*), sugiere un sujeto de inherencia correspondiente a lo que en latín se denominaría *voluntas*. También es originario de Aristóteles el análisis del voluntario (*bouletikón*) y de los factores que pueden disminuirlo o anularlo. El mismo desarrollo del concepto de hábito no sería coherente sin suponer la facultad de querer

que mediante el esfuerzo y la ejercitación logra la espontaneidad y perfección de los actos buenos, constructores al fin y al cabo de la vida buena, fin de la ética.

Más adelante Tomás de Aquino aportó lo que podría llamarse una fenomenología de los actos humanos, en el sentido de una descripción de los actos intencionales, que se dirigen al bien (o al valor) querido.⁸³ Desde un punto de vista fenomenológico los elementos más importantes traducidos a un lenguaje más cercano a nosotros y a tener en cuenta son:

1. Que todo acto voluntario está *precedido por un cierto grado de conocimiento*. En los actos de nivel sensitivo o instintivo hay una apreciación de “valores”, si bien en un estado o nivel todavía no intelectual. En los actos propiamente voluntarios hay una cognición intelectual previa del objeto y de sus relaciones.
2. Que entre intelecto y voluntad hay una *circularidad*, desde el momento que los actos intelectivos como los que hoy denominaríamos *juicios de valor*, se hallan involucrados en la posibilidad de ser proferidos o de ser suspendidos, subordinándose en este aspecto a la voluntad y a su vez la intelección suscita la preferencia.
3. Que es inherente al acto libre la posibilidad de una cierta *epoché*, es decir una suspensión siquiera temporaria de un querer referido a un determinado objeto. Esto asegura el espacio para una acción libre.
4. Que el acto intelectual tiene una *fase intuitiva* en la que se halla comprendida la intuición de esencias y la ideación, y una *fase discursiva* en la que se delibera, se compara, se disciernen medios adecuados a un determinado fin.
5. Es aquí cuando entra en juego la *razón*, y más específicamente la *razón práctica*, puesta en ejercicio para comprender relaciones, comparar, establecer analogías, descender de lo universal a lo particular y viceversa, para preparar inmediatamente la acción voluntaria.
6. Entre los grados de voluntad es preciso distinguir la adhesión al bien, es decir, el querer deliberado de una cosa o de una relación, y la ejecución (el acto imperado) que involucra bajo el mando del querer voluntario el movimiento de las otras facultades mediadoras del acto concreto, y en especial de la corporeidad, que además de ser despertada mediante el esfuerzo, es necesaria para producir cambios en el mundo circundante

⁸³ Cfr. S. Th. I-II, q.VIII; q. XIII.

7. En este trayecto, que no ha de entenderse precisamente como una fragmentación temporal de fases mecánicamente distribuidas, la dinámica del acto voluntario puede toparse con *obstáculos*, perplejidades, dudas o carencia de fuerza para la decisión y la consiguiente ejecución.
8. Esta descripción pasó luego a ser un lugar común en los tratados escolásticos y se vio empantanada también en los vaivenes de la casuística, durante los siglos de la primera modernidad. Así mientras los autores independientes de la tradición escolástica marcaron rumbos diversos, uno de cuyos hitos es la concepción kantiana de la *razón práctica*, los modelos neoescolásticos se mantuvieron relacionados con la temática de los actos humanos, de los hábitos y virtudes. Esta división se halla sin duda en relación con las distintas concepciones de la razón en su dimensión práctica. Es bueno que repasemos por tanto, o esclarezcamos algunos de sus sentidos más destacables.

Una de las distinciones más antiguas es sin duda la establecida por el mismo Aristóteles entre el *nous o logos theoretikós* y el *nous o logos poietikós*. Aristóteles fue consciente de algunas diferencias esenciales entre la una y la otra, que fueron traducidas al latín con el nombre de *ratio*.

No es el caso aquí trazar la historia del sentido de este término desde Agustín a los grandes escolásticos del siglo XIII. Entre las diferencias que aparecen ya en Aristóteles entre los dos *lógoi* se halla uno que se dirige al conocimiento de lo universal, mientras el otro termina su acto en la preparación para la acción, que se orienta en concreto siempre a lo particular o singular. Por lo tanto la razón práctica requiere en el hombre, como bien lo vio Tomás de Aquino, un “retorno” a lo concreto y a lo sensible visto desde una perspectiva de universalidad. Nosotros añadiríamos que se trata siempre de un singular (objeto o relaciones de cosas) *situado en un contexto de mundo*. La otra diferencia, diríase cualitativa, es también muy conocida y evidente. La razón teórica es más noble según la tradición aristotélica porque aborda un conocimiento de la verdad, que es lo más digno en la vida, mientras que la razón práctica tiende a la producción de algo. Pero respecto de esto último aparece la nueva importante distinción entre el *obrar* y el *hacer* – revalorizada más próximamente por H. Arendt, como distinción entre *praxis* y *poiesis*⁸⁴ que se caracteriza justamente por la producción de un objeto exterior, mientras que el obrar *termina* en la modificación de las *Sachverhalten* o

⁸⁴ Cfr. H. ARENDT, *La condición humana (Vita activa)*, Barcelona, Paidós, 1993.

en un nuevo modo de relacionarse con el prójimo o, cuando se trata de un llamado acto interior, en la adhesión de la voluntad a un determinado bien o valor.

Tomás de Aquino, sirviéndose de toda la tradición que media entre Aristóteles y él, perfecciona este núcleo temático. Por una parte distingue entre *intellectus* y *ratio*, dando a esta un sentido discursivo *quasi componendo et dividendo*; por otra distingue entre una *ratio superior* y una *ratio inferior*, y en ésta última coloca la subdivisión entre razón teórica y razón práctica. Pues ésta no sólo es movida por la voluntad, sino que es capaz de establecer una distinción entre medios y fines, y una aptitud fortalecida luego por los hábitos para elegir y deliberar acerca de los medios más aptos para el logro de dichos fines.

El famoso análisis del acto humano, tal como es llevado a cabo en la *Summa*, que lamentablemente ha sufrido luego el destino de una inevitable transcripción didáctica en los manuales, pone en juego esta circularidad, este ir y venir entre las intencionalidades cognitivas, valorativas y prácticas, par concluir en la ejecución y en la consiguiente *fruitio* de la voluntad en el bien alcanzado o realizado.

El uso kantiano de la expresión “razón práctica” revela- por la misteriosa herencia de los términos- una relación de aquella razón práctica de la que habían hablado los escolásticos, herencia que le viene de la filosofía wolfiana y de otros autores posteriores a Leibniz influidos directa o indirectamente por la terminología de la segunda escolástica, como Christian Thomasius. La razón práctica kantiana no ha de entenderse sin embargo como una continuación de la *recta ratio* en el sentido explicado, y menos de la prudencia o *phrónesis* en sentido estricto, que adecua la acción a una percepción de lo singular – incluyendo las circunstancias y situaciones – y que por lo tanto une la intencionalidad noética a la intencionalidad operativa. La razón práctica kantiana por el contrario impresiona por su franca acentuación de la universalidad y por el énfasis en distinguir el puro querer moral de cualquier satisfacción instintiva. Su rigidez incluso da lugar para pensar en una suerte de giro copernicano hacia el sujeto del que surge la ley moral, con respecto a la razón moral en sentido objetivo, tal como la presenta todavía Malebranche en su *Traité de Morale*, que se sobrepone a toda injerencia del orden sensible para apuntar también a un orden universal respaldado en el ser. Christian Thomasius por su parte titulaba su ética como una *ars rationaliter amandi*,⁸⁵ lo que trae

⁸⁵ Cfr. C. THOMASIUS, *Ethica sive ars rationaliter amandi*, Halle, 1706.

un eco de las relaciones de perfección y del *amor ordinis* de que hablaba el autor oratoriano.

Pero acercándonos más a nuestro tiempo, podría decirse que un punto crucial en el concepto de racionalidad práctica – punto que obra un giro fundamental respecto a la enseñanza kantiana -compete sin duda a la manera con que enfoca el tema Max Weber. Provieniendo de un fondo neokantiano, que había ya incorporado el tema de los valores, pero cambiando su significado Weber considera que éstos son en cierto modo fines de la acción, dependientes de las valoraciones de cada individuo o grupo social. No hay en efecto en los neokantianos un claro deslinde entre el *acto intencional* valorativo y el valor objetivo. Los valores son proyecciones de determinados actos de preferencia sobre una realidad que es de por sí neutra, casi podría decirse *wertfrei*. Por lo tanto en rigor están ligados para Weber a actos emocionales en los que no todo es racional, pero que ocupan un lugar estratégico como teleología de la acción práctica racional, la denominada también *razón instrumental*, aquella que diseña una táctica entre medios y fines. Lo cual a su vez no es otra cosa que la adecuada puesta en juego de una vía “económica” y técnica para el logro de objetivos determinados y que cuidan una cierta coordinación con el orden social circundante.

Emerge de allí la famosa “razón respecto a fines” (*Zweckmäßige Vernunft*)⁸⁶, o sea la razón instrumental, la operadora de una racionalidad funcional y calculadora, que llena todos los ámbitos de la sociedad moderna, tecnificada y secularizada. Es esta una confusión en la que es preciso reparar, pues ha sido casi inadvertidamente difundida por los escritos de Jürgen Habermas, que la ha distinguido a su vez de la denominada “acción comunicativa”. Habermas, heredero sólo en parte de la denominada escuela de Frankfurt, acerca en demasía la racionalidad tecnológica en sentido weberiano, que incorpora la subjetivización de los valores. En su reemplazo propone la instalación de una razón-acción comunicativa, que pondría en juego la recuperación del mundo de la vida y de la cultura intersubjetivamente vivida.

En la contraposición entre ambas racionalidades, Habermas sacrifica – junto con la “razón centrada en el sujeto”, la dimensión metafísico-sapiencial de la razón. Esto, que en apariencia sería casi una liberación, opera en realidad una decantación de la anhelada razón comunicativa (que no deja de presentarse como un ideal o meta teleológica), acercándola paradójicamente a la racionalidad funcional, puesto que la

⁸⁶ Expresión frecuentemente usada por J. HABERMAS en *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988.

implementación del diálogo, por el que “se cede ante la fuerza exclusiva del mejor argumento”, no puede articularse en una pragmática del lenguaje con sus reglas técnicas.

Además no es exacto que la apertura a una fundamentación ontológica esté ligada al aislamiento de una razón “centrada en el sujeto”, puesto que la razón es ya para Descartes también la facultad de intuir relaciones que constituyen la trama de la realidad. Menos todavía puede encontrarse un sentido para despojar la razón práctica de la que habla Aristóteles de una indispensable relación con la razón teórica, y de esta con la teoría del ente en cuanto ente.

A la luz de todo lo anterior *es conveniente retornar a la concepción husserliana de la racionalidad*, especialmente la expresada en la última etapa signada por la obra *Krisis*.⁸⁷

Podemos distinguir y relacionar *tres ámbitos* en los que se mueve la racionalidad en lo que toca a la acción humana. Hay una racionalidad que está íntimamente unida al mundo de la vida (*Lebenswelt*), y que tiene los dos polos de un sujeto (con su comunidad intersubjetiva) y de una apertura a un mundo. En este ámbito surge todo lo que denominamos *cultura*, puesto que nuestro modo de asomarnos al horizonte de la naturaleza está permeado por una relación con la sociedad, sus símbolos, sus instituciones. La referencia al yo sugiere, es verdad, la instancia “egológica” de centrar todo, o al menos de reconducirlo al acto autorreflexivo del sujeto por el que éste hace patente su presencia a sí mismo, con la actualidad que le es inherente. Pero vista desde otro ángulo constituye un llamado a la dignidad o al “valor de ser” (*Seinsgeltung*) de la persona humana. Esto a su vez impide desde el punto de partida que la expansión de la técnica subordine la persona, y es el primer signo de una racionalidad vitalmente humana.

Un segundo ámbito es el que surge de los *valores*. Una concepción muy difundida, resultante de la confluencia entre motivos neokantianos (como es el caso de Max Weber) y motivos provenientes de la ética de los valores de Scheler o bien en fin de la concepción que distingue (como en el ámbito británico) entre bienes reales y bienes subjetivos, ha conducido a un *divorcio entre valores y racionalidad*. En verdad no hay motivos particularmente profundos que justifiquen tal divorcio, puesto que los valores no pueden concebirse de un modo exclusivamente subjetivo y privado, o

⁸⁷ Véase nuestro artículo *La racionalidad moderna en la fenomenología de Husserl*, “Sapientia” vol. LVIII (2003) pp. 245-301.

relacionado con la opción, de origen emocional, de fines acordes con las preferencias y las decisiones de cada individuo. Los valores no serían tales sin un cierto ordenamiento y sin una cierta intencionalidad noemática. En esto creemos interpretar correctamente el sentir de Husserl en sus curso de 1914 sobre los valores y la ética. Como consecuencia hay –para decirlo en términos de Rawls- una razonabilidad en las valoraciones⁸⁸ y una posibilidad de diálogo discursivo-racional en torno a ellos. Es un punto en que se ve de nuevo la importancia del sentido de la racionalidad tal como se da en el concepto de *Lebenswelt*, que involucra también las denominadas “formas simbólicas” si bien desde un ángulo de comprensión distinto del de Cassirer.

Finalmente – y este es el tercer ámbito- esta conexión desemboca dentro de lo que Habermas ha denominado “razón comunicativa”, pues está abierta constitutivamente a la *intersubjetividad*. Pero la razón comunicativa no ha de limitarse al plano de la discursividad jurídico-social, sino que toca todo el ámbito de lo propiamente ético. Pues lo ético es referido esencialmente a la *praxis con respecto al otro*, es decir a una praxis inherente a la intersubjetividad.

Hay que observar además algo muy importante: y es que esta razonabilidad comunicativa, que comienza en lo ético para abrirse luego a lo jurídico y a lo sociopolítico, no puede interpretarse convenientemente en el sentido de un devenir de una razón abarcadora, sustituto del “espíritu” del que hablaban los idealistas postkantianos. La insistencia en la constitución ontológica de las personas, de su apertura al ser, hace que no sea posible concebir una racionalidad envolvente o subsumidora de los sujetos. Por el contrario, es preciso subordinar la razón al primado ontológico del sujeto hablante y pensante. De esta manera se recupera la importancia de la racionalidad para la vida ética evitando el racionalismo que impregna cierta tradición kantiana, el cual paradójicamente se ha revertido en su contrario al desplazar la cuestión de lo racional a la utilización de los medios, es decir al transformarla en una razón instrumental.

Podemos, a partir de esto, distinguir entre una acción instrumental previa a la racionalidad y otra que supone el empleo de la razón. La primera la hemos encontrado ya a un nivel casi instintivo, y hemos visto que consiste en lo que podría denominarse la economía de la vitalidad, en el sentido de que el ser viviente busca el logro de determinadas metas necesarias para su conservación seleccionando los medios más

⁸⁸ Cfr. J. RAWLS, *El liberalismo político*, México- Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 331.

eficaces para alcanzarlas. Pero para la acción humana no es suficiente este nivel y es posible que no se dé en estado puro, a no ser en los primeros meses de vida. La racionalidad instrumental es la capacidad de discernir entre los medios con el presupuesto de una capacidad reflexiva. Cuando se la absolutiza, se vuelve una cierta fragmentación de la vida, según la famosa tesis del *homo faber* reprimada por Bergson y por Max Scheler. Aristóteles trató explícitamente el tema, aunque con otro vocabulario, en el libro III de la *Ética Nicomaquea*.⁸⁹

En efecto, la praxis queda en su pensamiento innegablemente unida, casi podría decirse, contenida, en el modo como se articula la *recta razón*. Hay una recta razón que consiste en hallar el justo medio entre dos extremos, o sea, la medida de lo que hay que obrar o lo que hay que querer. En este aspecto lo que hoy llamamos *valoración* no es algo divorciado de la racionalidad, y menos aún algo librado a las preferencias subjetivas del individuo. Es la estimación de un bien que debe ser querido o que es de algún modo coherente con el conjunto dinámico de una vida buena.

Pero la recta razón es también la que delibera en *la selección de los medios* ordenados a un bien que tiene carácter de fin (*télos*). Por lo tanto lo que en el mundo moderno, incluyendo los enfoques dados a partir de Max Weber y algunos de sus seguidores o al menos de los autores que han considerado sus tesis, suele llamarse racionalidad (la razón respecto a fines, de la que habla Habermas), implica una elaboración unilateral de la razón práctica aristotélica.

Por otra parte, los que hayan leído el *De Anima* del Estagirita, o tengan noticias más precisas en torno a las interpretaciones a que da lugar el famoso texto, recordará que si bien existe en Aristóteles un *apetito racional*, no hay todavía en su obra una concepción tan firmemente elaborada de lo que desde San Agustín y el Medioevo se denominó *voluntad* entendida como potencia distinta pero a la vez circularmente articulada con el intelecto.⁹⁰ En el análisis de Tomás de Aquino en torno al acto humano, por lo tanto, no es extraño que encontremos detalles que nos ayudan a comprender mejor la dinámica de la acción, sin los inconvenientes que han surgido posteriormente de la separación entre racionalidad instrumental y valoración. Por otra parte es ampliamente sabido que hubo en la Edad Media autores, especialmente lo de la corriente franciscana, que se inclinaron hacia un primado de la voluntad, cuyo acto más alto era constituido por el amor. Y es que el pensamiento cristiano desde la época

⁸⁹ Cfr. 1112b, 10-15.

⁹⁰ El texto del *De Anima* habla de una *boulesis* que acompaña al *logistikón*; cfr. 432b, 5-6.

patrística ha dado por así decirlo mayor consistencia ontológica a la voluntad y a la libertad.

Además de estos aspectos es preciso rendir cuenta de la distinción propuesta, a partir de la obra de Kant, entre la acción utilitaria y la acción propiamente moral: la primera sería la que está orientada al interés personal, o mejor dicho, individual; por lo tanto intrínsecamente “egoísta”. La segunda tendría en cambio un carácter racional y universal al mismo tiempo, y estaría orientada hacia el *reconocimiento* de la dignidad personal en sí y en otros. Sobre esa distinción – que involucra en Kant también la no identidad entre vida moral y *eudaimonía* – se ha construido posteriormente la concepción neokantiana de los valores, y su contraposición con lo que suele denominarse ahora racionalidad instrumental. Hay aquí un traslado sutil de diversos planos, pues para Kant la moralidad era también un asunto en el que se ponía en ejercicio la *racionalidad* en su punto más elevado, y no era una mera esfera de valoraciones o preferencias individuales. La racionalidad instrumental de las relaciones medios-fines, tampoco era para él algo totalmente desligado de lo moral, desde el momento en que Kant establece la famosa distinción – tan importante en la concepción moral moderna – entre *persona* y *cosa*.

El plano de la *acción* moral es tal no sólo porque tiene preferencias por tales o cuales valores que suponen más elevados, sino porque pasa también al mundo externo mediante la actualización de un valor que tiene que ver con la relación con el otro. No basta tener el sentimiento de que es mejor ayudar a un discapacitado, sino que es preciso hacer algo por él. Por lo cual no podemos dejar de *insertar en el acto moral tres elementos esenciales*: el primero de ellos es la referencia a la persona (la propia y la del otro); el segundo es el juego entre la posibilidad y la actualidad; el tercero la relación medios-fines.

Dejando el primer aspecto para una profundización mayor en el capítulo siguiente, concentrémonos por el momento en los otros dos. La intelección implica la aparición de la distinción entre lo real-actual y lo meramente posible. Tal vez esté allí la llave para desenredar el problema clásico de la relación entre lo moral y lo ideal, que toca de cerca toda la temática de los valores.

En la presentación que hace Tomás de Aquino del acto voluntario, se unen los mencionados aspectos, aunque la perspectiva de lo posible *qua* posible no quede allí del todo explicitada. El acto voluntario inicia con el conocimiento de un bien real y con la adhesión (o suspensión de tal adhesión) a él a través del *querer*. Luego gira de nuevo la

dinámica en torno a la deliberación y a la elección de los medios, para culminar en la ejecución y en la fruición. La ejecución es fundamental para que pueda hablarse de praxis en cuanto acción modificadora de un determinado estado de cosas o de algún aspecto de lo real circundante.

Entra aquí en juego la difícil temática de la libertad, que en la era cristiana y en la modernidad adquiere perfiles más netos que los que caracterizaban sea la *eleuthería* de que hablaba Platón sea el *ekuouision* de Aristóteles. La libertad entendida como propiedad de la voluntad, está intrínsecamente ligada a la racionalidad, tanto teórica como práctica. Tiene también razón Leibniz cuando critica la concepción cartesiana de la libertad en cuanto *equilibrium indifferentiae*. De hecho la voluntad está motivada (aunque no determinada) por algún aspecto apreciable y atractivo de lo real, o sea por algún valor, actual o posible, que lo predispone a un querer y luego a una acción. Y habría que agregar dos aspectos más que superan el enfoque ético en que está encuadrado el desarrollo de este tema en los textos clásicos. Uno es el cambio producido en la realidad exterior, que es un modo en que el querer trasciende, y que abre la vía para un cambio ejercido en el mundo real circundante, y en especial en el mundo humano intersubjetivo. El otro es la autorrealización – siquiera incompleta- de la libertad, en cuanto posibilidad humana de devenir más libre, tanto a través del cambio de las circunstancias como, sobre todo, por la adquisición de hábitos internos que predisponen a una acción más efectiva y menos esforzada. De este último aspecto ha surgido, en los dos últimos siglos, toda una temática acerca de la liberación de la existencia humana respecto de sus condicionamientos internos y externos, aunque hayan sido exagerados o desvirtuados algunos de sus motivos inspiradores.

En cuanto al otro aspecto, el de la relación entre medios y fines, es evidente que no pueda ser excluido de la concepción del acto voluntario humano. Así como la racionalidad discursiva enlaza diversas relaciones entre cosas, la racionalidad práctica, a más de orientarse a valores que abren a la relación con las personas, tiene también que jerarquizar los pasos de la acción subordinando algunos objetos del querer y de la acción a determinadas metas que tiene carácter de fines. Juega allí un papel determinante la capacidad de anticipación, el cálculo entre el esfuerzo requerido y el bien apetecido, en otras palabras, la elevación de la *instrumentalidad instintiva* a un plano en el que el sujeto toma distancia de los objetos circundantes y proyecta un movimiento en el cual se discierne entre los pasos y el alcance de la meta. Nada extraño

que esa misma medida pueda enriquecerse más adelante con la incorporación de una técnica en el sentido moderno.

Esta concepción desde luego se aleja de las asociaciones, tan difundidas a partir de la obra de Heidegger (pero también de la escuela de Frankfurt que en este aspecto es, a pesar de todo, deudora de algunas meditaciones del mencionado filósofo) entre técnica y oscurecimiento o engehecimiento del mundo humano. Permanecemos más cerca del mensaje de Husserl y antes del de Platón y Aristóteles, que ponen con diversa acentuación, cierta continuidad analógica entre *techne* y *episteme*. Por lo tanto no compartimos esa suerte de concepción maniquea de la acción instrumental (opuesta a la acción comunicativa) que llega hasta nosotros con Habermas, y que además de Heidegger tiene entre sus precursores la idea del *homo faber* tal como fue planteada en los inicios del siglo XX.

3. LA DIALÉCTICA ENTRE VOLUNTARIO E INVOLUNTARIO

La acción voluntaria humana no es sin embargo omnipotente, ni siquiera alcanza para una plena coherencia consigo misma, y no es extraño que lo voluntario vaya unido en su dinámica con factores involuntarios, instintivos o prerreflexivos.

La primera descripción sistemática de la influencia de estos factores fue hecha, como es sabido, por Aristóteles en el libro III de la *Ética nicomaquea*.⁹¹ Seguramente tiene relación esta atención deparada al tema la mayor consciencia que Aristóteles toma de la fragilidad de la vida buena o virtuosa, para seguir una sugerencia de M. Nussbaum.⁹² No es que Platón ignorara o subestimara estos factores que limitan la limpidez del acto voluntario; más bien no había llegado aún el momento de su estudio reflexivo y sistemático. El problema de la dialéctica de lo voluntario y lo involuntario sin embargo se trasladó a toda una tradición, no propiamente la del pensamiento moderno que desde muchos puntos de vista se sintió atraída por influencias estoicas o epicúreas, sino más bien por la corriente neoescolástica. Las teorías morales de la modernidad, especialmente durante el siglo XVII, marcaron por el contrario líneas muy tajantes entre la libertad de la voluntad y el instinto, eligiendo cuanto más entre alguna

⁹¹ Cfr. 1111^a, 22-24.

⁹² Cfr. M. NUSSBAUM, *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.

de ambas opciones. Puede considerarse una posición más matizada la de Leibniz, pero es sabido que este autor no dejó un tratado dedicado a temas éticos, aunque abundó en tesis que tocan lo ético y sobre todo las doctrinas jurídicas. Los autores que radicalizaron el empirismo, tales como Helvecio, la escuela de los *idéologues* o Hume, en realidad abolieron el sentido del libre albedrío, continuando la tradición iniciada en la modernidad por Hobbes y Spinoza.

La tercera de las antinomias propuestas por Kant en la *Crítica de la razón pura* marca el entrecruzarse de las posiciones sobre la cuestión: Kant opta por la libertad como postulado en la *Crítica de la razón práctica*, viendo que sin ella el sentido moral corría peligro de destruirse. No han faltado sin embargo los negadores del libre albedrío que han sostenido la posibilidad de mantener el orden moral aun en el más estricto determinismo.

En el siglo XX tal vez uno de los estudios más interesantes en la cuestión de lo voluntario y lo involuntario haya sido intentado por Paul Ricoeur en uno de sus libros tempranos.⁹³ El había proyectado en ese tiempo en realidad una suerte de *fenomenología de la voluntad* con el propósito de cubrir una franja no tratada demasiado expresamente por Husserl. Pero se topó con esta problemática, a la que no alcanzó a darle un tratamiento demasiado convincente, para orientarse luego a la simbólica del mal y a la interpretación del mito. En aquel libro Ricoeur retoma en cierto modo los temas aristotélicos (fue después de todo un autor que sin ser en absoluto un escolástico, conservó una cierta preferencia por el Estagirita, que reaparecerá en sus trabajos sobre lenguaje). Hay también allí un intento –previo a las incursiones que el autor haría en torno al mito, el psicoanálisis y la hermenéutica de la acción, de asumir elementos provenientes de las ciencias humanas positivas (especialmente la psicología).

¿Puede en rigor hablarse de una “dialéctica” entre lo voluntario y lo involuntario? La palabra *dialéctica* es problemática pues es asociada inmediatamente a la relación entre contrarios, sobre todo después de Hegel, pero queda al menos ambigua la posibilidad de una síntesis o superación de los mismos. Creo además que en base a los escritos de Husserl, cualquier intento de introducir en ellos una dialéctica en sentido hegeliano o posthegeliano resultaría forzado y artificioso. Puede en todo caso hablarse de un juego o alternancia entre lo voluntario y lo involuntario, o si se quiere, en vocabulario leibniziano de infinitesimales matices combinatorios entre lo uno y lo otro,

⁹³ Cfr. P. RICOEUR, *Voluntario-Involuntario*, 2 vol., Buenos Aires, Docencia, 1986.

pero lo más exacto sería decir que el acto voluntario emerge del substrato de la acción instintiva sólo cuando se dan algunas condiciones; y esto mismo no siempre de manera unívoca. Sucede como si la actualidad del acto de ser, constitutiva de la persona humana, se dirigiera intencionalmente a objetividades de valores pasando por la mediación de lo sensitivo, de lo instintivo. Cuando el acto voluntario logra una más clara transparencia y pureza, es el momento en que la libertad actúa con mayor propiedad. Pero el hecho de haber atravesado la mediación potencial de la corporeidad y de la vida instintiva le dejan un sello humano, por lo que puede decirse que la libertad de los actos es, más que una condición, el resultado de un ir al encuentro de lo real en cuanto real.

Puede comprenderse mejor a esta luz la tesis de Leibniz, en parte reinterpretada más tarde por Rosmini⁹⁴, que distingue lo voluntario de lo libre. Aunque en los dos autores tiene matices distintos, se basa en el hecho de que lo voluntario no puede en rigor separarse de cierta continuidad con la espontaneidad de la acción, que es a la vez instintiva e intelectual, mezclando en su seno motivos no todavía racionales con otros que comprometen en una medida al menos incipiente la reflexión o el conocimiento de sí de parte del sujeto, mientras que según los mencionados autores, la libertad se distingue por una victoria de los motivos intelectivos y racionales, que se presentan con la suficiente nitidez como para marcar la acción y hacerla más independiente de los determinismo físicos o psíquicos, pero no por ello menos determinada, determinada en el doble sentido del mayor perfil del objeto de acción, y de la autodeterminación del sujeto. Es como decir que la libertad toca más la personalidad mientras que la simple voluntariedad compromete al sujeto dotado de las potencias activas. En realidad tal distinción es difícil encontrarla en Aristóteles y en el mismo Tomás de Aquino. Sobre todo en este último, que como autor cristiano tiene una más fuerte idea de la originalidad de la libertad, ella no es distinta de la volutariedad – y se halla por lo tanto, o puede hallarse en distintos grados de fuerza y nitidez, o sea más o menos mezclada con elementos activos no racionales – pero está en su finalismo el perfeccionarse mediante los hábitos para lograr un modo de acción en el que el sujeto agente sea más propiamente autor de la propia acción y de la propia vida. Es decir, interpretando su pensamiento, a través de los hábitos y virtudes el sujeto humano deviene más propiamente libre; la libertad en cuanto “facultad” es propiedad de la voluntad, en

⁹⁴ Cfr. A. ROSMINI, *Antropología in servizio della scienza morale*, Roma, Città Nuova, 1981.

cuanto meta es aquello a lo que la persona, en cuanto humana aspira. De allí que la vida moral sea en buena medida un modo de devenir más libre. El concepto de *hábito* es el que justamente expresa la libertad en un proceso de conquista y de logro de una cierta autodeterminación estable, aunque de hecho nunca pueda prescindirse del todo de una presencia, siquiera mínima, de rutina o inercia. Sin embargo la energía de los instintos, que puede según los casos servir de ayuda o de contrapeso a la acción voluntaria, da a ésta un carácter de encarnación, o al menos lo señala con mayor fuerza: el acto voluntario no tiene siempre el mismo grado de lucidez y no puede evitar la marca de un “acontecimiento” más que de un estado perdurable, a no ser por la predisposición adquirida por el hábito.

El hábito inserta en la dinámica de la acción humana una economía de lo que Von Wright ha denominado “la lógica de la preferencia”⁹⁵. Ya el sujeto anteriormente ha ejercido una criteriología que lo lleva a asimilar ciertos bienes, y el hábito no hace más que agilizar el paso en la elección. Es suficiente con que se presente el bien o el valor deseable para que la acción vez coadyuvada su decisión o su elección mediante una energía que nace del sedimento que las acciones previas han dejado hasta en las raíces de la corporeidad o del lenguaje. En el caso de que se trata de un hábito “negativo”, es decir de una *anti-hexis*, lo que es de por sí un contrasentido, resulta ser un contrapeso que disminuye la voluntariedad en la consecución de un determinado valor. Todos estos aspectos serán más explicitados cuando veamos las características de la acción moral. Ahora nos interesa remarcar en cambio dos consecuencias importantes que se siguen de la acción voluntaria, es decir, de aquella acción mediada por la racionalidad y la intelección.

Ya hemos visto la legitimidad de este tipo de acción, aun con lo atenuantes y los límites de la condición humana, que sin embargo ofrece la posibilidad , positiva o negativa, de superar el nivel meramente instintivo, con el cual por otra parte está en continuo diálogo. Teóricamente hablando es posible pensar en una acción voluntaria suficientemente basada en lo intuitivo intelectual, en el sentido de que una vez que la inteligencia capta un bien o un valor pasa a la decisión y a la ejecución posesión y realización consiguiente sin la necesaria mediación de otros factores. Pero en muchos casos, podría decirse en casi todos, se halla unida a esa dinámica una cierta racionalidad

⁹⁵ Citado por P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 134.

deliberativa en cuanto a la relación medios fines. Hemos visto anteriormente que hay una presencia de esta selección ya en un nivel instintivo.

La acción voluntaria racional en uno de sus aspectos más importantes se caracteriza por una elevación de la capacidad de discernimiento entre medios y fines en un nivel superior, puesto al servicio de un objetivo preferido con motivaciones real o aparentemente racionales, y su incorporación a la dinámica de la acción con ciertos rasgos de conciencia de sí y de universalidad. Es la relación establecida por la denominada racionalidad instrumental, en la cual hay un discernimiento de funciones y un planeamiento u ordenamiento de los sucesivos pasos conducentes a una meta. Hemos visto también en qué medida se da ya esta suerte de inferencia instrumental en la misma acción prevalentemente instintiva. La diferencia estriba en que ahora el ser humano, consciente de sí y capaz de comprender una cierta jerarquía entre los bienes a los que se dirige la acción, ve la “economía de su esfuerzo” de acción en un encadenamiento racional, por el cual se discernen los medios más rápidos y eficaces, se calculan los tiempos, a fin de que la acción sea más exitosa. Tal discernimiento no se hace ahora tan sólo por una habilidad vital, sino que está sometida a la medida y al cálculo y cuando se trata de tareas colectivas a una cierta división de trabajo. Una de sus expresiones más completas se da en lo que Max Weber ha denominado “racionalización”, uno de los rasgos esenciales, a nivel sociológico, de la modernidad.

El fin al cual se subordina la dinámica de los medios en este plano no es propiamente un “fin último”: puede tratarse de un valor o de una preferencia que el sujeto tiene en su predilección teniendo a la vista motivos afectivos y hasta a-rationales. Puede tratarse de una meta transitoria que, después de un tiempo, se transforma en un medio para el logro de alguna otra cosa. Lo esencial es que en la acción instrumental todo es aplanado y reducido a la condición de un engranaje para el buen funcionamiento de un mecanismo. Desde luego hay también un sentido teleológico (como la búsqueda del bienestar, de la seguridad propia y de los familiares, las preferencias de costumbres) que está íntimamente ligado a lo instintivo, pero la acción para conseguirlos está de todos modos dependiendo de un encadenamiento lógico sometido al cálculo y de la correspondiente capacidad anticipadora. Una de las deficiencias en la distinción de Habermas entre “acción respecto a fines” y acción comunicativa es que se borra la diferencia entre lo instrumental y lo propiamente teleológico, que debería tener un lugar intermedio entre lo instrumental y lo comunicativo.

De todos modos lo anteriormente dicho no quita que independientemente de lo que ha sido descrito y tan agudamente analizado por Max Weber y sus seguidores, por lo que se refiere a la dimensión social en cuanto al denominado proceso de racionalización, haya también una acción racional en la que interviene el discernimiento entre medios y fines en un ámbito de valores o de bienes que escapan a la total instrumentalidad, por ejemplo, cuando entran de por medio fines o metas morales o religiosas, siempre y cuando no sean meros disfraces degradados a una mera instrumentalidad. En algo semejante pensaba Aristóteles cuando, al rechazar la univocidad de la idea de Bien de acuerdo a la ética platónica, presenta diversos bienes particulares que a su vez subordinan los correspondientes medios, y que a su vez confluyen en el ideal de la vida buena.

El otro aspecto, característico de lo voluntario humano, y que no ha sido suficientemente notado por la tradición escolástica, es de nuevo la distinción entre lo real y lo posible. Un detalle que pone en evidencia esta confusión es la aplicación del tema aristotélico de lo probable tanto a la certeza en torno a las cuestiones de hecho como a las de la moral. Leibniz hace notar la importancia del tema, aunque no da una solución adecuada. Lo típico de la acción humana es el poder proyectar, sobre la base de lo real percibido y comprendido, un conjunto de posibilidades que se ofrecen al hacer. Estas posibilidades prácticas son de un género diverso del de lo posible teórico, pues no parten de la no contradicción o de la composibilidad de las partes en un conjunto, sino que dejan entrever las líneas de una posible modificación de un estado de cosas o de una transformación de una realidad o de una relación; dentro de estas líneas está ubicada también la proporción de fuerzas con las que cuenta el actor o los sujetos actuantes. En esta distinción capital estriba gran parte de la cuestión respecto a los valores y a las preferencias, que tienen una lógica diversa tanto respecto de las posibilidades prácticas como de las probabilidades teóricas, en torno a las cuales gira el saber *dóxico* o el saber científico, tal como se lo concibe hoy. Por lo tanto es distintivo de lo voluntario el percibir anticipadamente las relaciones de cosas (*Sachverhalten*) reales y las *posibilidades de cambio* que pueden actuarse por intervención de la fuerza humana. Es esto lo que permite *proyectar una praxis* y también deliberar en torno de los medios más idóneos para lograr el efecto deseado.

Las discusiones en torno a la libertad de elección deben por lo tanto tener en cuenta no sólo la experiencia interna de no sentirse sometido a una necesidad o determinación en todo obrar, sino también la distinción entre lo real y lo posible, que

toca también el ámbito de la relación medios-fines. El hecho de que las diversas posibilidades de acción o reacción de un individuo o de un grupo humano puedan cuantificarse y ser sometidas a una lógica de probabilidades anticipadora de momentos futuros, no significa que se acepte la abolición de la libertad de elección, sino una probabilidad de previsión, que supone siempre un observador distinto del actuante (o del actuante en cuanto se coloca en otra situación) y que mira la acción bajo el lente de la distinción entre lo real y lo posible. Lo que se dice acerca de la acción individual se aplica a su vez en lo que se refiere a una eventual acción colectiva coordinada. Pero para comprender mejor este paso, es preciso que ahondemos en el cambio fundamental que significa para la estructura de la acción el encuentro con el otro.

Observemos finalmente que hay en el tema de la voluntad y de la libertad un giro fundamental con el advenimiento del cristianismo. Basta leer el *De libero arbitrio* de San Agustín para observar hasta qué punto la voluntad es valorada y puesta en diálogo con el intelecto de tal modo que la vida moral consistirá en el juego por el que la inteligencia ilumina el querer, elevándolo a un nivel racional, y la voluntad “guía” la inteligencia a través de su capacidad de decisión por la verdad. Esto no es contradictorio con la línea que se venía siguiendo desde Platón y Aristóteles, pero dice sin duda algo más. Y es significativo que hoy, cuando la impronta cristiana tiende a desdibujarse en la cultura de occidente, no interese propiamente el libre albedrío sino la denominada “libertad negativa”(o sea la antigua *libertas a coactione*) de los individuos.

Por lo que se refiere a los planteos de Heidegger en torno a la voluntad y a la libertad, que son no sólo innovadores respecto de la tradición anterior sino también cuestionadores de su validez, no podemos hoy día ignorarlos por lo que los discutiremos en el capítulo VI del presente estudio.

CAPÍTULO IV

LA RACIONALIDAD PRÁCTICA EN EL MUNDO DE LA VIDA

1. EL PROBLEMA DE LA RAZÓN EN EL CONJUNTO DE LA OBRA HUSSERLIANA

Iniciaremos este capítulo que es en cierto modo complemento del anterior por la síntesis de la interpretación de la racionalidad moderna en la *Krisis*, la última gran obra de fundador de la fenomenología. Pero para ello debemos tener en cuenta varias observaciones. La primera de ellas es que el ideal de una filosofía racional está explícitamente profesado en las grandes obras de Husserl, y en un modo particular, por su importancia intrínseca, en *Ideen I* y en *Formale und transzendentale Logik*. En la primera de esas obras la razón aparece como la meta que busca todo el riguroso análisis conducido a lo largo de la obra, y aparece también en correlatividad con lo que Husserl entiende por *Sein* (ser).⁹⁶ La racionalidad es el modo en que la totalidad del mundo y de la conciencia a la que se presenta se clarifican hasta llegar a una evidencia y apodicticidad tales que permitan construir una verdadera *Mathesis universalis*,⁹⁷ un ideal de sabiduría que ya había sido preanunciado en las *Regulae ad directionem ingenii* de Descartes, cuya presencia es objetivamente indiscutible a lo largo de la toda la obra de Husserl. En cuanto a *Formale und transzendentale Logik*, creemos que sigue constituyendo una suerte de ontología que re-conduce el edificio de la lógica al primado del sujeto transcendental, y que por lo tanto quiere delinear lo que juzga como *una filosofía de la razón alternativa al ideal lógico-formal propuesto por otras corrientes*.⁹⁸

Ya en esas obras se advierte el carácter novedoso de la racionalidad tal como la propone Husserl: es *una racionalidad que está en correlación con el tema del ser y de la verdad*, pero que además quiere corregir la concepción lógico-instrumental de la razón, por lo que nunca está separada del “principio de los principios”: la intuitividad del sentido de las esencias y de sus relaciones en el marco de un mundo. Esto implica, y Husserl bien se dio cuenta a lo largo de su puntilloso camino, el abandono de un sistema

⁹⁶ Cfr. *Ideen I*, Hua.III, pp.348-350

⁹⁷ Cfr. Hua III, pp.112ss.

⁹⁸ Cfr. *Formale und transzendentale Logik*, Hua.XVII, pp. 197-205.

estático y una concepción dinámica de la razón, hecha de un modo nuevo, en contraposición con los neoidealismos de su época, que tuviera en cuenta la totalidad de la experiencia humana, incluyendo los aspectos afectivos, valorativos, asociativos, de la apertura del ser humano al mundo. En las *Cartesianische Meditationen* esta racionalidad es unida a un fuerte sentido de la intersubjetividad – tema que Husserl había ido elaborando en sus papeles luego publicado póstumamente – de manera que el ideal de racionalidad tiende a ser orientado, si se nos permite aquí utilizar la terminología de Habermas, hacia una *razón comunicativa*, a pesar de que la reducción trascendental vuelve a reproponer la primacía “moderna” del yo.⁹⁹

Todos estos elementos permiten interpretar la obra de Husserl como un nuevo intento de renovación del racionalismo, tanto más que nuestro autor tomó siempre clara distancia respecto de las corrientes vitalistas o relativistas de su época, y es bien conocida su reacción frente a la aparición de *Sein und Zeit* de su antiguo discípulo Heidegger. No sólo, sino que es notorio el modo como Husserl en la proximidad de su muerte acentúa aún más lo que él llama, en el famoso discurso de Viena, el “heroísmo de la razón”, contraponiéndolo a las tentaciones, no sólo filosóficas, sino también sociales y políticas, de instalar nuevos mitos. Su último llamado tiene un carácter bastante dramático como previsión de una posible era en la que la humanidad dejara de lado su vocación a la racionalidad, ya sea por efectos de una nueva mitología aplicada a la praxis política, ya por el imperio de un modelo de racionalidad que él rechazaba: la razón tecno-instrumental, potenciada por el desarrollo de un determinado enfoque de la ciencia y de la lógica que la guiaba.

Es por eso que la lectura de la *Krisis* resulta indispensable para quien quiera en verdad confrontarse con el modo en que Husserl vio *la racionalidad moderna*, y entendió darle una nueva orientación, que tuviera mejor integrada la vida y la intersubjetividad, y en general todo lo que denominamos *cultura*. No hay aquí ningún abandono del protagonismo de la reducción trascendental pieza clave en su nueva concepción, pero tampoco hay una mera reafirmación o simple remodelación del *cogito* o de la “racionalidad centrada en el sujeto” en la manera en que Habermas la interpreta como característica de la filosofía moderna en general. El tema de la racionalidad por lo demás merece una cuidadosa atención porque de hecho – y esto es hoy ampliamente reconocido en la filosofía occidental – se ha obrado en las últimas décadas una crisis

⁹⁹ Cfr. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua.I, par. 55 y 56.

que involucra no sólo la concepción de las ciencias en cuanto tales, como enuncia el título de la obra que vamos a examinar, sino el ideal moderno de la razón. No sólo se ha cumplido la anticipación de Weber en torno a un “politeísmo de los valores” y un primado de la razón instrumental,¹⁰⁰ sino que en las visiones del mundo actuales hay remembranzas y añoranzas de lo mágico, de una vitalidad que pretende abordar “jocosamente” la vida, de sistemas sociopolíticos que se resienten de efectos claramente irracionales. Esto a su vez no sería tan malo si sólo se limitara a ser una disputa entre ideas filosóficas: lo que está comprometido es el sentido del valor de la persona humana y de la relación intersubjetiva a niveles de sociedad y de humanidad.

Cuando se hace referencia a la modernidad filosófica, no puede prescindirse del tema de la racionalidad y de la autoconciencia del sujeto humano. Y esto es válido incluso entre los autores que se han profesado como empiristas o que, como Hume, han diluido el yo en un haz de sensaciones. Pero en la explicitación de ambas instancias se halla comprometido el gran desafío de la ciencia moderna. Esta en efecto deja su sello en el modo en que el hombre moderno concibe su racionalidad: como capacidad de conocer *metódicamente* las diversas dimensiones del mundo circundante y consiguientemente de alcanzar con ello, o mejor, esclarecer (traer a la luz) su misma identidad en cuanto sujeto pensante, su lugar en el mundo. No puede en efecto concebirse una racionalidad en el sentido moderno sin esas dos dimensiones. En la antigüedad y en el medioevo el *lógos* o la *ratio* respectivamente, estaban por una parte relacionados con una concepción distinta de la *epistémé*¹⁰¹, y abarcaban además toda una dimensión práctica referida a la ética, a la prudencia o al arte. Aunque también para los modernos como Descartes, Leibniz, Wolff o Kant la razón tiene dimensiones que se refieren a la praxis, su diferencia respecto a la razón teórica es más marcada que en el mundo clásico y medieval.

La ciencia moderna, en cuya gestación colaboraron muchos factores de diversa índole,¹⁰² tiene rasgos propios que le permiten un camino más autónomo, tanto respecto de los dogmas religiosos como de la fundamentación metafísica, que sin embargo está significativamente todavía presente en Descartes y en Leibniz, un camino más seguro y

¹⁰⁰ Cfr. Y. RUANO de la FUENTE, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.

¹⁰¹ Cfr. X. ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Alianza, 1994.

¹⁰² Cfr. E. GARIN, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni, 1979; G. GUSDORF, *La révolution galiléenne*, 2 tomos, Paris, Payot, 1969.

expansivo, con una relación muy estrecha con el ámbito tecnológico. Inauguran un nuevo sentido del *método*¹⁰³, y requieren, por lo tanto, la reformulación de una teoría general del conocimiento, para esclarecer el sentido y el alcance de la racionalidad en vista de la ciencia. Pero por ello mismo esta búsqueda no deja de tener repercusión en el conjunto del modo de encarar la cultura: la razón se erige de algún modo en la guía de la vida humana integral. Aunque por lo tanto los elementos constitutivos de la modernidad filosófica no se agotan en el tema específico de las ciencias, estas son sin embargo un elemento indispensable para comprender el paso a una nueva concepción de la razón. Lo que equivale a decir que son un aspecto determinante del proyecto de la modernidad.

Esta es la idea de la que parte el dramático cuadro trazado por Husserl en la *Krisis "de las ciencias europeas"*: nuestro autor destaca que la concepción moderna de las ciencias tiene, junto con sus logros, ciertas deficiencias que le han conducido inevitablemente a una crisis – crisis, podríamos añadir, que vemos con mayor evidencia hoy día, tanto en lo interno de la concepción de la ciencia como en su ubicación en la cultura – que puede llevar nada menos que a una suerte de naufragio de la humanidad.

La fenomenología, a través de un método riguroso, puede poner en evidencia tales deficiencias y con ello rescatar el sentido auténtico de la racionalidad. No es el caso naturalmente, de abordar todos los aspectos de la mencionada obra, sino poner de relieve la manera como entiende Husserl la relación entre mundo moderno, racionalidad y ciencias. Un detalle que hay que tener en cuenta, desde luego es que la publicación de la obra es posterior a *Sein und Zeit* (1927)¹⁰⁴, y que por lo tanto se ve directa o indirectamente obligada a dar una cierta respuesta a los famosos análisis heideggerianos sobre la praxis utilitaria y la técnica en ella implícita.¹⁰⁵ Tampoco debe perderse de vista la diferencia de actitud que esta obra muestra respecto del pensamiento en torno a la historia y a la vida llevado adelante, entre otros por Dilthey, en comparación con lo que había expresado vehementemente en el escrito programático *Die Phänomenologie als strenge Wissenschaft* (1911).

En los primeros párrafos focaliza Husserl el diagnóstico de una crisis en la concepción moderna de las ciencias, y muestra el propósito de *reconstruir su génesis*, a fin de identificar en el origen histórico el núcleo que posibilitó el desenlace de esa

¹⁰³ Cfr. R. DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii*, A-T, X, pp.359-469.

¹⁰⁴ El manuscrito principal es de 1935-6 y los textos complementarios en su mayoría son posteriores a 1928.

¹⁰⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, M.Niemeyer, 1967, pp.68-72.

misma crisis. Husserl es consciente de que se trata de una cuestión aparentemente desmesurada e injustificada.¹⁰⁶

Ahora bien, explica Husserl, la crisis puede suponerse con respecto a la filosofía, que ha sufrido el embate de nuevas formas de irracionalismo y escepticismo o aun de la psicología por su ambigua relación con la filosofía y con las ciencias positivas y experimentales, pero ¿cómo afirmar una crisis de las ciencias naturales y exactas, que continuamente avanzaban con descubrimientos deslumbrantes y con aplicaciones tecnológicas no menos llamativas?

Aun las mismas ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), a pesar del carácter específico de su metodología, han hecho y continúan haciendo indiscutibles progresos. Baste pensar en los estudios de la historia, en los avances de la psicología, de la sociología (estamos en pleno período de expansión del pensamiento de Max Weber) o en la lingüística. Podría pensarse, en todo caso, desde la óptica neopositivista (movimiento que Husserl conoce perfectamente), del contraste entre la no científicidad que mostraba la filosofía en muchos de sus ejemplos, y la precisión, eficacia y fecundidad de las ciencias positivas en general.

Sin embargo, insiste Husserl, esta crisis, aunque semioculta en la época en que él planteaba el problema, existe en realidad, e involucra en su caída todo un sentido de la racionalidad que corre el riesgo de llevar fuera de camino a la humanidad no sólo europea sino mundial. “*Simples ciencias de hechos forman una simple humanidad de hecho*”.¹⁰⁷

Esto significa que en el fondo de la crisis que Husserl ve acentuada sobre todo “después de la guerra” (1914-1918) no se trata de una simple falencia metodológica que llevaría a una esterilidad operativa – sabemos que en ese período continuaron los hallazgos y los desarrollos de la revolución operada en la física, así como sus aplicaciones tecnológicas- sino de un modo de valorar las ciencias positivas, tanto naturales y exactas como las culturales (o ciencias del espíritu) que *ignora el mundo de la vida* que las ha hecho posibles y les ha dado origen, y por lo tanto olvida también su orientación a la vida de la humanidad.¹⁰⁸ Es como si no advirtiera suficientemente que las consecuencias tecnológicas enfocadas bajo el aspecto de la *prosperity* podrían

¹⁰⁶ *Krisis*, Hua. VI, p.1.

¹⁰⁷ *Krisis*, pp.3-4.

¹⁰⁸ Cfr. E. PACI, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, Laterza, 1961.

terminar en un deterioro del sentido humano, de las relaciones sociales y de la cultura en general.

¿Qué es lo que ha pasado? A su entender, el hombre moderno ha abierto nuevos espacios de progreso basándose en una reformulación de la conciencia de la racionalidad. La ha construido, con mayor autonomía respecto de la revelación bíblica pero sin entrar necesariamente en contradicción con ella en su substancia, al menos hasta el período de la eclosión del movimiento de la Ilustración, sobre dos pilares: el de la autoconciencia del yo con su complemento en la valoración de la dignidad humana frente a las cosas, y sobre el concepto de un método riguroso – que rompía con la tradición filosófico-natural anterior- y que le permitía abrir constantemente nuevos caminos y ampliar horizontes de investigación. Esto puede encontrarse no sólo en Descartes, sino también en Leibniz y Kant, con diversos matices, y hasta en algunos de los autores modernos de la vertiente empirista, a los cuales Husserl tiene presentes en el desarrollo de la obra que analizamos, que une la búsqueda teórica con una “revisión” de la historia filosófica moderna. Para él este giro era en sí mismo un encaminarse hacia una etapa nueva de autoconciencia de la humanidad, y la idea originaria de la ciencia moderna difería de lo que más tarde fue elaborado como proyecto por el positivismo y el neopositivismo. La idea moderna, iniciada en el Renacimiento y formulada por Descartes, implicaba una reformulación profunda de todo el campo del conocimiento: para fundamentar la nueva ciencia debía renovar la teoría del conocimiento en su conjunto. Esto implicaba una nueva concepción que, aun dentro de las salvedades de continuidad puestas en evidencia por las investigaciones de Gilson y otros autores, rompía con la tradición escolástica, y apuntaba a un ideal de una ciencia “omnienglobante” (*allbefassende Wissenschaft*)¹⁰⁹, la *Sapientia universalis* de la cual hablaban las *Regulae* de Descartes¹¹⁰, capaz de reorganizar todo el campo del saber y le diera un nuevo instrumento: *una nueva filosofía del método*. Lo cual implicaba a su vez una nueva concepción de la racionalidad.

Esto significa que, de acuerdo a Husserl, la reforma cartesiana entendía generar nuevos campos del conocimiento sobre la base de un método racional seguro y riguroso, pero al mismo tiempo religar todos esos campos a la unidad ideal de una misma actividad de la razón. Como lo indica claramente el propio Descartes, esto no implica la

¹⁰⁹ *Krisis*, p. 6. Véase el sentido de la *Sapientia universalis* en Descartes en J.L.MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1993.

¹¹⁰ Cfr. A-T, X, p. 360.

reducción de todo el saber humano a la filosofía – justamente uno de los motivos de su *filosofía primera* era el de fundamentar el conocimiento físico- matemático tomando conciencia de su novedad y autonomía – sino más bien la exigencia de que el método y el avance de cada una de las ciencias estuviera avalado por una autoconciencia crítica de la racionalidad. De allí la intrínseca relación, claramente afirmada pro Descartes, entre autoconciencia del sujeto y sentido progresivo de la racionalidad. La ciencia era, por lo tanto, una de las piezas claves de la entrada en los tiempos modernos en cuanto tales, pero debía ser concebida, tanto por el campo de investigación como por el método, *de modo que no se desentendiera de las cuestiones de fundamentación radical*.

La concepción positivista de la ciencia llevada adelante en forma programática desde la filosofía de A. Comte, y más tarde expandida en diversas formas y con diversos criterios en la segunda mitad del siglo XIX, contra la cual dirige su polémica Husserl – teniendo puesta la mirada también sobre el neopositivismo lógico, ha abandonado por temor a presupuestos metafísicos que en el fondo serían racionalizaciones de etapas “mitológicas”, toda relación con problemas de fundamentos, exceptuada la expansión cuantitativa de la lógica formal (que de hecho pasa a tener los caracteres de un *Faktum* fundante), y ha derivado hacia un “concepto residual” de ciencia.¹¹¹ Es decir, se ha quedado con el método –fuertemente marcado por la lógica formal – y con los hechos. De este modo cada ciencia, independizada teóricamente de la base filosófica, ha exployado inmensos campos de aparente progreso. El precio de esta decapitación de la filosofía, ha sido la adopción del presupuesto del primado de lo que Husserl llama el *objetivismo naturalista*, que contenía en germen el abandono de la primacía del sujeto humano en medio de un mundo de cosas que lo condicionan, a las que se añaden otras nuevas creadas por la técnica derivada de la misma ciencia, que le pueden dar mayor poder o un espacio-tiempo mayor para ejercer el poder, sin garantizarle la elevación de la condición humana : pues tal poder puede revertirse contra lo humano.

¹¹¹ “Der positivistische Begriff der Wissenschaft in unserer Zeit ist also –historisch betrachtet – ein *Restbegriff*. Er hat alle Frage fallen gelassen, die man in die bald engeren, weiteren Begriffe von Metaphysik einbezogen hatte, darunter alle die unklar so genannten ‘hochsten und letzten Frage’” (*Krisis*, p.6).

2. LA CRÍTICA DEL OBJETIVISMO NATURALISTA.

La filosofía moderna tiene, por lo tanto según Husserl , en su constitución originaria, una esencial relación con la tarea de unificar – respetando su diversidad – la totalidad del saber científico. Pero tal vocación, intrínsecamente dependiente de una renovación de la metafísica y de una “teoría del conocimiento”, perdió poco a poco su oportunidad de realización. Es decir, los esfuerzos de Descartes y de Leibniz en ese campo fueron desoídos: y ello se debió, en la interpretación de Husserl tanto a defectos de la concepción de Galileo y del propio Descartes (el famoso “encubrimiento” que estuvo unido a su des-cubrimiento) como al impacto de la obra de Hume, que jugó a su vez un papel no indiferente en el planteo kantiano de la cuestión. Después del siglo XVIII, y a pesar de los esfuerzos del idealismo clásico alemán, las ciencias positivas advirtieron que podían progresar sin esa referencia a los fundamentos, y cada una de ellas se fue separando de las otras , tanto por sus objetos formales como por sus métodos, generando a su vez en su propio seno nuevas especialidades y divisiones, Es como si el sentido analítico adelantado en las *Regulae ad directionem ingenii* se hubiera emancipado respecto del momento de retorno intuitivo de la totalidad de la realidad estudiada. El propósito de Comte de restablecer el llamado a una síntesis, indispensable para que el edificio de las ciencias fuera útil a la humanidad en cuanto ser colectivo (“el nuevo ser”) también fracasó debido al presupuesto del objetivismo naturalista.

Creo interpretar correctamente la *mens* husserliana en este punto si observo que el mero ordenamiento de la “estructura del mundo” en base a la sistematización lógico-formal (Carnap y su escuela) tampoco podía evitar la misma dispersión por el simple hecho de la “autonomía” de los instrumentos técnicos generados por las ciencias singulares. Esta lenta desintegración no puede remediarse sólo a través de una reorganización política, económica o jurídica, y requiere la formación de una cultura en la que se recupere el sentido humano de las ciencias, lo cual a su vez no puede hacerse si se pierde definitivamente el ideal moderno de una “sabiduría universal”(es decir de una ciencia integrada en una visión filosófica del hombre y de su mundo) y de su nexos con la racionalidad, una racionalidad no meramente instrumental, lugar de origen en el hombre de las ciencias en cuanto tales. En el objetivismo naturalista tarde o temprano, el hombre mismo se ve reconducido a la condición de objeto de diversas ciencias – un tipo de objetividad que no es distinguido suficientemente de la objetividad de las cosas y de los instrumentos, entrando en un estado de ocultamiento y de pérdida de sí.

Algunos de los desarrollos hechos mucho más tarde por la obra de Foucault ponen al desnudo esta situación.¹¹²

El proceso histórico de la modernidad, como lo expresa Husserl, se halla así envuelto en un drama que en un principio permaneció oculto en el triunfalismo de la *prosperity*, pero que lentamente ha hecho aflorar sus consecuencias:

Como hemos observado, esta disolución no impide en absoluto los logros tecnológicos de las ciencias positivas que cubren necesidades o utilidades diversas, que pueden por ello mismo ser sometidas a criterios económicos, en el sentido de una multiplicación de los éxitos en la explotación del mundo natural y de nuevas posibilidades de exploración del entorno natural, sino que afecta al “sentido de verdad de la ciencia en su conjunto”.¹¹³

Husserl se propone retomar, a través de la fenomenología este sentido de la verdad, y relaciona íntimamente este proyecto de unificación del saber con el sentido mismo de la modernidad, no sólo filosófica, sino también cultural.

La crisis de la filosofía moderna es correlativa por lo tanto a la crisis de las ciencias. Pero hay un núcleo que encierra gran parte del motivo de ambas crisis; y es la ambigüedad originaria que reviste la idealización matemática de la naturaleza ya a partir de Galileo. Es este un problema que marca una diferencia importante entre esta y las primeras obras de Husserl, y es conveniente que le deparemos la debida atención.

Por una parte, de acuerdo a la lectura de Husserl, la idealidad objetiva de las matemáticas abre el camino a la racionalidad del método científico. Pero por otra tal idealización se presta a la identificación de las categorías matemáticas con el mundo natural en sí mismo. De manera que la objetividad matemática, y luego la lógico-formal pasan a ser algo *emergente de las estructuras del mundo real*.

Esta continuidad de la actitud natural permite según Husserl que las formas puras geométricas sirvan de guía para la utilización y el perfeccionamiento de los instrumentos técnicos de medición. O sea que los de la naturaleza matemáticamente idealizada se confunden o identifican con la naturaleza tal como se la encuentra en la experiencia primigenia del mundo de la vida, y lo matemático pasa a tener las características de una modalidad intrínseca a la naturaleza, que ofrece instrumentos técnicos para su utilización a los fines prácticos.

¹¹² Cfr. M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Una archeologia delle scienze umane*, tr. it. Milano, Rizzoli, 1979.

¹¹³ Cfr. *Krisis*, p. 10.

Pero lo que no advertía este modo de idealización matemática era su deuda con la praxis constructora de instrumentos ya en su nacimiento. En otras palabras – y aquí muestra Husserl una interpretación “genética” distinta, pero no contradictoria, de la presentada en *Ideen I* – hay en el origen de la idealidad matemática un nexo – que debe ser mejor esclarecido – con la praxis de medición, con el *Vorhandensein*, y por lo tanto algo que oculta el verdadero ser de las cosas.¹¹⁴

Por lo tanto, al mismo tiempo que la geometría llegaba a ser un medio para la expansión de la técnica, traía el efecto teórico de presentar el mundo como una totalidad geométrica configurada “en sí”¹¹⁵. El mecanicismo, cuyas huellas están lejos de haberse disuelto del todo en su aspecto filosófico, consideraba lo cuantitativo como la “substancia” del mundo. Esto permitía un avance espectacular de las ciencias, pero al precio de olvidar o dejar oculta su *génesis a partir del mundo de la vida* tal como se da a la subjetividad humana.¹¹⁶

Vemos por lo tanto que mientras en *Ideen I* todavía subsiste el ideal de la *Mathesis universalis* abierta por el mundo de las esencias, en la *Krisis* hay como una denuncia de que el mundo matemático haya sido casi substantificado como secreto motor del mundo físico, y por lo tanto haya sido olvidado *su génesis a partir de una ideación*, es decir a partir de una modalidad de la intencionalidad del sujeto humano¹¹⁷. Este oscurecimiento, que tiene ya implícita la consecuencia de la subordinación de la subjetividad humana al mundo físico, supuesto común de la concepción que ha precipitado la crisis de las ciencias occidentales, se ha agravado con la introducción del principio de *causalidad* – al que Husserl en *Ideen II* había distinguido de la *motivación*, propia del mundo personal – aplicada en modo unívoco al conjunto de la naturaleza y del hombre mismo. Por lo tanto a la objetivación matemático-formal del mundo físico, que dio lugar históricamente al mecanicismo, se une la aplicación de un principio de causalidad exacta universal, que tiende a explicar la medida exacta del movimiento. Puede decirse que el Husserl de la *Krisis* toca así uno de los puntos neurálgicos de la

¹¹⁴ *Krisis*, p. 25.

¹¹⁵ “Wo immer eine solche Methodik ausgebildet ist, da haben wir damit auch die Relativität der subjektiven Auffassungen überwinden, die nun einmal der empirisch-anschaulichen Welt wesentlich ist. Denn auf diese Weise gewinnen wir eine identische, irrelative Wahrheit, von der jederman, der diese Methode zu verstehen und zu üben vermag, sich überzeugen kann. Hier also erkennen wir ein wahrhaft seiendes selbst –obschon nur in Form einer vom empirisch Gegebenen aus stetig zu steigern den Approximation an die geometrische Idealgestalt, die als leitender Pol fungiert”(*Krisis*, p. 27).

¹¹⁶ Cfr. *Krisis*, p. 37. El concepto de praxis racional no es aplicable a la labor fenomenológica en el mismo sentido, sino análogamente.

¹¹⁷ Cfr. *Krisis*, p. 38.

concepción de la ciencia moderna y de su relación con el hombre. Entre otras cosas – no la menos importante por cierto- , Husserl parece advertir claramente que la *intuición de esencias* y de sus relaciones, de las que hablaba en *Ideen I* no coincide plenamente con la ideación matemática, que es una región particular de esencias que, dentro de su importancia indiscutible, no cubre todo el espectro del mundo al que se abre la conciencia.

Su diagnóstico de la idealización- naturalización matemática tal como fue enfocada en la era moderna implicaba, por supuesto el reconocimiento de un progreso, un gran salto con respecto a la manera de ver el mundo propia del hombre antiguo y medieval, pero llevaba consigo el sello de un cierto ocultamiento o encubrimiento, en el que no quedaban traídos a la luz los orígenes de la universalización matemática del mundo natural e, indirectamente también de lo que Husserl llama ahora el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Esto trae entre sus consecuencias la búsqueda de un enfoque *cosificante* de las “ciencias del espíritu”, entre ellas la *psicología*, a la que como es sabido, Husserl da gran importancia por su proximidad con los temas propiamente fenomenológicos. Para Husserl no hay univocidad entre matemática ideal y praxis técnica, como tampoco la hay entre los estudios y aplicaciones tecno-científicas aplicadas al mundo de las cosas y al hombre mismo, ya sea individual, ya comunitario.

Desde esta perspectiva husserliana la ciencia moderna pierde así el nexo con el sentido de las cosas tal como se da en la intuición eidética, y bloquea o debilita notoriamente la primacía de la subjetividad humana (“trascendental”). Hay un desarrollo prodigioso de cálculos y fórmulas de matematización, pero a costa de un alejamiento paulatino de las evidencias en el mundo de la vida. Husserl desde luego no considera esto como negativo, sino como un avance que al mismo tiempo encubre lo originario de la experiencia del mundo de la vida¹¹⁸.

Este alejamiento de la intuición del sentido unido a los desarrollos de la tecnificación produce un vaciamiento del sentido de la verdad de la ciencia: ésta ya no es cuestión de búsqueda del *verum*, sino avance en el saber de dominio, para decirlo a la manera de Scheler, olvido que puede extenderse a la condición humana.

El gran olvidado de este encubrimiento del sentido, que Husserl atribuye sobre todo a la obra de Galileo, es el mundo de la vida (*Lebenswelt*). Este es el correlato de la conciencia en su devenir temporal, e implica modos de intuición, de percepción

¹¹⁸ Cfr. *Krisis*, p. 44.

hylética, de valoración, afectividad, acción, intersubjetividad que no pueden reducirse a la idealización de las formas y juicios matemáticos: el mundo matematizado y predispuesto para la tecnificación pasó a ser el mundo real *simpliciter*¹¹⁹.

Se toma así como ser verdadero lo que en realidad es método, o más precisamente, se hipostatiza como realidad fáctica, las relaciones ideales del mundo matemático, cuyo destino es entreabrir el descubrimiento de leyes de la naturaleza sin erigirse en la verdad en el sentido profundo, pues en sí mismos constituyen una de las tantas modalizaciones intencionales de la experiencia eidética. Por este camino, ya está iniciado en cierto modo el camino hacia *el creciente arrinconamiento del sujeto*, y su posterior disolución después de la caída del idealismo.

Dicho en otras palabras, en este olvido del mundo de la vida, del que surgen las idealizaciones matemáticas y lógico-matemáticas, hay el descubrimiento de una nueva racionalidad – que podríamos llamar instrumental y utilitaria – y un encubrimiento de la racionalidad fundante.

La modernidad filosófica, que encontró su ocasión y estímulo en la formulación del ideal matemático, se encontró fallida parcialmente en su proyecto, en la medida en que tomó como algo “en sí”, lo que había nacido como una ideación a partir del mundo de la vida, y como consecuencia dejó paradójicamente ocultado el sentido entre razón, ser verdadero y subjetividad. Surgió de allí otra paradoja: que a medida que el hombre moderno se adueñaba de leyes naturales y de nuevos instrumentos técnicos para la explotación del mundo en todos los campos de su aplicación – sin excluir la psique humana – él mismo tendía a olvidar el mundo originario de donde había surgido aquel mundo idealizado, y perdía por lo tanto también una dimensión central del conocimiento de sí mismo. El motivo de esta última asociación es que no puede haber un esclarecimiento de la ideación –necesaria para la idealización matemática – sin la tematización de la relación entre sujeto y ser verdadero. En la medida en que este proceso se acentúa – teniendo en cuenta la insuficiencia del planteo cartesiano y el avance de las propuestas empiristas que culminan en la obra de Hume, y luego de Kant – la modernidad filosófica se aleja, y las ciencias entran “en crisis”, no porque dejen de producir nuevos resultados convertibles también en producción económica, sino porque ignorando o encubriendo su origen, quiebran el sentido de la verdadera racionalidad. El hombre pasa a ser, más que nunca ante, *un objeto entre objetos*.

¹¹⁹ Cfr. *Krisis*, p. 50

A través de esta interpretación del malentendido fundamental de la naturalización del mundo matemático, Husserl ofrece diversos perfiles de lo que para él constituye la esencia de la racionalidad moderna. No se trata solamente del descubrimiento de que el mundo es mensurable, ni de que la razón es la guía para descubrir sus leyes constitutivas, cuyo uso a través de la técnica ampliarían el poder del hombre. Tampoco se define, al menos hasta el momento de la revolución ilustrada, por su contraposición programada a una revelación sobrenatural.

*La racionalidad moderna no es sino la filosofía en cuanto descubre una nueva relación con la verdad y el ente. Y es en último término la mediadora entre el mundo de la vida, la elaboración de las ciencias y la más plena consciencia que el sujeto humano alcanza de su valor-de-ser (Seinsgeltung). Hay un texto particularmente denso de significado, que documenta esta íntima relación, establecida por Husserl entre la modernidad filosófica y los alcances de la razón: “Es ella, la razón, la que da sentido de manera última a todo lo que pretende ser, a todas las “cosas”, “valores”, “fines”, en cuanto que ella las relaciona normativamente con lo que, desde los inicios de la filosofía, es designado por verdad- verdad en sí – y correlativamente por el término “ente” – óntos ón.”*¹²⁰

Hay aquí un claro resumen de las principales tesis de la interpretación husserliana de la modernidad. Nos dice que el develamiento del sentido pleno de la razón es uno de los rasgos fundamentales de la modernidad filosófica. En esta la razón, aunque es también ella “objeto” de una fe (*Glaube*), de una confianza fundamental, está íntimamente ligada al sentido de la verdad y a la búsqueda del sentido del ente.

Desde el siglo XVII, la relación buscada entre razón, verdad y ser todavía permanecía oscura, puesto que faltaba una clara elaboración del papel que en esta racionalidad juega el mundo de la vida y el yo trascendental. Es por ello que ha dado lugar al desarrollo de la línea empirista, la cual ha tematizado lo en sí del mundo natural, pero lo ha disuelto en el flujo de sensaciones *hyléticas* en Hume, derivando así necesariamente hacia una forma de escepticismo radical. La postura cartesiana ha descubierto la importancia que en el nuevo sentido de la racionalidad debía revestir el *ego*, pero no ha sabido superar el umbral de una concepción psicológica del yo,

¹²⁰ *Krisis*, p. 10-11

separado del mundo de la vida y debilitado en su dimensión trascendental. Tampoco Kant ha podido superar este límite.

Hay que reconocer que esta nueva “fe” en la razón estaba ya preanunciada en *Ideen I*, obra en la cual se presenta la metodología que la razón debería seguir para develar su propio enigma y el enigma del mundo. Pero hay en la *Krisis* un cambio fundamental: y este consiste en el abandono del sitio privilegiado que tenía en *Ideen I* el modelo matemático, y en su esclarecimiento “genético” a partir del mundo de la vida. Sería errado considerar lo estático y lo genético como dos “partes” de la fenomenología entendida como un sistema: se trata de una real inflexión que está en coherencia con la esencia de la fenomenología: la búsqueda de la verdad como *apófansis* (manifestación).

Por lo tanto la marcha del pensamiento filosófico moderno, aunque exigía un nuevo concepto unificador de la razón, en relación estrecha con el sentido del ser y de la verdad, no lo alcanzó: generó por el contrario, por una parte un dualismo entre mundo natural y mundo psíquico, y al mismo tiempo dio lugar a una prodigiosa expansión de subdivisiones y especialidades en el saber, que ampliaron el espectro de la conquista técnica del mundo circundante. La promesa de un develamiento radical del sentido racional del mundo permanecía como un enigma. Tanto la verdad del mundo como la verdad del yo permanecían ignoradas y sin una auténtica relación entre sí. Todos los intentos sistemáticos de una ontología universal, construida *more geometrico* – desde Spinoza hasta Wolff – buscaban “un sistema racional unificado”, pero este permanecía siempre prisionero de la objetivación. Podría agregarse que la misma *Lógica* de Hegel sufre por la misma tensión, y que su *Filosofía de la naturaleza* muestra ya la imposibilidad de unificar las ciencias particulares en un solo devenir dialéctico.

Dicho en otros términos, el sentido profundo de la respuesta al problema de la modernidad filosófica, sólo podía ser dado según Husserl por una nueva filosofía : el idealismo trascendental en su forma fenomenológica, o mejor en la fenomenología en cuanto idealismo trascendental.

Por lo tanto puede afirmarse que el fin que persigue la fenomenología es llevar a su completa realización el proyecto de la modernidad filosófica, es decir, de un sentido radical de la racionalidad. Para prevenir malentendidos, creo que es útil aquí aclarar que no se trata de construir un nuevo sistema racional más depurado, una totalidad completa y terminada, pues esto choca contra uno de los principios básicos de la fenomenología, que es *el mundo como horizonte constantemente ampliable y abierto a nuevas posibilidades*. Se trata de un tipo de unificación que no significa totalidad, sino re-

ducción del conjunto de las líneas intencionales con sus respectivos *noémata*, a la unidad del yo en la automanifestación de su sentido. La razón de la cual habla Husserl no es sino la reflexión esclarecedora de los contenidos de la conciencia en toda su amplitud y variedad, pero por eso mismo es una razón esencialmente abierta: al mundo y a la intersubjetividad.

3. LA UBICACIÓN DEL MUNDO DE LA VIDA (*LEBENSWELT*)

La superación del modo naturalista de entender el mundo de las ciencias se ejerce ni bien se tiene en cuenta que el recinto desde el cual surge la posibilidad de la ciencia misma es el mundo de la vida. Sabido es que este concepto, que aparece ya en otros escritos anteriores de Husserl, cumple un papel de primer plano en la *Krisis*. Para tener por lo tanto una visión crítica y racional del conjunto de las ciencias, es preciso respaldarlas en una ciencia del mundo de la vida, es decir en una fuente de evidencia del modo de apertura y de “eclosión” de ese mundo intrínsecamente relacionado con el sujeto sobre el que se asienta la búsqueda de verdades objetivas¹²¹. No ha de entenderse esto en el sentido de una subordinación de lo racional a lo vital, o sea en el sentido que esto podría tener en autores como Dilthey o Simmel, y mucho menos de Nietzsche. Es claro, por lo demás, la distancia que separa las afirmaciones del ensayo *La filosofía como ciencia estricta*, de 1911, de la reelaboración del sentido de la racionalidad a que se apunta en la *Krisis*. Es difícil, desde un punto de vista histórico al menos, que la temática del *Lebenswelt* hubiera podido tomar tanto cuerpo e importancia en la obra husserliana, si no se tiene en cuenta la asimilación de ciertos temas de su antiguo adversario Dilthey. Pero sería una mala interpretación de esta obra decir, por ejemplo, que para él el ordenamiento objetivo científico de la naturaleza es uno de los tantos modos derivados de una vitalidad irracional o puramente emocional ante el mundo.

Se trata, por el contrario, de encontrar un esclarecimiento para ese presupuesto “naturalista” que ha quedado gravando la concepción de la ciencia moderna, con sus características de objetivación idealizante (matemática) y de subdivisión de especialidades unidas a correspondientes técnicas. Tal esclarecimiento no puede ser la simple afirmación de la vida en un sentido pre-racional, sino un modo originario de

¹²¹ Cfr. *Krisis*, p.128.

racionalidad, dotado de intuiciones fundantes, de las que se derivan o sobre las que se “construyen” las objetividades de las ciencias positivas. Si el sentido de la razón es la manifestación de evidencias, éstas han de ser buscadas en la apertura vital de la conciencia al mundo de horizontes continuamente ampliables tanto en lo interno como en lo externo de las cosas. “El mundo de la vida es un dominio de evidencias originarias”¹²².

Es este sentido intuitivo, de una intuitividad intelectual y no sólo emocional, lo que pone inmediatamente en contacto la conciencia del yo con el fenómeno ‘en sí mismo’, es decir con *el darse del sentido de las cosas*,¹²³ lo que caracteriza el mundo de la vida. Pero lo que se abre a la mirada del sujeto no es el fenómeno aislado, sino el fenómeno ubicado en un horizonte interno y externo de mundo. Y es un mundo originariamente compartido en la intersubjetividad. La objetividad erigida por la ciencia moderna no tiene el carácter originario (es decir, de una *patencia* o evidencia inmediata) que tiene en cambio este mundo de la vida, en el que se conjugan la intuitividad, la comunidad intersubjetiva (cultural o de ‘comunidad espiritual’ como diría Husserl) y un horizonte que progresivamente se va ampliando en un devenir temporal. La evidencia de las objetividades del mundo científico nace de una idealización de modos de acción instrumental sobre el mundo, y se pierde en hipótesis alejadas de la evidencia que pueden confirmarse o desmentirse por nuevas acciones instrumentales, pero no es una evidencia realmente originaria y fundante. Su origen verdadero brota de la evidencia intuitiva del mundo de la vida, en el que *se unen vida y racionalidad*, constituido a su vez en la interioridad del yo. No existe algo así como una naturaleza dotada de un en sí objetivo sin el enlace con la mirada vital-racional del sujeto humano. La matematización del mundo por las ciencias no tiene motivos profundos para fundamentar un materialismo de la naturaleza de la cual la psiquis humana sería sólo una parte entre partes. Por el contrario, no hay matematización sin ideación y ésta no puede nacer sino de la apertura del yo (y del nosotros) al mundo de la vida.

Puede verse en todo esto a la vez una continuidad y una novedad en el pensamiento husserliano. La continuidad consistiría en que desde sus primeras obras fundamentales consideró el llamado naturalismo y el psicologismo a él unido, como el error fundamental de la filosofía moderna, sobre todo de la línea que había ambicionado

¹²² *Krisis*, p. 130.

¹²³ Husserl habla al respecto de un “trascendente metafísico”(*Krisis*,p.131).

reorganizar las ciencias: el positivismo. La novedad consiste en la necesidad de buscar para la idealidad de las esencias respecto a los hechos (la famosa distinción con que comienza *Ideen I*) un ámbito en que su conexión con lo singular, con los hechos, y con el horizonte de mundo se hiciera más transparente superando el implícito dualismo de la primera impostación.

El error naturalista consiste ahora en dar a las objetividades de las ciencias naturales y experimentales (incluyendo la psicología) un valor de ser-en-sí, un cierto carácter de “trascendente metafísico”, sin rendir cuenta de la génesis tanto de las idealidades matemáticas como del proceso, también ideal, de inducción. Pero la intuición-racional originaria es la apertura vital de un mundo que se despliega en la temporalidad y en la espacialidad autodonándose continuamente. Parecería por lo tanto que hubiera en la base de todo este modo de ver el *Ursprung* de la ciencia moderna a partir del mundo de la vida, un presupuesto “subjetivista”, o al menos ideal-vitalista. Sin embargo lo que a mi modo de ver quiere afirmar Husserl es la *intuición originaria de un darse de un mundo*, intuición-racional que es presupuesta por cualquier construcción científica¹²⁴, y que tiene en sí misma la clave de todo ser en sí. El acentuado racionalismo de la *Krisis* es en cierto modo la culminación de lo afirmado en *Ideen I*, pero la diferencia está en que ahora es modulado por el abandono del carácter de modelo del ente matemático, y por una presencia semioculta pero muy eficiente, de la intersubjetividad y con ella del *Leib*, o sea del cuerpo-viviente.

Para comprender este sorprendente giro, muy distante por cierto de las *Investigaciones Lógicas*, es preciso tener presente que la meta a la que tiende ahora la fenomenología va más allá de la objetividad: el criterio del *verum* no es el ser objetivo-universal en sí mismo, sino el ser autodonado en la evidencia.

El conjunto de las ciencias experimentales positivas está destinado a un estado de crisis, no porque deje de funcionar como conquista técnica de un mundo que se ha forjado a su medida, sino por el olvido de su raigambre originaria en el mundo de la vida, y en último término por la quiebra de su relación orgánica con la intersubjetividad y con el yo trascendental (esto es con la persona). Para establecer un término de comparación, la tesis que aquí defiende Husserl es la contraria no sólo al neopositivismo lógico (el cual defendía a pesar de todo una sistematicidad en el saber sobre el fundamento – insuficiente – del formalismo lógico y de la verificabilidad

¹²⁴ “El saber del mundo objetivo científico se funda en la evidencia del mundo de la vida” (*Krisis*, p.133)

experiencial sensible) , sino también al naturalismo instrumentalista expuesto por J. Dewey en su libro *La experiencia y la naturaleza* (1925), en el cual el criterio de la organización de las ciencias es fundamentalmente la “creencia” en la continuidad entre el proceso del mundo natural y la vida humana, presentando un origen “natural” de la conciencia. Desde la perspectiva de la fenomenología esa mentalidad sólo podía conducir a una fragmentación todavía más acentuada del saber y a una subordinación de lo humano a la técnica. Es decir, el mundo de las ciencias, tanto las naturales como las del espíritu, limitado en su insuficiente objetividad, se subdivide, se explota , crea nuevos recursos tecnológicos, pero ignora su meta, su finalismo (el ideal de la razón) y en último término su significado, que es la creación de un mundo intersubjetivamente más comunicado y orientado por un *telos* ético.

La tesis del mundo de la vida es una pieza clave, por lo tanto, de este último tramo del desarrollo del pensamiento husserliano , no precisamente en el sentido en que él se imaginaba la tarea global de la fenomenología, sino en la finitud de su vida. Las objetividades de las ciencias positivas sólo pueden ser re-conducidas a su “valor de verdad” si previamente se desentraña el ámbito del que han nacido.

Lo esencial es por lo tanto que en referencia al “ser-verdadero”, lo objetivo se subordina a lo intuitivo, y en ese sentido el mundo de la vida se revela como fuente de las teorías científicas. No se trata de una afectiva “intuición de vida”, en el sentido postromántico de Simmel,¹²⁵ sino de una intuición primigenia en la que está ya en ejercicio la razón, aunque su presencia no haya sido todavía tematizada ni reconducida a su fuente originaria en la interioridad del yo trascendental. Sería por otra parte malinterpretar la línea meditativa de Husserl si se leyera su reconocimiento y su descripción de la génesis de las objetividades (matemáticas) científicas como una confirmación de las teorías pragmatistas de las ciencias. Lo que quiere destacar no es tanto el valor instrumental de algunos conceptos de las ciencias naturales, sino más bien que sus idealidades hayan sido pensadas como objetividades en sí, ocultando su originaria deuda con el mundo de la vida, es decir con la apertura intencional al mundo anterior a cualquier formalización filosófica o científica.

Las ciencias positivas tienen pues un sentido teórico inmanente, aunque su desarrollo está relacionado con el despliegue de la técnica. Ahora bien, sólo pueden mantener su sentido de unidad y de correlación mutua, en la medida en que no olvidan

¹²⁵ “Esta interpretación es para los filósofos irracionalistas un alimento de elección para su crítica”(Krisis, p. 139).

su origen común en el mundo de la vida. Este, aunque es el lugar originario de su nacimiento, no es todavía objeto de un acto radical autorreflexivo, tal como se da en la fenomenología integral. Es a través de ésta como Husserl entiende dar el inicio de un camino hacia la racionalidad, y por lo tanto hacia una correlación unitiva de las ciencias puestas al servicio de la persona humana, pues *el sujeto de la reducción trascendental tiene una hondura ontológica pero también un sentido fuertemente ético*. Es lícito deducir que Husserl preveía ya claramente la posibilidad de futuros conflictos entre las diversas aplicaciones técnicas de las múltiples ramas de la ciencia, y sobre todo la reversión de esas aplicaciones hacia el hombre mismo a través de su presencia en el mundo como *Körper*. En cuanto tal, el cuerpo humano, y con él el ser humano integral, podía ser susceptible de *un nexo de causalidad desde las cosas hacia él*, contradictorio con el ámbito de la motivación que según *Ideen II* constituía el ámbito interpersonal.

Todas estas sospechas parecen tener un punto de confirmación en la energía con la cual Husserl señala la necesidad de una “*conversión existencial*” de la humanidad¹²⁶ en relación con la racionalidad en el ejercicio de las ciencias.

Esta ampliación es coherente con la importancia que Husserl seguía dando a las esencias y a las ideaciones, así como a la presencia de la intersubjetividad. Por lo tanto lo que ha sido llamado el retroceso al mundo de la vida, no es en modo alguno un abandono de la valoración de lo racional ni de la objetividad de las esencias.

La razón husserliana es – y la *Krisis* constituye una clara afirmación de ello – una razón comunicativa, en la que la intersubjetividad cumple un rol de primer plano. También aquí *se echa de menos la gran red del lenguaje*, que en este mundo de la vida tiene un sentido que no se reduce a lo lógico o a lo sintáctico. Es por eso que el gran esfuerzo que hace aquí Husserl por reafirmar la racionalidad es acompañado por un reconocimiento de que el devenir de la vida es algo más hondo que lo que resulta lógicamente estructurable, pero es algo cuya “oscuridad” puede en principio ser llevada a la luz de la verdad por la razón.

Esta íntima relación entre lo personal y lo racional es lo que en último término, meditado a fondo, distingue la concepción de la racionalidad husserliana de otros tipos de racionalismo, ya de la vertiente neoidealista, ya de la vertiente neopositivista, así como es el elemento que explica la asimilación de temas provenientes del pensamiento

¹²⁶ Cfr. *Krisis*, p. 140.

de su antiguo adversario Dilthey, cuyo puesto en la historia de la hermenéutica es ampliamente reconocido.

Así se comprende también como la idea de ciencia – no solamente las *Geisteswissenschaften*, sino también las *Naturwissenschaften* con su impronta matemática y experimental – sigue desempeñando para Husserl un papel de primera importancia, aunque deba ser renovada y esclarecida en sus fundamentos para poder lograr constituirse en un factor de mayor humanización para el ser humano. Pero la ciencia moderna sólo alcanzará el nivel de su cometido cuando se abra al sentido del ser a través de la razón, es decir, cuando se ubique en el marco de una ciencia “universal”, que en Husserl tiene los caracteres de un idealismo trascendental *sui generis*: lo cual a su vez significa tener un contacto originario con el acto fundante de la reducción y tener una orientación teleológica que no está separada de la dimensión ética (de allí las alusiones husserlianas a las “tareas infinitas” de esta racionalidad y de las ciencias que la expresan). El camino teleológico del hombre consiste por lo tanto en ir elevándose desde una suerte de racionalidad “inicial”- presente en la apertura genética al mundo y en el lenguaje que nos preexiste en la comunidad, al estado de racionalidad “científica”, y de ésta a la automanifestación plena de la vida-de-la-razón.

Quisiera notar, para concluir este punto, dos aspectos que me parecen de gran importancia. El primero de ellos es que la intención husserliana de superar la rigidez de su primer racionalismo, mediante la inserción del tema de la vida, y de la vida en devenir histórico, hubiera ganado en limpidez, si Husserl hubiera anteriormente desarrollado *una concepción del lenguaje* acorde con sus más importantes hallazgos en la fenomenología posterior a la *Investigaciones lógicas*¹²⁷. La presencia del lenguaje en el mundo de la vida es lo que permite comprender al mismo tiempo su carácter prerreflexivo, pre-donado del mundo a la conciencia, y su aptitud para ser llevado a un nivel de racionalidad tal como lo entendía Husserl. *La confluencia entre vida y razón*, está como pidiendo *la apertura a una dimensión ontológica* que compromete *una nueva visión del ser*. Esto mismo permitiría respetar la correlación, presente en nuestro autor entre razón, verdad y ser. Esto implicaría a su vez una integración de la modernidad filosófica superándola en una instancia más completa y satisfactoria. Sostengo por lo tanto que el sentido profundo de la fenomenología no puede entenderse si se parte de un rechazo programático a la búsqueda de los “fundamentos”.

¹²⁷ He desarrollado esta tesis en mi libro *Persona-Lenguaje-Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003.

Por lo que se refiere a la historicidad, la atención deparada aquí al *fluir heraclíteo* no es completamente nueva en el conjunto de la obra husserliana, pero hay una inflexión hacia una mayor conciencia histórica en relación con lo eidético. De haber tenido una concepción del lenguaje más independiente del enfoque logicista que aparece en las *Investigaciones Lógicas*, pero que se perpetúa como presupuesto subyacente en toda la obra husserliana, su fenomenología hubiera podido resolver más tempranamente el tema que ha concentrado la atención de otros fenomenólogos más recientes, el de la *hermenéutica*. Y lo hubiera hecho sin los riesgos de relativismo o de historicismo contra los que estaba prevenido Husserl. Sus sugerencias, sin embargo, podrían abrir también la vía a una nueva concepción sociológica, desde la cual podrían entreverse las armonías y discordancias con la visión en buena medida preocupante, por no decir pesimista, de la *racionalización* (técnica) que intentó describir su contemporáneo Max Weber. Pero la distancia que separa la visión de la racionalidad en estos dos autores no es más que un signo y una confirmación de la realidad de los riesgos que Husserl previó en el enfoque neopositivista de las ciencias.

4. EL LUGAR DE UNA NUEVA RAZÓN PRÁCTICA

En sus cursos sobre ética y valores de 1911-14 Husserl había adelantado la tesis de una analogía entre la racionalidad teórica, propia de las ciencias y de la filosofía y *una racionalidad que abarcaría los dominios de lo axiológico y de lo práctico*. Afirmaba que los valores (relacionados con el *Gemüt*) y los objetos intencionales de la praxis ética se ofrecían a una suerte de fe (*Glaube*) anterior a todo el análisis fenomenológico propiamente dicho, pero que podían lograr a través de éste un sentido más humano y renovado¹²⁸. No se apartaba en esto de una cierta tradición que venía de Aristóteles y que mencionaba un intelecto práctico (*nous poietikós*) junto a un intelecto teórico, tesis que fue asumida también entre otros por Tomás de Aquino¹²⁹. En cuestiones éticas la relación con la verdad estaba mediada por la intervención de una “recta” razón práctica.

¹²⁸ Cfr. Hua XXVIII, pp. 36-69.

¹²⁹ Cfr. S.Th. I, q.79, a.11.

Teniendo en cuenta el sentido de la racionalidad presentado por Husserl podríamos resumir en los siguientes puntos los rasgos más sobresalientes de dicha racionalidad.

1. La razón práctica se caracteriza por un juego en el que *se alterna la visión de lo universal con lo particular*. Puesto que el obrar y el hacer se dirigen siempre a objetos individuales o a situaciones y circunstancias singulares, la razón práctica debía operar una cierta analogía entre ambas a fin de que la acción llegara a cumplimiento.
2. La razón práctica entra en acción en la problemática de la elección entre diversos bienes o valores. Le pertenece una *capacidad deliberativa* capaz de comparar establecer preferencias y dirigir la atención al objeto sobre el que se pone en acto la acción.
3. Consiguientemente le pertenece también el pensamiento anticipado – en el que concurren o pueden concurrir también factores de la imaginación o de la memoria – de *la relación entre medios y fines*, que no es exclusivo de la denominada hoy razón instrumental.
4. La razón práctica en su momento ético lleva en algún momento a la conciencia de un *deber*, más allá de la simple preferencia. Surge de allí el sentido de una norma remota o próxima para el obrar.

A todos estos aspectos “clásicos” es preciso añadir a la luz de cuanto hemos visto en el enfoque fenomenológico otras consideraciones. La praxis utilitaria se ha visto enormemente ampliada por la entrada en escena de la técnica moderna con todo su potencial y con los cambios que ha impreso y sigue aportando a la condición humana. Por lo tanto los tres aspectos anteriores reciben una nueva dimensión tanto en lo singular como en la amplitud de horizonte de posibilidades que se ofrece a la acción.

Correspondientemente la relación entre estos cambios de situación y la praxis ética también requiere la puesta en ejercicio de una racionalidad práctica no separada de la vocación por la verdad pero tampoco ciega a las transmutaciones que el horizonte histórico y cotidiano va ofreciendo.

Por otra parte la racionalidad práctica tiene una competencia especial en el obrar moral, en el que se ofrece la perspectiva de los valores, su jerarquización, la relación entre preferencias meramente subjetivas y relaciones perfectivas objetivas, la necesidad

de optar entre posibilidades discordantes o contrapuestas.¹³⁰ Aunque Husserl no haya dejado aportes más específicos al tema, es claro que la relación con la que él concibe la intuición de esencias y la singularidad, lo eidético y lo fáctico, ponen en juego continuamente la necesidad de ejercitar y perfeccionar la capacidad de discernimiento práctico, el sentido de lo que los antiguos denominaban *prudencia* en sentido ético. En todos estos aspectos el autor que ha logrado ensamblar en una forma bastante satisfactoria la herencia aristotélica con las nuevas instancias fenomenológicas, incluyendo una teoría de los valores, ha sido Nicolai Hartmann en su *Ética*.

La razón práctica kantiana tiene, como observé ya, el inconveniente de instalar el imperativo moral sobre la base de una razón universal que no logra una convincente síntesis con su idea de la razón pura teórica, estableciendo implícita o explícitamente un dualismo, y no rinde cuenta además en forma satisfactoria de la particularidad de la situación del sujeto humano en cada circunstancia.

El mensaje de Husserl en torno al lugar de la racionalidad en el mundo de la vida lleva además a una consideración de la lucha por una elevación ética de lo humano en un contexto en que tanto desarrollo han tenido las ciencias de las que una buena parte se ha ubicado y sigue ubicándose en el lado del objetivismo naturalista. Este último como hemos visto lleva en sus consecuencias éticas a una necesaria coexistencia entre utilitarismo y hedonismo, sobre el substrato de una concepción biologicista de la vida humana. Pero más que un defecto de las ciencias en sí mismas se trata como indicaba el diagnóstico de Husserl, de una insuficiente ubicación y valoración de las ciencias en relación con la persona.

Es tarea de la razón práctica por la tanto también la de tomar conciencia de los efectos de tal expansión científica y de señalar la alternativa de una ética constituida por valores y normas que contribuyan a la humanización y eviten y prevengan los riesgos de una degradación del ser humano a la condición de simple medio o instrumento de una concepción falsamente progresiva fundada sólo en la tecnociencia, que tiene entre sus posibilidades también la de objetivar y manipular la condición de la persona.

La razón práctica se extiende luego a las dimensiones institucionales, introduciéndose en el campo del derecho, de la organización económica y social y de la acción política, campos todos en los que no basta la ampulosa meta de una *Sapientia Universalis* o *Mathesis universalis*, sino que es preciso poner en juego todas las

¹³⁰ Muchos de estos aspectos han sido reelaborados de modo interesante por N.HARTMANN, *Ethik*, Berlin, de Gruyter, 1962, pp.369-390.

facultades del hombre, en los niveles instintivos y en los racionales e intelectivos. Y finalmente, siendo el lugar de la génesis de la razón práctica el mundo de la vida, se da también un sesgo práctico a la relación intersubjetiva propiamente dicha, con la cual sin embargo lo ético abre un camino a algo que supera lo propiamente racional.

En los comentarios de Tomás de Aquino a la *Ética* aristotélica además se deja entrever, debido a la estructura del mundo de la virtudes, que *la racionalidad práctica puede y debe ser educada* para orientar mejor su rectitud, su condición de *orthós lógos*, finalidad que es propia de la prudencia o *phrónesis*. Visto esto en perspectiva de la situación actual surge todo un mundo de compromiso comunitario por formar un camino cultural y educativo más plenamente logrado. De este modo el mundo de la vida es enriquecido por el retorno que el sujeto y los sujetos humanos hacen a él con el producto de sus acciones.

Hay además una diferencia importante entre el hacer (*poiéin*) y el obrar (*prátein*), cada uno de los cuales tiene normas que guían la razón práctica de maneras diferentes, y que producen o actualizan valores o antivalores, objetos útiles y mensajes de distinta índole que pueden o bien elevar el sentido humano del mundo de la vida o hacerlo deslizar en formas variadas de degradación. Queda en claro de todos modos que es inherente a la concepción fenomenológica el evitar la mirada apocalíptica o fatalista sobre las nuevas situaciones que se van creando del mismo modo que está lejos del mero conformismo que acepta la situación dada con pasividad o resignación. La concepción es más bien dramática en el sentido de que es en la acción humana donde se decide el sentido que se quiere dar a la historia, aun sin descartar que haya aperturas a una esperanza trascendente que acompañe los pasos de la vida humana sobre la tierra, tan débil como grande en sus potencialidades y en su dignidad.

CAPÍTULO V

EL ENCUENTRO CON EL OTRO Y LA ACCIÓN RECÍPROCA

1. LA ACCIÓN EN EL DESCUBRIMIENTO DEL OTRO

En el conocido y cuestionado tratamiento dado por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas* al tema de la intersubjetividad, así como en parte también en los papeles publicados póstumamente en *Husserliana* sobre el mismo tema¹³¹, parecería primar en el encuentro con el otro una acentuación cognoscitiva, como si se tratara de un modo peculiar de intencionalidad en vista del develamiento del fenómeno del otro como ente no reductible a lo meramente mundano. De hecho hay un hacerse presente del otro, un rol mediador de la corporeidad, la expresión y la “analogía”, la empatía (*Einfühlung*) por la que se completa la salida y el encuentro con el “otro yo”.

Además de otros puntos susceptibles de interrogantes, como la relación entre intersubjetividad y reducción, es preciso añadir que la acción vista a la luz de cuanto venimos tratando cumple un papel fundamental en tal encuentro. Ante todo porque la expresión, la palabra y el gesto no pueden en rigor separarse tan tajantemente del sentimiento vital originario inherente al cuerpo propio, y luego porque la apertura intencional de la vida anímica se da simultáneamente como conocimiento, valoración y acción. Finalmente hay que recordar algo que hemos tocado en los capítulos anteriores: lo que constituye *el mundo como horizonte* al que se abre la vida del sujeto, es *al mismo tiempo* naturaleza e intersubjetividad. De manera que no se da primero una acción referida a otros sujetos en calidad de personas. El rostro de otro, para decirlo con Lévinas, es descubierto o hecho presente ya sea como respuesta a la acción (en primer término la acción instintiva, y luego progresivamente instintivo-voluntaria) del sujeto humano, ya sea como afección que la expresión-acción del otro despierta en mí.

Pero antes de analizar más a fondo y de sacar consecuencias de esto, es bueno retrotraer la mirada y detectar por qué y en qué sentido el enfoque *personalista*¹³² propio de una parte de la filosofía del siglo XX implica un paso nuevo respecto de las consideraciones del pensamiento antiguo, medieval y sobre todo moderno, que

¹³¹ Cfr. Hua. XIII-XV.

¹³² El término personalismo fue introducido por Charles Renouvier en la obra homónima de 1911.

enfocaban las relaciones interhumanas desde la perspectiva de la *índole social* del ser humano.

La exigencia de un nuevo tratamiento que “justificara” dicho encuentro del ser del otro se debe a un doble motivo: uno ontológico y otro directamente ligado a un nuevo enfoque del ser moral. Por lo que se refiere al primer aspecto, hay que entenderlo como una consecuencia, casi inmediata, de la filosofía existencial, tomada esta palabra no tanto en el sentido de la primera filosofía de Heidegger, sino en el de los filósofos que, siguiendo la fractura obrada por Kierkegaard¹³³ respecto del sistema hegeliano de la totalidad, afianzaron la temática del “individuo” real existente. Habiendo roto la malla de una filosofía que disuelve la interioridad en la verdad especulativa del todo, esta línea de pensamiento se diferenciaba netamente al mismo tiempo de las concepciones empiristas y utilitaristas (que encontraban un punto focal en la tesis de la “simpatía” de Hume), que habían tenido desarrollos importantes en el ambiente británico y austríaco, y concebían la existencia en íntima relación con un encuentro con el prójimo y con el Otro trascendente a través del amor. También encontramos ecos de posturas análogas a partir de la tradición propia del judaísmo en los trabajos de M. Buber (especialmente *Yo-Tú*) en *La estrella de la redención* de Rosenzweig, obra que no dejó de influir en el enfoque fenomenológico tan particular de E. Lévinas en *Totalidad e Infinito*.

No es una simple coincidencia el hecho de que aparezcan, a poca distancia de estos antecedentes, líneas de pensamiento que ponen en primer plano los temas del diálogo y del encuentro, desligadas de la fagocitación de la persona en el Todo, aun dentro del devenir dialéctico y también por supuesto de las construcciones bio-sociales de la vertiente positivista. Dentro de estas nuevas tendencias, que se ubican aproximadamente entre 1918 y 1950, hay una orientación de más neta inspiración cristiana que tiene entre sus figuras a Marcel y a Mounier, y otra, muy fecunda, que llega a romper incluso con la tradición ontológica y en general con la temática que gira en torno al ser, y que sin embargo no renuncia al sentido creacionista bíblico (presentado a veces bajo la categoría de *donación*) e instala una filosofía del encuentro “más allá del ser”, del infinito trascendente, de la opción por la relación originaria yo-tu en contraste con el predominio del Ello, y que encuentra una de sus más logradas expresiones en la obra madura del ya citado Lévinas.

¹³³ Véanse sobre todo *Aut-Aut, Postscriptum a las migajas filosóficas*.

Desde un punto de vista ontológico-metafísico, de todos modos, el rasgo sobresaliente es la rebelión contra las concepciones “totalitarias” provenientes del idealismo alemán y del marxismo, lo que implicaba necesariamente un reencuentro (por parte sobre todo de los personalistas cristianos) del tema del ser y de la trascendencia, y por parte de los mencionados pensadores Rosenzweig y Lévinas, un intento de superar la ontología del ser para afirmar la calidad de *don* tanto en la manifestación del “Infinito” trascendente como en el “infinito” (es decir, lo que escapa a una categorización conceptual) del prójimo. La denominada Escuela de Frankfurt, a pesar de su evidente deuda con Hegel y con Marx, al menos en los líderes del grupo, no puede entenderse adecuadamente sin una cierta repercusión indirecta de algunos de estos temas. Pero no puede hablarse en rigor en figuras como Horkheimer, Adorno, Marcuse o Benjamín, de filosofía del encuentro, puesto que la metodología dialéctica lo impide.

Por lo que se refiere al otro aspecto, el ético, es claro que en las mencionadas corrientes se halla íntimamente ligado al primero, y hasta podría decirse que lo vuelve posible. Tanto Kierkegaard como Lévinas, dentro de las innegables diferencias de inspiración y de proveniencia, así como de contenido y de estilo, tienen sin embargo en común las tesis de la supremacía de lo ético (o más precisamente de lo ético-religioso) sobre lo ontológico. El bien, el infinito y la justicia son temas que superan de por sí la problemática en torno al ser, y escapan por consiguiente a lo que Heidegger denominara tradición *onto-teológica*, aunque en las orientaciones que emprende Heidegger no tiene un peso importante la temática de la intersubjetividad.

Cuando se dan a conocer los cursos y obras de Husserl, se instala ya con una fuerza específica y una metodología adecuada el tratamiento de la intersubjetividad, con la salvedad de que, como dijimos Husserl dejó elaborados más bien los aspectos gnoseológicos y ontológicos de la misma, y Scheler intentó casi contemporáneamente darle una impronta ética con su teoría de los valores.

Visto esto, es el momento de preguntarnos en qué se diferencia precisamente esta concepción de la intersubjetividad con la de los antiguos y tan abundantes desarrollos en torno a la dimensión social del hombre, incluyendo la familia, la amistad y la vida política, que se venía trayendo desde épocas tan remotas como la *República* de Platón y las *Éticas* y *Política* de Aristóteles, y que habían recibido un enriquecimiento y tratamiento tan minucioso por parte del pensamiento medieval y renacentista, hasta llegar a los clásicos planteos de los siglos XVII y XVIII.

La diferencia estribaba fundamentalmente en que las concepciones susodichas tenían como eje conductor de sus enfoques (presente a menudo en forma velada e implícita) la disputa entre nominalismo y realismo vistos en sus consecuencias éticas y sociopolíticas, a la que más tarde habría de añadirse el monismo moderno en sus diferentes formas, mientras que las vertientes que a falta de mejor término llamamos *personalistas*, o sea las filosofías del encuentro intersubjetivo y del diálogo introducían la sensibilidad nueva por los valores, el sentido personal del sujeto humano y la fenomenología de la acción recíproca. Es decir hay ahora *una entonación ética* más decisiva y más explícita. Las teorías antiguas, medievales y modernas en torno de la sociabilidad del hombre se basaban en el supuesto de una naturaleza común entre los individuos humanos, y de su inclinación natural hacia la convivencia. Esto lo encontramos reflejado incluso en su vocabulario, en autores como Locke y Hume que son claramente nominalistas, y que heredan sin embargo la temática de una “*naturaleza humana*” para poder justificar los pasos que van dando en la teoría social. Aunque en algunos casos se trataban también temas concernientes a la benevolencia o a la tolerancia, el acento principal, o la perspectiva desde la que se los consideraba era de orden institucional. Se buscaban las bases de la organización social y política, y en ella se acentuaban motivos racionales o voluntaristas de acuerdo a la visión de las corrientes en disputa: algunas basadas en el concepto de una naturaleza común de los seres humanos; otras en ideas nominalistas que, al poner de relieve la singularidad de cada individuo necesitaba recurrir a la voluntad y a la fuerza (*imperium*) para asegurar la cohesión social. La temática se explaya luego hacia los temas éticos (la justicia en particular) y políticos (origen y formas de la autoridad, relaciones entre lo espiritual y lo temporal). Hay sin embargo un tema muy presente a nivel teológico que sirve en parte para completar la visión sociopolítica y que es aplicado preferentemente al *Corpus* de la Iglesia: el sentido orgánico que insufla el amor y la cohesión entre las partes de un grupo social determinado. Más tarde, en la modernidad, la visión orgánica de la sociedad, ya separada del vínculo teológico, se contrapuso a la otra concepción mecanicista o tecnológicamente orientada. Todo esto, sin embargo, es visto siempre, por así decirlo, desde un punto de vista objetivo, o como gusta decir a los estudiosos de la ética, *desde la tercera persona*.

La idea personalista en cambio desplaza el eje de la discusión hacia la mayor o menor cercanía del encuentro “cara a cara” entre las personas. Pero su desafío principal será rendir cuenta luego del carácter objetivo y “anónimo” de lo institucional. Por una

parte lucha contra el individualismo, proliferado en los frentes empiristas, a los que debe sumarse el peso de las concepciones modernas en torno a la propiedad y a economía. Por otra parte quiere evitar que las relaciones sociales, aun vistas desde ópticas más o menos organicistas (como fueron en mayor o menor medida las idealistas y las vitalistas) terminaran por ahogar la capacidad comunicativa de la personas humana, su dignidad frente a las cosas y se viera de algún modo degradada a la condición de una parte dentro del todo, desprovista casi de la calidad de sujeto. La idea de persona y la idea de valor son componentes, por así decirlo, de un mismo paradigma. El encuentro, el diálogo, la comunicación dan por un lado relieve a la dignidad (*axios* equivale a digno) del ser personal; y por otro elevan el sentido de sus facultades afectivas en armonía con la racionalidad en vista de preferencias, valores e incluso decisiones. Estas tienen a su vez un aspecto más íntimo y privado y una proyección que abre, desde lo propiamente interpersonal a lo verdaderamente social.

Todo el desafío de esta última concepción gira en torno al modo de hacer posible una elevación ético-ontológica del encuentro intersubjetivo, y una consiguiente apertura a la constitución de lo social, ámbito en el que irrumpe inevitablemente una objetivación de las relaciones en estructuras más o menos estables como son las instituciones y hasta en objetividades materiales, como son los edificios, instrumentos de producción, relaciones territoriales. Creemos que el eje de esta nueva concepción debe pasar por el ser, la persona y los valores.

2. DEFENSA DE UNA ONTOLOGÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD

Este giro hacia la temática del encuentro y del descubrimiento del otro, proveniente de las fuentes que hemos señalado, ha tenido su más fecundo desarrollo en el tratamiento que le dio la fenomenología de Husserl. Ello se debe, si seguimos los pasos de los escritos incluidos en *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, a que entre 1908 y 1929 (fecha de la publicación de las *Meditaciones Cartesianas*) Husserl se halla en contacto con las que globalmente podrían considerarse como filosofías de la persona, un tópico un tanto descuidado por los historiadores en el paso de fines del siglo XIX a los inicios del siglo XX, y está preocupado por la fundamentación de un nuevo humanismo. No en vano este tema se halla tan unido a la temática del cuerpo, y toca

uno de los puntos que separan su filosofía de las construcciones idealistas que enmarcan con mayor acentuación en el fondo de una filosofía de la totalidad.

La clave de esta bifurcación de aguas me parece que puede ser encontrada en la distinción entre experiencia de mundo natural y experiencia de mundo personal, tema explícitamente abordado por Husserl en *Ideen II*, es decir en torno a 1916. Un dato que no hay que pasar por alto, y que confirma esta tendencia de la época es que el último gran capítulo de la obra sobre el *Formalismo en la ética*, de Max Scheler, está enteramente dedicado a develar el sentido de la persona en relación con los valores¹³⁴, y que su ulterior libro sobre *Esencia y formas de la simpatía*, gira todo él en torno al tema de la comunicación interpersonal.

Ahora bien, en todo ese contexto, la fenomenología de Husserl tiene el mérito de no haber desligado el tema de los valores y el de la intersubjetividad, su complemento necesario, de la relación con el ser. Lo ha hecho de una manera que se distingue, por lo tanto, de la de Scheler, en que ambos aspectos están comprometidos por un alto protagonismo de la emocionalidad, y un tanto distanciado del espacio ontológico y de la intelectividad. Es también distinto del modo heideggeriano en el que las relativamente pocas páginas dedicadas al *mit-sein* (ser-con) son subsumidas en el ser-en-el-mundo y que innegablemente se orientan más a poner de relieve la masificación de la vida cotidiana, el lenguaje comprometido en una “caída” y en la inautenticidad, que a valorar un verdadero humanismo del encuentro interpersonal.¹³⁵

El complejo tratamiento dado por Husserl al tema de la intersubjetividad tiene sin embargo el inconveniente – tal como puede observarse en la famosa quinta meditación cartesiana – de recurrir a mediaciones tales como la empatía (*Einfühlung*) el apareamiento (*Paarung*), la analogía, la expresividad del cuerpo del otro, con lo que no logra evitar la sensación de ser una demostración que quita algo de limpidez al encuentro interpersonal. La descripción de los pasos dados oscurece la donación “en presencia” o la eventual retracción del rostro del prójimo.

No obstante, pocas dudas caben en torno a una tesis de crucial envergadura: la intersubjetividad no es una dimensión meramente psicológica, ni siquiera antropológica, sino que toca un recinto de ontología. Está en el ser del ente personal el hecho de ser

¹³⁴ Cfr. M. SCHELER, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, tr. Fr. Maurice de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955, pp. 376-594.

¹³⁵ Aun cuando la *Carta sobre el humanismo* es susceptible de diversas lecturas, es sin duda problemático considerar su pensamiento como “humanista”.

constitutivamente intersubjetivo anteriormente a los modos prácticos éticos y sociales, que cada persona pueda dar a esa dimensión esencial.

Para ello la concepción del ser de Husserl debería ser modulada hacia un reconocimiento de una presencia del ser-acto, del *actus essendi* en el sentido antes explicado, por encima del ser entendido, como aparece en *Ideen I*, como una “idea” correlativa a la razón universal, concepción que persiste a pesar de todo en sus obras. Es solamente el ser acto lo que permite dar consistencia ontológica al ente personal, impidiendo su disolución en el devenir impersonal del espíritu, en la razón histórico vital o en el mero ser-en-el-mundo; y lo que en fin garantiza que el encuentro no sea nunca posesión o apropiación.

Por el contrario, el respeto, la justicia y el amor suponen la conjugación entre presencia y distancia en la unicidad del don recíproco. El hecho de no haber puesto de relieve en modo explícito los matices que diferencian la intersubjetividad husserliana con el ser-con (*mitsein*) heideggeriano, es lo que ha inducido a E. Lévinas a colocar, de un modo distinto al de Scheler, la relación originaria con el Otro en ruptura con ámbito del ser (que estaría siempre en la lógica de lo Mismo) y a identificar de hecho metafísica y ética. Esto, que a primera vista parecería trazar un corte demasiado neto, implica en realidad varios problemas; entre ellos el de interpretar el “infinito” de Descartes¹³⁶ como algo separado de la temática del ser: Además, el mismo autor reconoce en esta contraposición entre la lógica de lo mismo y la “analéctica” hacia el Otro, una influencia de la tradición bíblica con el primado de la Palabra reveladora.

Tales rupturas entre la temática de la trascendencia y la filosofía del ser muestran el desgaste y la crisis a que esta última ha llegado, paso del que constituye un paradigma el tránsito de la visión husserliana del ser a la de Heidegger. Pero tienen el inconveniente de ubicar el encuentro como revelación a la manera de una suerte de isla con respecto al mundo de un modo , para emplear un término de Scheler , excesivamente *acosmístico*, con la consecuencia de no poder ver surgir a partir de él un mundo cultural objetivado, que de este modo quedaría relegado definitivamente a lo impersonal.

Nuestra propuesta es la de repensar el carácter ontológico de la intersubjetividad en la línea abierta por Husserl, sustituyendo su concepción del ser como presencia, o más bien como el ámbito más universal de la presencia o del manifestarse¹³⁷, por la del

¹³⁶ Cfr. E. LÉVINAS, *Du Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

¹³⁷ Recuérdese el axioma husserliano *So sein so schein*.

ser en cuanto acto que, sin desconocer la dimensión de universalidad, la religa a la comunicación concreta interpersonal.

Para que ello sea posible, y para evitar las dificultades que los críticos han detectado en la tensión entre intersubjetividad y reducción, es preciso ver en cada persona un acto de ser participado, que la hace capaz de pre-comprender los entes y el ser, y apreciar el don de la apertura al otro. Tampoco nos satisfacen los diversos intentos de readaptar los escritos hegelianos, especialmente la *Fenomenología del Espíritu*, para establecer un pretendido primado del “nosotros” que no puede justificarse en el trasfondo total del pensamiento de Hegel, cuya dialéctica está inexorablemente ordenada a unificarlo todo en la vida de un espíritu infinito universal.

Apelar a un ámbito de trascendencia basado en la infinitud, sin pasar por la temática del ser, como hace Lévinas o en modalidades diferentes J.-L. Marion¹³⁸, tiene el inconveniente departir de entrada de un presupuesto teológico semioculto en la secularización de la categoría de lo infinito, y de establecer una suerte de postulado de una revelación del rostro del Otro (a la vez divino y humano) que es la condición de posibilidad para captar las diferencias entre los entes, y que constituye a la vez el origen del lenguaje. Es difícil comprender por qué *toda* la anterior filosofía del ser deba por fuerza representar una visión de totalidad o de objetividad en el sentido de la onto-teología a la que de-construye Heidegger. Confirma esto el hecho de que Lévinas debe para ello desmontar todo el núcleo fenomenológico que anteriormente le había servido de base. La relación con el otro aparece además como constitutiva de lo ético y de lo metafísico, sin que se analicen previamente los pasos intermedios que van de los grados más instintivos a la “justicia”, en el sentido denso que reviste este término en nuestro autor, como eje de las relaciones humanas y como trampolín hacia la trascendencia. Aunque en efecto Lévinas da lugar a lo económico y a lo erótico, estas dimensiones quedan envueltas en lo que él denomina peyorativamente interioridad (casi como equivalente a inmanencia), y no se ve claramente su relación, conflicto o posible articulación con la esfera propiamente ética.

Es necesario por lo tanto un anclaje en lo ontológico y en lo metafísico, garantía de posibilidad de encuentro intersubjetivo y de trascendencia, pero hay que tener en cuenta también que en los diversos grados de encuentro y de conflicto eventual con el otro hay la confluencia entre lo natural y lo personal. Eso da lugar a los fenómenos

¹³⁸ Cfr. J.-L. MARION, *Dieu sans l' être*, Paris, P.U.F., 1991.

instintivos, que se mezclan inevitablemente con grados más o menos nítidos de voluntariedad.

En fin, es preciso dilucidar un poco más las relaciones entre justicia y amor en el ámbito de lo ético, lo cual no puede hacerse cumplidamente sin esa confluencia de las dos dimensiones, la de naturaleza y de persona, a que aludiéramos anteriormente, y que hemos exployado en los primeros capítulos.

3. ANTERIORIDAD DE LA INTERSUBJETIVIDAD RESPECTO DE LOS VALORES

No sólo en lo que respecta al conocimiento, sino también en la predisposición a la acción, es decir, allí donde emergen los valores, hay una cierta precomprensión de la intersubjetividad. El nivel de lo instintivo (ligado a la dimensión que hemos denominado vital) es de hecho inseparable, desde las primeras etapas de desarrollo de la persona humana, de las relaciones con los otros, y el lenguaje, aun en etapas prerreflexivas, juega un rol fundamental en la simbiosis entre la apertura a un mundo natural y la relación hacia el otro.

En la tradición filosófica occidental, aun en aquellos aspectos que han sido asumidos por el cristianismo, el orden de los valores (o de los bienes) era pensado en primera instancia desde el sujeto y su naturaleza. El ser humano era pensado como una unidad estructural de la que derivaban ciertas líneas de relación ordenada con el mundo natural e interpersonal. Desde allí se comprendía el paso a una ley moral natural. La relación con el prójimo era vista luego como un ámbito más específico de dicha ley moral, que abría la vía hacia el ideal de justicia o de amor. Aun los teóricos de los valores entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, iniciaban sus análisis tanto de los actos valorativos como de la escala de valores a partir de la fenomenología del sujeto para luego tocar los aspectos intersubjetivos. Mi sugerencia es que podemos invertir este orden, sin sacrificar nada de la tradición en su esencia. Es que para comprender la idea de valor en cuanto tal es preciso tener de entrada una cierta referencia a la intersubjetividad. Cada grado de valores se caracteriza no sólo por una preferencia, sino también por una modalidad de comunicación con el otro, comenzando por lo sensorial-afectivo, como sucede en los valores económicos o hedonísticos. Es

luego reconocido que los valores más elevados se muestran como vías para establecer modos de comunicación interpersonal más plenos.¹³⁹

No quisiéramos con esto adherir sin más a lo que expresan algunas páginas de Lévinas: o sea, que la irrupción de la trascendencia de lo infinito y del otro, sea lo que constituye originariamente la pluralidad ontológica de los sujetos o que correspondientemente todos los valores nazcan de una sorpresiva revelación de la Justicia.

Aun sin negar los pasos previos en nuestro conocimiento y en nuestras apetencias, es preciso reconocer que la apreciación de determinadas participaciones del bien en el mundo real y su correlativa proyección de posibilidades nuevas, requieren como condición una cierta predisposición al encuentro, o mejor una orientación teleológica tanto del conocer como del actuar a la relación con los demás sujetos humanos.

Ese es el motivo principal que dificulta una concepción de los valores, muy difundida actualmente, proveniente de doctrinas o ideologías mas o menos relacionadas con fuentes empiristas, que abordan el tema de los valores como una suerte de gramática o lógica de los sentimientos morales, entendida en su raíz subjetiva e individual, una parte en fin de la libertad de no coacción en principio no limitada sino por acuerdos y convenciones sociales basadas en la utilidad recíproca, a la que tendría derecho todo individuo. De esa dicotomía surge la diferencia –como si se tratara de dos mundos paralelos- entre cuestiones de hecho y cuestiones de valores (distinción que hereda en otra clave la humeana entre relaciones entre ideas y *matter of facts*); lógica de los sentimientos (Ribot) y sistema social racionalizado en especificidades funcionales.

Es en realidad la *percepción simultánea del otro* lo que, siquiera en diversos grados comenzando desde el nivel instintivo, da a las apreciaciones su carácter variable tanto en los modos de intensidad como en el ritmo temporal de sucesión, su capacidad para ser intercambiadas por otras, el juego entre la necesidad y la satisfacción. Sin ello sería impensable el impulso a un acrecentamiento, la posibilidad de cerrar las distintas apreciaciones sensoriales en el recinto egoísta de la propia individualidad, el cálculo en fin del propio provecho o bien de un posible intercambio con otros sujetos. No es por lo tanto exacta la visión que contrapone demasiado frontalmente la particularidad del sujeto posesivo a la apertura al otro que aparecería de este modo con el nacimiento del orden moral.

¹³⁹ Cfr. F. LEOCATA, *La vida humana como experiencia del valor*, Buenos Aires, Proyecto, 1991.

Lo que distingue lo utilitario de lo moral no es la orientación intencional hacia el otro propio de esto último, sino el modo en que se ve como un valor el respecto y la justicia, es decir el reconocimiento del otro en cuanto persona. Este es el factor que permite equilibrar y poner un límite a las apetencias de lo meramente placentero. La perspectiva de intersubjetividad forma por lo tanto parte de los componentes esenciales de todo valor en cuanto tal. Sólo que en los niveles más bajos dicha intersubjetividad no llega todavía necesariamente al *reconocimiento* del otro en su subjetividad.

Por lo tanto la constitución de los valores no se da ni como una simple variante de la vida emocional – en diversas gamas de matices, que van desde lo más sensorial hasta lo estético y a lo propiamente moral – ni como un eco de la percepción de la naturaleza en cuanto mundo. Sin la presencia de la alteridad intersubjetiva no hay valores de ningún género, aun cuando dicha experiencia de lo intersubjetivo esté en simultaneidad con la apertura a un mundo natural. De allí la necesidad que surge en cualquier ámbito o grado axiológico, de compartirlo o de hacerlo *reconocer* por otro. Contrariamente a lo que está tan difundido en el mundo de hoy, especialmente a partir de la obra de Max Weber y otros autores que han por lo general revertido la tesis neokantiana del apriorismo (objetivo) de los valores en un subjetivismo polimorfo (exceptuada naturalmente la esfera económica)¹⁴⁰, es inherente a toda experiencia del valor, aun a las más ligadas a lo sensorial y a lo utilitario, el abrirse a una participación con algún otro sujeto humano, lo que es inconcebible sin que se admita antes un cierto “realismo” inherente a su constitución. Eso es lo que permite verlos como *noémata* de diversos actos intencionales, y por lo tanto como modos dotados de algún grado de objetividad.

El hecho de que los valores *puedan* ser subjetivizados y relativizados de acuerdo a la índole o a las preferencias de cada individuo, es algo también indiscutible, pero es una modalidad particular dentro de la vivencia axiológica, no su constitutivo formal. Hay diferencia entre valoración y valor en sí, pero el valor *puede* ser ordenado según preferencias individuales y subjetivas, aunque la vocación del valor en sí mismo sea en primera instancia la de ser o poder ser compartido en alguna de las formas comunicativas. Los valores morales, desde esta perspectiva, no son preferencias individuales-emocionales en la vida con otros, sino el emerger del valor a su dimensión decisiva que une la objetividad a cierta universalidad. Por lo cual la objetividad se

¹⁴⁰ Cfr. Como ejemplo I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1998. El mismo trasfondo puede observarse en la influyente obra de L. VON MISES, *La acción humana. Tratado de economía*, Madrid, Unión Editorial, 2001.

vuelve más definida y mejor perfilada que en los grados precedentes. Es falsa la tesis que retiene como objetivos sólo los medios económicos de una acción “racional”, entendiendo lo moral como¹⁴¹ un puente (de origen emocional) tendido entre el interés individual y lo social, es decir, en último término como un modo de ampliar los alcances de la utilidad. Pero la objetividad del orden moral debe ser concebida de un modo diverso a la objetividad de los entes en cuanto cosas.¹⁴² Es más bien un modo de hacerse presente un perfil de bien con la instancia de elevarse de un plano meramente utilitario-individual a uno que acentúa el “referirse al otro en cuanto otro”, lo que puede traducirse como la capacidad de colocarse en el lugar del prójimo, un *reconocimiento* de la alteridad personal del que está ante mí o ante nosotros. Es lo que permite dirigirse al otro como “otro yo” en expresión de Husserl o dicho más perfectamente en dimensión de reciprocidad, un verse como dice Paul Ricoeur *Soi même comme un autre*.

De este modo retornando al tema de los valores vemos que éstos tienen ante todo una impronta positiva tendiente al crecimiento y perfeccionamiento de la vida humana, pero no considerada en aislamiento o en simple individualidad, sino en cuanto está de cara al otro, pues es este abrirse al otro la condición para que se entreabra el conjunto de ideales perfectivos, de relaciones de perfección con la justa medida que cristaliza en la ley, pero también la necesidad cuando es preciso de superar la ley para acceder a un modo de comunicación interpersonal más completa y más coherente con la dignidad de la persona en cuanto tal.

Muchas maneras o modelos se han considerado en la historia de la filosofía sobre el modo originario de darse esta relación con el otro. Es sabido que Hobbes fue el más radical en la visión de antagonismo, enemistad, inspirada en el poder, el instinto primordial de autoconservación que impera en todo ente material incluyendo los biológicos. Rousseau ha dado en esto un giro distinto uniendo a este instinto antagónico, que él proyecta más bien en la sociedad civilizada, una vocación comunitaria, la compasión y la benevolencia del hombre “naturalmente bueno”.

Sin embargo es posible y aun loable desde cierto punto de vista alcanzar una teoría más satisfactoria, que evite tanto el optimismo ingenuo como el individualismo de la autoconservación, tanto la fusión en una voluntad general o en un ente colectivo

¹⁴¹ La categoría del reconocimiento, presentada por primera vez por Rosmini en la segunda parte de su *Teosofía*, cumple un papel central en la visión ética de P. RICOEUR en *Soi même comme un autre*, Paris, Du Seuil, 1991.

¹⁴² A la acción moral dedicaremos el capítulo VIII.

universal representado por la especie humana como el aislamiento del hombre singular, privado de una auténtica vocación comunitaria. La vía que elegimos es claramente la señalada por la teoría fenomenológica de la intersubjetividad, para pasar inmediatamente a su aplicación ética y a sus derivaciones sociales, jurídicas y políticas, que son los niveles en los que la acción humana tiende a ampliarse y a alcanzar su punto más abarcador. Una esfera que reservamos para un ulterior examen será la apertura de la acción moral a lo trascendente que como hemos anticipado es inseparable para nosotros, en una perspectiva filosófica de una coherente resolución de la ontología.

Por el momento y resumo las tesis centrales que pueden resumirse en los siguientes puntos.

- a) La manifestación o “aparecer” en sentido fenomenológico del *otro* es simultánea a la apertura de la conciencia personal a un mundo.
- b) Los valores reciben su condición de posibilidad de esta apertura al otro, raíz de la conciencia ética y gozne que une lo ontológico con lo moral.
- c) Los valores están al servicio del crecimiento de la persona humana en su densidad como sujeto y en su vocación a la intersubjetividad.
- d) Los valores dan lugar inmediatamente a normas, las cuales requieren la mediación del lenguaje ético (paso de los juicios de valor a los preceptos morales básicos).
- e) Los valores van más allá de las normas (que pueden ser morales o jurídicas) y llaman la vocación de las personas a una intensificación de su existir.

Finalmente, esta dinámica no puede comprenderse sin la descripción fenomenológica de lo que podríamos denominar como *acción recíproca* (lo que ya Blondel había denominado en un neologismo francés, *co-action*).¹⁴³ Lo esencial de este último concepto es que no puede darse una conciencia plena de intersubjetividad sin incluir la acción ejercida en otros y la acción recibida desde otros. Ella está desde luego mediada por la corporeidad y es condición para el logro de una verdadera *Einführung* (empatía), la que por lo tanto no es un acto intencional sólo cognoscitivo sino también axiológico y *práxico*. Y en cuanto tal toca también la dimensión *ontológica* de la persona.

¹⁴³ Cfr. M. BLONDEL, *L'Action* (1893), Paris, Vrin, 1950, pp. 214-216.

4. INCOMPATIBILIDAD ENTRE LA TEORÍA DE LA INTERSUBJETIVIDAD Y UNA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS ABSOLUTA

Entendemos aquí por filosofía de la praxis en sentido absoluto aquel enfoque filosófico que acentúa la acción hasta el punto de negar un verdadero sentido de la *teoresis* o de la contemplación en la totalidad de la vida humana, tanto individual como colectiva. La filosofía de la praxis absolutizada nace sólo en el período postkantiano, concretamente con Fichte, y obedece a la necesidad de unificar todas las potencias del yo o del espíritu en torno a la capacidad de hacer, o de *autogenerarse*. La realidad no es independiente del sujeto que la piensa, pero a su vez el pensamiento no es sino un primer paso para la acción. Toda la vida es devenir, y es devenir eminentemente activo.

La primera formulación radical de este modo de pensar, como bien vio Marx, no nació en el seno de filosofías materialistas o empiristas, sino dentro del idealismo, porque sólo con el idealismo parece hacerse claro que el conocer es un modo de hacer, un hacerse del yo, produciendo lo extraño al yo, la realidad.. Fichte comprendió la importancia de este paso para superar el *impasse* semiescético al que llevaban algunas premisas de Kant. El sujeto activo era el único que podía asumir realmente el protagonismo de dar sentido a lo real mediante las formas a priori, y lo único que podía orientar el todo hacia una finalidad: la de perfeccionarse a sí mismo en cuanto sujeto absoluto. Fichte toma como fundamento resolutivo de toda la realidad que es obra inmanente al espíritu, el Yo, y dentro del primado de éste, opta por la dimensión activa como esencia. Es la conocida fórmula de la *Thathandlung*, la actividad originaria que el hombre o el yo en el hombre emana de su fuente primordial: todo es fruto, resultado, posición de esa fuerza activa vital.¹⁴⁴ Es sólo con posterioridad a este planteo que Marx, en sus *Tesis sobre Feuerbach*, aplica el primado de la praxis al materialismo, que hasta ese entonces había conservado un resabio según él “contemplativo”, y transforma a la historia como el campo en el que el hombre *se autoproduce* en la producción del mundo material que lo rodea.

Lo que me interesa notar aquí, sin embargo, no es la explicitación exhaustiva de la tesis fichteana o de la filosofía de Marx, sino poner de relieve que la absolutización de la acción niega implícitamente la realidad de la dimensión intersubjetiva, puesto que se ve obligada a conducir toda la acción a una acción colectiva, subordinada a un único

¹⁴⁴ Cfr. J.G. FICHTE, *Wissenschaftslehre*, en *Werke I*, Berlin, 1971, pp. 125-6.

sujeto totalitario, y a desconocer la densidad ontológica de los entes personales en diálogo o en interacción. En otras palabras, la acción totalitaria se fusiona negando el pluralismo interpersonal. Este resultado se halla presente en todas las filosofías de la praxis derivadas de este enfoque, como lo fue el propio marxismo y como lo fue el actualismo de G.Gentile que aunque proveniente de una reforma de la dialéctica hegeliana no deja de transparentar el sello de los primeros estudios de este autor sobre Marx. Si todo es acción, hay un único sujeto de la misma que se desarrolla históricamente, y es el Espíritu¹⁴⁵ o la humanidad material, del que los sujetos humanos particulares son sólo momentos transitorios o si se quiere, “representativos”.

Sin embargo una filosofía de la pura praxis absoluta es tan insostenible como la unicidad trascendental del Yo que la sostiene autocreándose. Los obstáculos más fuertes para ello son:

- a) El hecho de la pluralidad de los individuos humanos reales. Para que haya praxis, acción, es necesario que haya una acción recíproca y una acción compartida. Y para ello es a su vez imprescindible un momento de receptividad, de sentimiento, radicado en el *sentimiento fundamental inherente a la condición corpórea*. Fichte de hecho partió de la premisa de que el sentimiento era *puesto por el yo* en su primer autoafirmarse y en contraposición al no-yo.
- b) Para que haya praxis debe haber un momento previo de visión, de comprensión. Tan inconcebible es que la teoría previa a la acción sea sólo una praxis incipiente, como que no haya lugar para actividad alguna en un mundo hipotéticamente inmóvil y quieto, como el ser de Parménides.
- c) La fenomenología de la acción supone que hay un cierto intercambio circular, una *circuminessio*, para emplear el término de San Agustín, entre conocer, querer, obrar. Destruir el elemento contemplativo y autoconsciente significa la autodestrucción del yo.
- d) Otro obstáculo que hace insostenible dicha hipostatización de la praxis es el lenguaje. Todos los idealismos actualistas ha subestimado el hecho de que la voluntad actúa mediante la palabra, y que la conciencia es receptiva frente al poder oculto de las palabras, o viceversa, que la palabra es por momentos portadora de inercia y pasividad. El lenguaje sólo actúa en cuanto es receptáculo

¹⁴⁵ Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, Firenze, Sansón, 1965.

de intencionalidades cristalizadas, de acuerdo a lo que hemos demostrado en el libro dedicado al tema.¹⁴⁶

Hay por lo tanto una estricta correlación entre la negación de una verdadera intersubjetividad, la sublimación de la praxis pura y el desconocimiento de la sedimentación del sentido y de la acción implícita inherente al lenguaje

Por eso podríamos agregar un último motivo, que los recopila todos, y es que la absolutización de la praxis es correlativa al nihilismo. En cierto modo la interpretación dada por Heidegger de la historia de la onto-teología, aun cuando ofrece reparos vista en su conjunto, dejó sin embargo sentado que la culminación de la praxis manifestada como voluntad de poder¹⁴⁷, llevaba al nihilismo por eliminar de la vida cualquier motivo ulterior de consistencia. Para escapar del nihilismo debe haber un ámbito del ente no tocado o indemne al poder absoluto de la praxis. Nos dispensamos aquí de la explicitación completa de este tema que conjuga además motivos ontológicos, con otros de filosofía de la historia y en último término con la concepción radicalizada de la temporalidad como sustituto del ser.

Podría decirse por lo tanto que mientras actualmente o en las décadas más recientes, hemos asistido a un intento de de-construcción del sujeto (del yo) por varios factores, entre ellos determinadas interpretaciones del lenguaje y de la vida, en la época del naciente idealismo hubo un episodio de radicalización de la praxis, pronto corregida por Schelling y por Hegel, que traía consigo también una disminución del realismo de la intersubjetividad. Si bien la intersubjetividad no es negada por ninguno de los grandes idealistas, sin embargo es innegable que se la relega a un momento transitorio, puesto que el poner la realidad del otro no es al fin y al cabo sino el momento histórico por el que el yo infinito se realiza, en lo inabarcable de la historia y del tiempo. El otro no tiene propiamente un ser *de suyo*, sino un ser-puesto por el yo trascendental.

Vemos así a la distancia que la pérdida de la realidad del otro ha llevado, por un rodeo a la negación del propio yo, de la subjetividad, El idealismo, acentuando las premisas del yo unilateralmente (un yo eminentemente activo en Fichte) ignoró o al menos acotó el sentido de la intersubjetividad y del lenguaje en cuanto comunicación (reduciéndolo a expresión(; el postestructuralismo y en general las filosofías que siguió

¹⁴⁶ Cfr. Persona Lenguaje Realidad, pp. 327-330.

¹⁴⁷ Sin embargo la interpretación de la voluntad de poder junto a la doctrina del Eterno Retorno en Nietzsche es vista por Heidegger como el anuncio de una superación del nihilismo “más allá de la metafísica”: cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, ed. cit., I pp.308-310.

a Heidegger deconstruyeron el yo apoyándose en una determinada visión del acontecer y del lenguaje.¹⁴⁸ Pero el ataque al sujeto y a la intersubjetividad ha sido llevado a cabo por los epígonos del idealismo y los retoños de cierta filosofía de la vida, como un movimiento de líneas convergentes.

La originalidad de la fenomenología se pone de manifiesto, siempre y cuando se la interprete en continuidad con la filosofía clásica de cuño platónico aristotélico, en cuanto coloca sobre premisas totalmente nuevas, las condiciones para una comprensión verdadera y serenamente racional de la relación entre conocimiento y acción, teoría y praxis.

a. La categoría de posibilidad como gozne sobre el que gira la relación entre conocimiento y acción.

En la filosofía de la época clásica la relación entre teoría y praxis estaba marcada específicamente por la circularidad entre inteligencia y voluntad. Cumplía también un papel marginal la afectividad, como preparadora de la acción propiamente voluntaria. El mediador entre conocimiento y acción era en cierto modo el concepto, que extraído de alguna forma de la realidad, permitía el paso al querer y a la elección. Pocos han reparado que en la constitución del concepto entraba no sólo la componente de universalidad, sino también la modulación de posibilidad.

La fenomenología husserliana da un lugar destacado a la *epoché*, a la puesta entre paréntesis de la realidad conocida, que en último término puede interpretarse como una reducción de los contenidos intencionales a la condición de “posibilidad” en el aparecer. Se trata de una modulación de la intencionalidad, que suspende lo real en la mera posibilidad y neutraliza por lo tanto la *creencia natural* en la existencia de lo real. Los contenidos intencionales son despojados de la facticidad pero también de la *fe natural* que es la actitud primera que trae consigo la conciencia abierta a un mundo. De este modo la modulación en posibilidad abre el camino a una bifurcación e intercambio un puente entre *posibilidad referida al conocimiento* y *posibilidad referida a la acción*. Es como si el contenido puro de una vivencia intencional pudiera desde la *epoché* cambiar el acto intencional en el que originariamente se sostenía y dar lugar al paso a la apreciación y a la acción. Desde el punto de vista del objeto intencional tal

¹⁴⁸ Seguimos en esto los análisis de J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

retranscripción o modalización es lograda por la confluencia entre las notas esenciales de algo en cuanto conocido, o en cuanto apreciables: *in re* (en las cosas mismas) la mayor o la menor riqueza ontológica genera o es al mismo tiempo una riqueza axiológica. Y ellos aun cuando sea vivido en *ausschaltung*, en situación de *epoché*, hace que lo mismo sea *diversamente* intencionado o intencionable aun en lo interno de la intencionalidad epocal. En otras palabras, lo que posibilita el cambio de la posibilidad cognoscitiva (lo hipotéticamente posible) a la posibilidad apreciativa (lo apreciable o preferible frente a otras cosas valiosas) no es sólo la relación entre intelecto, apreciación valorativa y voluntad, sino la identidad de los contenidos, capaces de ser modulados en diversos tipos de posibilidad. La *epoché* es única y simultáneamente múltiple, en cuanto instala la cosa conocida en *posibilidad de ser querida*, y no sólo en posibilidad de ser diferente de lo que es.

Todo lo que se ofrece como objeto de acción lo es ante todo “en posibilidad”, y la acción inteligente requiere que sea retenido y visto en posibilidad antes de la acción. El espacio ideal de los valores no es otra cosa que el conjunto de propiedades apreciativas y perfectivas vistas en perspectiva de posibilidad-para-la-acción. Todo lo que se presenta con un trasfondo de idealidad, lo es o lo hace en cuanto conjunto de posibilidades nuevas entrevistas desde lo actual. Ya hemos visto algunos de estos aspectos en la teoría de los valores.

La categoría de posibilidad asegura de un modo análogo la distinción entre varios sujetos que comparten la misma visión. La objetividad es el sello de la intersubjetividad. Nosotros encontramos la objetividad no sólo en lo real sino también en lo posible. Al ver conocer apreciar querer las cosas en su objetividad, nosotros simultáneamente nos encontramos como formando parte de una comunidad intersubjetiva. Si prescindiéramos de lo posible, de la modalización que nos da la *epoché* , no tendríamos la certeza de que hay otros seres humanos que pueden ver y compartir las mismas propiedades que vemos nosotros , tanto en cuanto reales como en cuanto posibles. Si sólo nos encontráramos con un objeto que limita nuestra subjetividad invitándola a superar ese límite, toda nuestra vida anímica sería praxis, pero no podríamos rendir cuenta de lo que otros igualmente *podrían* hacer o *deberían* hacer.

El mundo de lo posible hace que apreciemos mayormente lo real en cuanto real, y esa perspectiva nos hace tomar mayor conciencia de la validez de los mismos objetos para todo ente racional con el que compartimos el mismo mundo. Para Kant la racionalidad implicaba una cierta visión intersubjetiva, pero Fichte, al transformar la

racionalidad en algo eminentemente práctico, elevó la comunidad de sujetos a partes de un único sujeto infinito que obra en creciente devenir.

En síntesis, la filosofía de la praxis absoluta disminuye fuertemente no sólo el realismo de los contenidos conocidos y queridos por el sujeto, sino también cambia de significado el compartir la vida con otros sujetos, encaminándolos todos en un único diseño de praxis universal. Sólo aceptando la realidad profunda de la intersubjetividad logra la praxis su verdadero sentido, pues se ubica como una de las posibilidades que, junto a la noética y a la valorativa se ofrecen al sujeto humano. Y a su vez la *modalización en posibilidad* establece una mayor distancia entre el sujeto y el objeto de la acción ofreciendo detrás de la posibilidad la realidad misma de lo que es susceptible de contemplación y de acción.

b. La objetivación del ámbito personal

A menudo se ha presentado entre los autores personalistas una tensión análoga a la establecida en otro plano por los vitalistas. Bergson, como hemos visto, contrapuso a menudo lo vital a lo objetivado, a aquello que encapsulado en el concepto, cargaba con el peso de la *morçelage* intelectualizadora y espacializadora. Análogamente podría interpretarse como antitética la concepción de la persona, tan unida a la vida y a lo concreto, con la objetivación. Surgía de allí un motivo crítico contra toda objetivación del mundo vital humano, incluyendo las relaciones interpersonales, que parecían degradadas a un nivel *coseiforme*.

En realidad no es tan compleja la comprensión de cómo puede lo vital personal ser visto en perspectiva de *objeto*. Y esto tanto más cuanto que hemos puesto en juego la categoría de posibilidad como vía de captación de tales relaciones,

Pongamos el caso de una persona que se ve a sí misma. Por una mirada reflexiva puede volverse a sí misma y verse como alguien situado en tal espacio y en tal tiempo. Este modo no se identifica con la autorreflexión estricta, la de la reducción trascendental por ejemplo, en la que la autoconciencia se aferra a sí misma sin desdoblarse ulteriormente en objeto. Pero hay un modo de volver sobre sí mediado por la imaginación, en la que el sujeto se ve como observado por una nueva persona. Como cuando al mirar una fotografía uno sabe que se ve de tal o cual manera. Todos nuestros gestos, palabras, rasgos personales, son susceptibles de ser vistos objetivamente, exceptuada la interioridad de la conciencia actual de la reducción trascendental y la

empatía de la intersubjetividad. Pues bien todo lo que pertenece al orden personal, en nosotros o en otros, es susceptible de verse en objetividad. Y eso, si bien implica una degradación respecto a la irrepitibilidad de la conciencia íntima y del sentimiento íntimo, no le es contradictorio.

Cuando me encuentro con el prójimo, la vivencia de la *Einfühlung* es viva e irrepitible, y sin embargo puedo ver en modalidad de objeto tanto la imagen del otro, como sus palabras y gestos, sus ademanes. El lenguaje descriptivo hace que yo vea tal situación personal como a través de la distancia de lo objetivo.

Las relaciones entre dos o más personas son diversas si son vistas en lo interno de la relación misma (cuando yo hablo con Juan o Pedro, o soy amigo de Luis) o si en cambio son vistas por un “tercer observador”, que puedo ser yo mismo cuando me represento como observador de esa relación, como un acontecimiento constatable, ubicado en el espacio y en el tiempo, susceptible de descripción, de análisis o de crítica, de ubicación ulterior en un contexto de relaciones más amplias. Dar una limosna a un pobre puede ser vivenciado en lo interno de los protagonistas o puede ser visto por un observador, o finalmente puede ser objetivado y generalizado como una acción de caridad, y por lo tanto como una situación o un gesto dotado de valor moral, lo que llamaríamos la manifestación de una virtud. Ahora bien, si una relación relativamente simple puede ser objetivada, tanto más lo será una más compleja, que por su carácter estable puede ser casi “substantificada”, pensada al menos como un soporte o substrato de propiedades. Por ejemplo, la familia, las relaciones de parentesco más o menos estables y repetibles en diversas personas o unidades familiares.

Esto conduce a lo que denominamos *objetivaciones sociales*, que pueden a su vez dividirse y clasificarse, pertenecer aun ámbito de vida familiar o de división del trabajo. Un sujeto (objetivado sobre un contexto de útiles de trabajo) puede ser pensado como productor o intermediario, tener o ejercer un determinado rol específico. Y de ese modo el conjunto que forma el horizonte humano de una persona alcanza la consistencia de un cierto *sistema* de objetividades de mayor o menor amplitud, en los que las figuras humanas, sin ser cosificadas, son vistas sin embargo en continuidad con otros objetos, en el trasfondo de contextos u horizontes del mundo natural. En dicho contexto el propio sujeto se ve a sí mismo como un elemento integrante del sistema, con una identidad social. Esta dimensión, sin embargo, hecha posible por la intersubjetividad humana, no agota toda su potencialidad. Pues en cada uno de sus pasos hay un espacio de vivencia interior a la misma relación, propiamente personal e intersubjetiva. Cuando

compro o vendo un producto, cuando disfruto de mi trabajo o de un espectáculo, además de la relación objetivada, que marca el contorno de una situación, hay siempre un *intercambio de vida*¹⁴⁹, no sólo por las vivencias internas con las que yo asocio en mi memoria los momentos vividos, no sólo por la proyección de mis posibles movimientos futuros, por mis sensaciones kinestésicas, por los elementos pasivos con que voy recibiendo impresiones del mundo exterior o del otro, sino que hay una relación personal que se despierta a cada intento de diálogo, a cada encuentro de un *tú*, a cada disfrute de un *nosotros*.

Es lo que puede llamarse *el alma* de las relaciones sociales. Y está más relacionada – por utilizar una distinción ya consagrada – por lo que denominamos *cultura* en contraposición a *sociedad*. Esa parte viva del movimiento en sociedad, unida a los ámbitos de pertenencia, a los vínculos afectivos, a los valores y a los símbolos que los representan, a las realizaciones espirituales que han brotado en el seno de esa sociedad, la denominamos con Husserl el *Lebenswelt* (*mundo de la vida*), que no es sólo la vivencia vital del mundo como naturaleza¹⁵⁰, sino más bien el mundo interpersonal, dotado de su dimensión objetivada pero no reductible a ella, en el que la nuestra respira. No hay vida personal sin un ámbito estable – aunque fluido- de mundo de la vida. Es en su seno donde, en medio de una simbiosis de grandes diversidades, encontramos una vocación para el acuerdo y para el entendimiento recíproco y vemos en la racionalidad compartida, la vía maestra para lograr una vida más armónica. Persona, intersubjetividad, comunidad en un contexto de relaciones que aun incluyendo su aspecto objetivante, no se reduce a él, configuran el mundo de la vida, el *Lebenswelt*, o sea la vida personal anímica hecha ámbito atmósfera, para ulteriores desarrollos de vida comunitaria. El *Lebenswelt* se diferencia de este modo del mundo natural, o del horizonte total del mundo en que nuestra vida se desarrolla, pero lo comprende, lo lleva dentro de sí unido a los vínculos interpersonales que marcan su sentido básico.

¹⁴⁹ Coherente con estos puntos de vista es el núcleo de la teoría de los *juegos del lenguaje* de Wittgenstein: véase nuestra exposición en *Persona-Lenguaje-Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003, pp.166-192.

¹⁵⁰ La cual naturaleza tiene en Husserl los dos momentos: el de la creencia naturalista, y el del mundo en cuanto darse fenomenológico de la totalidad del ser.

5. MODOS DEL ENCUENTRO INTERSUBJETIVO. GÉNESIS DEL OBRAR RECÍPROCO

En la tradición filosófica ha habido modos diversos de pensar el encuentro entre los individuos. Y aunque parezca que en algunos de ellos cumple un papel importante la imaginación reconstructora de los orígenes perdidos, sin embargo en cada uno de los principales modelos hay motivos teóricos que han llevado a pensar las cosas de uno u otro modo.

Lo más obvio es notar en primer lugar que en la vida ordinaria, así como se dan momentos y casos de empatía o de comunidad de afectos entre personas, así también hay o puede haber percepciones de antagonismo. En general estos sentimientos de antagonismo surgen cuando el individuo se siente de algún modo amenazado en su integridad o en su seguridad o bienestar o cuando apetece incrementar su poder respecto a los demás. La meditación filosófica no ha permanecido extraña a estos hechos. Es natural considerar las primeras manifestaciones en torno a la sociedad como por ejemplo las que nacen de la conciencia del grupo familiar, donde hay en principio un clima de ayuda mutua y de confianza, como el ámbito en el que también surgen los primeros antagonismos afectivos: de hermanos que entran en conflicto con otros hermanos, desavenencias de cónyuges que brotan insensiblemente en medio de un clima de confianza previo. Y es que tarde o temprano llega el momento en el que el individuo, olvidando su ser para el otro, retrocede en la custodia de la propia individualidad.

Los primeros teóricos de lo social tuvieron en cuenta el núcleo familiar y la unidad de la estirpe o de la tribu. Aristóteles ya percibió allí que una naturaleza humana, una esencia de hombre, se singularizaba por la individuación nacida de la condición material. Cuando se consideró el pueblo, lo natural era pensarlo como una gran familia guiada por un pastor, por autoridades que representaban la paternidad, y que se hallaban en la instancia de defender la propia identidad y el propio territorio de las agresiones de otros pueblos o de otros individuos. Es allí donde la categoría del “otro” adquiere un matiz de distancia, no indica ya aquel con el que me encuentro, ni tampoco el individuo observado por mí con cierta distancia, sino el posible agresor, el que de algún modo puede amenazar la propia seguridad y bienestar. Es la situación descrita y defendida por Hobbes y que se entrevé también en la lucha del amo y del esclavo de Hegel

Entre las explicaciones filosóficas en torno a la génesis de la sociedad podemos distinguir *tres etapas principales*, sin que ello quiera significar una descripción estrictamente cronológica. Hay en primer lugar la explicación, presente ya en Platón y

Aristóteles, que ve la sociedad como un hecho antropológico, que parte de la base de que hay muchos individuos que pertenecen a una misma especie. Y ve además en la generación física el medio natural por el que se da esta participación de muchos individuos en la unidad de la especie. De allí surge luego necesariamente una cierta teoría del origen de la autoridad y de las vías que puedan garantizar la seguridad y el bienestar de una sociedad. Es cierto que los clásicos del mundo griego tenían presente ante todo el estado de la sociedad tal como se daba entre ellos, pero lo que explicaban era algo que superaba la visión del hombre como simple individuo. Más aún su primer acceso al individuo suponía ya el contexto de una sociedad en la que este desarrollaba su vida.

La conciencia de que en la vida humana surge pronto el antagonismo y la lucha fue también muy temprana, pero alcanzó el nivel de una cierta explicación filosófica en los albores de la era moderna. Allí *Hobbes* planteó el tema del antagonismo y de la lucha como el más originario y constituyó el *poder* como el elemento aglutinante y configurante de la sociedad ordenada. Para el autor británico, la primera situación del individuo hombre es la de estar en guerra con otros individuos: *homo homini lupus*. La sociedad se configura cuando un elemento inherente a uno de los individuos, la fuerza, logra imponerse sobre los demás y presionarlos con su voluntad, para que acaten sus órdenes. De allí, de una lucha victoriosa surgiría posteriormente la fuerza para sistematizar las funciones de un grupo y ponerlo en antagonismo con otro a fin de replantear su destino. La fuerza, el *conatus sese servandi* constituyen los elementos básicos para dar origen a la sociedad. El otro es ante todo un virtual antagonista, luego puede pasar a ser un socio condicional, hasta que duren las situaciones de seguridad. Muchos fueron los autores que en la modernidad se opusieron a esta teoría, Además de las corrientes neoescolásticas, que partían del presupuesto aristotélico en la explicación del origen de la sociedad, autores modernos como *Locke* o *Grocio* insistían en que el ser humano tiene en sus orígenes un elemento de racionalidad que lo hace proclive a formar sociedad con otros seres humanos. El mismo *Hume*, nada sospechoso de fundamentos metafísicos o religiosos ponía al lado de sentimiento del egoísmo, el de la simpatía que tendía a acercar a los seres humanos mediante la confianza para facilitar la formación de una sociedad. En *Rousseau* encontramos algo semejante, aunque trabajado en más alto nivel de profundidad; la coexistencia en el hombre primitivo de un núcleo de egoísmo junto con sentimientos nobles tendientes a su elevación moral y a la formación de una voluntad mancomunada. En fin, dentro de las tendencias prevalentemente nominalistas,

no todas participaban de la visión severa y pesimista de Hobbes, y se trataba de combinar los sentimientos naturales del amor y del odio, como elementos germinales de toda sociedad humana.

Un tercer momento surge a partir del idealismo. *Hegel* es aquí la figura más conocida, pues en su *Fenomenología del Espíritu* coloca la lucha de los individuos en la génesis de la sociedad, pero mediante la dialéctica hace que ese antagonismo sea superado en acuerdo; es la nueva sociedad que surge de pacto entre el amor y el esclavo.¹⁵¹ Pero el mensaje más profundo es que el espíritu mismo es el que se sirve de los primeros antagonismos para conducir a la humanidad a estadios de mayor armonía y comprensión. Por otra parte, la guerra continua entre los pueblos, pero la astucia de la razón hace que todo lleve a un estado de mayor racionalidad en la vida del espíritu.

El tema de la intersubjetividad fue siempre muy importante para los tres grandes idealistas poskantianos, pero la dimensión interpersonal se veía casi siempre motivada por un primer momento de dialéctica, por lo que el acuerdo y encuentro con el otro era en principio el paso a un estadio más alto de la vida del espíritu (entendido como una cierta totalidad que resultaba al fin poseer caracteres divinos); y sin embargo el camino estaba hecho de lucha y antagonismo. Por otra parte, teniendo presente la tendencia general de estos sistemas hacia un monismo espiritualista dinámico, lo que se ganaba en la viva conciencia del *ser-con* se diluía de algún modo en la totalidad de la vida del espíritu.

De allí surgió una nueva exigencia, la de abordar el tema del origen de la sociedad en clave fenomenológica. Husserl, Scheler Lévinas tal vez sean los autores decisivos en este nuevo giro. En páginas anteriores hemos dado una idea de la importancia del planteo fenomenológico. Pero queda pendiente en nuestra explicación cómo de la visión fundamentalmente positiva de la intersubjetividad fenomenológica – que destaca los temas de la *Einfühlung*, la simpatía, la actualización de los valores y el amor, el reconocimiento del rostro del Otro, pueda surgir una sociedad con su imagen objetivada de las relaciones sociales, los conflictos, el riesgo de la racionalización y fragmentación de las áreas del *Lebenswelt*. En otros términos queda preguntarse de qué manera surge el lado conflictivo de la relación interhumana. Puesto que los intentos de explicación en

¹⁵¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, pp.145-154.

tal sentido dados por Sartre no nos satisfacen¹⁵², es nuestro propósito aportar ideas para superar dicha laguna.¹⁵³

La postura que nosotros buscamos en realidad parte de la manifestación de lo real en el mundo natural y en el mundo de la vida, y de lo específico de la automanifestación del “otro”, encuentro que está mediado por la corporeidad. Sin embargo es cierto que en la situación “caída” del hombre (es decir la que encontramos de hecho en nuestra experiencia), la apertura hacia el otro está a menudo signada existencialmente por el contraste, por una cierta dialéctica de acercamiento y de rechazo: es como si cada sujeto intentara al mismo tiempo preservar su individualidad y comunicarse con los demás, llegando incluso al grado de los valores morales y al amor. El error de Hobbes consistió en no comprender que la oposición y guerra primigenias sólo tienen sentido en lo interior de una vocación de encuentro y de unión; y el de Hegel consiste en este punto en interpretar bajo leyes dialécticas, de contraposición, oposición y superación de opuestos, lo que es un alternarse, a veces un tanto azaroso, de encuentro y de rechazo, de malentendidos y de entendimiento. Baste pensar en el papel que cumple el lenguaje en este tanteo hacia el descubrimiento del otro, en que radica gran parte del drama de la vida humana.

Ahora bien, no hay encuentro sin un cierto *actuar* y *recibir*, o si se prefiere, padecer, que a veces proviene de causas internas al propio desarrollo vital, y otras en cambio de heridas y malestares causadas desde la acción del otro, o desde la acción-palabra del otro. Pero llega un momento en el que *el actuar recíproco se vuelve un actuar conjuntamente*, por lo cual se requiere el compartir al menos una meta en común, un objetivo de acción mancomunado.

Hay por lo tanto en la constitución de lo que llamamos mundo social *un doble factor* de objetivación: uno que proviene de la misma facultad que todo sujeto tiene de representar más allá de la vivencia actual un sujeto una acción o una relación, y de representar por otra parte conjuntos de mayor complejidad de las mismas relaciones intersubjetivas. El otro factor es el que surge de la experiencia de la oposición y del contraste, que produce al mismo tiempo un repliegue en la propia individualidad y un extrañamiento de lo otro en cuanto otro, visto no ya como disponible al encuentro, sino

¹⁵² El antagonismo entre el yo y los otros presentado en *El ser y la nada* está estrechamente ligado a la contraposición entre el *en sí* y el *para sí*, tensión que desvirtúa el sentido de la intersubjetividad fenomenológica.

¹⁵³ Entre los discípulos directos de Husserl que han intentado un paso desde la teoría de la intersubjetividad a la constitución de las relaciones sociales se destaca A. Schütz: cfr. *Husserl. Cahiers de Royumont*, Paidós, 1968, pp. 291-316..

como algo diferente, distante de la propia mismidad. La doble experiencia hace que nuestro mundo intersubjetivo circundante vaya tomando la doble faz de un ámbito de vida estrictamente intersubjetiva, con vivencia de comunicación interpersonal, y otro ámbito de sociedad, entendida como un conjunto de sujetos y de relaciones intersubjetivas “extrañas” a las que sin embargo podemos pertenecer con diverso grado de acercamiento, pero que son vistas sin el concomitante de una comunicación intersubjetiva en acto.

La interacción compromete por lo tanto un doble juego circulatorio: el que va entre los sujetos en reciprocidad y en vida compartida, y el que ve entre varias unidades de un ámbito social representable *como un cierto sistema*, en el que las subjetividades son vistas “desde fuera”, y que conforman lo que llamamos *mundo social*. Es claro sin embargo que ambos aspectos no están separados en el contexto del mundo de la vida, sino que las relaciones propiamente interpersonales se unen con las relaciones objetivadas, las cuales terminan constituyendo las *instituciones* que son al mismo tiempo ámbitos de comunicación y ámbito de potenciales conflictos.

Vemos así configurado aquello a que tendía Ortega y Gasset en su libro *El hombre y la gente*.¹⁵⁴ De la experiencia más personal del ser humano, como individuo y como relacionado intersubjetivamente nace el otro modo, la otra faceta de la sociedad, que consiste en *un mundo cuasi-objetual*, en el que las relaciones humanas se hallan formalizadas y configuran un a modo de sistema.¹⁵⁵ El primer aspecto, más personal, podemos denominarlo mundo cultural; el segundo mundo social, teniendo sin embargo presente que de hecho ambos aspectos de entremezclan y entrecruzan continuamente en el llamado mundo de la vida, *Lebenswelt*.

Ambos círculos se conectan y forman parte de un solo mundo de intercambio vital: uno realimenta la vitalidad interna de cada ser humano y sus relaciones más profundas, el otro se abre y vuelve más rica y compleja la relación con la intersubjetividad cuasi objetual de la sociabilidad externa. De este modo la praxis va tejiendo una urdimbre nueva, más sutil y más extensa y compleja. Es el mundo de la vida humana colectiva en desarrollo y dinámica propia.

Se deriva de esto la distinción de diversos planos de *acción vivida en reciprocidad*. El primer modo de intercambio de acción es *la acción recíproca*, que

¹⁵⁴ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, Madrid, Alianza, 1980.

¹⁵⁵ Para el planteo y profundización de estos aspectos, en diálogo con la sociología actual, cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid, Taurus, 1988.

supone un juego entre actividad y repetitividad, y que une el aspecto activo vital (elevado en el hombre por la presencia del intelecto y capaz por lo tanto de un género de acción realmente nuevo respecto al mero ejercicio del instinto animal) y el sentimiento vital, con su capacidad inherente de ser afectado por, que arraiga en el sentimiento corpóreo y madura en el sentimiento de la propia subjetividad, En la acción recíproca hay un dar y un recibir de acción , y se trata por lo tanto de un primer asomo que dará lugar más adelante a una comunicación más plena.

El segundo momento, generador de una modalidad nueva, es *el obrar conjuntamente*, es decir, la unificación de la fuerza activa de distintos sujetos mancomunada y unida en búsqueda de un objetivo común, como puede ser superar un común obstáculo, vencer una dificultad, lograr un éxito que redunde en el bien de todos. En tal caso la fuerza unificada se hace tanto física como anímicamente mayor, por el retorno que tiene la constatación de la eficacia de una acción compartida en la sensibilidad de cada uno de los sujetos, que mediante el esfuerzo sacuden la inercia de lo material y la resistencia del cuerpo propio.

Un tercer nivel podría distinguirse si añadimos a cada uno de los momentos anteriores la componente de un *diseño preestablecido*, con metas o valores que se buscan y los medios que han sido discernidos para el logro de dicho proyecto.

La acción compartida en forma racional puede por una parte incrementar el sentido del obrar conjuntamente , como puede por otra parte también , en una línea más sofisticada, llevar a la “racionalización” de la acción en el sentido weberiano, que llevaría a una cierta fragmentación del *Lebenswelt* compartido,. Más adelante estudiaremos el modo de conjurar este riesgo y superar el pesimismo a él inherente, lo que se dado en llamar la visión trágica de la racionalidad moderna instrumental.¹⁵⁶

Pero antes de adentrarnos en estos temas, es preciso que realicemos dos pasos previos para reconstruir la dialéctica entre persona e institución, personalización y cosificación u objetivación.

Se dice a menudo que la vivencia personal es lo opuesto a la objetivación, o a la “cosificación”. Con ello quiere expresarse que rebajar la persona a la mera categoría de objeto, ya sea como representante anónimo de una pulsión, ya como instrumento para el logro de una finalidad cualquiera ajena a su propio conocimiento, es algo indigno de la esencia humana. En lo ideal es verdad que el respeto, la justicia y el amor son tres

¹⁵⁶ Cfr. Y. RUANO de la FUENTE, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.

grados de reconocimiento de lo que hay de cierto en este principio. Sin embargo la realidad concreta de las relaciones humanas no es tan simple. Siendo la vivencia intersubjetiva un ámbito en el que confluyen lo vital, lo intelectual y lo valorativo, es inevitable en ella cierto grado de objetivación, en el sentido explicado. No puede darse ninguna relación intersubjetiva que no sea en principio también *objetivable*. Por este motivo la vida en la sociedad y en la cultura está continuamente tensionada entre la personalización y el anonimato, el sentirse realmente sujeto y el sentirse instrumento o pieza dentro de un sistema. Y sin embargo es en ese medio donde debe desarrollarse la acción humana para luchar por el logro de un mundo más humano.

En todo este desenvolvimiento activo-receptivo interpersonal cumple un papel de primer plano, desde luego, *el lenguaje*. Como ya ha quedado establecido por los trabajos de Wittgenstein, Peirce, Morris y Austin, entre otros, el lenguaje es también *un modo de acción*, precisamente en cuanto implica una forma de vida, según la expresión de Wittgenstein. Las palabras movilizan al despertar la conciencia de motivaciones, valoraciones, sentimientos de simpatía o de rechazo respecto de otros. Las palabras pueden también ser vías o modos de bloqueo de comunicación potencial, dar lugar al engaño, al desentendimiento, a la ambigüedad, como también a la agresión y a ciertas manifestaciones de violencia. Mediante las palabras “hacemos cosas” (Austin) y también tomamos decisiones, aglutinamos voluntades o segregamos individualidades en modos dispersos de querer, y la palabra tiene también un rol en el establecimiento de las objetividades sociales, instituciones, repartición de los trabajos, racionalización de las funciones. No por nada el estructuralismo, a partir de la obra de Lévi-Strauss, ha remarcado la relación de las estructuras lingüísticas con los mitos y la organización de la sociedad.

Un filósofo idealista o marxista de la praxis pura se toparía además con la dificultad de tener que rendir cuenta de la inercia de las palabras, de lo que dejan anquilosado en el fluir del mundo de la vida. Por lo tanto hay una pasividad inherente al lenguaje que sólo una intencionalidad renovada puede volver a despertar. Hay palabras movilizadoras y hay palabras adormecedoras, encubridoras, palabras que favorecen el olvido y el ocultamiento ambiguo de valores, de aquello que toca intereses de muy diverso sentido.

En los símbolos colectivos encontramos a la vez los signos o efectos de objetivaciones generadas por la misma praxis, y factores que la causan o favorecen.

Parte de razón hay que reconocerle al estructuralismo cuando llamó la atención sobre el poder clasificador, objetivador, ordenador y divisor de las estructuras lingüísticas en cualquier sociedad, Su insuficiencia residió en ignorar o subestimar la fuerza generativa residente en los sujetos, y su capacidad de aglutinarse y unir su acción en diversos círculos de amplitud, Teniendo presentes estos elementos, pasemos ahora a la descripción más detallada entre personalización y objetivaciones sociales.

Alguien observó, antes que Schütz desarrollara su teoría de la constitución fenomenológica del hombre social, que era una lástima que Husserl no hubiera meditado suficientemente o conocido en profundidad los datos de la moderna sociología, tales como se desarrollaban en su tiempo en manos de Max Weber y otros autores. Este reproche sin embargo no prohíbe intentar una búsqueda a partir de la teoría de la intersubjetividad, que nos conduzca a la “constitución” del marco cultural en que se desenvuelve la vida de la persona, y contemporáneamente, a las objetivaciones sociales a que da lugar.

Partamos de la premisa de la doble faz que se revela en la *corporeidad* humana. Cuando descubrimos al otro, no sólo la *Leiblichkeit* es la que entra en ejercicio, sino también su *Körperlichkeit*. Las expresiones, los gestos, las palabras, se nos revelan desde la ubicación del marco mundano de la corporeidad objetiva (*Körperlichkeit*) del otro.

Aunque la comunicación intersubjetiva siga el hilo conductor de la vida y de la palabra, hasta llegar a la interioridad del “otro yo”, que es en realidad un ser otro que me revela al mismo tiempo mi estar lanzado hacia fuera y la afirmación de mi propia identidad personal, sin embargo es inevitable que dicha vitalidad intersubjetiva sea y permanezca encarnada en un mundo real, en el que ocupa un lugar determinado, y en el que tiene cierta medida matemáticamente constatable, en el que constituye una cierta figura. La relación intersubjetiva de respeto, de amor, de extrañeza o de repudio no es una relación puramente espiritual, sino que diseña por así decirlo un marco de figura “espacial” objetiva. Yo necesito reencontrarme en cuerpo propio con tal persona, oír su voz y percibir sus gestos en un determinado aquí y ahora. Y cuando nos ausentamos queda en nuestro ánimo la representación de encuentros que ya fueron y de otros que vendrán, rodeados de un marco espacial y temporal.

Es la inevitabilidad de la especialización del cuerpo de otro lo que impide que la relación intersubjetiva sea meramente vital-interior o si se quiere temporal-durativa (en el sentido de Bergson) y se vea acompañada necesariamente de una cierta objetivación.

No hay tú sin que inmediatamente pueda ser pensado como “el otro” en tercera persona, este, aquel, el individuo que me vino al encuentro, o este individuo al que conozco de hace tantos años.

Esos dos ámbitos del encuentro interpersonal entreabren el acceso a dos modos diversos de vida social. La una basada en la apertura y proyección de la vida participada en simpatía, con diversos grados de ampliación y de matices; la otra complejizándose y afinándose con la superposición de presencias especializadas propiamente objetivadas que vistas microscópicamente constituyen lo que denominamos el ámbito de lo social.

Para la filosofía antigua y medieval la apertura al otro pasaba directamente del individuo a la sociedad por mediación del hecho biológico de la generación, la cual daba lugar al número, a la necesidad de organizar las relaciones, los recursos, los espacios, territorios y demás elementos. Allí se constataba el choque entre la fuerza simpática de la atracción y del amor con la actitud defensiva respecto de las agresiones, con la defensa a cualquier precio de nuestra individualidad y también con las ambiciones de expandir el propio poder o influencia. Desde allí se construía la teoría social en lo que prevalecía eminentemente la visión *en tercera persona*. El yo-tú se disolvía inmediatamente, o bien permanecía como una isla de intimidad en un mar de individualidades organizadas y vistas desde una mirada objetiva: la sociedad con sus instituciones.

En la época moderna, después de mucho andar, se trató de buscar la vía por la que pudiera insuflarse en ese espacio social objetivado un aliento vital. Es los que trataron de hacer las corrientes idealistas y vitalistas, topándose inexorablemente con el escollo de que, ni bien concebían el cuerpo social como animado de un mismo espíritu, se veían tentadas de olvidar la autonomía del individuo personal, y de pasar de ese modo a un modo de objetivación más sublimado, pero no menos riesgoso. En tales concepciones la relación intersubjetiva se diluía en una vida genérica y el individuo personal, con sus sentimientos y valoraciones, era olvidado en aras de ideales más o menos lejanos.

El gran desafío ante el que nos colocamos hoy es cómo concebir las dos fases de lo intersubjetivo comunitario como subsistentes en todos los niveles, y cómo dar vida al “todo” social evitando el olvido de la persona individual, y en particular la perennidad de la relación yo-tú.

6. LUGAR DE LA PRAXIS EN EL MUNDO DE LA VIDA

El tema que nos proponemos ahora considerar es en qué medida y con cuáles características se ha de desarrollar una praxis en el mundo de la vida. El lector tendrá presente que al concebir el *Lebenswelt* como ámbito de la intersubjetividad que se constituye en un mundo – es decir en totalidad con apertura de horizonte – incluimos en él necesariamente el plural edificio de los valores. Para que una acción sea posible y concebible es preciso partir de la premisa de que en la cultura hay tantos tipos de acción cuantos son los grados o niveles de valores.

Lo esencial es comprender el paso de una acción meramente individual a una acción recíproca y de esta a una acción compartida, y aplicar esas distinciones a los diversos niveles axiológicos. Hay por lo tanto en primer lugar un mundo-de-acción utilitario. Hablamos de “mundo de acción” para expresar la pluralidad de entes, personales y no personales, que entran en juego, los productos de esa misma acción utilitaria, lo que denominamos riqueza, con sus relaciones de intercambio y comercio expansivo. Hay también acción vital de búsqueda del bienestar, acción de lo lúdico que engloba gran parte de las costumbres de un pueblo. Y podríamos seguir con la producción estética y finalmente con la praxis moral, en la que nos detendremos en un modo especial.

Pero antes de analizar más detalladamente estos aspectos, digamos que la acción de la personas frente a la cultura y al la sociedad tiene un doble movimiento: hay un movimiento que podría denominarse *centrípeto*, para expresar la acción por la que un sujeto toma aspectos de la cultura entorno y los asimila para formar una personalidad dotada de cierto sentido y coherencia interna. El otro movimiento *centrífugo*, es el que tiende a cambiar desde el sujeto las circunstancias. Mucho de nuestra acción se refiere al trabajo sobre elementos materiales externos o bien tiende a modificar estados de cosas en funciones, estamentos externos, modos diversos de organización institucional y social.

Ambos movimientos centrípeto y centrífugo se realizan a menudo conjuntamente como dos caras de una moneda, pero es evidente que la acción humana se desarrolla en ese doble frente. Tomar conciencia de nuestra acción en el medio cultural y social quiere decir saber, en primer lugar que continuamente nos alimentamos de valores y elementos y recursos recurrentes en nuestro mundo de la vida; pero que también está en nuestro poder el eventual cambio de algunas de sus estructuras, el enriquecimiento de

sus recursos, la educación propia y la educación de las personas que están a nuestro alrededor, y eso tanto culturalmente como socialmente.

Hemos visto antes que toda acción moral involucra también relaciones intersubjetivas, y que no es separable de una situación en el mundo natural, en cuanto está integrado en nuestro mundo de la vida. Sin embargo es preciso distinguir las características de una acción comunitaria o compartida, la cual eleva la subjetividad de un plano individual a uno intersubjetivo. Hay un trabajo realizado por grupos de individuos, como hay acciones e iniciativas morales que trascienden la iniciativa de un solo sujeto. Dicha acción colectiva, sin embargo, aunque tiene una consistencia que es el resultado de una objetivación, capaz de multiplicar su fuerza transformante, no ha de pensarse como un ámbito en que un pretendido yo colectivo elimine la iniciativa de las personas concretas. Hay aquí en juego una cierta dialéctica: por una parte la acción colectiva no podría erigirse en un “*proprium*” en un centro autónomo, sin la previa acción nacida de la acción personal de los individuos, Por otra la acción colectiva alcanza o puede alcanzar una fuerza tal que sea capaz de retornar hacia el individuo condicionándolo en sus nuevas opciones, La cuota de libertad que los individuos han liberado es en parte realimentada y en parte limitada y condicionada por el retorno que sobre ella ejerce la acción colectiva, y los resultados de ella, las instituciones, productos, todo aquello que se refleja en el concepto sartreano de lo “*práctico inerte*”.¹⁵⁷

De manera que en un mundo de la vida compuesto por relaciones personales y objetivaciones sociales, es preciso que las personas y sus relaciones intersubjetivas más cercanas y más vivas, retomen constantemente su autonomía, conserven lo mejor de los frutos de su acción para potenciar aún más la propia dignidad humana, y recuperar el margen de creatividad que ha de revitalizar el mundo de la vida.

En el esquema hegeliano la praxis colectiva pasaba a un plano en el que a través de los *prágmata* y de los valores e instituciones, la humanidad ascendía en la formación de una subjetividad creciente que se iba alimentando y reconciliando con niveles de objetividad cada vez más amplios y más cercanos, En otras palabras, en una visión tendiente al monismo dinámico, la acción moral elevada a lo comunitario se vuelve ética y concretamente política, preparando el surgir de la autoconciencia en las tres formas supremas del espíritu; arte, religión, filosofía.

¹⁵⁷ Cfr. J.P. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1964, *passim*. No obstante el concepto que se presenta aquí es diferente.

Una visión personalista rehúsa por muchos motivos ese modelo de ascenso. Es consciente del continuo dramático trabajo de producir y de recoger el propio espacio de libertad, de no perderse en el anonimato de la masa ni en la omnipotencia del Estado, y de volver a hilvanar planos concretos de vida intersubjetiva auténtica. Es decir, la vida será siempre más importante que las objetivaciones, y en particular de las objetivaciones sociales. Y si hay un ascenso, lo hay en el sentido de una ampliación cuantitativa de los efectos de la praxis y de un crecimiento más intenso o también en un posible decrecimiento en la calidad de la comunicación.

La praxis es más auténticamente praxis cuando, desde la magnitud de la acción comunitaria, re-desciende a la acción personal. La acción colectiva es una acción en la que la convergencia de múltiples sujetos, lejos de constituir un sujeto superior universal, hipostatiza el movimiento retirando la iniciativa de la subjetividad: el sistema sigue funcionando sin que haya *una* voluntad que lo impulse o *una* inteligencia que lo oriente.

La praxis por lo tanto para ser praxis humana debe re-descender en los sujetos reales concretos, en las relaciones intersubjetivas inmediatas y en las más profundas. El motivo de ser de la praxis colectiva es facilitar espacios de movimiento a las libertades concretas, y permitirle nuevos modos de realización.

Ahora bien, dentro de la gama de diversos niveles y tipos de praxis que una persona concreta puede darse, el modo en el cual está más activa es el modo moral. Solamente a través de él hay un crecimiento de lo axiológico en el mundo. Lavelle no acertó del todo cuando ubicó los valores morales, como los religiosos, como los valores propios de la situación del hombre *sobre el mundo*¹⁵⁸. Hay ciertamente en ellos un impulso y una dimensión de trascendencia, pero la acción moral es ante todo un crecimiento de la densidad ontológica de la persona en el mundo actual, y por lo tanto también un cierto incremento de la dignidad (es decir del valor) en lo creado en cuanto tal.

El cuidado de mantener un mundo de la vida en equilibrio y en buen nivel es tarea de toda praxis que pueda denominarse cultural, y específicamente moral. Pero dentro de ella es el valor moral el que da la tónica del nivel de humanización en general. De allí que el compromiso moral sea la clave para la elevación del mundo de la vida en su integridad. Y nada extraño que una de sus tareas sea liberar al hombre individuo

¹⁵⁸ En realidad Lavelle entendía por “mundo” la naturaleza física, y en ese sentido los valores morales superan esa dimensión, tesis también sostenida por Scheler. Por lo demás que la vida moral no pueda sostenerse sin una visión de trascendencia en la que llega a su realización plena la “justicia” es una posición que compartimos y que explicitaremos en los últimos capítulos del presente estudio.

personal de las trabas a su libertad impuestas por el creciente y complejo aparato social, por todo el ámbito de las objetivaciones de las relaciones interpersonales, y de la racionalización funcional del mundo social. Es el impulso moral el que nos ayuda a redescubrir el rostro humano del trabajador, del pobre sufriente, en el que está investido de un determinado poder. A lo moral (y a lo religioso) le está reservado el preservar el rostro humano de toda la esfera cultural y evitar que el mundo de la vida, fragmentado o degradado, termine creando condiciones para la destrucción misma de la humanidad.

Nuestro término no es por lo tanto el progreso indefinido ni la catástrofe final inevitable. Es más bien el estar despiertos en la lucha constante por reconquistar el espacio humano en el mundo de la vida, Si bien no renunciamos al ideal de la *eudaimonía*, lo entendemos no como una inercia final, sino como una continuidad de acción que nos permite recuperar en nuestro horizonte de mundo el espacio para una acción verdaderamente humana y por una dignidad de la vida humana.

Nada extraño que en esta perspectiva el personalismo se abra a la pertenencia a círculos humanos cada vez más amplios, hasta extender nuestro compromiso de hermandad hasta los más lejanos. Esa humanidad renovada que aspiramos a formar no es una divinidad, un sustituto de la divinidad ni es la utopía de un descanso final en la inercia, Es la paz en medio del combate, es tener presente en la lucha el destino que une a todos los seres humanos. Es la victoria del bien sobre el mal, pero apoyándose *en el bien*.

De este modo queda ver más de cerca la componente de la acción en su aspecto jurídico, social, político, y religioso. Pero antes hemos de abordar en profundidad el tema de la reducción en su relación con la praxis, al que hemos aludido con frecuencia y que nos permitirá discutir entre otros los enfoques dados a partir de Heidegger y de su enfoque de la voluntad y de la libertad.

CAPÍTULO VI

PRAXIS Y REDUCCIÓN

1. PROBLEMAS SUSCITADOS POR LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA

Uno de los puntos más delicados de la fenomenología es el lugar y la importancia que se ha de dar a la reducción trascendental. En español el término “reducción” facilita la errada interpretación como de algo que acota sus dimensiones o tal vez también la idea de captar un núcleo esencial de algo casi en forma concentrada, en este caso la autoconciencia. Pero es bueno recordar aquí que la expresión elegida por Husserl hace más bien una referencia a una *re-conducción* a un centro de unidad.

La reducción en el sentido husserliano no se identifica con la *epoché*¹⁵⁹ la cual consiste fundamentalmente en una suspensión por la que las cosas del mundo circundante son vistas en una neutralización de la *creencia naturalista* (o sea del asentimiento precrítico al orden fáctico natural) para ser intuitas en su sentido y en su puro aparecer o manifestarse. La reducción supone la previa *epoché* pero radicaliza aún más la teoría para descubrir el darse apodíctico y apofántico del yo (*Ich.Pol*) en su pura actualidad y en su valor-de-ser (*Seinsgeltung*) respecto del mundo que se le abre como horizonte. Es comprensible que cuantos se hayan acercado a Husserl desde una expectativa realista anunciada por el propósito de ir “a las cosas mismas” se hayan sentido defraudados. Como el propio Husserl ha repetido incansablemente, la suya es *una nueva forma de idealismo*.¹⁶⁰ Pero el escollo del idealismo no ha molestado tan sólo a los seguidores de una ontología de las esencias o de la trascendencia sino también a otras orientaciones que sin compartir ningún realismo han querido por otros motivos romper con el giro moderno de la primacía del *ego cogito*, o sea con el principio de la autoconciencia reflexiva.

La primera gran crítica desde dentro de la escuela fenomenológica a la que pertenecía en ese entonces ha sido una vez más la de Heidegger. En *Ser y tiempo* se

¹⁵⁹ Es la tesis que defiende Jan Patočka: cfr.J. POTOČKA, *Papiers phénoménologiques*, Paris, Millon, 1995, pp. 227-234. Además está respaldada por la misma estructura presentada en las obras principales de Husserl, como *Ideen I*.

¹⁶⁰ Una de las declaraciones más explícitas se halla en las *Meditaciones cartesianas*, Tr. Mario Presas, Madrid, Paulinas, 1979, pp. 227-234..

ataca en efecto el núcleo del pensamiento cartesiano (tanto en su concepción del mundo como en su idea del yo) con la doble intención de romper con el imperio moderno de la autoconciencia y de cuestionar el estudio del ente en cuanto ente que venía de la tradición metafísica anterior. El *cogito* no sólo es desplazado como *inicio* de la búsqueda de la verdad (cosa que también Husserl había hecho desde otro ángulo) sino también es negado en el sentido de una posibilidad de establecer una “reducción trascendental” en la modalidad nueva que le imprimía el fundador de la fenomenología.¹⁶¹ Dos son los polos de este ataque: uno es el carácter derivado de lo que se denomina conciencia, que está precedido por un ser-ahí lanzado al mundo, proyectado por su preocupación (*Sorge*) e invadido por la angustia. El otro es el acercamiento del tiempo a la profundidad del ser o mejor la concepción que considera el tiempo como el horizonte para toda posible pregunta sobre el ser. Y por lo tanto la sustitución de la autoconciencia reflexiva por la *hermenéutica* histórica existencial.¹⁶²

Otro autor proveniente de la fenomenología, de vasta influencia en Francia ha sido Merleau-Ponty, quien ha acentuado el tema de la *corporeidad* para unir indisolublemente a ella la entera fenomenología de la percepción eliminando así la reducción en el sentido de un yo trascendental distanciado del mundo y del cuerpo propio¹⁶³. Cree así instituir un humanismo de base materialista, con el importante matiz de que el sentimiento corpóreo y la percepción que se abre a un mundo da lugar a una superación de la simple objetividad material. De allí la analogía o al menos la posibilidad de conexión que puede comprobarse entre este nuevo humanismo y el humanismo de la línea de Feuerbach y Marx que habían intentado superar el materialismo antiguo y moderno a través de la infiltración de la *subjetividad* en las entrañas de la materia constituyendo así un eje filosófico basado en la centralidad de lo humano corpóreo.

Una postura que sortea sutilmente algunas de estas dificultades es la de Jan Patočka. Este autor argumenta que es preciso mantener y si fuera el caso también radicalizar el sentido de la *epoché* y por otro lado dejar de lado la reducción trascendental entendida como una autosuficiencia del yo puro, por su inevitable

¹⁶¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967, par. 7, pp. 27-38.

¹⁶² Para la discusión y eventual aproximación de ambas tesis es útil leer P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, México, F.C.E., 2001, pp. 39-70.

¹⁶³ La obra capital al respecto sigue siendo *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1993, pp. 115-170.

componente idealista. El resultado de esta modalización consistiría en cumplir con lo más característico de la fenomenología, como es el *traer-a-la-manifestación* el aparecer del fenómeno y sobre todo su correlación con el mundo.¹⁶⁴ Más que una supresión simple y llana de la reducción, Patocka la reinterpreta en el sentido que el yo está en su radicalidad constitutivamente abierto al mundo y que por lo tanto es imposible una autorreflexión que culmine en la sola apodicticidad del yo.

Todos los críticos de Husserl han ofrecido motivos para reconsiderar o negar la reducción trascendental y el *Ego* que se automanifiesta con apodicticidad en el sentido idealista. No es preciso multiplicar los ejemplos: basta recordar que en el área francesa casi todos los intentos – exceptuados los que han sido influidos de una u otra manera por Lévinas – han inclinado la balanza hacia lo que podría denominarse la encarnación del yo en la corporeidad (*Leiblichkeit*). Sartre por ejemplo, a pesar de que considera el *para-sí* como dialécticamente opuesto a lo *en sí*, en el fondo los une en un mismo nivel y no permite un develamiento del yo en el sentido husserliano. Más tarde Michel Henry ha hecho terminar la *epoché* en una inmanencia de la vida corpórea que deja fuera de sí la exterioridad del mundo y de las cosas.¹⁶⁵ En este sentido es una radicalización aún mayor de la primacía de la subjetividad corpórea propuesta por Merleau-Ponty.

A diferencia de todos estos intentos y sin negar que de hecho Husserl entendió su propuesta como “idealista”, es posible *apoyarse* en el sentido de la *persona* que prima en algunos de sus libros (especialmente en *Ideen II*) para plantear un nuevo enfoque, y que es esencial para integrar adecuadamente su propuesta en torno a la intersubjetividad..

Tanto la *epoché* como la *reducción* tienen su sentido, pero la finalidad a la que apuntan ambas no es la negación o neutralización del *mundo* sino de la *creencia naturalista*, y por otra parte reafirman la toma de conciencia de la peculiar condición de la persona humana respecto al mundo con el cual conserva una correlación esencial. Tal condición consiste en que un mundo sólo abre su sentido a un ente conciente de sí y que se constituye en centro de todos los actos intencionales dirigidos al mismo mundo. El horizonte de dicho mundo tiene asimismo un sentido dinámico para la *persona* que lo ve y ve los entes en su trasfondo.

Sin embargo para que la reducción no caiga en una reiteración del idealismo y por la coherencia intrínseca del enfoque fenomenológico, es preciso *radicalizar su apuesta*

¹⁶⁴ Cfr. J. PATOCKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Paris, Millon, 1988, pp. 189-216.

¹⁶⁵ Cfr. M. HENRY, *C'est moi la vérité*, Paris, Seuil, 1999.

y dejar que se manifieste un *acto de ser* constitutivo del yo y por lo tanto *anterior* a él.¹⁶⁶ Este *acto de ser* sería pre-comprendido- como aquello de lo que surge la intencionalidad intelectual- como condición de toda otra comprensión o intelección de los entes. A su vez *el acto de ser* que me constituye en cuanto yo, es distinto pero está íntimamente unido al sentimiento vital corpóreo. Está a un nivel más profundo y es la fuente de la orientación intencional tanto teórica como axiológica y práctica del yo hacia el mundo. El acto de ser de la persona no es infinito en el sentido de una ilimitación absoluta, pero tiene una cierta “*infinitud*” *relativa* a la finitud ontológica de los demás entes mundanos (lo que me agrada denominar como *infinitas minor*).

Si la reducción terminara en el yo o en la autoconciencia no habría motivo para justificar la unión entre él o ella y el sentimiento vital corpóreo fundamental: el cuerpo , aun como cuerpo viviente (*Leib*)sería algo constituido por el “polo yo”.

Si la autoconciencia permaneciera por el contrario anclada en el sentimiento vital quedaría sin explicar la *potencia intencional* hacia el horizonte de mundo con todos sus pliegues y manifestaciones como también quedaría vacía la modulación entre lo actual y lo posible inherente a la *epoché*. Es preciso por lo tanto que haya un centro de unidad actual más profundo que la autoconciencia reflexiva y cuya actualidad llegue también a integrar la unidad del cuerpo viviente.

En ese sentido vemos que la reducción pone de manifiesto la *donación* del ser a este ente que es el hombre. En el clásico *cogito* redescubierto a través del método fenomenológico por Husserl, no hay una instancia superadora del pensar, por lo que el yo en cuanto conciencia de sí se manifiesta ante todo como polo central (el *Ich Pol*)de todas los actos intencionales referidos al mundo. Pero eso no basta: para justificar dicha unidad o “polo del yo”: es preciso que el pensar se manifieste como fundado en una actualidad que lo “constituye” en cuanto apertura intencional a todo ente y a un “mundo” en el sentido fenomenológico del término. En otras palabras el tema de la constitución de los diversos noémata supone la constitución del yo por un acto de ser. Ese *acto de ser* en cuanto superador del pensar y de la actividad práctica y valorativa es manifestado como *don*¹⁶⁷, es decir como no producido por ningún acto intencional o autosuficiente del yo, y en ese sentido es constitutivamente (no cronológicamente)

¹⁶⁶ Para mayores precisiones véase F. LEOCATA, *Persona-Lenguaje-Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003, pp. 296-298.

¹⁶⁷ Aunque desde otro ángulo esta tesis coincide en gran parte con lo expuesto por J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF,1989, pp. 48-64.

anterior a su autoconciencia y a su obrar. Es en el fondo ese nexo lo que permite que la intencionalidad en todas sus formas y dimensiones sea correlativa a un mundo por mediación de la corporeidad. En mi trabajo sobre el lenguaje he examinado desde otro ángulo – es decir desde la manifestación del habla – la exigencia y al mismo tiempo la insuficiencia de la reducción trascendental husserliana que solamente puede entenderse a sí misma desde la óptica personalista que hemos presentado.¹⁶⁸

Debemos preguntarnos ahora específicamente *cómo se relaciona la praxis* con dicha reducción así entendida. Hay una praxis que podemos señalar en sentido fenomenológico como previa a la reducción propiamente ejercida como tal. Es la acción “espontánea” que ya hemos visto ejercerse a nivel vital sensitivo y luego también a nivel voluntario, o sea correlativo a la intelección y a la experiencia de los valores. Desde que nace la persona humana está en un continuo intercambio con el mundo que exige acción y recepción, afección y capacidad de cambiar el estado de cosas circundantes en el horizonte del mundo correspondiente. Y aunque este último nivel sería imposible sin una cierta precomprensión del ser e implique pasos en el develamiento del ser de los entes, no necesita una reducción en sentido estricto aunque sí una cierta conciencia de las potencialidades del yo. También tenemos aquí los diversos niveles del encuentro interpersonal, hecho de intelección, afecto y acción.

La reducción en el sentido personalista (es decir propia de un humanismo encarnado no idealista ni meramente vitalista) es un acto filosófico que a diferencia de lo que parecen sugerir páginas de Husserl *no representa la meta final del saber o del pensar* que anhela la fenomenología, sino un punto de inflexión, una mostración apofántica de la dignidad y del “valor de ser” (*Seinsgeltung*) de la persona para luego retornar a la actividad en el horizonte de mundo que abarca también el horizonte intersubjetivo.

La reducción se manifiesta en un mundo de la vida que no se niega ni se neutraliza sino que es visto desde una *conversión* tanto teórica como axiológica y práctica.

La praxis anterior a la reducción puede considerarse en algunos aspectos como preparadora de la autoconciencia de la persona humana en cuanto que a su manera – mientras no sea absolutizada ni separada de una simultánea intencionalidad teórica y

¹⁶⁸ Cfr. *Persona-Lenguaje-Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003; *Idealismo y personalismo en Husserl*, en *Sapientia* LV (2000), PP. 397-429.

axiológica – devela o ayuda a develar la *estructura* de las esencias y devela la actualidad del ser de los entes, lo que hace posible la “presencia” de un mundo en cuanto tal.

La praxis posterior o consiguiente a la reducción personal- en la que el sujeto devela su propio ser- es una acción más claramente humanizante, esencialmente ética y educativa: la insistencia de Husserl en cuanto a la finalidad humanizadora de la fenomenología parece confirmar esta última interpretación.

2. EL TEMA DE LA LIBERTAD

Puede decirse que a partir de ensayo de Schelling sobre *La esencia de la libertad humana* (1809) se ha planteado la cuestión de la dimensión ontológica de la libertad. Ella consiste fundamentalmente en superar el debate en torno al libre albedrío y ver la libertad en íntima relación con el ser y la existencia. Para comprender este viraje es preciso tener en cuenta algunos antecedentes: el primero de ellos es la profundización que la dimensión de la libertad ha alcanzado por influencia del cristianismo. Sin entrar en detalles históricos que nos llevarían fuera de nuestro propósito, recordemos la impronta dada por algunos Padres de la Iglesia de los cuatro primeros siglos, los que aportaron a la tradición platónica y aristotélica aspectos novedosos consistentes fundamentalmente en el desplazamiento del tema de la libertad desde un contexto básicamente ético a otro de dimensión de trascendencia y de relación con Dios: la libertad pasa a ser el núcleo de la respuesta a un llamado del “totalmente Otro”.

Acercándonos a la era moderna podemos distinguir algunos planteos principales. La tercera antinomia de la dialéctica de la razón pura kantiana gira justamente en torno al determinismo y a la posibilidad de una libertad. De este modo se sintetizaban muchas discusiones anteriores referidas especialmente al libre albedrío, pero también se deslizaba el problema desde un debate antropológico y teórico a una cuestión de sentido o de fe filosófica. Spinoza había sido negador del libre albedrío en aras de un destino marcado por la única totalidad sustancial, el *Deus sive Natura*.

No obstante asoma en él la posibilidad de una concepción de la liberación del hombre con respecto a la esclavitud de las pasiones. El *amor Dei intellectualis* idealiza la aspiración a la unión del hombre con el todo. El conflicto entre libertad y necesidad intenta ser superado mediante una conciencia de necesidad y una aceptación

“intelectual” del propio destino. De todas maneras permanece en lo oculto de esta concepción una continuidad con el presupuesto anterior proveniente de una parte del pensamiento helénico consistente en la intrínseca relación establecida entre la libertad y el tema ético, aunque Spinoza tal vez no llegó a sospechar el uso que los negadores de la moral podían hacer de su rechazo de la libertad de elección.

Herederero de este debate y no pudiéndolo superar por vía especulativa, Kant opta por la afirmación de la libertad ni más ni menos que como postulado de la vida moral o sea de la razón práctica. En el idealismo clásico alemán el trasfondo monista reinterpretado dinámicamente que de una u otra manera se insinúa en sus grandes figuras, exceptuado el último período de Schelling, tiende a una nueva forma de unión entre necesidad y libertad, concibiendo esta última no sólo como conciencia de la necesidad sino como el meollo de la vida del espíritu. Si dejamos de lado la trabajosa elaboración de Schelling a partir del mencionado ensayo hasta llegar a la *Filosofía de la Revelación*,¹⁶⁹ el idealismo alemán entiende la historia como un devenir en el proceso de la conciencia de la libertad, que tiene anexa la pertenencia explicitada a través del tiempo de la humanidad al devenir de un mismo espíritu inmanente. En Hegel todo este devenir culmina de todos modos en un finalismo teórico, en el denominado “saber absoluto”.

En el siglo XX se han renovado los debates entre determinismo y libre albedrío íntimamente conexos con la fundamentación de la ética.¹⁷⁰ En un contexto en el que tiene lugar todavía el despliegue de formas nuevas de idealismo, se abre camino la problemática sembrada por la filosofía de la existencia, especialmente la crítica de Kierkegaard a la filosofía de Hegel.¹⁷¹ De la confluencia entre algunos de estos motivos y la naciente fenomenología, el pensamiento de Heidegger, como en tantos otros temas, ha puesto nuevos interrogantes. Es importante para nosotros examinar al menos algunos de ellos por la cercanía que tuvieron, al menos en un comienzo con la confluencia de todos los factores antes mencionados. Heidegger en efecto, además de comentar la obra de Schelling sobre la esencia de la libertad humana,¹⁷² obra que él consideraba entre las más importantes de todo el idealismo alemán, se ocupó expresamente del tema de la

¹⁶⁹ Cfr. F.W.J.SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 183-189.

¹⁷⁰ Así lo muestra por ejemplo el reciente tratamiento dado a la tercera antinomia por J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 159-187.

¹⁷¹ Me refiero especialmente a *Aut-aut* y a la *Apostilla no científica* a las *Migajas de Filosofía*.

¹⁷² Cfr. M. HEIDEGGER, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, tr. fr. J.F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.

libertad ya en *Ser y Tiempo* y luego en cursos publicados posteriormente y en sus estudios tan difundidos sobre el pensamiento de *Nietzsche*. Su punto de partida es desde luego la concepción del *Da-sein* como ser-en-el-mundo, que pone en juego la *Sorge* y está abierto a posibilidades (*Seinkönnen*) que le da el tiempo hasta la suprema posibilidad que cierra toda otra posibilidad: la muerte.¹⁷³ La existencia es en sí misma proyecto que es lanzado a un mundo, protensión *exstática* hacia el futuro. Y en el fondo es ese mismo “estar en lo abierto” y protendido al mundo con sus posibilidades existenciales lo que constituye la esencia de la libertad.¹⁷⁴

Pero Heidegger busca un nuevo pensar del ser de los entes, y desde esa óptica ve en este estar abierto a la posibilidad, en este *estar fuera* del ente “particular” que es el *Dasein* una manifestación del mismo ser. En el lenguaje de *Das Wesen des Grundes* la libertad es lo salido del fundamento y por lo tanto el modo del ente “*Dasein*” de estar abierto al abismo (*Abgrund*) de la nada, a partir de la cual se posibilita un nuevo acceso al ser más allá de la totalidad del ente. La libertad es en otras palabras el ser-dejado hacia el mundo de los entes y enfrentado a través de la angustia de la nada a un posible venir al encuentro del ser. Por lo tanto se halla ligada al *Da-sein* a un nivel todavía más profundo que los *existenciales* descritos en su obra magna. De este modo la cuestión de la libertad de elección queda relegada a la condición de un tema propio de una etapa onto-teológica de la metafísica y es vista en la dimensión de una libertad ontológica (por muchos aspectos deudora de algunos planteos de Schelling) que es el pro-tenderse de este ente “particular” que es el hombre hacia la totalidad de los entes y a través de la mediación de la experiencia de la nada hacia el manifestarse más pleno aunque siempre temporal y episódico del ser.

Si bien se observa el hecho de que Heidegger nunca haya accedido a delinear una ética propia de este nuevo pensar no es casual; por el contrario es coherente con la imposibilidad del pensamiento heideggeriano de aceptar el planteo siquiera del tema de la libertad de elección o algo parecido a lo que otros autores han denominado “autorrealización” del hombre, y por consiguientemente también con su explícito rechazo y crítica al tema de los valores, pasos todos estos que están en una línea diferente si no opuesta de las orientaciones de Husserl. En los cursos sobre Nietzsche

¹⁷³ Esenciales son sobre todo los párrafos de *Sein und Zeit* 54-60.

¹⁷⁴ La explicitación más completa tal vez esté en M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt, Klostermann, 1982 (*Gesamtausgabe* 31).

todos estos temas se muestran todavía más patentemente, como puede verse en la interpretación del binomio *Voluntad de poder* y *Eterno retorno*.

El punto que quisiéramos discutir es justamente si es posible desvincular tan drásticamente la libertad en su hondura ontológica de la libertad como elección con la consiguiente apertura a los valores y a la vida ética, sin refugiarse en una concepción meramente *trágica*. Nuestra perspectiva, supuesto cuanto vimos en los primeros capítulos, es en este sentido más cercana a la de Husserl y consiguientemente fiel a la revolución socrática. La intencionalidad práctica por los motivos antes explicados, entre los que se destacan la relación entre la intencionalidad práctica y las intencionalidades noética y axiológica, lleva naturalmente al plano de la libertad en cuanto espacio antitético al determinismo¹⁷⁵ y unido por consiguiente a la dimensión personal e intersubjetiva del hombre. Sin embargo la concepción de la libertad no se detiene en la cuestión del libre albedrío. Gracias a las cuestiones propuestas por el pensamiento existencial y personalista, la libertad toca para nosotros una dimensión no sólo ética sino también ontológica. Soy consciente del equívoco que puede producir la divulgada expresión de “autorrealización” de la persona. Sin caer en el exceso de postular una suerte de creación de sí mismo por parte del sujeto, podemos sin embargo decir, en continuidad con la línea de pensamiento que va de Gregorio Niseno a Pico Della Mirandola, que la persona, a través de sus opciones tanto las referidas a cosas como las referidas a la dimensión intersubjetiva, va plasmando una “forma” de su propia existencia. Esto en el fondo, aunque más radical, no es contradictorio con la visión aristotélica de la *praxis* – por contraposición a la *poiesis* – que ve en la *proáiresis* (decisión) y en la *frónesis* (sabiduría práctica o prudencia) una vía de crecimiento de la vida buena. Por una vía distinta, pero coincidente en lo esencial con esta concepción encontramos renovada esta idea en Kierkegard –a pesar del riesgo que constantemente acecha a este pensador de replegarse en una suerte de aislamiento ético religioso – el cual en una etapa posterior al idealismo e influida por enfoques románticos, plantea el tema moral como una “construcción de la personalidad”¹⁷⁶, paso que deberá luego ser completado por el salto a la dimensión religiosa. La diferencia con el camino recorrido por Heidegger se deja entrever en la diferencia de la puesta en juego del *concepto de la*

¹⁷⁵ Es lógico que esta visión sea antitética de la “explicación” naturalista que intenta unir determinismo y libertad en la obra de D.C.DENNET, *La evolución de la libertad*, Barcelona, Paidós, 2004. Habermas por su parte discute las instancias de dicho naturalismo mediante el recurso a la praxis comunicativa (cfr. La mencionada obra *Entre naturalismo y religión*).

¹⁷⁶ Anticipos de esta visión pueden encontrarse ya en la obra de Schiller.

angustia metamorfoseado en *Ser y tiempo* respecto de la homónima obra de Kierkegaard.

Ahora bien, es preciso ver más detenidamente en qué sentido puede hablarse de una “realización” del ser personal. No ciertamente si la entendiéramos como un “darse” el propio ser, pues la donación de éste como acto primordial es previo a todo acto intencional, incluyendo el orden de la praxis. El acto de ser que hemos descubierto en la reducción trascendental está ya donado primordialmente. Sólo puede hablarse de una cierta autorrealización en el sentido de que la praxis mediada por la estructura de la persona no tiene sólo el efecto de cambiar estados de cosas exteriores o situaciones respecto del otro, sino más bien en cuanto ofrece un *retorno* en la plasmación de las propias potencias y facultades: es lo que Scheler y Lavelle denominan “encarnación de los valores”¹⁷⁷. La transformación y educación del ente que es el hombre en el logro de una cierta *forma* nueva, implica un acercamiento o apropiación mayor del propio *ser acto* que constituye la persona en cuanto tal, y humaniza el entorno tanto natural como intersubjetivo no sólo con el lenguaje sino también y sobre todo con la praxis dotada de libertad. De este modo la acción en libertad requiere por una parte de una previa “reducción”¹⁷⁸, y por otra complementa el retorno al ser y el advenimiento del ser a través del mundo y de la comunión intersubjetiva.

El segundo modo de acercamiento al ser es en el espacio de lo trans-objetivo. La acción, ascendiendo desde lo utilitario a lo moral y de este a lo religioso se abre a dos posibilidades: o bien errar perdiéndose en el camino de los medios o de las instancias inmediatas, o bien traspasar las barreras de los entes y llegar hasta una aceptación o *consentimiento al ser* que constituye y comunica entre sí la diversidad de los entes. En este sentido puede afirmarse que sólo se logra acceder a la donación del ser mediante la libertad, la cual influye por una parte en el movimiento operado en la *epoché* y en la reducción, y por otra ayuda a develar el ser de los entes incluyendo las personas mediante una praxis que se abre paso a lo abierto de los entes redescubriendo el ser, hasta ascender al Ser trascendente donador de existencia y de sentido. Existir es para el hombre ser libre, lo cual significa en lo profundo: hallarse en la encrucijada de poder rechazar el ser o al menos ocultarlo o impedir su manifestación, o de llegar por el contrario a su consentimiento y aceptación en cuanto *Bien*.

¹⁷⁷ Cfr. mi libro *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con Louis Lavelle*, Buenos Aires, Proyecto, 1991.

¹⁷⁸ En la vida moral tal “reducción” no significa la presentada por Husserl, sino la toma de conciencia de sí que acompaña la toma de distancia del objeto y la decisión que le sigue.

Esto implica una orientación que evita la identificación entre libertad y destino trágico y también el riesgo de una excesiva *estetización* de la relación entre hombre, mundo y ser, o en otras palabras la tentación de refugiarse en el arte y la poesía como únicos ámbitos de la manifestación del ser.

3. LA REDUCCIÓN COMO *CONVERSIÓN*

Hemos llegado así al punto en que la conciencia que incorpora el sentimiento vital fundamental y se abre a diversos ámbitos de intencionalidad, opera la *epoché* sobre el mundo al que está orientada – entes diversos, relaciones de horizonte interno y externo, los propios objetos intencionales de conocimiento, valores y praxis – y re-conduce su propia intelección a la manifestación apofántica del yo y del acto de ser que lo sustenta, le da unidad y lo lanza a diversos planos de intencionalidad. Como dicha reducción es un acto filosófico posterior a la apertura natural a un mundo y supone también los sucesivos actos intencionales de praxis, instintivos y voluntarios operados por el sujeto, posee un carácter de *giro*, de una suerte de despertar a más plena conciencia y de *con-vertirse*¹⁷⁹ no precisamente en un sentido ético o religioso sino propiamente teórico destinado a dar pleno sentido a todas las vivencias anteriores y a poner de manifiesto el valor de ser de la persona en cuanto tal. Pero dicha conversión no es un fin último, sino más bien el inicio de un nuevo itinerario, de una nueva apertura hacia el mundo y la trascendencia con modalidades intencionales diferentes.

El hecho de que en las obras de Husserl se coloque generalmente no sólo la reducción trascendental al final de sus principales meditaciones sino que haya ensayado reiteradas presentaciones de la misma (por ejemplo en el segundo tomo de *Erste Philosophie*)¹⁸⁰ da que pensar. Pareciera que para la fenomenología y la filosofía fenomenológica tal como él las concibe, la reducción fuera la culminación de su pensamiento, mientras que en realidad representa un giro mediador entre dos etapas.

La filosofía alcanza con la reducción un punto de Arquímedes de modalidades muy diferentes a las de Descartes, para luego abrirse de nuevo al mundo de la vida (*Lebenswelt*) aportándole un nuevo sentido. Confirman esta interpretación tanto el

¹⁷⁹ He encontrado una substancial coincidencia a este respecto en el libro de R. DE MONTICELLI, *Phénoménologie et Platonisme*, Paris, Vrin, 1997, pp. 27-75.

¹⁸⁰ Corresponde al tomo VIII de Hua.

propósito de poner remedio a la crisis de las ciencias como la insistencia en el rol ético y educativo que habría de tener la fenomenología.

El hecho de que Husserl no hay podido llevar a término su primer programa de acceso a *ontologías regionales* que habrían de dar los fundamentos para el despliegue de las ciencias y no haya esbozado un sistema propiamente dicho de teoría de los valores y de ética, y menos aún un esbozo de una fenomenología de lo sagrado, no significa que haya entendido concluir todo su pensamiento con la reelaboración casi obsesiva de la reducción trascendental.

De todos modos lo que aquí se propone es un desarrollo ulterior de las premisas fenomenológicas¹⁸¹. La libertad es algo más que una propiedad del querer o de la voluntad: en cierto modo es en origen el pro-tenderse de la intencionalidad en su conjunto hacia el mundo como hacia un horizonte inagotable que ofrece más allá de los entes el acceso al ser. La reducción que en Husserl tiene innegablemente un carácter sobre todo intelectual en cuanto autoconciencia radical o si se quiere en cuanto radicalización rigurosa del *cogito*, debería entenderse como un descubrimiento del acto de ser “anterior” a la conciencia misma y fuente al mismo tiempo de toda ulterior actividad, teórica, axiológica y práctica. La conversión, por lo tanto ocasionada por la reducción trascendental que yo prefiero denominar *reducción personalista*, es un viraje de la totalidad de la persona la cual al manifestársele su valor de ser, emprende un nuevo modo de orientarse en el mundo. Esto concuerda al menos en parte con el criterio de Patocka que se niega a aislar el yo en la reducción, de su apertura al mundo.¹⁸² Este permanece como manifestación del ser de los entes, y la recuperación del mismo mundo no acontece como un mero salto de retorno a la realidad natural e intersubjetiva. No hay una recuperación del mundo como algo “demostrado” después de la reducción, sino que ésta es al mismo tiempo toma de conciencia del ser de la persona y modulación de la perspectiva intencional hacia el mundo visto como *Lebenswelt*. *En tal sentido la reducción es una radicalización de la libertad que accede así de modo renovado a las objetividades y significaciones del horizonte de mundo*. Se impide de este modo el riesgo de descolocar la centralidad del sujeto para hacer de su historia un acontecer supeditado al tiempo y pendiente del ser (*Sein*) que se manifiesta en el habla (poética), la casa del ser.

¹⁸¹ En las póstumas lecciones sobre ética y valores (Hua.XXVIII) Husserl se mantiene todavía en la concepción clásica de la libertad como libre albedrío contrapuesto al determinismo físico o biológico.

¹⁸² Cfr. J. PATOCKA, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Paris, Millon, 1988, pp. 249-262.

Es inevitable, llegados a este punto, que nos enfrentemos con la cuestión del *humanismo* y nos preguntemos en qué sentido puede verse la historia como un proceso de humanización. La pregunta surge del hecho de haber colocado la libertad y la acción en relación con el ser, pero va al encuentro también de un tema profundamente husserliano, pues nuestro autor continuamente hace alusión a que la tarea de la fenomenología sería la de emprender un camino de elevación de la condición humana.

Hablar de humanismo parecería compartir o propagar una tesis aparentemente superada, especialmente después del auge del pensamiento postnietzschano y del denominado giro lingüístico, o sea, pretender colocar al hombre en el centro del mundo y renovar un agotado antropocentrismo. Desde el momento en que se toca la pregunta por el ser debemos por lo menos revisar los presupuestos reductivamente antropocéntricos para ascender a una visión más abarcadora. Tampoco podemos aceptar sin más un giro que dé el primado a una “historia del ser”, pues esta última tesis además de temporalizar demasiado drásticamente el ser, está intrínsecamente relacionada con una cierta *de-construcción* del sujeto en cuanto tal.

Retornando a Husserl, debemos entender la fenomenología como una filosofía del primado del sujeto en cuanto persona, constituida por una más intensa participación en el ser. En este sentido ella es ya por sí misma una filosofía orientada a la humanización de la cultura en cuanto toma de conciencia del valor de ser de la persona y del sentido de su presencia en el mundo. No hay valores y no hay intencionalidad hacia el ser sino en cuanto el hombre habita el *Lebenswelt*. La acción humana forma intrínsecamente parte de esta apertura y del develamiento del ser¹⁸³. Es por eso que a partir de la mencionada *conversión*, la conciencia ética tiene un nuevo despertar. La reducción no puede ser el final de una historia del *Lebenswelt*, sino el comienzo, siempre reiterado de un camino para prevenir y superar los elementos que degradan la dignidad del hombre.

A fin de que no se vuelva a los esquemas simplistas de un proceso histórico evolutivo hacia un destino de sucesivas mejoras en la condición humana, es preciso enfrentarse con la fragilidad y *la presencia del mal* en el hombre o sea con su situación de “caída”. Esta no puede atribuirse ni a una fatalidad de la existencia cotidiana, ni a una supuesta “caída en el tiempo”, ni al factor de la técnica oscurecedora con respecto a la manifestación del ser. Es de hecho una fragilidad innegable de la condición humana, una debilidad inherente a la historia, cuyo sentido último toca el campo religioso o si se

¹⁸³ Recuérdese sin embargo que la concepción husserliana del ser es más bien esencialista, y que nuestra interpretación se inclina a una concepción del ser como acto.

quiere una revelación mediada por expresiones de la simbólica del mal.¹⁸⁴ Desde una óptica filosófica nos interesa subrayar que es ilusoria ya sea la creencia en un progreso social y científico-técnico que habría de remediar por sí mismo los defectos de la condición humana, ya la vía de la poesía o del arte en general como una apertura del sentido capaz de liberarnos de los naufragios de una técnica implacable. Es preciso que el hombre retorne a sus fuentes por vía contemplativa y por el ejercicio de la libertad.

No es misión de la filosofía satisfacer las exigencias de una vida nueva o de un hombre nuevo, propias más bien del ámbito religioso. Pero sí contribuir a una mayor coherencia cultural y a una cierta elevación moral del hombre en la vía delineada ya desde la *paideia* griega, para lo cual no basta hacer proyectos de orden sociocultural, sino obrar una suerte de reorientación que sólo puede descubrirse en la reducción entendida como una manifestación del ser de la persona en relación con la intersubjetividad y en general con el mundo. No es posible una realización plena de la “justicia” en la historia por obra del poder intramundano como tampoco es realizable concretamente un remedio de la fragilidad por iniciativas de la tecnociencia eventualmente asociada a la política.

La filosofía, para decirlo con terminología de Scheler, tampoco es propiamente un “saber de salvación” en el sentido de una revelación sobrenatural, como tampoco es un “saber de dominio” cuya finalidad fuera la de imponer un nuevo orden basado en el poder. Por el contrario, puede decirse que su ubicación es la de contrabalancear el poder invitando al hombre a una sabiduría de la que recibe nueva luz para su orientación y acción en el mundo. Por lo cual la actitud fenomenológica puede considerarse como el inicio de una “metafísica de la educación”¹⁸⁵ tanto para la persona individual como para las relaciones intersubjetivas y el conjunto de la vida cultural.

Husserl en sus últimas obras, especialmente en la *Krisis*, plantea el tema de la historia y su sentido. Aunque no hay allí un enunciado explícito que intente presentar un modelo antagónico o alternativo de las filosofías de la historia de los siglos XVIII y XIX, sin embargo al concebir el *Lebenswelt* muestra una fuerte convicción acerca del devenir temporal en el que está comprometida la existencia humana, aunque afirma reiteradas veces que el *Yo* “constituye al tiempo”. En ese contexto el sentido genuino de la razón, de una razón reformada y renovada mediante la experiencia fenomenológica

¹⁸⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991.

¹⁸⁵ Cfr. E. FINK, *Metaphysik der Erziehung*, Frankfurt, Klostermann, 1970.

pero que no abandona la necesidad de acceder a una filosofía primera, en la que se toca desde dentro la experiencia del ser.

Dentro de la historia en cuyo devenir hay también yerros y oscuridades debidos en parte también (y esto es lo que preocupa a Husserl) a una insuficiente y falseada fundamentación de las ciencias, la fenomenología toma conciencia de su *telos* inmanente de *humanizar* el mundo de la vida. Esto significa en otras palabras que el “*Faktum* del ser absoluto”¹⁸⁶ que es según Husserl la historia logra un mayor acercamiento a la meta, mediante la vía teórica y la praxis, sobre todo moral.

Pero para quien haya leído con atención esas páginas, no puede dejarse de constatar que la solución husserliana tiene ante todo una fuerte acentuación noética, y específicamente en las fuerzas de la razón: se apoya antes que nada en un nuevo modo de acceder al conocimiento. En la perspectiva propia de nuestro estudio quisiéramos llamar la atención en *la necesidad inherente a la conversión fenomenológica de alcanzar también un nuevo modo de praxis* que sea fruto de la nueva actitud filosófica. No se trata propiamente de la persistente presencia de la razón en la historia como si ella guiara secretamente su devenir: este modo de pensar quedó agotado en parte con la caída del idealismo y de la concepción neokantiana de la historia¹⁸⁷. En la época de Husserl quedaba todavía un residuo de la misma óptica. Tampoco es válida para nosotros la transmutación de la ecuación entre razón dialéctica e historia en la correlación entre praxis dialéctica y progreso histórico, pues ésta última praxis propia del marxismo y heredera (espúrea) de la filosofía de Hegel implica un salto por sobre la libertad personal de elección y el paso a una praxis determinista y totalitaria.

Quedando dentro del ámbito del pensamiento husserliano uno de cuyos ejes es- en mi interpretación – el valor de la persona en cuanto sujeto de pensamiento valoración y acción, la presencia de la razón en el devenir temporal debe a mi entender ir unida a una praxis personalizante y superar la retórica de una historia universal en cuanto “*Faktum* del ser absoluto”.

La praxis tiene diversos aspectos y niveles pero se juega especialmente en la vida ética. Vivir éticamente exige más que la observancia de determinadas normas: pide rehacer constantemente *el camino que va de la reducción a la donación*. El aspecto teórico de la fenomenología se orienta a una mayor humanización de las ciencias, mientras el aspecto axiológico y práctico – desde el nivel técnico al moral y de éste al

¹⁸⁶ Cfr. *Crisis (Hua.VI)*, par.15..

¹⁸⁷ Una muestra de la permanencia de esta manera de ver la historia se halla en la parte final de la *Krisis*.

sociopolítico y al religioso – tiende a elevar las condiciones del mundo de la vida mediante el sentido de los valores y su encarnación en el mundo histórico. Creer entonces en la razón no significa o no es tan sólo una cuestión teórica: implica un compromiso de crecimiento. Y al decir que la humanización es el *telos* de la praxis racionalmente orientada no queremos decir que sea una *meta* de la historia como conjunto, sino más bien un polo orientador al que ha de tenderse continuamente mientras haya vida humana en el mundo¹⁸⁸.

4. INSUFICIENCIA DEL MERO SER-EN-EL-MUNDO

Los intérpretes de Husserl por lo general no han tomado el lema “trascendencia desde la inmanencia”¹⁸⁹ más que en el sentido de un horizonte que no supera lo abarcativo del mundo aun cuando hayan admitido que la intencionalidad humana puede ampliar indefinidamente dicho horizonte mediante sondeos y exploraciones nuevas de *Sachverhalten* (relaciones de cosas) siempre variadas e inagotables. De hecho las obras hasta ahora publicadas de Husserl no dan cumplimiento a la expectativa de una metafísica trascendente. Es lícito sin embargo preguntarse si la presencia de la temática del ser en la primigenia fenomenología pueda agotarse en el mero ser-en-el mundo o en la temporalidad de una historia del ser.

Una vez que hemos descubierto en la reducción trascendental la donación del acto de ser, animador de la variada gama de actos intencionales, observamos que a pesar de la correlación entre yo y mundo hay una cierta dialéctica (en un sentido más platónico que hegeliano) entre uno y otro polo. La unidad del ser acto constitutiva del yo es una unidad individual e intensiva, no obstante el continuo fluir de sus vivencias y de sus actos: no se trata de una “substancia” pero tampoco de una mera dinámica del espíritu universal que va poniendo diversidad de entes en su marcha temporal. El mundo por el contrario se muestra no como una totalidad de los entes sino como el horizonte ampliable e inagotable en el que se inscriben entes y relaciones de diversa índole. Mientras el yo puede dar con una unidad intensiva y tocar su propia existencia, el

¹⁸⁸ El motivo del abandono de la tesis del avance de la historia como conjunto es justamente la situación caída de la humanidad y la generación constante de nuevos problemas tras las nuevas conquistas. Por otra parte la invitación a *iniciar siempre de nuevo* es coherente con la concepción de la fenomenología en cuanto tal.

¹⁸⁹ La expresión es recurrente en la obra de Husserl ya desde *Ideen I*, las *Meditaciones cartesianas* Y *Analisen zur passiven Syntesis*.

mundo constituye otro tipo de unidad, esencialmente variada, abierta, en la que un horizonte lleva a otro en el entramado del tiempo y del espacio. Es preciso que la dinámica emanante del yo se oriente hacia una unidad distinta, también intensiva e infinita, que supere la unidad relativa con que el yo “constituye al mundo.

La intencionalidad humana mediada por el cuerpo propio y abierta espacial y temporalmente abre una dinámica constante hacia una trascendencia: una trascendencia, como quiere Husserl, *desde la inmanencia*, una fórmula que no por casualidad se hallaba ya presente en *L'Action* de Maurice Blondel¹⁹⁰.

Si tenemos en cuenta la relación que enfatiza Patocka entre *epoché* y apertura de mundo, y a la vez damos (a diferencia del mencionado autor) una importancia propia a la *reducción* trascendental en un sentido no idealista sino como acceso a la actualidad del ser que nos constituye, vemos que hay en primer lugar *una trascendencia “relativa” del mundo* respecto del yo. Este se abre al mundo con la múltiple gama de su dinamismo intencional y desentraña los horizontes interno y externo de las esencias dadas en el mundo. La simultánea apertura de dichos horizontes que no destruyen la unidad de las esencias de los entes intramundanos indica que el mundo es “dado” desde un ser propio, de manera que la precomprensión del acto de ser constitutivo de la interioridad personal humana halla su correlato en el *venir al encuentro del ser de los entes*. La constante apertura e inagotabilidad de los horizontes intramundanos es el signo de la *insuficiencia de la mera objetividad de los entes*, y su manifestarse llega a su más plena expresión tras el manifestarse del ser-acto constitutivo del yo. *Es ese el meollo del cambio operado por la actitud fenomenológica sobre la percepción naturalista del mundo*. Pero el hecho de que la unidad del mundo, tan subrayada por Husserl, sea una unidad esencialmente móvil dispuesta a un perpetuo enriquecimiento de ulteriores horizontes, indica que la unidad del mundo no tiene la intensidad de la unidad relativamente infinita del ser personal. El yo por lo tanto *no es creador del mundo sino lo que le dona un sentido* en cuanto devela en él significaciones, relaciones y unidades esenciales, valores y ser, o sea también verdades. Hay así una trascendencia del mundo vista desde la inmanencia de la vida del yo y desde la apofanticidad de su manifestación “trascendental”. El mundo es tanto más vivido y apreciado cuanto mayor sea la conciencia del valor de ser (*Seinsgeltung*) del ente personal. El ser del mundo no es un ser meramente “circunvalante” (*Das Umgreifende*) en el sentido expresado por

¹⁹⁰ Cfr. M. BLONDEL, *L'Action* (1893), Paris, Vrin, 1950.

Jaspers¹⁹¹ sino un ser por así decirlo – para utilizar una fuerte expresión de Campanella – un *esse fluens*¹⁹²: la totalidad de los entes no forma un todo compacto sino una continua correlación entre la multiplicidad de los entes que sólo puede ser develada y apreciada por un sujeto dotado de una actualidad de ser más unitiva y consistente. En ambos polos, el del sujeto personal y el del mundo *hay* donación. Pero mientras en la reducción nos encontramos con una donación primaria del ser-acto, en el mundo hay una develación que sólo es asequible por mediación de la “constitución” del sentido por parte del sujeto personal.¹⁹³

Hay en segundo lugar un modo de trascendencia que constituye la intersubjetividad. El tratamiento que da Husserl al tema manifiesta la dificultad de un giro idealista que haga brotar simplemente la relación interpersonal del seno de un Espíritu universal. El hecho de que en las *Meditaciones cartesianas* se trate la reducción trascendental después de la intersubjetividad no debe ser interpretado en tal sentido. En la relación de intersubjetividad hay la convergencia entre un modo particular de intencionalidad proveniente del yo y una intencionalidad mediada por la corporeidad que viene al encuentro desde el otro. Y en ese sentido hay un auténtico *trascender*, como han puesto en mayor evidencia los análisis de Lévinas. La “infinitud” como algo contrapuesto a la totalidad es a este propósito altamente significativa, puesto que el otro se presenta “en carne y hueso” (*leibhaft*) como lo irreductible a mi propio pensamiento y a mi propia interioridad, pero también como irreductible a un mero ente intramundano. Si recordamos además cuanto hemos visto acerca del origen de los valores en perspectiva intersubjetiva, debemos aceptar que la trascendencia del otro es una trascendencia, si no propiamente “*acosmística*” como decía Scheler, sí trans-mundana. Pero tal trascendencia no se logra con la mera contemplación o con el seguimiento teórico de los pasos de la *Einführung*, sino que involucra también la praxis.¹⁹⁴

Es preciso hacer una aclaración en torno al modo de presentar el tema de la intersubjetividad. Hay una línea de pensamiento en la que puede inscribirse el pensamiento de Martin Buber, que pone en primer plano la relación *yo-tú* como un

¹⁹¹ Cfr. K. JASPERS, *Vom der Wahrheit*, München, Piper, 1958, pp.85-106. No obstante Jaspers, a diferencia de Heidegger, accede a una trascendencia desde la puesta en juego de la existencia.

¹⁹² La expresión no indica un ser amorfo e indeterminado sino la presencia múltiple y cambiante de participaciones del ser en el mundo.: cfr. B.M. BONANSEA, *Tommaso Campanella: Renaissance Pioneer of modern Thought.*, Washington, Catholic University, 1969.

¹⁹³ Edith Stein pone en juego para expresar esta temática la composición acto-potencia propia de la tradición tomista: cfr. *Essere finito e essere eterno*, tr. it. L. Vigone, Roma, Città Nuova, 1988, pp. 68-98.

¹⁹⁴ Este aspecto no está tan desarrollado por Husserl en sus *Meditaciones cartesianas*.

encuentro originario, antológicamente anterior a toda otra relación con lo impersonal, y que señalaría la vía maestra del lenguaje y de la existencia humana abriéndose a un Tú trascendente¹⁹⁵. El camino abierto por Lévinas, filosóficamente más elaborado y dotado de una asimilación crítica de la fenomenología de Husserl, sigue dando al encuentro la categoría de una trascendencia ontológica al “*infinito*” que es la persona del otro y a su radical diferencia con toda ontología de la totalidad incluyendo las diversas formas de idealismo posthegeliano.¹⁹⁶ También Lévinas por esta vía abre un acceso al Infinito absoluto, pero al precio de acercar tal vez en demasía lo propiamente ontológico a lo ético. Por este camino se llega a “*lo más allá de la esencia*” y del ser, por lo que se rompe la barrera de la inmanencia temporal establecida por Heidegger.¹⁹⁷

En el otro extremo Jürgen Habermas ha heredado la temática fenomenológica de la intersubjetividad para corregir lo que él llama “la racionalidad centrada en el sujeto”

– característica del pensamiento moderno desde Descartes a Kant y de éste a Hegel y los neoidealistas. Pero el paso a una razón y acción comunicativa está vaciado de todo real contenido ontológico, y termina transformándose en una remodelación de la concepción kantiana de racionalidad discursiva en la que el sujeto es una razón impersonal dialógica¹⁹⁸ superadora de la persona en sentido estricto y privada también del halo de divinidad inmanente que tenía el espíritu de los idealistas. Nos preguntamos hasta qué punto puede hablarse de intersubjetividad comunicativa y de mundo de la vida sin las premisas de “filosofía primera” establecidas por Husserl: todo se transforma en una débil filosofía de la cultura en devenir que está dispuesta a hacer pactos inesperados con las tendencias naturalistas y utilitaristas aunque postula también un diálogo con las religiones a fin de recepcionar su potencial axiológico filtrándolo en una cultura secularizada.

En realidad la trascendencia (relativa) del otro en el encuentro yo-tú-nosotros sólo puede encontrar un punto satisfactorio de apoyo en el paso por la reducción en el sentido no idealista presentado anteriormente en estas páginas. Es por eso que Husserl ha insistido en retomar dicho tema después del tratamiento de la intersubjetividad. La vía que hemos recorrido aquí sugiere dos modificaciones importantes respecto de la

¹⁹⁵ Cfr. M. BUBER, *Ich und Du, Werke I*, München-Heidelberg, Kösel-Lambert, 1962, pp. 77-160.

¹⁹⁶ Respecto a esta temática, el propio Lévinas reconoce su relación con la *Estrella de la Redención* de Rosenszweig.

¹⁹⁷ Cfr. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, 167-218.

¹⁹⁸ Véase J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989. El debilitamiento y alejamiento de lo metafísico se nota aun más en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

propuesta husserliana: la primera consiste en *no reducir el paso a la intersubjetividad a un problema gnoseológico* recurriendo a la analogía y otros argumentos para llegar a la realidad del otro; la segunda supone que en la reducción trascendental no se toca sólo la autoconciencia del yo sino también *la actualidad de ser del yo* en cuanto persona, es decir la simultaneidad del *cogito-sum*. De este modo se toca una dimensión de experiencia del ser que supera de entrada la posibilidad de un estricto idealismo inmanentista y accede a una dimensión ontológica; y además se revaloriza el papel de la *acción* en el encuentro del otro. Así consideradas las cosas se hace indispensable considerar la dimensión dialógica como intencionalidad primigenia simultánea a la apertura al mundo y la trascendencia pasa a tener un lugar estrictamente correlativo a la intencionalidad.

Husserl por otra parte en su última obra *Krisis* intentó hacer confluír las dos líneas de la apertura al mundo y la intersubjetividad en la tesis del mundo de la vida (*Lebenswelt*). En éste se hallan entrelazadas la visión de la naturaleza, el problema suscitado por la ciencia moderna, un nuevo modelo de racionalidad y en general lo que podríamos llamar en un sentido muy general como cultura (con la advertencia importante de que Husserl se orientaba a una cultura de la humanidad y que todo su pensamiento se dirige a una posición opuesta a lo que hoy se suele llamar “multiculturalismo”). Ahora bien es el momento de preguntarse si esta misma apertura al mundo de la vida satisface las exigencias del dinamismo intencional de la persona y si es del todo coherente con la intensidad de ser descubierta en la reducción trascendental. Supuesto que el mundo de la vida no es una creación del sujeto sino el ámbito en que se mueve su existencia concreta, y supuesto también que el acceso a la verdad de tal mundo de la vida supone la reducción, se hace evidente que *el mundo no alcanza a constituirse propiamente como un todo*, puesto que su horizonte se amplía y se modula sin cesar para la mirada y la acción de la persona. Le es *inherente* por lo tanto, como bien lo viera Edith Stein una potencialidad que contrasta con la actualidad del ser develada en la vida del yo. El acceso por otra parte a la vida de otros sujetos, comprendida la posibilidad del amor interpersonal satisface sólo en parte y de modo transitorio el dinamismo intencional de la vida personal y la búsqueda del ser en su mayor plenitud. *Tanto la apertura hacia el mundo como la intersubjetividad están señalando un polo de unidad más allá de los entes y más allá de lo mundano*. El camino hacia el infinito relativo del encuentro en la temporalidad abre el acceso a un Infinito trascendente, del que el lenguaje humano no puede decir muchas cosas y eso sólo a

través de una *analéctica* en la que el lenguaje y el pensar, una vez cumplida su misión, se retiran en el silencio de la *docta ignorancia*.¹⁹⁹ Dios está más allá de los nombres, es el inefable cuya presencia nos acompaña silenciosamente en la percepción del mundo y en la apreciación del otro. En El vemos contenida toda la multiforme explicitación del devenir del mundo²⁰⁰ y a su luz comprendemos que el tiempo, nuestro tiempo no es el techo insuperable de nuestro existir, sino la guía para trascender los límites de nuestro propio *memento mori*.

El tema de Dios en nuestro tiempo ha sufrido embates muy variados. Los principales obstáculos para su acceso son hoy un *naturalismo* que quisiera *explicarlo* todo, incluida la conciencia, los valores y el ser como un resultado evolutivo de una totalidad material, o bien un falso *humanismo* que se detiene en el encuentro con el otro ya sea como individuo ya como especie humana considerando el paso a la trascendencia como una mera proyección de propiedades humanas o de aspiraciones y deseos insatisfechos. La apuesta por el ateísmo en fin se ilusiona con el pensamiento de que la vida humana sería más libre de trabas, de mandatos y esclavitudes y de violencia sin el supuesto de la existencia de Dios. Pero el rigor de la búsqueda nos lleva a traspasar los límites de lo mundano y a dar a la intersubjetividad una plenitud que la experiencia presente no hace posible. Lo que hay que corregir de la llamada “*onto-teología*” es en todo caso la pretensión de racionalizar en demasía este encuentro con el Inefable o de considerarlo una suerte de Objeto supremo. *La razón se encuentra en su máximo nivel cuando se eleva del ser temporal al Ser eterno para convertirse en invocación*. Nuestro tiempo reclama una asimilación de una sabia “teología negativa” en el sentido en que la entendieron muchos Padres y en especial Dionisio y toda una larga tradición que comprende a Agustín, Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa entre otros.

El *don* que hemos descubierto en la reducción, el donarse del mundo en su continuo ampliarse en horizontes nuevos, el *don* de nuestro prójimo para cuyo descubrimiento es necesario también *el compromiso de la praxis ética*, encuentra toda su razón de ser en el acceso a lo Inefable que se nos revela como Amor que está más allá de los nombres y que es dador de ser para el mundo y para los hombres. El hecho de que este Amor pueda venir a nuestro encuentro con una Palabra que proviene de Él mismo es algo que supera lo esperable por la razón filosófica y las posibilidades de una

¹⁹⁹ Véase al respecto el capítulo final de E. LÉVINAS en *Autrement qu’être...*, ed. cit.

²⁰⁰ Me refiero aquí al tema de Nicolás de Cusa en torno a la *explicatio-implicatio*.

praxis meramente humana, pero no por ello contradictorio con su dinamismo ascendente.

SEGUNDA PARTE: DIMENSIONES Y ALCANCE DE LA PRAXIS

CAPÍTULO VII LA ACCIÓN TÉCNICA

1. GÉNESIS DE LA TÉCNICA

Como hemos observado repetidas veces, la técnica ha sido tratada a menudo en la filosofía del siglo XX como si fuera simplemente la antítesis de lo vital-instintivo. A lo largo de nuestro recorrido fenomenológico hemos comprobado por el contrario que su presencia está ya en las primeras manifestaciones de la vida. Hay algo en la vitalidad primera que va guiando la acción para el logro “automático” de determinados efectos que generalmente tienen relación con necesidades vitales. El acto reflejo orientado a la defensa del organismo esboza una cierta “técnica”, las habilidades para buscar el alimento o para defenderse del frío son también acciones acomodadas por así decirlo a un éxito preestablecido, salvo alguna anomalía que se hiciera presente en el organismo animal. Pero los automatismos no son rígidos: en ellos habita el instinto que sabe generar también acomodamientos para el buen logro de una acción.

Nos hemos mostrado críticos en este sentido con la conocida tesis de Bergson que relaciona la actividad instrumental en general con una suerte de parcelamiento del dinamismo de la vida proveniente de una suerte de “especialización” de la *durée*.²⁰¹

En el caso del hombre ese fenómeno generaría la aparición del *homo faber*.²⁰² Hemos visto que acciones instintivas que llevan incorporado cierto grado de intuición vital son capaces también de producir por una economía de esfuerzo recursos “técnicos”. La configuración de un hábito orgánicamente seleccionado y desarrollado para el logro de determinados efectos es ya una cierta *técnica vital*, sin que necesariamente entre en juego todavía el intelecto en su sentido propio. El hecho de que los griegos hubieran atribuido la *techne* a la presencia de un elemento racional-práctico seguramente tuvo su origen en la constatación de una acción fabricadora de objetos, distinta de la natural o física, destinada al logro de fines acomodados a la existencia del hombre. Pero si bien se observa, la naturaleza tiene en el logro de sus “fines” una cierta teleología que incluye al menos en parte, una economía de movimiento en sus procesos. En el funcionamiento fisiológico del organismo humano ya hay impresa una

²⁰¹ Cfr. H. BERGSON, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, en *Obras escogidas*, México, Aguilar, 1963, pp.199-200.

²⁰² La tesis del *homo faber* cumple todavía un papel importante en la última obra de M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos* Buenos Aires, Losada, 1959.

predisposición a la habilidad en la satisfacción de necesidades vitales. En la acción vital instintiva se desarrollan hábitos que agilizan y perfeccionan la actividad. La fragmentación postulada por Bergson también es real, pero lejos de ser antagónica con el principio vital representa en cierto modo su potenciación. Vemos así que a medida que la vida humana crece y da sus primeros pasos hay también un despliegue de una astucia instintiva que multiplica los hábitos y las habilidades. La presencia de lo intelectual hace que lo vital acreciente sus virtualidades y sus potencialidades, a la vez que afianza los secretos de sus logros. Puede decirse así que la vida animal humana despliega en primera instancia un crecimiento paulatino en el que la fuerza, la intuición instintiva y el sentimiento vital, son acompañados por *un más amplio espacio de utilización de la relación medios-fines*. Y es interesante notar cómo este crecimiento procede y es en cierto modo condición de posibilidad del crecimiento de la capacidad noética y de la capacidad valorativa. Es como si la relación medios-fines fuera distinguida por una intuición instintiva antes que intelectual. De manera que cuando ella llega a sus mejores despliegues en la vida ya crecida no implica una disminución de lo instintivo sino más bien una metamorfosis por la que lo instintivo da lugar a una acción vital de dimensión superior.

Surge de allí el fenómeno del *homo faber*. Contrariamente a las teorías vitalistas de comienzos del siglo XX, la habilidad técnica del hombre no es la resultante de una quiebra o de un conflicto, sino de un desdoblamiento orientado al enriquecimiento. En determinadas etapas de su desarrollo el ser humano sabe dividir, destinar determinadas fuerzas de la materia para un uso específico, subordinarlas a la condición de medios para alcanzar determinados fines. La acción se ve de este modo potenciada, vuelta más rendidora, más exacta, más fácil. Si tenemos en cuenta la introducción del dominio del lenguaje podemos relacionar esto con el establecimiento de una “técnica” originaria. El lenguaje encierra originariamente la dualidad de vida y técnica²⁰³, y cumple un papel fundamental en la ampliación de la técnica en la totalidad de la vida humana.

Una vez que la conciencia práctica se ha apoderado de la distinción medios-fines, y junto con ella ha incorporado la utilización de los signos, comienza el desarrollo hacia un mayor crecimiento de la técnica en su sentido antropológico. Siendo el hombre un ente en constante relación con su entorno, pronto descubre el modo de utilizar los objetos y de encadenarlos los unos con los otros mediante la relación entre causa y

²⁰³ He desarrollado ampliamente esta tesis a la luz de los hallazgos de Wittgenstein en *Persona-Lenguaje-Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003, pp.139-192.

efecto, medios y fines. Pero en esta capacidad de *hacer* cosas o de transformarlas en vistas de determinados resultados, podemos distinguir dos corrientes que se bifurcan. Una es la que se explaya simplemente en la intuición o discernimiento del menor dispendio de medios para el logro mayor de resultados, como puede ser por ejemplo la capacidad de romper una piedra para utilizarla como medio de ataque; y otra es aquella en que se mezcla o empieza al menos a surgir *un elemento matemático* más o menos elaborado. La intuición de las formas espaciales y en general de la cantidad permite que la mente calcule una determinada acción. Esto no significa desde luego que todo el contenido matemático esté sometido a la praxis y agote su sentido en ella. Hay también un sentido “intuitivo” y discursivo teórico que orienta la mente hacia el orden matemático, hacia las “relaciones de cantidad”, como decía Malebranche. Pero es innegable que en su génesis está de hecho ensamblado en él un dinamismo práctico. De hecho Husserl en la *Krisis* atribuye a la continuidad entre matematización y utilidad basada en la creencia naturalista, el origen del oscurecimiento y de la fragmentación del mundo de la vida. Para él en la intuición matemática hay innegablemente un aspecto de ideación sólo fenomenológicamente discernible en cuanto a su constitución. Pero lo que él lamenta en cuanto al malentendido en el tema de la fundamentación de las ciencias, no suprime el hecho de que en la génesis fáctica de la inserción de lo matemático en las actividades utilitarias haya una cierta continuidad.

Por ahora constatamos simplemente que la estructura matemática cumple un papel crucial en el salto de la praxis desde un nivel vital instintivo a un nivel propiamente técnico, el que es propio del *homo faber* ya plenamente desarrollado. La inserción de lo matemático en la vida práctica constituye la génesis de la *techne* no en el sentido en que podía entenderla Platón en sus primeros diálogos socráticos – en los cuales la *techne* está mucho más relacionada con una determinada *epistème*²⁰⁴ – sino en el sentido precursor de aquello específico que se entiende hoy por técnica. El siglo crucial de este maridaje, que ha abierto a la humanidad espacios totalmente nuevos y potencialmente ilimitados, ha sido como lo ha hecho notar varias veces Whitehead el XVII²⁰⁵, el siglo de Descartes y Galileo.

Es por eso que hay que distinguir además de los dos niveles antes dichos, otros dos que pertenecen a la historia humana tomada en conjunto. Una vez incorporado el

²⁰⁴ Véase por ejemplo el *Protágoras* o el *Gorgias*. Más tarde en el *Teeteto* el sentido de la *episteme* se vuelve más elevado, cercano a lo ontológico. En Aristóteles la *techne* pertenece al mundo de la *poiesis*.

²⁰⁵ Especialmente en su obra *La ciencia y el mundo moderno*, Buenos Aires, Losada, 1949.

sentido de la distinción y correlación entre medios y fines y la noción de causalidad que le va unida, la humanidad avanzó en su amplia asimilación de lo que denominamos hoy *técnica* en dos etapas. En la primera de ellas se da el uso vital de la técnica mediante relaciones de aprehensión directa. Es la técnica que se halla ya presente en las primeras invenciones prácticas y en las primeras vías de trabajo, de la acción conjunta y de la organización social y económica. La utilización de piedras y metales, el descubrimiento de la posibilidad de producir el fuego, las primeras prácticas de la caza y del cultivo, la observación de los astros, implican esa unión entre acción vital y cálculo elemental, aun cuando no haya todavía la inserción y desarrollo sistemático de los conocimientos matemáticos. Un salto cualitativo se da cuando se potencia este cálculo de finalidad práctica con elementos matemáticos, en un modo científicamente organizado. Y mucho más todavía cuando se abren y aplican a la exploración de la *physis* campos infinitos de una matemática científicamente estructurada como lo es en la era moderna. Este paso estuvo durante muchos siglos como mantenido en el tiempo, hasta que se lograron las nuevas líneas de la física y sus aplicaciones tecnológicas que fueron multiplicándose indefinidamente. En la historia humana ese paso indica un salto a una era en que el progreso técnico llevaría la delantera sobre la educación integral del ser humano y la intercomunicación cultural. La técnica moderna sobre la que tanto se ha escrito en el siglo XX no es sino la apropiación de la idealidad matemática para ponerla al servicio de la praxis utilitaria humana²⁰⁶, lo cual implica a su vez al mismo tiempo dos pasos mediadores: uno es el desarrollo de las ciencias exactas como sistema teórico, y otro es la educación de la vitalidad humana para la utilización de ese desarrollo matemático visto en sus resultados, en la acción concreta.

Por lo que se refiere al nombre de “técnica” en el uso actual, encontramos en él la doble cara de lo meramente utilitario y de lo científico. De hecho en el mundo griego y aun dentro del ámbito de los diálogos platónicos, encontramos el doble sentido de la práctica utilitaria destinada a la fabricación de objetos de finalidad económica y cultural, y el de la *techne* en cuanto algo próximo y aun derivado de la episteme. Pero en la era moderna la relación entre ciencia y técnica se ha potenciado mucho más incorporándose al proyecto baconiano según el cual “*Scientia est potentia*”. Educarse en el ejercicio de las técnicas es hoy no sólo imbuirse en el aprendizaje de prácticas

²⁰⁶ Este paso implica, según el diagnóstico de Husserl, el encubrimiento desde la época de Galileo de considerar las idealidades matemáticas sólo como un hecho derivado de la naturaleza física, lo que da lugar a lo que se ha llamado la “naturalización del sentido”.

tendientes a regular la vida cotidiana o para el desarrollo de la economía, sino especializarse en un saber que tiene un fundamento teórico en vistas de la praxis. Este hecho implica un retorno circular de la técnica sobre la concepción general de las ciencias. La técnica moderna deriva de este último concepto, supuesto el cambio que implica en la concepción de la ciencia, y es por lo tanto una reduplicación de su potencial práctico. Pues implica una incorporación de la ciencia matemática en la exploración del mundo primero y luego en la acción transformadora “utilitaria” en el mundo. Esto habría de tener consecuencias incalculables en cuanto al destino de la vida del hombre.

2. EFECTOS DE LA PRAXIS TÉCNICA EN LA VIDA HUMANA.

Una vez creada y multiplicada en su potencial inagotable la técnica comienza su giro para cambiar muchos aspectos de la vida humana. Tanto a nivel social como en el de la vida individual todo empieza a transformarse. La *racionalización* técnica en el sentido weberiano del término comienza a inundar y a condicionar los hábitos vitales más inmediatos, como la alimentación y el vestido, luego influye en la organización social en su doble aspecto espacial y temporal tal como son vivenciados por el hombre individual y colectivamente²⁰⁷. Además de modificar paulatinamente las relaciones humanas y las estructuras socioculturales, potencia también el poder destructivo e influye positiva y negativamente en el poder comunicativo. La economía adquiere caracteres y posibilidades inéditas y la marcha de la vida ordinaria comienza a cambiar en un lapso de tiempo relativamente breve, a ritmo acelerado, hasta llegar a los prodigios de la tecnología actual. Todo esto ha sido efecto de un salto cualitativo iniciado en el siglo XVII, época en la que se da la aplicación del conocimiento matemático para resolver los problemas teóricos y prácticos y en que además se logra la aplicación plena de la *virtus mathematica* al estudio de la naturaleza y del mundo también humano. A partir de allí, el lema de Bacon *Scientia est potentia* pasa ser realidad y no sólo profecía, y lo es por la amplitud de vuelo que le da la aplicación del

²⁰⁷ Cfr. H.D- MANDRIONI, *Pensar la técnica. Filosofía del hombre contemporáneo*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, pp.57-122.

método racional matemático y por la estrecha relación con el tema de la causalidad²⁰⁸, que tiene también sus consecuencias en la distinción y conexión entre medios y fines. Este parto de la acción humana instrumental no podía no tener su retorno en la condición misma del hombre en general, que inicia el complejo camino del mundo tecnificado. Pero lo interesante es que los filósofos (y teólogos) vieron en primera instancia en este cambio los aspectos positivos o de conquista, y no adivinaron o no vieron motivos para preocuparse por el lado oscurecedor o problemático de la técnica tal como lo hemos sentido en el siglo XX y XXI.

Esa óptica se expandió hasta bien entrado el siglo XIX. Entre los primeros que atisbaron que la técnica moderna podía presentar aspectos conflictivos debería recordarse dos autores profundamente divergentes: Comte y Marx. El primero trató de poner orden y de potenciar los efectos positivos de la técnica; el segundo vio en ella el inicio de una humanidad nueva aunque también el incremento de posibilidades de despojo y alienación. No obstante, aunque ambos desde senderos distintos notaron los desafíos nuevos que la técnica presentaba, o sea, la distribución no equitativa de las riquezas potenciadas por la razón técnica por un lado, y la pérdida de la centralidad del hombre por otro, ambos tenían una fundamental entusiasta confianza en la solución de los problemas y en la consecución de una clara línea de progreso.

La visión crítica de los aspectos “enceguecedores” de la técnica es de todos modos un tópico fundamental en el pensamiento del siglo XX, y no es ajena a tal asociación la evidencia de los efectos devastadores de los nuevos armamentos, y más tarde la toma de conciencia del daño producido en el equilibrio ecológico por la depredación sistemática de la naturaleza.

El mérito de la visión crítica es atribuible a la cultura alemana de principios del siglo XX, y es en ese contexto tiene una importancia particular la meditación de *Max Weber*, el cual introdujo varios temas que pasaron a formar parte de nuestro patrimonio de ideas en torno a la técnica moderna. En primer lugar unió la temática teológica de la secularización al nuevo sentido dado a la racionalización. Utilizó para ello el término “desencantamiento” (*Entzauberung*) para expresar que con la técnica la visión del mundo perdía su halo de sacralidad o si se quiere su aspecto mágico. Como consecuencia las relaciones humanas pasaban a tener un carácter formalizado en el que

²⁰⁸ Es sumamente indicativo que en el momento en que la causalidad matemáticamente medida alcanza su ápice, sufre una profunda crisis el concepto de causalidad en el orden metafísico, como lo muestran las sucesivas posiciones de Malebranche, Leibniz, Hume, hasta llegar a Kant que ubica la causalidad entre las categorías a priori negándole aplicabilidad en el plano ontológico.

primaría la división e interconexión casi mecánica de roles y de funciones. La racionalidad típica de la tecnociencia moderna era instrumental²⁰⁹ y por lo tanto la utilidad lograda en el manejo de las cosas retornaba con la degradación del hombre a la condición de instrumento y función utilitaria.

Lo interesante en Max Weber es que sus análisis no se limitan a detectar tan sólo defectos superables para entreabrir nuevos rumbos para el progreso, como era el caso de Marx y de Comte, sino que atisban un cierto carácter trágico²¹⁰, en el sentido de que pareciera que el hombre con todos sus avances prometeicos no pudiera escapar de nuevas esclavitudes y calamidades. Es como si el abandono de los dioses hubiera traído el riesgo constante de la manipulación del hombre por el hombre y el progresivo deterioro de una mayor humanización. Otra idea presente en Weber es que en este proceso de racionalización cumple un papel esencial la economía transfigurada por la incursión tecnológica, la cual ha incorporado los logros de la matematización de los bienes productos y relaciones intersubjetivas transformándolas en su mayor parte en relaciones funcionales, terminando por trastocar la trama misma del ordenamiento jurídico racionalmente estructurado²¹¹.

Hay por lo tanto un retorno de precio de la deshumanización pagado por los mismos adelantos técnicos. Completando lo entrevisto por Weber podemos enumerar aquí algunas de las consecuencias que se alternan fatalmente con las mencionadas conquistas. Ante todo el mismo cuerpo humano se ha visto influenciado por la técnica, esto no sólo por la capacidad de moverse a mayor velocidad, de abreviar los tiempos, de prolongar la duración de la vida, sino por la posibilidad –aumentada e intensificada en los últimos años – de intervenciones que afectan el código genético o las condiciones de crecimiento y calidad de vida. La técnica ha producido luego un cambio fundamental en las condiciones y organización del trabajo y en las más diversas actividades estructurando en modo inédito el tiempo libre, no sólo por la intensificación de la producción sino también por la mecanización de las fuerzas materiales humanas, y además porque una fatal lógica de la razón instrumental no logra o más bien impide que el sucesivo enriquecimiento sea equilibrado y ecuánime. Esto ha sido así al menos desde la revolución industrial y es difícil que sea superado del todo habida cuenta de la

²⁰⁹ La difusión de la denominación de “razón instrumental” se debe a la Escuela de Frankfurt; cfr. M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1969.

²¹⁰ Cfr. Y.RUANO de la FUENTE, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.

²¹¹ Por otra parte Weber también incursionó en el tema de la relación entre religiones, economía y sociedad.

realidad de la condición humana. La técnica ha cambiado también el goce y el disfrute de los bienes materiales y culturales. El denominado tiempo libre se ha sometido a un ritmo de consumo que obliga a la capacidad de placer a toma formas nuevas en gran parte mecanizadas, dando lugar al fenómeno que desde la obra de Marcuse suele denominarse como *desublimación del Eros*²¹². Ha surgido además el fenómeno tan estudiado por la Escuela de Frankfurt de la industria cultural.

Junto a las posibilidades nuevas en el consumo la técnica moderna ha modificado nuestro *mundo de las comunicaciones*. No sólo con medios de potencialidad inédita – en cuanto a la difusión tecnológica de mensajes, imágenes, usos del lenguaje a menudo banalizados sino también por afectar nuestras formas de vida sociales y comunitarias. De este modo ha hecho impacto en lo que podemos significar como mundo espiritual (en el sentido empleado por Nicolai Hartmann) , el espíritu objetivado o lo que hoy se suele apreciar como *cultura*. Los estudios de la escuela de Frankfurt, y en especial los trabajos de Habermas, han señalado, siguiendo en esto una inspiración de Max Weber,

una relación con la fragmentación del mundo de la vida²¹³. Las áreas culturales han retrotraído su capacidad de cohesión de tal manera que hoy por efecto de la técnica entre otros factores, resulta también difícil para el individuo medio la configuración de una *Weltanschauung* suficientemente cohesionada. Finalmente podríamos recordar, y esto no es del todo negativo, la proyección de mundialización o globalización que se abre camino velozmente por los citados medios tecnológicos. El mundo parece al mismo tiempo más unido e interrelacionado y más fragmentado y dividido no sólo por motivos culturales sino específicamente en el modo en que la técnica ha transformado las relaciones humanas en general. Es como si la “energía tangencial” de la que hablaba Teilhard de Chardin no esté relacionada o no haya logrado alcanzar un nivel proporcionado a una suficiente “energía radial”, es decir la expansión de las relaciones cuantitativas de causa-efecto y de medios-fines no ha logrado hasta ahora configurar una equiparable medida de cohesión interna y de armonía de conjunto.

Los cambios se multiplican con rapidez atomística pero la vida humana no logra un equilibrio consigo misma. El efecto de la acción instrumental potenciada por la matematización del mundo y por el impulso del dominio generado por la técnica retorna sobre el hombre mismo pero lo hace como fuerza externa alienada. De tal manera que la

²¹² Tema central de *Eros y civilización*, tr. esp., Barcelona, Seix Barral, 1965.

²¹³ Cfr. J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

humanidad se ve obligada a enfrentar como “fuerzas extrañas” energías que han brotado de su acción tecnológicamente orquestada y multiplicada.

El conjunto de este cuadro parecería conducir por lo tanto hacia una disminución de humanidad en el modo de conducir la vida. Sin embargo no es difícil detectar que la técnica, brotada de las posibilidades intrínsecas de la vida humana trae consigo también modos nuevos de conservar e intensificar la vida, pero entonces no es suficiente seguir simplemente su lógica, sino pasar a un nivel superior de acción, que denominamos justamente ética o moral.

La visión de la técnica en cuanto racionalización instrumental conduce directa o indirectamente a una visión algo trágica, así como desde otro ángulo también lo hace la interpretación de Heidegger que la acerca a una suerte de fatalidad ontológica. Pero desde un punto de vista fenomenológico las posibilidades técnicas no son en sí mismas negativas siempre y cuando la humanidad tome conciencia de su dignidad y emprenda un camino de renovación ética. El ser humano a través de un nuevo pensamiento y una nueva acción es capaz de encontrar nuevas formas de vida plétorica de esperanza. En efecto, a pesar de las oscuridades y problemas que hemos visto hoy sería imposible mantener y expandir la vida humana sin los nuevos recursos de la tecnociencia, aun cuando ellos no sean suficientes en sí mismos para orientar hacia nuevas metas. La técnica tiene *en sí* misma un lado potencialmente humanizador, aunque no haya llegado todavía a una plena conciencia *para sí*, para decirlo en expresión hegeliana. Para esto último es necesario el paso a la praxis moral.

3. EL PLANTEO DE HEIDEGGER: LA TÉCNICA Y EL OSCURECIMIENTO DEL SER

Lo peculiar del planteo de Heidegger sobre la técnica (*Gestell*) no es haberse limitado a darle un enfoque antropológico o humanístico sino el de haber asociado el problema a la cuestión mucho más abarcadora de la “historia del ser”, y por lo tanto en haberla relacionado con un nivel ontológico (a la manera de un destino). Para comprender bien esto es preciso tener en cuenta que el maestro alemán ama llevar las cuestiones hasta las fuentes de los orígenes de la filosofía griega. Inmediatamente después de *Ser y tiempo* (obra en la que el tema de la técnica asoma en germen a través de la descripción fenomenológica del “estar a la mano” (*Zuhandensein*) Heidegger se sintió cada vez más atraído por el tema de la *metafísica*, su origen y su ocaso.

Documento fundamental de ese giro es la *Introducción a la metafísica (Einleitung)*. En su visión – íntimamente ligada a su manera de interpretar la filosofía platónica – el destino de la metafísica consiste en una historia de develamiento y ocultación del ser del ente. El estudio del ente unido al olvido del ser implica la conceptualización y con ella la objetivación de los entes y la posibilidad abierta de una *episteme* unida y seguida por la *techne*. Esto sería la consecuencia del “yerro” de pensar el ser a través del ente. Por lo tanto hay en el destino de la metafísica implícito el llamado a su declinación, al ocultamiento de la luz del ser: el imperio de la técnica emergería nada menos que de la historia de la onto-teología “tradicional”. La era de la técnica está cargada por lo tanto de un verdadero *destino* que trae el ocultamiento u olvido del ser, y al mismo tiempo un yerro en el camino de la verdad en cuanto *a-létheia*. Hay por lo tanto aquí un problema concerniente a la ontología: el ser es impedido en su epifanía por la técnica la cual a su vez es una consecuencia última de la historia de la metafísica en cuanto onto-teología, es decir de la objetivación del ente en cuanto ente. A contraluz de este ocultamiento Heidegger encuentra una salvación en el arte y sobre todo en la poesía. La palabra sería la portadora de la luz del ser en un tiempo indigente, la iluminación (*Lichtung*) en medio de la indigencia del tiempo (moderno).²¹⁴

Todo este enfoque trae varias consecuencias. Una de ellas es que la metafísica tiene un fin y que es preciso hablar de un pensar (*an-denken*)²¹⁵ “postmetafísico”, terminología propia no ya de Heidegger sino de algunos de sus seguidores. La herencia objetivista de la antigua ontología ha sido transferida a la tecnociencia, la cual tiene utilidades a cambio de un ocultamiento del sentido. La búsqueda de la verdad, la resultante del diálogo o encuentro entre la tierra y el cielo, los dioses y los mortales, como se dice en la *Carta sobre el humanismo*, deberá ser buscada en el abrirse de la palabra poética y del arte, que al proyectar un mundo tiene también implícita la promesa de una nueva iluminación del ser en el acontecer (*Ereignis*). Todo el devenir de la técnica reviste un tono casi trágico, como una fatalidad que incumbe sobre el tiempo, y la salvación se halla en el pensar del ser (*Andenken*) que es despertado por la auténtica poesía.

Como he observado en otros trabajos, esta visión elimina la mediación de lo conceptual, o más precisamente, de lo eidético. La continuidad entre la objetividad del

²¹⁴ Véase el ensayo *¿Para qué ser poeta?* En, Holzwege ed. fr. tr. W. Brokmaier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 323-385.

²¹⁵ Cfr. *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1971. En esa obra aparece la tesis de que la ciencia “no piensa”.

ente y lo que está a la mano, lo que está orientado a la praxis, la cual a su vez se transforma en un camino sin salida por el jaque presentado por el ser-para-la-muerte, no tiene relación alguna con el acontecimiento iluminante. Lo objetivo y lo subjetivo son saltados tanto por la expansión de la tecnociencia como por el advenimiento de la palabra poética. Aquí pierde sentido en realidad una verdadera praxis a no ser en el espacio errático de la utilidad y de la tecnología, por cuanto es desvinculada, y pierde además relación con el sentido intelectual teórico en cuanto tal, pues el pensar pasa a tener un rasgo de “superador” de la relación sujeto-objeto. La imposibilidad heideggeriana de justificar el pensamiento científico (“la ciencia no piensa”) a no ser como objetivación expansivamente utilitaria que tiene el precio del ocultamiento, debilita enormemente el papel de lo intelectual en el encuentro de la verdad, que pasa a ser algo casi emocional, o mejor dicho, una suerte de secularización del concepto cristiano de revelación por vía de la palabra poética.

De este modo la sabiduría o el pensar (que es casi infaltablemente un *questionar*) propone la esperanza y la entrega confiada a la manifestación epocal del ser que está por venir, pero no indica un camino que incluya (criticándola) la técnica en un proyecto ético y humanizador. Esta espera confiada es orientada hacia la palabra poética con su evocación de la apertura al ser.

Es en este punto donde se pone a la luz nuestra imposibilidad de seguir por esta vía, sin que ello vaya en desmedro del aprecio de la poesía y de la conciencia de los riesgos de la técnica emancipada del pensar profundo. El debilitamiento del sentido intelectual conduce esta filosofía hacia derroteros irracionalistas y es significativo que ello vaya unido a una pérdida del valor de la praxis, especialmente de la praxis moral.²¹⁶ Es por ello que este misticismo que trae ecos de la meditación de Eckhart, tiende a un cierto *quietismo* (término tomado de la historia de la teología y de la mística), en cuanto la salvación – si es lícito emplear aquí esta expresión – debe ser buscada más allá de la intelección y más allá de la acción, la cual no sería de ninguna manera mediadora para un encuentro más profundo con el ser. El solo enunciado de esta última hipótesis iría contra los fundamentos mismos del pensar heideggeriano.

La visión de Heidegger en torno a la técnica toca sin embargo un nervio profundo de la inquietud actual. La Escuela de Frankfurt, que no nutre simpatías por el pensamiento de Heidegger (exceptuado tal vez Marcuse), ha tratado el tema de la razón

²¹⁶ Justificaremos más ampliamente esta afirmación en el capítulo X.

instrumental y de la tecnología con un sentido dialéctico que manifiesta su lado deshumanizante. La figura de Emanuele Severino, por su lado ha acelerado todavía más la relación entre técnica y nihilismo²¹⁷. Nuestra propia experiencia además nos muestra que los resultados de la técnica generan continuamente nuevas problemáticas tanto en la vida individual como en la social y en las dimensiones ecológicas.²¹⁸

4. TÉCNICA E IDEOLOGÍA

Mientras tanto se iba consolidando otra escuela, en cuyos orígenes había una más clara relación con Max Weber y en parte también con Marx: la denominada escuela de Frankfurt. A pesar de que en la obra de Horkheimer y Adorno hay una clara toma de distancia con respecto al pensamiento de Heidegger, hallamos la presencia del tema de la técnica vista más bien desde la óptica del compromiso por el hombre para liberarlo de sus alienaciones tanto económicas como éticas y afectivas. Estos autores enlazan en un determinado momento el imperio de la tecnología con la ideología desplegada a partir de la lógica de la Ilustración²¹⁹. Su blanco es en general la concepción proveniente del positivismo y del neopositivismo considerados como representantes del primado de lo que Horkheimer denomina razón instrumental. Aunque se trata de autores no identificables en un solo bloque – a los mencionados deberían añadirse entre otros Marcuse, Benjamín y los primeros trabajos de Habermas – tienen en común la tesis de que el racionalismo desplegado a partir de la Ilustración es intrínsecamente ambivalente. Por un lado trae o pretende traer una liberación con respecto al mito y a toda la influencia de las religiones en la vida cultural; por otro crea las condiciones para un nuevo despotismo para el acrecentamiento de un mayor dominio del hombre sobre el hombre: en este último aspecto la potencialidad desarrollada por la técnica parece comprometida. Dominio del que sólo es capaz de liberarnos según Adorno una crítica basada en una *dialéctica negativa* capaz de dejar emerger desde lo negativo de cada situación un lugar para la esperanza y aun para la utopía.²²⁰ La dialéctica de origen marxista-hegeliano readaptada de diversa manera por las dos figuras centrales de la escuela, les da pie para emprender la crítica de la enclaustración de la razón por obra de

²¹⁷ Cfr. E. SEVERINO, *Destino della necessità*, Milano, ADELPHI, 1999, pp. 45-64.

²¹⁸ Recuérdese el libro de H. JONAS, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

²¹⁹ Cfr. HORKHEIMER-ADORNO, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.

²²⁰ Cfr. T.W. ADORNO, *Negative Dialectik*, en *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

la instrumentalidad tecnológica, más precisamente lo que Adorno denomina “instalación del enceguecimiento” (*Verblendungszusammenhang*). Dialéctica y razón instrumental son los dos polos opuestos, que traen a la evidencia el poder manipulador de la técnica y la necesidad de una nueva liberación y humanización.

Más allá de sus maestros ha ido el pensamiento de J. Habermas el cual contrapone a la denominada “razón respecto a fines” una *razón comunicativa* que es al mismo tiempo *acción comunicativa*.²²¹ Insiste Habermas en el papel deshumanizante de la ideología tecnocrática y en la fragmentación del mundo de la vida (*Lebenswelt*) a que da lugar. Hay en el fondo de su pensamiento un progresivo abandono de la dialéctica neomarxista y el recurso a un neokantismo renovado basado en el concepto de razón comunicativa, es decir dialogante. En el lenguaje hay implícito el llamado a una intersubjetividad y por lo tanto la superación del encapsulamiento de la razón por obra de las ideologías.

Como puede verse, hay en Habermas una recuperación del sentido dialogante de la racionalidad, distinta del empleo meramente instrumental. Su pensamiento es *postmetafísico*²²² por motivos que evitan el rodeo de la crítica heideggeriana a la onto-teología tradicional. Hay en su concepto del *Lebenswelt* una cierta herencia de Husserl, pero de un Husserl desprovisto de toda vocación por una nueva ontología. A pesar de estas características, debemos reconocer en este autor un avance que consiste en la recuperación del nexo entre racionalidad y praxis, una praxis dotada de una dimensión ética. Eso evita el misticismo y el quietismo de la visión heideggeriana del ser y del lugar ocupado por la *techne* en el crepúsculo de su manifestación. Pero también en esto Habermas acepta algunos temas husserlianos evitando el “pantano” de las esencias y la reformulación del tema de los valores.

En síntesis, después de la obra de Heidegger hay tres posturas posibles respecto del tema de la técnica. Una es la lectura que podría llamarse *fatalista*, no en el sentido de una negación total de toda salida a un más profundo encuentro con el ser, sino en el de una excesiva asimilación entre técnica y yerro, no solamente de la humanidad sino de la verdad en sí misma. La escuela de Frankfurt no comparte este fatalismo pero es substancialmente negativa en la valoración de la técnica y sobre todo del uso político de la expansión tecnocientífica, la que requiere un giro dialéctico para encontrar su equilibrio humanizante.

²²¹ Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988.

²²² Cfr. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, pp.38—64.

Otra opción sería la ingenuamente *triumfalista* que tras el empuje dado por la revolución iluminista ve en la técnica una expansión de la voluntad de poder y confía en que por ello elevará el nivel de la vida humana. A ella se acerca, a pesar del necesitarismo de una totalidad parmenídea la interpretación del nexo entre nihilismo y técnica presentada por E. Severino, el cual proclama la inexorable “victoria” de la técnica la cual vendría a ser un encegucimiento necesario en el devenir del destino del ser.

Finalmente la tercera opción es la *fenomenológica* (y hermenéutica) la cual ve en la técnica una ocasión de avance humanizador con la condición de crear nuevas condiciones para una praxis más humana. A diferencia de las anteriores, la visión fenomenológica recupera un auténtico sentido intelectual y racional valorando el conocimiento científico al paso que lo entreteteje con una praxis utilitaria abierta a lo ético y a un nuevo encuentro con el ser. Hay aquí al mismo tiempo una centralidad de la persona y una apertura a lo ontológico y a lo metafísico, condición para crear las condiciones de un nuevo humanismo.

5. ENFOQUE FENOMENOLÓGICO Y HERMENÉUTICO DE LA TÉCNICA

¿Qué características debe tener la visión fenomenológica de este problema? Sabemos que Husserl en la *Krisis* estableció el diagnóstico de una matematización del mundo de la vida, responsable según él de una deshumanización.²²³ Sin embargo lo que ofrecemos aquí es una visión más amplia, basada en otras tesis igualmente pertenecientes al acervo fenomenológico.

Debemos tener en cuenta ante todo el nexo primigenio entre vida e instrumentalidad. Ya en las primeras manifestaciones de la vida encontramos el hecho de que los organismos vivientes toman atajos más directos y eficientes para el logro de sus fines. En la vida humana en particular hay un aparecer de la relación entre medios y fines desde los primeros momentos de su desarrollo. Y a medida que se va explicitando la conciencia de sí se manifiesta conjuntamente la facultad de hacer y de utilizar instrumentos para la acción. Esa técnica instintiva lleva consigo elementos

²²³ Cfr. *Krisis*, Hua VI, p. 38. Cfr. *La racionalidad moderna y la fenomenología de Husserl*, en *Sapientia* LVIII (2003) pp. 245-301.

implícitamente matemáticos que poco a poco pasan a tener un lugar más explícito y sofisticado.

En el ser humano hay, por así decirlo, *una gradación de tres pasos* de integración de la técnica: la dimensión meramente vital, que hemos explicado; la espontánea, que tiene lugar a medida que se desarrolla la facultad instrumental, etapa que requiere la integración del lenguaje; y la reflexiva, que es de orden racional y que consiste en la conjunción de la praxis utilitaria con la *virtus mathematica* y luego su expansión y aplicación a la solución teórico-práctica de los problemas que se van presentando en la cultura y en la sociedad. Esto último supone la emancipación y el desarrollo del saber matemático que en un determinado momento, esto es en la era moderna se acopla a la praxis utilitaria y toca luego todos los aspectos del mundo vital humano. En el occidente ella corresponde al momento de la eclosión de la tecnociencia.

A fin de que esta matematización orientada a la praxis no aparezca como un elemento meramente obnubilante, es preciso ubicar la génesis de las matemáticas en coherencia con el conocimiento intelectual en general y con la racionalidad en particular. El sentido de los estudios de Husserl sobre el origen de la geometría²²⁴ y de las matemáticas persigue un doble fin. Uno es la demitización de tal tipo de conocimiento como el más alto e importante, y otro es establecer lazos con la intuición de esencias y el desarrollo de la intencionalidad intelectual. La afirmación de las esencias permite justamente a Husserl establecer un puente entre el conocimiento sensorial inmediato y la matematización. La carencia del tema de las esencias facilitaría en cambio – como es el caso de Heidegger – el dualismo entre la iluminación del acontecer del ser (en la palabra trans-metafísica poética y mística) y el oscurecimiento de la técnica. La fenomenología se destruye a sí misma en la medida en que, siguiendo esta invitación, renuncia a su *fuerte sentido de la intelectualidad y de la racionalidad*. Pues la racionalidad husserliana tampoco puede ser reducida a la razón en la historia como por ejemplo tiende a interpretar Landgrebe²²⁵, a la manera de una confianza en un progreso del sentido crítico en el esclarecimiento de los problemas del hombre.

En segundo lugar, la concepción fenomenológica de la técnica es más fiel al sentido griego de la misma. La relación con lo intelectual no rompe la ligazón entre la intencionalidad vital y la intencionalidad teórica, la axiológica y de práctica. La

²²⁴ Es importante al respecto el Anexo I de la *Krisis* dedicado a la “*Ciencia de la realidad e idealización. La matematización de la naturaleza.*”

²²⁵ Cfr. L. LANGREBE, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, en *Phänomenologie und Marxismus* 2, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp.13-58.

fenomenología husserliana supone la *circuminessio* (relación circular complementaria) entre racionalidad y voluntad y reconoce una cierta continuidad entre inteligencia y praxis utilitaria y luego praxis moral. Por lo cual podemos pensar una intencionalidad técnica que consiste en la conjunción entre una racionalidad que desciende hasta lo particular de cada situación y circunstancia y una capacidad activa de reformarlo, de construirlo o de modificarlo. A pesar de la distancia es posible por lo tanto establecer una coherencia con el concepto aristotélico de *razón práctica*, que por una parte se alimenta de una correlación entre lo universal y lo particular, y por otro establece un puente entre el conocimiento y el hacer. La técnica moderna conserva ese ligamen, pero añade la aplicación de una *virtus mathematica* expandida en sus potencialidades y puesta al servicio de un mayor potencial en el dominio de la naturaleza física por parte del hombre. La *techne* es por lo tanto un lugar de la praxis dotado de un nivel de racionalidad todavía no completo, no llevado a su natural desenlace. ¿De dónde proviene el hecho de que según algunos pueda denominarse o constituirse en elemento central de un sentido de la vida y encerrar sin embargo una imposibilidad de alcanzar tal destino?

El motivo es fundamentalmente triple. En primer lugar tratándose de un nivel particular de racionalidad con características propias que tienen que ver con la percepción de lo singular y la conjunción con el nivel sensorial instintivo de conocimiento y de acción, la técnica tiene entre sus posibilidades la de independizarse de su fuentes, olvidar el sentido intelectual que le dio su origen y constituirse como un dominio casi autónomo que por su naturaleza no es capaz por sí solo de orientar al hombre en la existencia.

Tenemos luego el hecho de su potencial expansivo, que proviene de la mencionada *virtus mathematica* y que puede extenderse a una cantidad infinita de aplicaciones. Con la colaboración de la *imaginación anticipadora* dicho nivel puede ampliarse sin que dicha expansión garantice de por sí un adelanto en la profundidad ni en la humanización propiamente dicha. De allí el dicho de Heidegger acerca de la ciencia que “no piensa”. Es en realidad el lado de la multiplicación tecnológica de posibilidades de dominio lo que debilita la capacidad comprensiva.

Y finalmente el tercer factor es la base instintiva que, a pesar de todo está en la base de la técnica moderna. La capacidad de relacionar medios y fines, la de establecer dependencias entre causas y efectos, la rapidez en las conexiones, la invención de variables para el logro de determinadas metas, todo ello es dinamizado no sólo por

capacidades cognitivas sino también por tendencias apetitivas, entre las que se destaca por su influencia y capacidad de expansión, la tendencia al dominio y al poder y la urgencia de solución a problemas vitales. Por su base de *conexión con el nivel instintivo de la acción la técnica* es paradójicamente una razón que puede ser “engañada” por los impulsos y pasiones (Pascal). De esto surge la posibilidad de una racionalidad engeñecedora tanto del intelecto como de la percepción de los valores e introducir una contradicción entre fuerzas instintivas diferentes. De allí que algunas de las aplicaciones técnicas puedan conspirar contra la autoconservación de la vida o contra el reconocimiento de la dignidad de la persona.

Por lo tanto es preciso volver a ubicar la técnica en un tipo de praxis dotado de una modulación especial de la racionalidad, no precisamente la más elevada. Es preciso redescubrir para ello la razón práctica que en Aristóteles tenía la doble vertiente del *poiein* y del *prattein*,²²⁶ y que encontraba su posibilidad de aplicación mediante la prudencia (frónesis), y extender así su significación moderna mediante el recurso de la matematización en su sentido más amplio. La diferencia más notable entre este tipo nuevo de *razón práctica* es que ella ha incorporado el rigor y la exactitud del cálculo y se ha vuelto por lo tanto capaz de hacer descender del mundo de las ciencias de la naturaleza una serie infinita de aplicaciones que tocan lo útil en su sentido más amplio que va desde la solución de problemas vitales dramáticos, como la curación de una enfermedad a la invención de nuevos artefactos para la producción, el transporte o las comunicaciones y que en principio tienden a satisfacer las demandas económico vitales y el logro de una vida más fácil o más cómoda abriendo caminos cada vez más expeditos para *prosperities* nuevas. El hecho de que lleguen problemas nuevos, incluso concernientes al bienestar, o puntos en los que las conquistas técnicas puedan interferir con valores morales o culturales es algo inevitable cuyas consecuencias evaluaremos en el próximo capítulo.

No se trata propiamente de negar o de amputar lo que la técnica tiene de ayuda a la solución de problemas económico vitales, sino de reubicarla a fin de que no pierda su originaria relación con lo racional, lo cual equivale a posibilitar su ascenso a una racionalidad dialógica y comunicativa más plena y una referencia más neta y explícita con la verdad del hombre. *Los usos irracionales de las aplicaciones de la técnica siempre serán posibles*. Pero en lugar de considerarlos como el signo de un fatal

²²⁶ Se trata de un tema revalorizado por H. ARENDT en *La condición humana (vita activa)*, Barcelona, Paidós, 1993,p.219.

enceguecimiento, se los ve aquí como una deformación de un tipo particular de racionalidad, una racionalidad emancipada de la razón en su sentido integral.

Todo esto nos conduce a la necesidad de distinguir algo que puede causar a menudo confusiones. Debido al vocabulario introducido o al menos difundido por Habermas, se habla de una “racionalidad respecto a fines” que sería el equivalente a la racionalidad instrumental en el sentido de la conexión medios-fines que toca directamente la técnica. Habermas contrapone a esta la racionalidad comunicativa. El modo de expresión mismo pareciera sugerir que la racionalidad comunicativa estuviera despojada de finalismo. En realidad es algo muy distinto, pues para humanizar la técnica no es preciso *sustituir* propiamente una racionalidad por otra, sino superar la mera racionalidad respecto a fines mediante un nuevo finalismo, el que está ínsito en el lenguaje y en todo intento de comunicación interpersonal, que es en última instancia el entendimiento recíproco. No está lejos esto de lo que el mismo Apel, tan cercano a Habermas, señala como el ideal de la comunidad de comunicación.²²⁷

Apliquemos esto a nuestro problema. La técnica no puede ser tal sin el juego del doble nexo medios-fines y de causa-efecto, nexo potenciado en el sentido moderno por la *virtus matemática*. Por lo tanto la técnica para conservar su relativa autonomía necesita esas características que aceleran y vuelven más eficaz la acción centrándola en un plano que directa o indirectamente se centra en lo utilitario. Pero es preciso luego que dicha utilidad expandida sea superada e integrada en un nivel superior que es el de la comunicación humana, la cual a su vez implica el reconocimiento de un espacio en el que la razón apunta intencionalmente a verdades objetivas. El finalismo extrínsecista en el que los medios quedan fuera de los fines, debe ser distinguido de la teleología que es el sello de la inteligencia, teleología capaz de llevar el juego casi mecánico de aquellas relaciones cuantitativo-funcionales a una “causalidad” de tipo superior, es decir a un dirigirse hacia lo propiamente intelectual de la acción.

Es algo que se acerca a la “causalidad final” de la que hablaba Aristóteles el cual sin embargo no distinguió suficientemente los dos planos : el que guía la utilidad de la acción utilitaria y el que marca el sentido al que se dirige el movimiento intencional de la praxis integral. Tuvo ciertamente el mérito de distinguir entre el hacer y el obrar (*poiéin* y *prátein*), pero no podía tener presente en su época la emancipación de la técnica en el sentido moderno tal como lo hemos descrito. De allí las críticas de

²²⁷ Sobre el acuerdo y la diferencia entre Apel y Habermas en este punto véase J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 83-106.

antropomorfismo a que ha sido sometida la noción de finalismo en él y en sus intérpretes escolásticos cuando es aplicada a una dimensión metafísica, y de allí también en el plano ético la falsa creencia de que para él toda praxis es ante todo la puesta en juego de la relación entre medios y fines.

Aquello a lo que nos referimos aquí de todos modos no es específicamente el plano ontológico, sino el antropológico personal. El fin del encuentro intersubjetivo es la comunicación, y hay una praxis comunicativa embebida de razón comunicativa que tiende al encuentro entre las personas. Esa acción entra y pertenece ya al plano moral y debe ser distinguida del plano meramente técnico al que debe vivificar desde dentro dándole un sentido humanizador. No se trata propiamente de propiciar un cultivo expansivo de la tecnociencia para preguntarnos luego para qué deberíamos utilizarla. Se trata más bien de algo más difícil y más delicado: a partir de un replanteo de la dignidad o del valor de ser de la persona, orientar la fuerza de la técnica hacia una integración con la totalidad de lo humano, lo que implica también un modo distinto de ver la naturaleza y el mundo y el uso que los hombres y mujeres hacen de ella.

La racionalidad “respecto a fines” es decir la meramente instrumental, es engeguecedora en la medida en que se segrega de su vocación íntima a la comunicación humana y se detiene en la expansión y servicio de un nivel más inmediato de valores. Entre los teóricos de los valores es Lavelle quien más claramente ha observado que cada grado de ellos, aun siendo parte de una constelación o una escala, tiene la posibilidad de ser absolutizado y de detenerse en sus propios logros.²²⁸ Los dos grados básicos de valores, los que hacen a la utilidad y a la vitalidad instintiva son los que más directamente reciben los frutos de la técnica, aunque esta toca la totalidad de las dimensiones humanas. No es extraño por lo tanto que los beneficios del avance técnico-científico se dirijan ante todo a la expansión de la riqueza y en general del bienestar sensible, y que sean proclives a detenerse en ellos. Pero a pesar de esta posibilidad concreta inherente a la técnica de volverse “autónoma”(y de ir volviendo heterónimo al ser humano) la vocación de la persona es servirse de los recursos técnicos para buscar niveles más altos de valores, como los intelectuales, los estéticos, los morales y los religiosos. Es por lo tanto preciso no eliminar aunque sí superar la racionalidad

²²⁸ Cfr. *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con Louis Lavelle*, Buenos Aires, Proyecto, 1991, pp.107-128.

instrumental mediante el finalismo de una racionalidad antropológico-personal, cuya meta es el encuentro y la justicia entre los seres humanos.²²⁹

Veamos ahora cuáles serían los rasgos de una visión *hermenéutica* de la tecnociencia. El primero de ellos, y esto es ya una toma de posición consecuente con la impostación fenomenológica del tema, es que la técnica participa, en cuanto desarrollo de la razón práctica poiética, de la racionalidad, y que encierra a pesar de sus posibles yerros una relación con la verdad. Aunque Gadamer contrapuso el dominio del método científico-técnico a la verdad que adviene en el acto hermenéutico, es sin embargo imposible separar la técnica, con su relación moderna con la ciencia, de todo atisbo de verdad, pues existe una “verdad de praxis” que por su naturaleza está relacionada con una racionalidad de nivel superior. Es cierto que la técnica, por su proximidad a la praxis y a la vitalidad instintiva, puede obnubilar la contemplación de la verdad en mayor o menor medida, pero no es en sí misma condenable o identificable con el yerro o la defeción con respecto a la verdad de las cosas y del hombre. Aunque hay en ella una preeminencia de la relación medios – fines, instrumento-éxito, lo que la hace errar con respecto a lo humano es la *opción valorativa* que hay detrás de su utilización.

La absolutización de los medios técnicos que puede llevar a la manipulación del hombre no es sino un modo de “abstracción” en el sentido hegeliano del término, o sea como separación respecto de una realidad más englobante e integrada. Puede servir como una cierta analogía la descripción que hace Descartes del método en sus *Regulae ad directionem ingenii*, que adelanta la sugerencia de una suerte de desmenuzamiento, de un desmontaje de la realidad o de las ideas que no se han vuelto todavía suficientemente claras, para reducirlas a lo más simple y a lo más fácilmente abordable.²³⁰ La mentalidad técnica en su fusión racional-práctica realiza además una suerte de *fragmentación sin análisis*, la que permite un dominio de la porción de mundo que tiene entre manos, dominio que contrariamente a la propuesta cartesiana no retorna luego necesariamente a un mayor poder de comprensión. Podría decirse que técnica y fragmentación de lo real o de lo ideal van juntas, puesto que la utilidad recabada no requiere y aun impide el retorno a la integralidad. Pero siguiendo también en esto la sugerencia de Descartes, el desmontaje no debiera ser fin en sí mismo, como no lo debiera ser el dominio o la utilidad en cuanto posesión. Las parcelas de la realidad

²²⁹ Cfr. J. LADRIERE, *Vie social et destinée*, Duculot, 1973.

²³⁰ Cfr. *Regulae*, en A-T-, X, p.379.

divididas por así decirlo *more geometrico* deberían reunirse para tomar formas inteligibles; y la practicidad generada en la partición de los diversos aspectos de las cosas para agilizar su funcionalidad, debería conducir a una praxis más humana, que a falta de mejor nombre podemos consentir en llamar acción personal comunicativa (no sólo en el aspecto del lenguaje sino de los valores y los bienes).

Por ese carácter fragmentador tiene paradójicamente la técnica una facultad por la que traspasa las fronteras de las diversas esencias o unidades estructurales de lo real y va trazando líneas transversales entre la multiplicidad de los entes. Es por eso capaz de operar efectos que se intercomunican más allá de las cosas singulares. Sólo para mencionar un ejemplo, los estudios biológicos cuentan hoy con medios capaces de cambiar los rasgos genéticos de distintas especies vegetales y animales. Esto sin duda genera poder y es evocador de novedades en los hechos y en la misma vida humana, no necesariamente negativas, pero sería ingenuo no advertir los conflictos no sólo éticos sino también existenciales que podrían acarrear algunas de esas innovaciones.²³¹

Es por eso que la participación de una verdad parcial eminentemente práctica centrada en el incremento de la utilidad o del bienestar no debería ser absolutizada ni segregada de una visión de totalidad. Antes al contrario, debe ser reubicada para dar lugar a un nivel superior de praxis y de relación comunicativa entre el hombre y las cosas y entre los seres humanos.

Cuanto vamos diciendo coincide en parte con las denuncias que ven en la técnica la responsable principal del decaimiento de los valores.²³² Lo que sucede en verdad es que la tecnociencia, alimentada por valores intelectuales en la exploración de la naturaleza, pertenece o es más proclive a potenciar los valores más inmediatos, los económicos y los vitales-sensitivos, dentro de los cuales puede producir una enorme expansión no siempre proporcionada a la comprensión y a la intelección interpretativa. Hermenéutica y comprensión (*Verstehen* en la tradición alemana) van juntas como recuerda más de una vez Gadamer. En este sentido la técnica, vista desde el ángulo de la hermenéutica, implica *una cierta comprensión*, una parcela que sin embargo por su específica lógica tiende a separarse de la visión de conjunto para abarcar, tocar o causar efectos en la mayor escala posible. Pero siempre condicionados por los grados más inmediatos de valores. En este sentido la técnica piensa, pero no piensa adecuadamente.

²³¹ Sin los efectos de la técnica sería difícil explicar la *fragmentación del mundo de la vida* de la que habla Habermas. Pero en este fenómeno interviene también el abandono de la metafísica.

²³² Cfr. J. BINDÉ (ed.) *¿Hacia dónde se dirigen los valores? Coloquios del siglo XXI*, México, F.C.E., 2006.

Le falta la reintegración en la lectura holística de lo real y un paso desde una razón centrada en la relación medios-fines a un finalismo propiamente dicho, que la abre a una praxis comunicativa de grado superior. La hermenéutica es asociada a menudo a la interpretación. “No hay hechos sino interpretaciones” parecería decir contra el pretendido objetivismo cientista. Desde este punto de vista la técnica se coloca decididamente del lado de los hechos vistos con mentalidad pragmática y utilitaria, remarcando incluso cierta univocidad en la reiteración casi mecánica del uso de los medios. Una vez conocido el nexo entre medios y fines y entre causa y efecto regulados y potenciados por relaciones de cantidad, no interesa la interpretación que los sujetos puedan dar de ellos. Por el contrario hay técnicas sociológicas que engendran y multiplican encuestas sobre “interpretaciones” o más bien opiniones, o sea interpretaciones ficticias acomodadas a la búsqueda de un resultado. El motivo de este hecho tiene relación con la univocidad típica de las ciencias naturales y exactas, que no se prestan a una lectura interpretativa que la persona pudiera hacer del objeto de sus estudios en ciencias humanas y en el paso a una praxis moral. Sin embargo hay la posibilidad de tal paso, que está por el lado de la *estimación práctica* que el que emplea la técnica hace de la situación de un problema, o si queremos decirlo en otros términos, en el diagnóstico que se da frente a un conflicto humano por resolver. El medio técnico que se emplea es siempre el mismo y actúa, podría decirse mecánicamente; su aplicación práctica en cambio requiere una cierta visión comprensiva y una intención práctica previas que para no entrar en fatales contradicciones debe abrirse a una dimensión verdaderamente interpersonal.

Además de este hecho, que no elimina las fronteras entre hechos e interpretaciones, se da o puede darse una cierta hermenéutica en la medida en que el intérprete quiere comprender un hecho humano influido o tocado por la técnica, por ejemplo, los efectos del trabajo industrial en la vida de las masas o el uso de los medios audiovisuales de comunicación por parte de un inmenso sector de la población. Hemos dicho que la aplicación de la técnica invade nuestro espacio y nuestro tiempo y que es capaz de producir cambios importantes en nuestros hábitos, conductas y ritmo de vida; modifica también nuestra modalidad de trabajo y de tiempo libre y tantos otros aspectos de la vida.

Puede hablarse por lo tanto de interpretaciones o de hermenéutica en vista de la praxis en la medida en que la técnica afecta algún aspecto de la vida humana. La

hermenéutica en vistas de la praxis²³³ es el puente mediador del paso hacia un orden moral y un uso moral de la técnica en la medida en que se la incorpora al hábito de la *frónesis*. De lo contrario es sólo una visión parcial unívoca de la realidad. No es lo mismo visión parcial que interpretación y mucho menos que hermenéutica. Pues esta última implica siempre una referencia a la totalidad, como ya lo remarcará el mismo Schleiermacher en la presentación de su círculo hermenéutico entre partes y todo. La hermenéutica tiene siempre alguna referencia a lo vital pero nunca está separada de una comprensión intelectual que no se identifica con la abstracción conceptual.

En las ciencias naturales y en las técnicas que ellas generan puede haber interpretaciones diversas de los mismos hechos, pero es inapropiado hablar allí de hermenéutica debido a la univocidad que sigue un conocimiento marcado por lo cuantitativo y necesariamente parcelado; en todo caso se tratará de diálogo o comparaciones entre experiencias diversas o hipótesis discordantes.. Hay en cambio una pluralidad de interpretaciones en vistas de la *praxis prudencial* sin que esto implique un relativismo de valores o un desconocimiento de las normas objetivas del obrar humano. Análogamente a lo que señalaba Aristóteles en torno a las posibilidades que rodean la razón práctica y que son evaluadas por la prudencia en el terreno moral, hay posibilidades diversas de nexos entre medios y fines, causa y efecto.

Precisemos aun más nuestra observación. En el plano de lo tecno-científico hay univocidades básicas que directa o indirectamente tienen relación con las leyes marcadas por cada ciencia. Pero periféricamente a esa univocidad hay una pluralidad de interpretaciones que inspiran aspectos intencionales prácticos. Por ejemplo, este medio es el más apto para la solución de tal problema o de la consecución de tal fin. Este diagnóstico puede dar lugar a dos tipos diferentes de abordajes terapéuticos. La técnica puede inspirar y puede tomar parte de múltiples interpretaciones de este tipo; pero ella en sí misma es inadecuada para la interpretación propiamente hermenéutica, a menos que abra el paso a evaluaciones de orden moral y a una razón práctica más integral. Puede en todo caso sumar un punto de vista que ayude a la visión del conjunto.

Esto trae como consecuencia que la técnica en sí misma está inhabilitada para proporcionar las llamadas “visiones del mundo”²³⁴. Hay que reconocer en esto un

²³³ Esta relación, como veremos en el siguiente capítulo no implica necesariamente un relativismo de valores morales.

²³⁴ Ya Heidegger en *Holzwege* anunció el fin de la era de las *Weltanschauungen* por motivos distintos, cerrando así el tema de la filosofía de Dilthey y del historicismo alemán. Pero no deja de haber un nexo entre este fenómeno y el de la expansión de la técnica.

mérito y un acierto a Heidegger cuando en *Holzwege* declara el fin de las *Weltanschauungen* basándose en la crisis de la metafísica como onto-teología. Soy partidario sin embargo de reconocer la necesidad y el sentido de una “visión de mundo” por lo que se refiere a aspectos ontológicos, antropológicos y valorativos, aunque es cierto que ella se vuelve imposible permaneciendo sólo en el espacio de la tecnología.²³⁵ La técnica en cuanto puede afectar una cantidad ilimitada de objetos es esencialmente particularista y está ordenada a un modo de acción y de dominio desde la perspectiva de la utilidad, por lo que es continua generadora de especialidades y ulteriores fragmentaciones. Para volver la mirada a una visión de mundo propiamente dicha hay que elevar el nivel del conocimiento y de la praxis desde la técnica a lo propiamente relacionado con la persona y de ésta al orden ontológico.

La contrastante *relación* entre técnica y hermenéutica es, me parece la clave para corregir la expansión separatista de la técnica e integrarla a un proyecto de elevación de la condición humana. Una de las ventajas que trae el punto de vista aquí presentado es tender redes cada vez más amplias y más sutiles hacia el nuevo panorama que presenta el mundo actual. No es casualidad que haya pasado a ser una cuestión tan debatida la técnica globalizada, con sus potenciales amenazas a la naturaleza y a la calidad de la vida humana. Dicha globalización o mundialización debe dar lugar a un salto o paso hacia una más calibrada humanización de la técnica. La visión fenomenológica con su crítica a la *naturalización del sentido*²³⁶ y con su explicación de la génesis de la técnica inherente a la nueva concepción de los fundamentos de la matemática tal como se da en la obra *Krisis*, ofrece la posibilidad de recuperar o elevar el sentido humano personal de la técnica. No es esta una tarea que pueda hacerse de una vez por todas: cada época de aquí en más tendrá la tarea de integrar lo científico-técnico a lo personal tanto individual como comunitariamente. Las vías de esta humanización son fundamentalmente dos: una es la vía sapiencial, que recupera los signos que en la técnica hay de la *episteme* y ayuda a configurar una visión de la situación del hombre en el mundo. Otra es la vía práctica, que consiste justamente en relacionar lo utilitario – el ámbito por excelencia de la técnica – con lo ético, poniendo al servicio de la persona el sentido pragmático de la técnica.

²³⁵ La insistencia en trazar visiones del mundo abarcadoras desde un punto de vista científicista y naturalista persiste todavía como lo muestra el eje evolucionista que comenzó a trazar estas “síntesis” comprensivas ya desde mediados del siglo XIX. Como ejemplo actual puede verse D. DENNET, *La evolución de la libertad*, Barcelona, Paidós, 2004.

²³⁶ Cfr. L. SÁEZ RUEDA, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001, pp. 70-77.

Una visión de esta última que ignore el nexo que ella tiene desde sus orígenes con la constitución de la persona humana, tendrá que optar entre una visión fatalista y una triunfalista de la técnica, dejando que en la medida en que marche hacia delante con nuevos sorprendentes hallazgos, se producirán con el mismo automatismo problemas y soluciones de problemas, acrecentando el acervo de novedades en el mundo²³⁷. Otra es en cambio la intencionalidad que nos guía. En la medida en que tomemos conciencia de los orígenes humanos e ideales de la técnica –aspectos que sólo puede develar una fenomenología rigurosa – tendremos ocasión de superar los anteriores fatalismos o las profecías huecamente triunfalistas. Pero la humanidad deberá hacer en la circunstancia histórica de cada generación, la labor de integrar a un renovado sentido ético, los resultados de los hallazgos científico-técnicos.

El problema por lo tanto no puede ser planteado directamente en un nivel ontológico o de la historia de la metafísica, como un enfrentamiento contrastante entre el acontecer del ser y el oscurecimiento de la técnica. No hay entre el ser y la *Gestell* una causalidad circular o una contraposición dualista. Estoy de acuerdo en señalar la gravedad del momento: uno de cuyos riesgos es la unificación superficial tecnológica de un mundo cada vez más interrelacionado pero no intercomunicado en su humanidad, con su inherente ceguera. También lo estoy al señalar la relación entre dicha expansión y el eclipse de los valores que se muestra en la humanidad de hoy y que envilece el nivel personal de la existencia. Pero la causa de todo ello no es un descarrío en la historia del ser: esto sería a la vez demasiado trágico y demasiado fácil de aceptar como una suerte de escape estético-místico hacia la gran poesía. El engeguamiento proviene de una actitud del hombre hacia el mundo relacionada con lo que Husserl criticaba como actitud naturalista. Y la novedad a partir del siglo XVII consiste en la potenciación que la *virtus mathematica* ha impreso a dicho desarrollo.

Si el origen (*Ursprung*) del descarrío y del éxito está en una *creencia naturalista* del hombre (intrínsecamente ligada a una praxis “espontánea”), la fenomenología puede presentarse como la filosofía que toma conciencia de esta relación persona- mundo en los tiempos modernos y abre la vía a una nueva actitud. Continúa por un lado la tradición de la filosofía platónica y aristotélica y le añade un análisis manifestativo más

²³⁷ Una visión unilateralmente (e ingenuamente) triunfalista de la técnica puede verse en U. GALIMERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Milano, Feltrinelli, 2000.

riguroso de la relación entre teoría y praxis, así como de la génesis del mundo matemático en el contexto del mundo de la vida.

Es preciso además sostener que la antropología que consideramos como gozne del problema es una antropología constitutivamente abierta al tema ontológico, puesto que lo que constituye la persona en cuanto tal es últimamente su doble apertura al mundo y al ser. Una visión más clara y profunda del hombre es lo que puede ayudar a superar el litigio entre técnica y ontología (en cuanto pensamiento de los entes y del ser), atravesando la mediación de la ética y de los valores. En sus últimos años Husserl hablaba de “tareas infinitas” que se abrían a la perspectiva fenomenológica y a esta nueva actitud frente a la vida que ella conlleva. Esas tareas infinitas no son tan sólo las líneas de perfeccionamiento y desarrollo que puede alcanzar o abrir a los diversos ámbitos del mundo explorado, sino el hecho de que la fenomenología es una nueva actitud filosófica que exige una suerte de conversión no sólo intelectual, heredera al fin y al cabo de una tradición filosófica destinada a sortear los problemas y riesgos de deshumanización que se van presentando en cada generación y en cada época. El alternarse entre ennegrecimiento e iluminación no es por lo tanto un destino que provenga de una historia del ser, sino posibilidades abiertas por la humanidad en la medida en que toma conciencia de sí y del camino que la razón le marca en este mundo. Por ello la técnica no puede confrontarse con la ética sino complementarse en ella. Y Husserl al aludir a aquellas tareas infinitas se refería a estos aspectos no desligados de la ética que llevan a la “educación del género humano”.

CAPÍTULO VIII

LA ACCIÓN MORAL

1. SUPERACIÓN DE LO MERAMENTE ÚTIL

Son varios los autores que se propusieron resolver el problema de cuál sería la línea divisoria entre la acción útil y la acción moral. Entre ellos se destaca Kant. La acción útil estaría dirigida según él, por un motivo más tendiente a la autoconservación y al egoísmo, y no se elevaría del plano de lo sensible y de lo singular, mientras que con la moralidad accederíamos a un plano de mayor universalidad y racionalidad.²³⁸

Esto tiene sin embargo el inconveniente de suponer el antiguo esquema – de origen platónico pero pasado por el filtro de la modernidad- que divide el mundo moral del mundo sensible en general. En su momento esta distinción fue un paso importante, pero hoy estamos en condiciones de plantear el problema diversamente. Uno de los puntos clave es que con la moral ponemos en juego el núcleo de la persona. Comprender esto no es fácil, pero es imprescindible para los aspectos ulteriores.

Basados en la concepción fundamental de Tomás de Aquino, afirmamos que el carácter personal de un ente está dado por una particular manera de participar del ser. Es, si se quiere, una participación del ser más intensiva, como diría su intérprete Cornelio Fabro.²³⁹ Esta participación se muestra en dos niveles: Uno íntimo, preconsciente, el acto de ser que da actualidad a los demás actos del ser personal; el otro abierto, consistente en la capacidad de descubrir y apreciar el ser como acto en las demás cosas que constituyen el mundo circundante y en la persona del otro.

Cuando estudiamos la acción instintiva pusimos de relieve el hecho de que la persona tiene un dinamismo pre-intelectivo – que no debe ser confundido con el acto de ser interior del que hemos hablado, que se dirige hacia algunos valores presentes en el mundo de la realidad o que al menos son buscados como mediadores de posibilidades de acción en medio de él.

²³⁸ Cfr. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe VIII, Frankfurt, Suhrkamp, 1978; *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe, VII, p. 46, donde se distinguen tres imperatives: el técnico, el pragmático y el moral.

²³⁹ Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, S.E.I., 1960.

La acción moral, sin negar el nivel anterior, supone un grado de conocimiento y de apertura, todavía mayores. El intelecto, que ilumina la decisión de la voluntad, es capaz de conocer las esencias de los entes que lo rodean, sus relaciones internas y externas, y en especial de reconocer el carácter de ente en cuanto tal, que es al mismo tiempo *presencia y actualidad*, y que supera el mero plano de la objetividad..

Esta apertura al ser trans-objetivo constituye, en términos fenomenológicos, una donación que hace posible la manifestación del horizonte del mundo vital, y eleva la acción humana a un nivel más alto que el de la mera acción técnica o más genéricamente utilitaria. Hemos visto además que la acción voluntaria implica una apertura a *los valores*, con lo que surge un ordenamiento esclarecedor que supera el obnubilamiento del imperio unilateral de la técnica.

¿Cómo se da la superación del nivel de lo útil? No ciertamente mediante un escape del orden sensible hacia lo espiritual o a lo anímico, sino más bien por una elevación de la sensorialidad y de los movimientos que ella implica, a un nivel de acción en los que entran en juego factores nuevos y diversos. El primero de ellos es *la entrada a un mundo interpersonal*. Para Husserl el *Lebenswelt* estaba enlazado primordialmente con la puesta en juego simultánea del horizonte de mundo y de la intersubjetividad.

El orden de la vida moral comienza, como dijo más de un autor, cuando se descubre al otro (Levinas es entre los más recientes uno de los que más han acentuado este factor)²⁴⁰ o cuando se toma la decisión de que los propios actos dejan de estar dirigidos exclusivamente al propio mantenimiento individual, para orientarse a la responsabilidad por el otro, a su vida, a su existencia concreta. Esto no quita desde luego que haya también deberes para consigo mismo o valores que perfeccionen la propia persona. Kant dio uno de los primeros pasos importantes para la delimitación

más precisa del campo moral con su famosa máxima: “trata la persona del otro como fin y nunca como medio”²⁴¹. Aun en la imperfección de la expresión (que pone en juego un teleologismo no del todo apropiado en este caso) toca sin embargo un nervio importante: la distinción entre objeto y persona, con la afirmación implícita de lo cualitativamente nuevo que surge de una relación interpersonal.

El orden moral nace por tanto de un cambio en la intencionalidad del ser que constituye la persona humana hacia el ser del mundo, el mundo de la vida. En el

²⁴⁰ Sobre todo en su libro *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1977.

²⁴¹ Cfr. *Kritik der praktischen Vernunft*, Werkausgabe, VII, p. 210.

encuentro del otro hay lugar para una intencionalidad recíproca, que hace que la acción pueda trocarse en donación, o más bien, antes que en donación en *re-conocimiento*.

Ya en su tiempo Antonio Rosmini y más recientemente Ricoeur por vías separadas, han subrayado lo originario del reconocimiento²⁴², que no sólo es la reiteración de algo conocido, sino la aceptación del carácter personal, del ser-para-sí, del otro en el encuentro, como condición para que surja la acción moral.

El encuentro interpersonal sin embargo no es lo suficientemente explícito como para determinar todos los componentes de la vida moral. El mero acuerdo entre dos partes no siempre es garantía de equilibrio moral y mucho menos de plenitud en la misma vida moral. La mera reciprocidad tiene caracteres de encuentro, pero este encuentro no siempre es en sí mismo acorde con la dignidad intrínseca del ser personal, ni va siempre en beneficio de otras personas que están relacionadas con la circunstancia.

Podría considerarse por lo tanto como el signo o la medida del compromiso moral sin que por ello esté garantizada todavía su calidad. Todo lo moral tiene relación con lo que Lavelle llamó “conducta respecto al otro”. Pero para que marque un crecimiento en la persona, que es al mismo tiempo como veremos un crecimiento de su libertad, es preciso que tal conducta o acción sea acorde con la “forma” o estructura natural de los que se encuentran. La *natura hominis*²⁴³ es mediadora del encuentro intersubjetivo, que de lo contrario quedaría como una relación demasiado puntual y abstracta.

De allí que sea necesaria también la mediación de una escala de valores “objetiva”, en el sentido de que no dependa exclusivamente de las preferencias individuales y ocasionales de cada sujeto. La escala de valores es en cierto modo la proyección de la naturaleza humana en cuanto vocación, es decir en cuanto abierta a una realización a través de la propia acción. Los valores, como ya hemos señalado, señalan modos de perfección del ser personal encarnado, y son manifestaciones jerarquizadas de la medida del bien proporcionada a cada circunstancia. La tensión o aparente oposición entre una escala objetiva de valores y una escala individual-subjetiva de preferencias, tema sobre el que más adelante volveremos, sólo puede ser resuelta mediante el supuesto de *una no completa identidad entre individuo y persona*, y de que no hay ser personal sin una naturaleza que le pertenezca. Por lo tanto la escala de valores a que se

²⁴² Cfr. P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 382-393.

²⁴³ Esta tesis implica que la relación intersubjetiva no se agota en los dos polos del yo y el tú, sino que cada persona está dotada de una *estructura de esencia* abierta a las realizaciones de la libertad.

refiere la vida moral es correlativa también a la jerarquía entre las potencias de que consta la persona humana.

Es esto lo que nos abre a la segunda condición que caracteriza la superación de lo meramente útil en lo propiamente moral: una cierta apertura a la universalidad. Este sólo término podría sorprender y hasta causar rechazo en más de un lector, acostumbrados como estamos en esta época a acentuar lo singular y lo hermenéutico. Pero lo cierto es que no puede construirse ninguna moral sobre la base de una multiplicidad indefinida de perspectivas o de puntos de vista contradictorios. Aunque la vida moral debe tener en cuenta la circunstancia singular, no puede hablarse de ética sin normas, aunque el alma de lo moral supera la mera observancia de las normas. Pues bien, tanto los valores como las normas o leyes, implican *un aliento de universalidad, que es la capacidad de ser reconocidas y compartidas por una comunidad intersubjetiva*. Esto también lo expresó Kant a su manera diciendo que el obrar respecto de sí mismo o de otro debe tener validez para todo ente racional en cuanto racional. La ley moral establece más bien la frontera entre la obligación y la prohibición; los valores en cambio abren la vía a una creciente intensificación de la vida. Pero ambos deben tener un carácter que vaya más allá de la ventaja o conveniencia particular, o de la mera inclinación pulsional en una determinada circunstancia. La raíz última de esta elevación no es una generalización cuantitativa, sino una visión de la idea moral a la luz del ser, que abre la idea al reconocimiento intersubjetivo.²⁴⁴

Es cierto también que tal componente tiene como reflejo un efecto estructurante de las relaciones interpersonales en su ordenamiento social, pero la universalidad a que apunta la vida moral supera la mera dimensión de la sociabilidad. Universalidad no es lo mismo que acuerdo intersubjetivo personal llevado a nivel de organización social externa.²⁴⁵ Esta última componente es necesaria para la convivencia humana, y tiene “leyes” propias estudiadas por ciencias específicas, pero en lo que se refiere al plano ético podrían a lo máximo asimilarse a la que Bergson denominó “moral mecánica”. Y eso sería como identificar o transformar la universalidad del plano moral con lo jurídico. La universalidad de los valores o de la ley moral es cualitativamente diversa: es la

²⁴⁴ La tesis de la correlación entre valores e ideación en perspectiva de intersubjetividad está ya contenida en las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Hua XXVIII, pp. 36- 69.

²⁴⁵ Esta parece ser la postura defendida por las obras más reciente de J. Habermas que cree puede superar el naturalismo sobre la base del consenso racionalmente logrado en sociedad, en un nivel más abarcativo que el de la ética y de la moral. Cfr. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2000.

superación del interés particular instintivo²⁴⁶, con su cuota de utilitarismo,- que puede eventualmente ser compartido por otra persona – pero que para encaminar la perspectiva de la libertad y del ser personal a un horizonte más amplio y a una intensidad más profunda necesita pasar a un nivel de obligación y de donación. La perennidad de los valores no debe ser confundida con una estaticidad desconocedora de los cambios de la historia, ni debe ser identificada con una inmovilidad o uniformidad “exacta” de las normas de convivencia social, aunque éstas deban tener en sí mismas una consistencia que resguarde la dignidad de las personas de los vaivenes y de los caprichos instintivos o utilitarios de los individuos en detrimento de otros.

La máxima kantiana de obrar conforme a la ley, de modo que pueda ser aprobada y compartida por todo ser racional, es imperfecta en su formulación, pues olvida la importancia de la modulación del acto moral a la peculiaridad de cada circunstancia, pero tiene un sentido que la distingue de la mera dimensión socio-jurídica, para la que reserva otros cánones y otros criterios. Pero para liberarse del formalismo que de todos modos la rodea, debe aspirar a un nivel vital superior y a una concepción de la persona más plena y ontológicamente más consistente. *El protagonismo de la persona, que arranca de un nivel ontológico, es en efecto el núcleo distintivo de lo moral en cuanto moral.*

La elevación a un nivel de universalidad, característica del orden moral hay que entenderla antes como un paso a la intensificación del ser ontológico de la persona por mediación del ejercicio de la libertad, que como una generalización extensiva de tipo colectivo. En ese sentido puede entenderse mejor la insuficiencia de la concepción de la ética del autor pseudónimo de *Temor y temblor* de Kierkegaard. A éste, que tenía presente la ética kantiana la ética, como dimensión del bien *general*, debía ser superada por la afirmación máxima del *individuo* por la fe. Creo que el paso desde lo ético al orden de la fe puede realizarse por otra vía, que tiene relación con la intensificación del ser personal.

Finalmente hay aquí una puesta en juego de la libertad que se halla ante posibilidades diversas del obrar. Dice Fichte en su *Darstellung* de 1801 que la libertad empírica no es sino el actuar de la naturaleza (a través de sus leyes y de su determinismo) en nosotros, mientras que la libertad trascendental es un obrar desde sí mismo y una entrada en el dominio de la libertad, que termina por unirse al reino de las

²⁴⁶ Al hablar de superación no entendemos una separación tajante entre uno y otro plano ni mucho menos de una simple “represión”.

libertades de los diversos “yo” (*Ich*)²⁴⁷. En realidad no hay tal separación entre lo empírico y lo trascendental, y de todos modos la libertad empírica no es una verdadera libertad, sino a lo más una *libertas a coactione* que obedece a leyes ocultas del mundo físico. Hemos visto además que el actuar asciende sin divorcios artificiales, pero sí en grados diferenciables, desde lo instintivo a lo voluntario ; y que éste, entre otros elementos se define como un estar abierto con potencialidad real ante diversas posibilidades.

Es aquí donde se entreabre el terreno moral. El haber descuidado esta relación entre acto y posibilidad ha hecho que toda la línea kantiana y postkantiana concibiera la libertad como un plano metaempírico, pero sometido de todas maneras a una necesidad surgida últimamente del *Wissen*, de la autoconciencia del concepto, o de la unión de todas las libertades en un único Espíritu (*Geist*). En otras palabras, muy cercanas a lo expresado por Hegel en su *Encyclopädie*, la libertad como conciencia de la necesidad.²⁴⁸

Para una concepción personalista y realista la libertad moral no es incompatible con la contingencia. Pertenece al campo de lo contingente en cuanto se halla relacionada y abierta a diversas posibilidades: la de observar o no la norma moral o la de elegir entre diversos valores y grados de valores, lo que implica también la capacidad y el desafío de ser fiel al valor más congruente con el propio crecimiento personal. No se pierde la contingencia ni por la necesidad del determinismo físico ni por la necesidad “metafísica” del devenir del concepto o de la razón. La libertad pertenece al campo de la contingencia en cuanto se halla relacionada y abierta a diversas posibilidades de acción, y nace de un polo que supone una condición previa, que es el acto de ser que la libertad no se ha donado a sí misma y que ha recibido por creación. La categoría de *posibilidad* adquiere así el carácter decisivo, por ser la categoría “más pesada”, según expresaba el pseudónimo de Kierkegaard en *El concepto de la angustia*²⁴⁹. Pasa a ser justamente el correlato de la decisión y de la *repetición*,²⁵⁰ un paso que rompe la cadena secuencial de los nexos naturales, incluyendo los condicionamientos psicossomáticos, para acercarse a lo que imperfectamente podría denominarse una “autorrealización” del ser finito personal.

²⁴⁷ Cfr. FICHTE *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, II, p. 36, 49.

²⁴⁸ Cfr. HEGEL, *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, 8, pp. 317-318.

²⁴⁹ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Oeuvres Complètes*, VII, Paris, Editions de l'Orante, 1973, pp. 127-154.

²⁵⁰ Como se recordará en Kierkegaard la repetición tiene el sentido de un retorno a la opción fundamental de la existencia: Cfr. *La Répétition, Ouvres complètes*, ed. cit., V, pp.3-98-

Y la comunión con otras libertades se da por la confluencia hacia los mismos ideales y valores, y no por la fusión en un Espíritu que las engloba. El campo moral es por lo tanto, fenomenológicamente hablando, el campo en el que se pone en juego la contingencia y la creatividad del decidir, contingencia que desde luego es *toto coelo* diversa de la del acontecer empírico. Por la moral no entramos propiamente en un orden eterno o metasensible: vivimos en el mundo físico pero nos elevamos con toda nuestra humanidad a un ámbito de autorrealización de la libertad, sin que demos a esta última expresión un sentido de falsa omnipotencia. No se trata de un campo noumenal contrapuesto a un orden fenoménico, sino de una manifestación del querer del ser recibido originario al ser que se ha hecho, dentro de su limitación, don de sí mismo. El orden corpóreo no ha sido abandonado, sino integrado y elevado a una coherencia con lo espiritual. Por otra parte en la filosofía fenomenológica el encuentro con el prójimo, tema cardinal de la ética, está siempre mediado por la corporeidad, de manera que también ésta cumple un rol central en el orden moral.

2. PERSONA, POTENCIAS, VALORES

Llegamos así a una tesis central, ya sostenida entre otros, desde un ángulo bastante diferente, por Nicolai Hartmann en su *Ética*,²⁵¹ de que el orden moral se muestra por la puesta en juego de la persona, categoría que requiere una base ontológica y no sólo ético-jurídica. Profundicemos un poco más estas características. Además de subrayar su libertad, su apertura a la posibilidad y a los valores, la génesis del sentido del deber y la relación interpersonal, reconocemos en la persona la presencia de un acto de ser participado que le da unidad, consistencia y actualidad, y que es la fuente primigenia del dinamismo que orienta la persona hacia el ser trans-objetivo: el ser del mundo el ser intersubjetivo y el Ser transcendente.

El acto de ser que anima la esencia humana y que es en un sentido ontológico “anterior” a ella, da a todas las dimensiones de la persona, especialmente al intelecto, la voluntad y la capacidad valorativa, la luz y el impulso primordiales, lo que podría denominarse la génesis de su orientación intencional hacia el mundo de la vida. La inteligencia, para poder descubrir el ser de los entes tiene una pre-comprensión de los entes, una suerte de orientación *a priori* hacia ellos, no en el sentido kantiano de una

²⁵¹ Cfr. N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1962, pp. 227-248.

categoría formal que debería ser conjugada con datos sensoriales, sino como punto inicial de una intencionalidad que dirige los pasos ulteriores del intelecto y de la razón hacia los entes singulares y a su horizonte de mundo.

Algo análogo sucede con la intencionalidad volitiva orientada a las manifestaciones del ente *sub specie boni*. El impulso primordial del acto de ser que constituye la persona es condición de todo otro movimiento, sea instintivo sea volitivo, sea axiológico. El ser de los entes que se va develando configura a su vez el entramado de un horizonte que denominamos con Husserl *Lebenswelt*, “mundo de la vida”. El modo luego con que el ser del mundo abre a la persona la vía al Ser trascendente, es un tema que merece un tratamiento aparte, para prevenir entre otras cosas toda apresurada atribución (que se ha transformado en un *cliché* de fáciles propuestas filosóficas), de caer en la así denominada onto-teología de la tradición filosófica de Occidente. A eso hemos apuntado en el capítulo anterior.

En las primeras páginas del presente trabajo hemos visto el surgir del movimiento en la esfera vital-animal, y luego hemos considerado lo específico de la acción voluntaria. Cuando dentro de las proyecciones de esta última asoma la esfera de la moralidad hay dos categorías que entran en juego de manera decisiva: el Bien y el deber o la ley moral. El primero está respaldado por una amplísima tradición en temas morales, y no planteamos aquí todavía la conocida discusión entre la unidad platónica de la Idea del Bien y la pluralidad analógica de los bienes descrita por Aristóteles al inicio de su *Ética Nicomaquea*. Para continuar nuestro discurso, vemos el bien como la meta a la que se dirige la realización del ser personal. Implicamos en él los entes y valores que señalan el camino a lo que Forest denominó “el consentimiento al ser”.

El sentido de la obligación, por otra parte, no puede ser eliminado de la vida moral²⁵², y buscaremos una raíz más profunda que la mera asociación con una sanción, más propia de terreno jurídico. Dialogaremos con Kant, pero interrogaremos también a otros importantes autores.

Con respecto a lo primero, o sea al tema del Bien y de los bienes, soy partidario de traducirlo o perfeccionarlo mediante *una adecuada teoría de los valores*. Esta permite por un lado un acceso a la fuente de todo bien, como expresión de una nueva teoría de la participación, y por otro superar lo que Scheler denominó la ética de los

²⁵² Una ética “sin obligación ni sanción”, en el sentido de Guyau me parece un contrasentido. Más coherente es la propuesta nietzscheana de establecer una “genealogía” de la moral, es decir, su reconstrucción..

bienes. No es que se niegue que todo ente es verdadero y bueno en sentido ontológico, sino que lo que nuestra experiencia nos muestra es más bien un resplandor del ser en los entes, y con él una participación del bien que va más allá de la circunscripción de los entes particulares tomados aisladamente. Los valores establecen una suerte de *horizonte interno y externo* de la percepción atractiva de modalidades de bien (*rationes boni*), que puede manifestarse no sólo en entes, sino también en acciones, actitudes, en relaciones entre realidades (*Sachverhalten*), en ideales de perfeccionamiento para el ser humano. No negamos por lo tanto que la llamada vida buena, *eudaimonía* o felicidad esté constituida por la posesión o el alcance de bienes determinados y graduados (salud, bienes materiales, amistad, vida social, etc.); pero afirmamos que esa pluralidad analógica debe ser integrada y correlacionada a modo de *horizonte de bien*.

Además de esto la teoría de los valores a que adherimos permite distinguir actos intencionales diferentes: la preferencia, atracción o tendencia hacia, propia de la facultad valorativa, que conforma la esfera axiológica, y la actualización del valor en que sí puede hablarse de bienes concretos.

Podemos así distinguir diversos planos en nuestra experiencia de los valores. El primero de ellos podemos identificarlo con las *cualidades perfectivas* que encontramos en las cosas mismas y en sus relaciones (lo que Malebranche denominó justamente “relaciones de perfección”), así como en las personas que nos rodean y en sus acciones o hábitos de vida. Estas cualidades perfectivas, como hemos mostrado en otro trabajo, podemos verlas también en el juego entre lo actual y lo posible, lo real y lo ideal.²⁵³

Un segundo nivel estaría constituido por el *horizonte-de-mundo* en cuanto revelante complejivamente un sentido axiológicamente intencionado, lo que podríamos llamar el valor del mundo de la vida, que juega un rol importante en la vida moral en cuanto aceptación no sólo de nuestra circunstancia sino también del valor del mundo visto desde nuestra perspectiva. En ese valor del mundo de la vida vemos también el entramado de las *relaciones intersubjetivas*. Por más que haya filosofías que nieguen la posibilidad de valorar el horizonte de vida en su conjunto, creo que no podría justificarse la búsqueda de la “vida buena” ni el sentido de la ley moral sin dicho presupuesto.

Un plano particular dentro de este horizonte de vida lo podríamos reservar a un plano más profundo a los fines de la vida moral, que es el *amor interpersonal*: el

²⁵³ Me remito a mi trabajo *La vida humana como experiencia del valor. Un diálogo con Louis Lavelle*, Buenos Aires, Proyecto, 1991, pp. 180-183..

encuentro y la aceptación del otro, ampliada también al ámbito social, son vías más profundas de acercamiento al consentimiento al ser, y por lo tanto también a la realización más plena de la libertad.

El plano más elevado finalmente, es el del Ser trascendente, que la tradición platónica identificó como Bien, sugiriendo una superioridad respecto a la esencia, a la *ousía*, al ser en cuanto implicado en la dialéctica de la multiplicidad y, podríamos añadir, de la temporalidad. Aunque en el capítulo anterior hemos adherido a un sentido auténtico de la teología negativa, no compartimos la actitud de cuantos se refugian en una falseada “teología negativa” para inhibir el pensamiento y la libertad de un camino hacia el encuentro con el absoluto. Si bien se piensa el tema de la diferencia entre los entes y el ser encuentra su respuesta en los valores.²⁵⁴

Todo esto, por lo que se refiere al tema del bien y de los bienes. Pero no puede separarse la búsqueda de una vida buena de un cierto sentido de la obligación. Esta debe hacerse presente desde el momento en que la vida moral es un devenir de la libertad. Es en efecto ilusoria la aspiración, ya expresada por Guyau y repetida por muchos hoy día, de una moral “sin obligación ni sanción”. Pues se le quita de ese modo lo característico, lo exigente, de la vida moral, no enemiga de la alegría de vivir.

El ser pide ser aceptado en los entes y en la realidad, ser querido no sólo como horizonte omnienglobante de vida, como *Lebenswelt*, sino también como la recta elección de los valores y de los bienes, y más allá aún, como retorno al propio ser de la persona a través de la mediación de la acción. Tiene que haber, como culminación de la acción moral, una coincidencia entre el dar y el recibir, en el sentido de que el carácter gratuito del acto de ser propio sea transformado en un don madurado por la libertad del hombre. Esto es tal vez el punto decisivo que distingue nuestro punto de vista del sentido de la donación del ser tal como lo piensa Heidegger.

Junto al ser y a la unidad de la esencia, la persona se abre al mundo circundante mediante potencias o facultades. Es este un punto bastante descuidado en las visiones éticas actuales, tal vez por una mal entendida concepción dinámica del psiquismo, que subraya más la interacción de los actos o pulsiones que la distinción de líneas intencionales cualitativamente diversas.²⁵⁵ Sin esta distinción, respetada y perfeccionada

²⁵⁴ De hecho Heidegger fue vehemente crítico de las teorías de los valores tanto las neokantianas (Rickert) como fenomenológicas (Scheler). Es por eso que el pensar de los entes genera para él un olvido del ser y un ocultamiento de la diferencia.

²⁵⁵ La teoría de las potencias en cuanto facultades se vuelve inútil y avejentada también en las visiones naturalistas de la conciencia.

por la fenomenología, se vuelve ininteligible también la teoría aristotélica de los hábitos y virtudes, que hoy ha sido reivindicada y que coincide en el fondo con lo que podríamos denominar “encarnación de valores”.

A la constatación de las potencias podemos llegar a través de una rigurosa descripción fenomenológica, pero es más exacto decir que en nuestra salida hacia el mundo encontramos a la vez varias *modalidades de intencionalidad* correlativas a varios modos de dársenos las cosas. Tampoco podemos prescindir de la teoría clásica de la mediación de los hábitos en el logro de una vida moral sana. El aristotelismo tiene a este respecto la ventaja de disponer del concepto de potencia como algo no identificable con la mera posibilidad. El dinamismo de la salida hacia el mundo se plurifica en modalidades intencionales diversas, pero en la concepción husserliana – exceptuados los admirables pasajes en que habla de las *kinestesis* en su *Psicología*,²⁵⁶ rara vez se menciona la interiorización del movimiento intencional mediante hábitos, o sea potencias plasmadas por la libertad, de manera análoga, por ejemplo a como Husserl describe la retención-protensión de la temporalidad en la conciencia. La temática del *Leib* o cuerpo propio bien hubiera ayudado a una asimilación de la teoría de los hábitos.

Pues bien, no es el caso de enumerar aquí un sistema de potencias. Sólo hemos hecho notar, en la misma línea expresada en la fenomenología husserliana, las tres orientaciones fundamentales: la teórica, la práctica y la axiológica, teniendo cada una de ellas su nivel sensitivo o instintivo, y un plano más abierto a lo intersubjetivo y a lo universal en el sentido explicado.

Sólo es conveniente observar que en cierto modo hay entre las tres dimensiones de la intencionalidad una *circumincaessio*, una circularidad de complementariedad. De tal manera que todas las modalidades intencionales puedan desde un punto de vista ser integradas en la teoresis, en la praxis o en las preferencias valorativas. Y es este un aspecto que conviene aquí destacar. Como ya lo hizo notar Louis Lavelle, hay entre potencias y valores una correspondencia o correlatividad²⁵⁷ de tal modo que cada una de las potencias se refiere intencionalmente a determinados grados de valores. Este es el motivo por el cual existe una jerarquía en ambos órdenes: el noético y el noemático. Y que el respeto de tal jerarquía esté intrínsecamente ligado al crecimiento y realización del ser personal, esto es a su aspecto moral.

²⁵⁶ Cfr. *Phänomenologische Psychologie*, Hua.IX.

²⁵⁷ El tratamiento de estos temas se halla en *Les puissances du moi*, y en modo diverso en *De l'âme humaine*, Paris, Aubier, 1951, pp. 237-427.

Desde la óptica de la praxis, la pluriformidad con que se presentan los valores y las esencias junto con sus relaciones, es intencionada y llevada a la acción. Pero también aquí, como sucede con la esfera teórica y la axiológica, la intencionalidad que va hacia el mundo, retorna al sujeto donando, esto es, *dejando darse* el objeto, la riqueza y el sentido del objeto intencional. Este retorno – nos referimos específicamente a la esfera práctica – intensifica el ser personal y abre el camino a la realización de la persona por el ejercicio de su libertad. La vida moral puede interpretarse de ese modo como una *reduplicación del ser personal*. La virtualidad brotada nacida y animada desde el ser en acto inicial logra su propia intensificación por iniciativa y decisión de la libertad, siendo los hábitos los mediadores de ese crecimiento.

Dentro de esta visión de las cosas, es lícito preguntarse qué lugar corresponde a los *valores morales* o al orden moral. Hartmann de hecho distingue entre la idealidad de los valores en general y la especificidad de los valores morales, siguiendo en esto los lineamientos dados por Scheler aunque sometiéndolos a crítica y revisión.²⁵⁸ Los valores morales tocan en cierto modo la totalidad de la praxis, pero tienen un lugar específico en cuanto su peculiaridad consiste fundamentalmente en el encuentro y en el trato con el prójimo. Se ubican allí las “virtudes” del respeto, la justicia, la amistad, pero también aquellas que más directamente señalan la armonía interior del sujeto: la prudencia, la fortaleza, la templanza y tantos otros hábitos enriquecedores de la vida moral.

Por otro lado la vida moral tiene como tarea la custodia serena y armónica de un cierto ordenamiento general en la jerarquía de los valores, más allá de las eventuales preferencias del individuo y de la circunstancia, aunque siempre teniendo en cuenta la situación existencial concreta de la persona. Se abre aquí un problema antropológico-ontológico bastante complejo, que no podemos tratar aquí en forma exhaustiva, que tiene que ver con la distinción entre individuo y persona en la intencionalidad axiológica. . Individuo y persona forman de hecho una unidad substancial y actual. Pero la primera dimensión dice primordialmente la ubicación de un ente singular dentro de una multiplicidad de entes de la misma especie, mientras que la persona – tomando este término en sentido ontológico y no meramente jurídico- es el mismo individuo en cuanto constituido por una intensidad mayor en la participación del ser, y está

²⁵⁸ Cfr. N. HARTMANN, *Ethik*, ed. cit., pp.369-448.

consiguientemente abierta al ser manifestado en el mundo circundante, natural e intersubjetivo y trascendente.

La vigencia de un orden de valores proporcionado a las potencias de la persona humana está relacionada o mejor dicho nace de la estructura, esencia o naturaleza del ente personal. Pero el individuo como individuo puede, con el uso de sus opciones concretas, hacerse o construirse un ordenamiento propio de valores, que no siempre coincide con la jerarquía correlativa a la naturaleza del ente personal en cuanto tal, y aun puede contradecirla. De hecho, cualquier individuo humano *puede* vivir de tal modo que sus valores más influyentes o decisivos sean los económicos, los placenteros, o que de todos modos no superen la esfera de lo útil, que como vimos al inicio es cualitativamente diversa de la moral. Hay tantas modalidades o constelaciones de escala de valores, algunas coherentes con el orden que interesa a lo moral y otras no, y tantos matices cuantos establece cada uno con sus preferencias concretas, con los hábitos adquiridos y con su modo de vivir. Esto, siguiendo una famosa distinción husserliana, pertenecería a los *hechos* y no a las *esencias*.²⁵⁹

Sin embargo la relación entre persona y valores hace emerger la vigencia de un orden esencial, que coloca a algunos valores en un punto más alto que otros. Los criterios para esta jerarquía han sido ya estudiados por autores como Scheler, Lavelle y Hartmann, pero en el estado actual de la cultura ha prevalecido, desde un punto de vista sociológico, una suerte de anarquía axiológica, íntimamente relacionada con la tesis del carácter subjetivo y “privado” de los valores²⁶⁰, frente a las estructuras, “más objetivas” de las esferas económico-jurídicas. Y sin embargo lo íntimo de la naturaleza humana pide una confluencia en el respeto de valores fundamentales en los que se pone en juego el reconocimiento de la dignidad de las personas. *Es esa exigencia de un respeto de la escala personal intrínseca a la naturaleza humana lo que constituye, al menos en parte, el deber moral.*

De manera que la vida moral se pone en juego por una parte por el cumplimiento de una ley moral y por la aspiración a los valores específicamente morales (que coinciden en buena parte con lo que denominamos virtudes), y por otro por el cuidado en salvaguardar en la vida del ser humano concreto un orden esencial que es correlativo a la jerarquía de sus potencias.

²⁵⁹ Véase esta correlación en las *Vorlesungen 1908-9*, Hua. XXVIII, pp. 260-260.

²⁶⁰ Puede verse como uno de los tantos ejemplos de una tradición que se remonta a J.S. Mill, I. BERLIN, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 281-322..

La mediación de los hábitos logra así lo que ya proponía Tomás de Aquino: que no solamente se adquiriera una facilidad y predisposición al cumplimiento del bien honesto en diversos ámbitos de vida, sino que el conjunto tenga una unidad y un sentido convergente en el amor al bien, lo que implica una coherencia esencial con el orden de los valores que encamina la vida humana hacia su fin que es la reiteración del propio ser como don por mediación de la libertad.

3. CIRCULARIDAD DE LA LIBERTAD

La libertad ha adquirido así, en buena parte de la reflexión de los siglos XIX y XX, un carácter más cercano y más enraizado en lo ontológico²⁶¹, que supera la anterior cuestión del libre albedrío. No se trata ya tan sólo de afirmar que el ser humano tiene la posibilidad concreta de elegir entre dos cosas o dos o más valores, sino de relacionar la libertad con el ser y verla como la facultad destinada a la autorrealización de la persona humana, y a mediar consiguientemente el consentimiento al ser²⁶². En este sentido puede hablarse de un *movimiento circular de la libertad*, en cuanto retorno al propio ser-acto personal, y retorno al origen de todo ser. El *actus essendi* de la persona no sólo está en el origen como donado y participado (o sea como don de la existencia), sino que es aceptado y “elegido” concretamente por la libertad a través de sus opciones y de su obrar.

Pocos han descrito este movimiento del yo hacia el infinito positivo y hacia sí mismo como el *Anticlimacus* de Kierkegaard en *La enfermedad mortal*²⁶³, pero pueden verse interesantes preludios, aunque en clave inmanentista, ya en los planteos de Fichte.²⁶⁴

Ser libre es tener la facultad de retornar a sí mismo para aceptarse y reiterar el don de sí al ser, en la misma medida en que el ser trans-objetivo ofrece una posibilidad de realizar una *Sinngebung* (donación de sentido) al intelecto, a la razón y a la libertad. Pero en este movimiento es imprescindible *la mediación de los valores*, que revelan el

²⁶¹ Como un ejemplo más reciente cfr. L. PAREYSON, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995.

²⁶² No es necesario insistir en que persiste la visión naturalista que tiende a conciliar el determinismo físico con la capacidad de opción mediante una supuesta “explicación científica”, como es el caso de D. DENNET, *Evolución de la libertad*, Barcelona, Paidós, 2006. El mismo autor ya había “explicado” por la misma vía el origen de la conciencia en su libro *La conciencia explicada*, Barcelona, Paidós, 2004.

²⁶³ Cfr. S. KIERKEGAARD, *La maladie à la morte, Oeuvres Complètes*, ed. cit., XVI, 187-198.

²⁶⁴ En Fichte el ejercicio de la libertad es un reencuentro con la *Thathandlung* originaria.

ser como bien “a través de las pequeñeces, igualdades, grandezas, todas las medidas, las proporciones y armonías y complexiones de los entes”²⁶⁵, o como añade Santo Tomás “a través de las diferencias de todas las cosas” (*circa differentias omnium rerum*). La vida moral es así mediadora de la aceptación de la vida *simpliciter*, puesto que como afirmaba Tomás de Aquino, *viventibus vita est esse* (para los vivientes la vida es el ser).

Pero la vida humana es compleja y se halla continuamente inmersa en mil dificultades, fragilidades y caídas, de manera que es necesario evitar tanto el angelismo, como diría Maritain a propósito de Descartes, de un libre albedrío dotado de una límpida “indiferencia” y transparencia favorecida por la claridad y distinción de las ideas, a modo de una así llamada *indifferentia arbitrii*, como con mayor razón el imaginario titanismo de una libertad que se crea a sí misma en una movimiento de autoexpansión, como parece insinuado en algunas páginas de Fichte.

Lo primero puede constatarse por el hecho de que nuestros actos no siempre están dotados de plena autoconciencia, y que a menudo lo voluntario se mezcla con lo involuntario.²⁶⁶ La situación de nuestra libertad es encarnada, y muchos de nuestros primeros movimientos son instintivos, lo mismo que muchas retracciones de la acción. No obstante, un marco de libertad está allí presente, capaz de contraponerse a las tendencias impremeditadas y de buscar objetivos intelectivamente y reflexivamente propuestos. La *emergencia* de la libertad se da en medio del fluir de una vida y de una conciencia encarnadas²⁶⁷ en la que se incorporan motivaciones, atracciones y preferencias de orden instintivo y sensorial, o bien acumulación de hábitos de diverso signo que se han ido incorporando a la propia conducta y a la propia vida.

Los denominados “actos humanos”, voluntarios y libres, aun cuando se den unidos a condicionamientos que puedan disminuir la voluntariedad, no constituyen por lo tanto una serie continua, sino que presentan signos de discontinuidad, y requieren por lo tanto, para garantizar el camino de la libertad en el sentido explicado, lo que Kierkegaard en su obra homónima ha denominado *la repetición*. Aunque en la mencionada obra se unen temas filosóficos y religiosos (representados por la figura de Job), el mencionado autor concibe la dinámica de la libertad, en medio del carácter

²⁶⁵ Expresiones de Dionisio en *De divinis nominibus*, comentadas por Tomás de Aquino: “*In Librum beati Dionisio de Divinis Nominibus Expositio*”, Torino, Marietti, 1950, n. 152, p. 128.

²⁶⁶ Para la fenomenología de esta relación cfr. P. RICOEUR, *Lo voluntario y lo involuntario*, Buenos Aires, Docencia, 1986,

²⁶⁷ El hecho de que en la visión naturalista, la libertad esté relacionadas con actividades neurológicas y cerebrales no implica una refutación del “emerger” de la conciencia y de la libertad. Ya la ontología de Nicolai Hartmann había previsto esta problemática. Para su respuesta cfr. N. HARTMANN, *Ethik*, ed. cit., pp.675-685.

dramático de la existencia, como un modo de retornar a las opciones radicales de la vida aun atravesando experiencias contrarias o adversas. En la perspectiva ético-religiosa de Kierkegaard, el hombre mediante la repetición reitera el don de sí mismo a Dios, recibiendo a cambio una mayor plenitud de vida.

Aplicando esto a nuestra temática, diríamos que la dinámica ética de la libertad tiene en cuenta también las opciones fundamentales y las decisiones más radicales y más abarcadoras. Pero puesto que la libertad humana se actualiza en el tiempo transformándose justamente en una historia (personal pero con proyecciones intersubjetivas), necesita *reiterar periódicamente el don de sí*, con la opción por los valores, las normas y las personas que todo esto implica. Sería sin embargo inexacto y equívoco afirmar que con eso se crea a sí misma, puesto que el impulso originario hacia el bien y los valores nace del acto de ser que constituye a la persona humana. Por el contrario, en la medida en que la libertad aprende a reiterar su elección y a dar su consentimiento al ser, más percibe su carácter *a la vez propio y donado*, “necesario” en cuanto es el acto de ser es el punto de partida que lo lanza inevitablemente a tener que elegir, y contingente en cuanto sabe que hubiera podido no darse ni en cuanto existencia ni en cuanto elección; “determinado” en cuanto dependiente de mil factores físico, psíquicos y sociales, pero capaz de producir un *novum* en la existencia y el en el mundo de la vida.

Podría, sólo de un modo metafórico, hablarse de una “*causa sui*” a propósito de la persona dotada de libertad. Ella está allí no sólo para optar entre diversos bienes, sino para crecer en sí misma: somos libres para devenir, en lo posible, más libres, en el sentido de un cierto mayor dominio sobre nuestros propios actos, pero también en el sentido de prevenir y delimitar el espacio de los condicionamientos del obrar, tanto internos como externos, incluyendo los movimientos instintivos y las pasiones, poniéndolos al servicio de la decisión, y últimamente para hacer nuestro el carácter de don con que se nos ofrece el ser.

4. MORAL DE LA VIDA BUENA VS. MORAL DEL DEBER

Se trata de una contraposición que, a medida que pasa el tiempo parece reafirmarse cada vez más y crear una brecha casi insuperable. Dicho en otros términos se recordará el dilema entre moral de la felicidad y moral de la obligación propuesto por

Pinckaers²⁶⁸. Hoy en efecto, además de la gran corriente que en líneas generales podría llamarse *neopositivista*, de por sí tendiente a combinar algo de hedonismo con el utilitarismo con base científico-naturalista, hay una importante influencia en la filosofía moral tanto del *neoaristotelismo*, con su ideal de la vida buena, como de formas muy evolucionadas de *neokantismo*, que conservan algo de la severa marca del deber pero muy diluida en una así llamada ética del discurso o de la acción comunicativa. El panorama desde luego debería completarse con lo que en términos genéricos y algo imprecisos podría considerarse como efecto del mensaje de Nietzsche sobre la “genealogía de la moral”, es decir con su de-construcción. Una de las cosas que más se han debilitado, no sólo en la teoría sino sobre todo en la praxis colectiva y privada es en efecto el sentido del deber, de la ley moral. Por lo cual es un error desde mi punto de vista insistir en exceso en una moral de la felicidad, sin la co-presencia de un parejo sentido de la ley²⁶⁹, entendida de un modo que no se asimile insensiblemente a lo meramente jurídico.

No obstante, en cualquier frente que nos coloquemos, es urgente reformular el tema del origen de la ley moral, no sólo porque una moral sin obligación ni sanción se ha mostrado a lo largo del camino como enclenque y amorfa, sino también como imposibilidad, so pena de contradicción, de seguir alentando la corriente de-constructora de la moral iniciada por Nietzsche y que tiene hoy múltiples seguidores que se refugian por lo común en exaltaciones compensatorias de lo estético.

Varios son los autores que en estos últimos años han propuesto un cierto *revival* de

la ética aristotélica. Uno de los libros que puede citarse como ejemplo es sin duda *After Virtue* de Alisdair Mac Intyre.²⁷⁰ Han seguido otras obras, no sólo dentro de la tradición tomista, sino también en obras de más libre orientación, como *La fragilidad del bien* de M. Nussbaum²⁷¹. El ideal de la *vida buena*²⁷² es una versión de la *eudaimonía* más arraigada en un concepto pluralista del bien, y muy sensible a la valoración de la dimensión temporal de la vida moral, en contraposición al acento místico que impregna buena parte de la tradición platónica. El parcial retorno a la ética

²⁶⁸ Cfr. S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne, Sa méthode, son contenu, son histoire*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

²⁶⁹ Este es en el fondo el reproche que hace Rosmini a la ética aristotélica en *Principi di scienza morale*, Roma, Città Nuova, 1975..

²⁷⁰ Cfr. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987. Del mismo autor, *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.

²⁷¹ En sus obras posteriores esta autora ha explicitado más su orientación utilitarista.

²⁷² Cfr. G. ABBÀ, *Felicità vita buona e virtù.. Saggio di filosofia morale*, Roma, LAS, 1995.

aristotélica tiene parte de su explicación en el hecho de la crisis en que ha caído el sentido del deber no sólo en la perspectiva kantiana, sino también y con mayor razón en las filas del racionalismo de sesgo positivista²⁷³. Una descripción muy sencilla, aunque algo superficial de este hecho puede encontrarse en los ensayos de Lipovetsky.²⁷⁴ Pero otro motivo, dentro del campo más cercano a la tradición escolástica, es la comprobación de la esterilidad de una moral legalista, basada en un elenco de obligaciones, la cual quita vida y dinamismo al crecimiento moral.

El ideal de la vida buena permite asumir toda la tradición socrático-platónica en torno a las virtudes, e integrar así el gobierno de los instintos y de las pasiones en la búsqueda de una felicidad que debe buscarse ya en lo terrenal, aunque sabido es que Tomás de Aquino integró y completó esta visión desde la óptica cristiana a la bienaventuranza transmudana y sobrenatural, añadiendo a las clásicas virtudes de la tradición platónico-aristotélica, las virtudes teologales, con la primacía del amor de caridad.

Como observamos antes, la ética aristotélica tenía también una cierta contraposición a la concepción platónica del Bien. A esta luz parecería sin embargo innegable que una interpretación del aristotelismo y en particular de la vida buena y de la felicidad demasiado centrada en el orden de la vida meramente natural y temporal, puede, casi sin darse cuenta, deslizarse hacia una ética del bienestar en el sentido más amplio, haciendo en la actualidad significativas concesiones a modos amortiguados de hedonismo. O bien, dentro de las filas más cercanas a la adaptación cristiana del aristotelismo, a fundamentar un nuevo tipo de legalismo fundado en la verdad y en la recta razón, una de las dimensiones básicas de la concepción aristotélica.

A lo largo de nuestro discurso anterior hemos visto la íntima relación entre la acción humana, ya desde los niveles instintivos, los valores, y la búsqueda de la felicidad. Todo esto ofrece una visión bastante cercana a la concepción de la vida buena, con el añadido de subrayar el lado dinámico de una vida moral entendida como crecimiento del ser personal y realización de la libertad. El dinamismo que brota una acción animada por el ser, se orienta así hacia una experiencia plena del ser como donación que retorna a sí,

²⁷³ En las orientaciones naturalistas y neopositivistas en general el legalismo se fundamenta en razones que hacen a la dimensión social del ser humano.

²⁷⁴ Cfr. G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, 1994.

Justamente por insertar en la concepción de la ética una dimensión ontológica, nuestra visión invita a una nueva mirada dirigida al tema de la trascendencia, no sólo por el hecho de reconocer un fundamento metafísico al orden moral, sino también como elemento indispensable para justificar el dinamismo de la vida moral en su conjunto, tanto en lo personal como en lo comunitario, Reconocemos también un nexo entre esa salida a la trascendencia y la recuperación de un equilibrio entre la búsqueda de la felicidad y el sentido de la ley, relegado hoy a una esfera demasiado exterior de la conducta humana. Surge de ese modo también una mayor continuidad entre la propuesta de la moral aristotélica y la herencia platónica. Esta última ha sido marcada demasiado superficialmente por la acusación de *dualismo*, pero es preciso reconocer que con el pretexto de la superación del dualismo, se ha reprimido toda aspiración de trascendencia, sin la cual la moral pierde mucho de su sentido y de su vigor, transformándose en una suerte de gramática del comportamiento social. Lo que buscamos es *una radicalización del tema de la vida buena* mediante una concepción más ontológica de la libertad y de su relación con el ser y con la vida.

Estamos de acuerdo en cuanto al inevitable envejecimiento de una moral del deber puro nacido de un apriorismo moral, que deja un sello de formalismo a toda acción moral. Tal apriorismo estaba condenado a un creciente debilitamiento debido justamente a una falta de suficiente apoyo ontológico y desde el punto de vista histórico por el creciente impacto de la técnica en la vida social, y debía conducir por una u otra vía al “crepúsculo del deber”. A ello deben añadirse los embates del sentido trágico tal como ha sido presentado a partir de Nietzsche, que ha colocado el mensaje originario de la tragedia griega en una discutible contraposición con la ética filosófica tal como ha sido elaborada a partir de Sócrates, condenando toda la tradición ulterior a una suerte de traición de los “tiempos heroicos” de los griegos. Las preocupaciones de Nietzsche obedecen y derivan de un contexto de de-construcción de la ética completamente extraño a la tragedia clásica, y por eso mismo han sido ampliamente recibidas y banalizadas en teorías y práctica contemporáneas.

Por todos estos motivos, la ética de la vida buena y de la virtud, necesita de algún modo explicitar su relación con la ley y no ignorar su relación con la denominada “norma de la moralidad”, sin que esto signifique una recaída en una moral legalista.²⁷⁵

²⁷⁵ Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. cit., pp. 237-278.

Es decir, debe tener en cuenta no sólo lo que es conveniente hacer en vista de la armonía de la virtud y del ideal del *kalós kái agathós*, sino también lo que se ha de obrar por un sentido de la responsabilidad y de la obligación nacido desde la interioridad. Despojada totalmente de este sentido, la ética de la felicidad puede derivar insensiblemente, ya sea a una visión demasiado ingenua de la vida humana que ignora su lado doloroso y dramático, ya sea a formas más o menos amortiguadas de hedonismo, más elevado si se quiere y más humanista en su concepción (de allí la curiosa estima que algunos “neoristotélicos” extra-escolásticos deparan a algunos temas de Epicuro).

Pero la pregunta que ahora nos formulamos es la siguiente: *¿de qué modo puede emerger un sentido de la obligación moral a partir de la mera presentación de lo axiológico, o sea del conocimiento y de la atracción del valor, o bien de la presencia de una “recta razón” que cambia su papel de discernimiento por un rol normativo?*

Pues el valor, o aún el bien propuesto por la inteligencia a la voluntad ejerce una atracción de ésta hacia su aceptación, y en ese sentido la mueve a la acción. Pero la obligación es algo diferente: es la percepción de la conciencia de no poder dejar de cumplir determinado bien sin faltar al mismo tiempo a su dignidad, es decir, sin contradecir, su dignidad de persona o ultrajar la persona del otro. Es decir es la percepción de la contradicción de dos intencionalidades valorativas, o mejor entre la intencionalidad hacia un (pseudo)valor, y la reducción de la conciencia del propio valor como persona.

Dejemos de lado por el momento los difíciles meandros psicológicos de la culpa y de la represión, que son en verdad insuficientes para explicar el fenómeno moral. Dejemos también de lado la sanción, que traslada al campo moral un tema más adecuado al plano jurídico. Pero es indiscutible que no puede construirse una vida moral sobre la base de la mera conveniencia, de la atracción de un valor, o de la invitación a la perfección y a la excelencia. La condición humana, tanto por motivos existenciales como por motivos racionales, no puede hacer a menos de una línea divisoria entre lo justo y lo injusto, entre lo lícito y lo ilícito, no precisamente para dar lugar a una supuesta represión de los instintos en vista de una convivencia social, sino como índice de un camino que permite el afianzamiento de la libertad y el crecimiento de la persona, para diferenciarlo de lo que la degrada o contradice la realidad y la conciencia de su valor. La ley moral señala el límite de lo que contradice o no el valor intrínseco de la

persona (tanto del otro como de la propia): es por lo tanto el darse de una *diferencia*. Sin diferencia no hay racionalidad, y sin racionalidad no hay posibilidad de vida moral.

Vemos así que no es suficiente corregir una ética de los bienes y de los fines en el sentido en que lo ha hecho Max Scheler, sino que es preciso además evitar que una ética renovada de los valores, en sí misma justificable, sea sólo una ética de las preferencias emocionales y de un vago estímulo a la perfección. Es preciso que la conciencia del valor genere la conciencia de la norma y de la ley.

Tradicionalmente la corriente escolástica ha relacionado dicho origen con la perspectiva del *fin último* del hombre: es lícito todo aquello que conduce o que es coherente con el logro del último fin del hombre, que es la bienaventuranza. Interviene luego la virtud de la prudencia y la recta razón para establecer los límites de lo que condice con dicho fin entre la multiplicidad de bienes ofrecidos a la voluntad en una circunstancia concreta. Pero esto, aunque válido, tiene el inconveniente de trasladar a lo teleológico el valor intrínseco de la acción humana que emana del encuentro con el mundo circundante, y de relegar a la categoría de *simple medio* todo el camino del orden moral.²⁷⁶ Creo que en el fondo ambas perspectivas, si son bien comprendidas, son compatibles entre sí. Pero creo también que la acentuación más directa de la relación entre la acción y el valor intrínseco de la persona es más apta para entender la génesis de la ley moral y del sentido de la obligación y del compromiso.

Todo el sentido de la ley, impregnado de espíritu sapiencial (*ordinatio rationis*), nace de una modulación de la intencionalidad axiológica: es una modalidad de mayor exigencia con que se presenta la experiencia del valor, ya sea por su preeminencia objetiva frente a otros valores, ya por su intrínseca relación con la dignidad de la persona humana y su orientación hacia su plena realización. Con esto no se excluye lo teleológico, pero se evita la ambigüedad entre *eudaimonía* y *deontología*²⁷⁷ cuando se las hace brotar del único polo del fin último. De este modo se evita también el denominado formalismo del deber, pues este no es yuxtapuesto ni contrapuesto al valor intrínseco entendido como polo noemático de la praxis moral. Por consiguiente tampoco nace de la mera razón pura práctica, sino que está relacionado con el dinamismo integral de la vida, incluyendo la afectividad.

²⁷⁶ La crítica de esta postura fue hecha por Max Scheler en su libro sobre *El formalismo en la ética*, en el capítulo que trata de la ética de los bienes y de los fines.

²⁷⁷ Asumo esta distinción de A. ROSMINI, *Principi di scienza morale*,

5. ACEPTACIÓN DE LA VIDA, ACEPTACIÓN DEL SER: EL DEBER MORAL Y EL DON

Nacida de un acto de ser que se encarna en una unidad de vida, la libertad retorna a sí, creciendo y orientándose a su plenitud en la medida en que da su adhesión a los valores, que son la expresión moral de los bienes. La libertad es la vida en cuanto no permanece como donada sólo en su origen, sino en cuanto hace suya su condición misma de don gratuito y hace ofrenda de sí a otras vidas. Es, visto desde otro ángulo el acto de ser en cuanto consentido y orientado hacia el afianzamiento del ser del mundo vital, que incluye en modo específico y prominente la relación intersubjetiva.

Este retorno de la vida a sí misma en el otro – muy distinta de la propuesta fundamentalmente inmanentista propuesta por Michel Henry²⁷⁸-, este retorno del acto de ser en el otro son la esencia de lo que llamamos amor personal, y es en ese sentido que no sólo no están separados formalmente el amor y la ley, sino que el amor, como advierte San Pablo, es la plenitud de la ley. Y es también la teleología de la acción hecha presente en su intencionalidad próxima.

Estamos por lo tanto de acuerdo con las críticas hechas, sobre todo por Antonio Rosmini, a la simple identificación entre ética y eudemonología, crítica que tiene sin duda a la vista las reservas kantianas a la moral del bienestar, no sólo porque la coherencia intrínseca del valor lleva a diversos grados de intensidad y de cercanía al valor pleno de la persona, sino también porque tal postura supone la distinción entre el obrar referido a las personas y el obrar referido a las cosas. La afirmación kantiana de que la persona tiene o debe tener siempre un carácter de fin y nunca de mero medio, es un modo imperfecto de expresar dicha distinción. El fin es la donación de una vida y de un ser personal a otro, lo que requiere últimamente una trascendencia hacia el *reconocimiento* y la adhesión de amor hacia el Ser y la Vida plena.

El *deber* parecería ser lo contrario del *don*. El primero sugiere el sentido de la obligación, es decir la atadura y la *medida mínima* para no transgredir el límite. Lo segundo dice sobreabundancia y a la vez despojamiento de sí para afirmar y afianzar la existencia del otro. El don aspira por naturaleza a una medida mayor, *repetición* del don que originariamente la persona donante ha recibido de Otro con su existir.

El deber es susceptible de una cierta contraposición con respecto al don en la medida en que la ley impone un límite cuya observancia no está *todavía* asociada a la

²⁷⁸ Cfr. *C'est moi la vérité*, ed. cit., pp. 46-70.

alegría del don. Puede más bien demandar renuncia, sufrimiento, sacrificio. Su carácter de necesidad no es fruto de su racionalidad, como había pensado Kant, sino manifestación de una exigencia de la vida para consigo misma, como condición de crecimiento e intensificación, restricción de una *libertas minor* frente a la perspectiva de una *libertas major*.

El hecho por lo tanto de estar obligado por una ley moral, presenta la libertad humana en relación con un mandato que parecería tener rasgos de impersonalidad, en el sentido de imparcialidad, que le da un carácter de “*tercera persona*”, en contraste con la “*primera persona*”²⁷⁹ que prima en la perspectiva del atractivo del valor o del bien, y en ello consiste su lado restrictivo.²⁸⁰ Una vez incorporado el amor al bien y la dinámica de los valores mediante el ejercicio de la virtud, la obligación muestra su mayor acercamiento a aquella meta a la que teleológicamente tiende: a reiterar el don.

Retomando una antigua expresión de Christian Thomasius, que pudiera hoy parecer anacrónica debido a rasgos propios del siglo XVIII, diríamos que la vida moral es el *ars rationaliter amandi*. La primera palabra *ars*, expresa que la racionalidad y la fuerza de la acción de la libertad deben ser calibrados de acuerdo a lo original del bien o del valor al que se refieren. La racionalidad en cuestión no es la *ratio* en cuanto facultad calculadora, lógico-formal o instrumental, sino la razón comunicativa interpersonal mediada por los valores que origina ante todo la medida mínima objetiva del obrar, y más allá la apertura del don inspirado en el ofrecimiento de sí al otro.

O sea se trata de una *ratio amandi*. Pero la expresión en este punto flaquea en cuanto el amor tiende a superar la medida y la *ratio*, o a verlas como diría Nicolás de Cusa, en *aspiración a la unidad*, que pertenece a un plano superior a lo racional.²⁸¹ Pero podría decirse viceversa que para que se dé un verdadero amor interpersonal humano debe haber también una medida y una razón, es decir un cierto orden.²⁸²

La acción moral es así la mediadora – no en el sentido de un simple medio o instrumento- de la aceptación-donación de la vida. Y adquiere de este modo un peso ontológico. Pues el descubrimiento de que la vida es un don equivale al descubrimiento del ser que nos constituye. Y es desde allí que el pensamiento metafísico, abierto a un

²⁷⁹ Cfr. G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, LAS, 1996, pp. 275-278.

²⁸⁰ Sobre la relación entre valores y deber, son iluminantes las páginas de N. HARTMANN, *Ethik*, ed. cit., pp.170-199.

²⁸¹ Cfr. A. KIJEWSKA, *De ludo globi. The way of ascension towards God and de Way of the Self-knowledge*, en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 2005, pp. 157-164.

²⁸² Malebranche en su *Traité de Morale* había cambiado el *ordo amoris* de San Agustín por el *amor ordinis*, y Kant utiliza a veces la misma expresión.

mundo pero trascendente a él, puede remontarse a la fuente de la que brota toda vida y toda luz. Pero no basta un retorno meramente especulativo. Es preciso transformar el don originario de el ser-vida en un don querido, elaborado, probado, para hacerlo capaz de ofrecer y ofrecerse al otro, y llegar así de un modo que une lo teórico con lo activo, a lo trascendente.

El deber es así el primer esbozo del amor. Su carácter de exigencia y de “necesidad” está orientado y subordinado a la libertad y a la gratuidad del don.

6. LA CONCIENCIA MORAL

La conciencia moral, que Nietzsche relegaba a la condición de una enfermedad psicológica y cultural, nace en realidad de la interrelación entre los planos intencionales teórico, axiológico y práctico. Brota en cierto modo de la luz que el propio obrar produce sobre sí mismo pero que necesita relacionar con la bondad del ser. Y consiste fundamentalmente en un juicio de valor comparativo, por el que el sujeto mide la adecuación o no de sus actos a los valores y normas del obrar que se le proponen en lo concreto de su existencia temporal.

No es posible la orientación entre el deber y el don, si se prescinde de una mirada por la que el sujeto personal ve *la verdad de su acción*. La denominada “voz del deber” no es otra cosa que la intencionalidad que llama a la coherencia con los valores y normas. No tiene por lo tanto el sentido de un repliegue sobre sí mismo para adjudicarse la autoría de la legislación moral y menos para aislarse en la conciencia desdichada o eventualmente autosatisfecha, sino que proyecta y facilita el camino hacia las metas que la persona ha vislumbrado y que se ha propuesto seguir.

La conciencia no es la autora del valor ni es en rigor autolegisladora, mucho menos tiene el sentido de una auto-represión. En el mundo vital intersubjetivo el ser humano encuentra muchos índices del modo recto o errado de obrar. Pero necesita además ver dentro de sí – como resultante del encuentro entre su precomprensión y la aprehensión de un valor objetivo- el modo más propio y adecuado de adherir a un valor, de respetar la jerarquía fundamental de los valores o de los bienes que le son propuestos en una situación concreta. Es en sí mismo un acto de estimación o juicio de valor prudencial.

Nada más frágil que el equilibrio de la conciencia moral, sacudida a menudo por fuerzas instintivas, inclinaciones de vario tipo, presiones o sugerencias provenientes del medio social. Pero la conciencia tiene un sentido de orientación y de guía en cuanto es la unión entre dos luces: la primera es la que emana del impulso primigenio hacia el bien que a pesar de todo inhabita el corazón humano; la segunda es la que nos viene al encuentro desde la realidad del bien y desde los valores, que indican el camino hacia el don de sí.

Hay desde luego una interiorización de esta confluencia en una suerte de hábito constituido en parte por la virtud de la prudencia y en parte por la autoconciencia de la libertad. Pero ella no debería interpretarse como un camino a una privatización cada vez mayor de la autolegislación moral, sino más bien como una mirada abierta que calibra el camino hacia la meta. Lo que confunde grandemente la temática de la conciencia moral es la unión de factores psicológicos, como el sentimiento de culpa o las angustias que le acompañan, a menudo recargadas de desequilibrios afectivos, que gravan el comportamiento moral y le imprimen a menudo un peso difícil de sobrellevar, casi diríase paralizante respecto del dinamismo de crecimiento de la persona, y que inclina más hacia el desaliento que hacia la alegría del don.

La conciencia, tan a menudo asociada al tema de la culpa, debiera ser en realidad clarividencia entre la intencionalidad práxica y la meta axiológica, de manera que sería más apropiado considerarla un índice o una brújula en el camino moral. Existen muchos modos de deformación de la conciencia, pero tal vez sea más exacto decir que hay en el mundo contemporáneo *una considerable tendencia a su eliminación*, es decir a un creciente debilitamiento del hábito y de la intencionalidad que ella implica. Heidegger en su ensayo titulado *¿Para qué ser poeta?*, incluido en su libro *Holzwege*, y en otros escritos declara que el mundo moderno está dominado por la fuerza aplastante de la técnica, y que es inútil – una falsa seguridad- apelar a una búsqueda de liberación respecto de la *Sorge* (*cura*, cuidado) refugiándose en la interioridad del yo, sobre el modelo del *cogito* (yo pienso), o sea de una subjetividad trascendental. Esa imposibilidad que él ve en su de-construcción del yo como algo contrapuesto al mundo objetivo, trasladada al plano moral, facilita sin duda la salida a esa suerte de quietismo en que termina la *Gelassenheit*²⁸³ heideggeriana. Pero el remedio contra la imperiosa dinámica de la técnica, no está a mi entender en una pretendida superación del retorno a

²⁸³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1978.

la interioridad personal, sino en una correlación más lúcida entre la orientación originaria al bien y el llamado concreto de los valores, es decir, en lo que hemos denominado la intencionalidad específica de la conciencia moral.

Es por eso que preferimos considerar dicha conciencia como un acto en vías de transformarse en hábito más que como una facultad o una suerte de recinto de intimidad, aunque admitimos que no sería posible una conciencia moral sin una “anterior” capacidad de autoconocimiento del propio ser. Es más bien un juicio de valor sobre la acción realizada o a realizarse teniendo a la vista el llamado de los valores y de las normas morales. Es por lo tanto una ayuda, una guía y una iluminación del camino que se va recorriendo. La conciencia moral no está hecha para sobrecargar el ánimo con el peso de la culpa. Esta forma parte de su dinámica como llamado, pero no es un fin en sí. Lo importante es aprender, levantarse y discernir mejor la meta. No es la indeterminación de una falsa libertad que ha perdido el sentido del límite y que todo lo justifica con el escudo de su privacidad.

Está al servicio de la búsqueda de una vida buena, en el sentido aristotélico, y del logro de la capacidad de transformar la propia vida en un don.

7. LA UNIDAD DE LA VIDA MORAL

No todo lo que incluimos bajo la denominación de “valores morales” se identifica sin más con las clásicas virtudes de la *paideia* o de la moral cristiana, pero puede decirse que hay al menos una coincidencia parcial.²⁸⁴ De hecho la virtud es asociada a la ética de la felicidad. Sin embargo desde la perspectiva que hemos propuesto en este capítulo el hábito cumple una función mediadora con el sentido de la ley moral y finalmente en lo que hemos denominado autocumplimiento de la libertad en el don de sí.

Para ello es preciso subrayar una interrelación entre las virtudes y los valores, así como, desde otro punto de vista una coherencia entre las normas y leyes de la vida moral. El motivo no es tanto apuntar a una armonía interior característica de una “alma bella” o de una personalidad dotada de forma (en el sentido romántico) y de perfección, como tal vez se sugería a partir del ideal griego del *kalós kái agathós*, sino el logro de

²⁸⁴ Ese mismo criterio acompaña la *Ethik* de N.Hartmann; cfr. *Ethik*, pp. 416-448..

una vida que libremente se elige como reiteración de lo creativo del acto de ser. Es necesario en primer lugar alcanzar una coherencia entre la acción instintiva, toda la esfera de las pasiones y la acción propiamente moral en la que se destaca el protagonismo de la libertad en correlación con la escala de valores, el deber y la propia orientación teleológica hacia el fin.

Innumerables escritos, no todos del mismo nivel, han tendido a corregir la interpretación de la vida moral como el cumplimiento de un código de preceptos, o como la ramificación de hábitos y virtudes de diverso rango. Lo esencial y nuclear en la vida moral es como hemos dicho el logro de una intersubjetividad más plena, lo que implica un desplazamiento de la intencionalidad hacia el otro más que a la contemplación de sí mismo, y no como una manifestación meramente externa de equidad y respeto, sino como un *re-conocimiento* que parte desde lo interior. Algunos autores han introducido el término actitud como sustitutivo de virtud. Pero no hay una completa coincidencia con lo que una larga tradición ha entendido por ésta última, pues el acto virtuoso incluye tanto la realización concreta de un hábito establemente interiorizado como la intencionalidad axiológica hacia lo que es juzgado como bueno.

Pues bien en esta relación de vida con los otros se destacan como virtudes eminentes el respecto, la justicia y el amor, en escala creciente. El primero apunta al reconocimiento del otro como persona, en el sentido oportunamente señalado por Rosmini, y más recientemente por Ricoeur²⁸⁵: reconocimiento que implica aceptación de derechos y de dignidad, es decir del valor intrínseco de la persona del otro en relación de igualdad conmigo, más allá de sus rasgos individuales y de su misma acción concreta. La justicia ocupa en la vida moral un lugar cardinal por excelencia, puesto que es la praxis moral de la intersubjetividad concretamente realizada, donde hay un intercambio de vida y de bienes y un cumplimiento de lo que se le debe al otro por lo que es y por lo que se ha recibido por parte de él. Aquí cuenta también la retribución por la conducta y la vida de cada uno, la recompensa y la pena de acuerdo a lo que ha logrado con su obrar. Es también el reconocimiento de la legitimidad de su tener y de sus atributos y propiedades.²⁸⁶

La justicia abre también la puerta de la ética desde lo individual a lo social y comunitario, aspectos que veremos en la relación entre moral y política. Pero el punto

²⁸⁵ Ricoeur destaca además, con razón, la mediación de las instituciones.

²⁸⁶ Es imposible desconocer el replanteo dado al tema de la justicia a partir de la obra de J. RAWLS, *Teoría de la justicia*, México, F.C.E., 1993 (1ª ed. inglesa 1971). Por obvios motivos no podemos seguir aquí la discusión a que ha dado lugar en el terreno ético y en el jurídico.

en el cual la acción de la libertad coincide con el don y con la recepción del don del otro, es el amor. Evidentemente, no es el caso de repetir, ni siquiera de reinterpretar lo mucho que se ha escrito sobre el amor o sobre la amistad. Sólo añadiré que la puerta abierta por la justicia desde lo meramente moral a lo social y a lo político, se completa también mediante la obligación, que es en cambio un rasgo esencial de la justicia, gozne fundamental de la vida moral como conjunto.

La distinción y la cercanía entre justicia y amor son índices, una vez más, de que el sentido global de lo moral no puede prescindir ni de la ley ni de la gratuidad del don. Y que su teleología queda, dentro de los límites de lo humano, cumplida en el traspaso casi insensible de lo uno a lo otro.

Creo que ya no es sostenible la presentación de la vida moral a la manera postromántica y postidealista, que ha sido tachada por algunos como signo de megalomanía o al menos de un acentuado narcisismo, del denominado ideal de una “autocreación”. Tal proyecto desconocía cuánto de frágil y de disperso hay en la condición humana, y los límites de los poderes reales de una libertad encarnada en la temporalidad. Cualquier vida humana está signada no sólo por el dolor sino también por la eventual contradicción. Pero lo que da unidad a todo el proceso de la vida moral es la *repetición* (en el sentido kierkegaardiano) ,de la voluntad de donarse, que es lo opuesto a la voluntad de poder. Colocar todos los intentos no sólo de acción sino también de teoría y de amor bajo la sospecha de ser manifestaciones solapadas de voluntad de poder es uno de los sofismas más difundidos desde la obra de Nietzsche, y ha sido uno de los factores que más han contribuido a la confusión y a la pérdida de rumbo en la sociedad actual.

La reiteración de la voluntad de servir no es sino el ejercicio de una libertad orientada a los valores y a la vivencia de la intersubjetividad en su nivel más profundo. Reconocer al otro, podría decirse, es el inicio de la vida moral; el camino es la práctica de las virtudes y la encarnación de los valores, pero en una esencial coherencia de dinámica teleológica; el término es la disponibilidad para el amor personal. La libertad así, filtrada por el sentido del deber, y unificada por el conjunto de los valores, se descubre como promesa de un mundo nuevo.

CAPÍTULO IX

LA ACCIÓN SOCIOPOLÍTICA

1. RASGOS DISTINTIVOS DE LA ACCIÓN SOCIOPOLÍTICA

No trataremos aquí los temas concernientes a ninguna teoría política. Sólo trataremos aquellos aspectos que permiten continuar nuestro estudio fenomenológico sobre la acción humana. Llegados al punto en que esta se vuelve a la intersubjetividad, asistimos al paso a lo propiamente social. En general la teoría fenomenológica de la intersubjetividad ha encontrado dificultades para este paso, puede decirse por lo tanto con mayor razón que no existe en principio una fenomenología de la política. A una primera mirada parecería que aquello que comúnmente llamamos “lo social” fuera la simple ampliación cuantitativa de la relación intersubjetiva, pero la realidad es más compleja. Podríamos señalar los siguientes aspectos que señalan la diferencia.

En primer lugar el encuentro y la constitución de un nosotros en un grupo humano involucra una *dimensión cuantitativa* que, como demostró Hegel en su *Lógica*, retorna inevitablemente sobre la cualidad misma de las relaciones²⁸⁷. Esta nueva dimensión una vez constituida la sociedad está dotada de cierto grado de comunicatividad que tiene su centro en el *lenguaje*, pero la relación no es ya sólo la de *yo-tú-nosotros*, sino la de él y de ello, como para indicar que la estructura social crea un espacio de “tercera persona” e incluso de lo “impersonal” por la aparición simultánea de *instituciones*. El *tú* se transforma en un *otro* semiobjetivado.

Se pone en juego además a nivel afectivo el sentimiento de *estar-con- otros* en buena medida estudiado por Scheler²⁸⁸, el contagio emocional y pasional, y en fin también el necesario sustento de elementos éticos en cuanto a la posible búsqueda de un bien común. Pero todo ello está como *transmutado por la ampliación cuantitativa*, dando al conjunto de las relaciones un carácter equidistante entre lo propiamente personal e interpersonal y lo anónimo; entre lo voluntario y la potenciación de lo pulsional y lo pasional.

²⁸⁷ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik, Werke 5*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, I, PP. 387-444. La superación de la relación antitética entre cualidad y cantidad se halla en la “medida”(Das Mass).

²⁸⁸ Cfr. M. SCHELER, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 125-130.

Idealmente podría decirse, siguiendo a Aristóteles y a Hegel, que el paso a lo sociopolítico implica un sentido arquitectónico²⁸⁹ que lo diferencia de lo meramente moral. También en esto es bueno matizar las afirmaciones puesto que en Aristóteles la apertura a lo político toca más directamente la génesis de la moral²⁹⁰. Por lo que se refiere a Hegel, es claro que en reacción contra la concepción kantiana de la relación entre moral y derecho, considera la “eticidad” como el plano en que la moral se supera en la praxis política.²⁹¹ Entre los autores más cercanos a nosotros y dentro de una concepción de trascendencia, Blondel en su libro sobre *L’Action* se coloca implícitamente en la misma óptica²⁹² y Jaspers ha considerado que ninguna verdadera filosofía puede dejar de abrirse a lo sociopolítico²⁹³. Todas estas posturas reflejan en el fondo la convicción de que lo moral asciende a un grado superior a través de la dimensión social y política aun cuando sepan que esta última puede ser distorsionada..

No obstante, la experiencia de los siglos – puede decirse que es especialmente a lo largo del siglo XX cuando la humanidad ha tomado mayor conciencia de ello – nos ha llevado a constatar una realidad distinta: *la acción sociopolítica no es necesariamente un “ascenso” respecto de la acción moral*. A menudo, junto con logros en el alcance de ciertos bienes comunes, se muestra más relacionada con la *acción utilitaria* en el sentido más amplio, y esta acción utilitaria a su vez se halla potenciada por la expansión del aparato tecnológico y por los avances en el plano económico y productivo.

La conjunción entre lo cuantitativo y lo cualitativo, que genera el fenómeno de la medida necesaria para la aparición de lo social y de lo masivo (sin tomar este término en sentido peyorativo) y el surgimiento de complejas *objetivaciones institucionales*, lleva a su vez a la transmutación de un tipo particular de acción, o mejor dicho de una fuerza que lleva a un modo de actuar distinto y que suele llamarse *poder*. Analicemos brevemente estos aspectos.

La praxis de la comunidad humana se objetiva de este modo en un doble sentido que es preciso distinguir, aunque nunca separar del todo. Se proyecta ante todo en el

²⁸⁹ Es la tesis propuesta por Aristóteles al inicio de la *Ehtica Nichomachaea* y retomada en su *Política*.

²⁹⁰ En efecto tanto en Platón como en Aristóteles las cuatro virtudes fundamentales hallan un sentido en la simultaneidad del contexto político en que se forma el ciudadano, aun cuando lo político va más allá de la *eudaimonía* del individuo.

²⁹¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, ed. cit., 7, pp. 141-286 (“Übergang von der Moralität in Sittlichkeit”).

²⁹² Cfr. M.BLONDEL, *L’action*(1893), Paris, P.U.F., 1950, pp. 201-244 (“*De l’action individuelle à l’action sociale*”).Sin embargo Blondel evita naturalmente la “superstición” del endiosamiento del Estado o de la Humanidad.

²⁹³ Cfr K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1965.

mundo sensible, dejando su huella en la naturaleza física a través de objetos de utilidad, obras de arte, edificios, artefactos industriales y aparatos tecnológicos diversos. Por otra parte plasma estructuras de organización social estables, regidas por normas y leyes, lo que denominamos justamente *instituciones*. Las instituciones se fijan también a modo de objetos, pero son más que eso: son objetividades cuyo sentido reside en una autoconfiguración de las acciones humanas a través de estructuras estables y duraderas. Su finalidad es garantizar las reglas de convivencia y facilitar el logro de determinados fines que cubren diversas necesidades de la sociedad. Ordenan los distintos niveles de la sociedad, ayudándola a mantener y perfeccionar su funcionalidad. Tan abstracto y arbitrario sería pensar una praxis humana colectiva sin tener presentes los correlatos objetivos de la acción, sin ese conjunto de objetividades que configuran el mundo cultural y social, como pensar una relación intersubjetiva comunitaria privada de estructuras sociales, leyes, instituciones, en fin sin aquel ordenamiento que encauce esa misma vida social dentro de determinadas vías. Por lo tanto no hay sociedad humana sin instituciones, lo que significa a pesar de su aparente obviedad una verdad de fundamental importancia; en su mismo origen la acción interna a cualquier sociedad y cultura tiende a organizarse y a estructurarse, más allá del propósito o del fin de la acción de cada uno de sus individuos, en formas más o menos estables, en ordenamientos legales, en estratos de diverso nivel de jerarquía y competencia.

El otro factor a tener en cuenta es como dijimos el poder. La concepción filosófica de la política moderna puede verse como caracterizada por dos tendencias coexistentes y simultáneas, aunque irreductibles la una a la otra. Como otros muchos aspectos del mundo moderno ambas han recibido su formulación explícita casi al mismo tiempo y ambas, aunque en el fondo irreconciliables, tienen una suerte de mutua complementariedad, y parecen igualmente necesarias para comprender el entramado a simple vista oculto de muchos acontecimientos históricos. La primera tendencia es la que toma impulso a partir del tema de la dignidad del hombre y de su destinación social, tendencia hondamente arraigada en su misma naturaleza. Supuesto el carácter ineludible de la dimensión social y supuesta también la necesidad de dar a esa dimensión un marco concreto de organización social, se afirma la vigencia de una igualdad de los derechos fundamentales sin los cuales sería inconcebible la orientación moderna de las instituciones políticas, derechos que a su vez deberían ser continuamente salvaguardados y ejercidos por la acción política concreta, y esto en cualquiera de las modalidades con que quieran revestirse las instituciones políticas en cada país y en cada

época histórica. La idea humanista puede en rigor ser integrada a un sentido comunitario, a una correlación con la idea, dinámicamente concebida, del bien común o del bien público, y por lo tanto puede ser unida al ejercicio del sentido de participación, de libre convivencia y de mutua tolerancia, entendidas todas ellas como otras tantas premisas para el logro de un orden político más humano.

La segunda tendencia es al menos tan antigua como la primera y recibió su formulación moderna al mismo tiempo, en el mismo giro epocal que la primera siendo no sólo su contrario sino también su correlato y su complemento. Es la idea que arranca del concepto pesimista del primado de la autoconservación del individuo, y del instinto de poder que le acompaña, como aquellas fuerzas más importantes y más determinantes en las relaciones humanas, y por lo tanto también como el impulso fundamental de toda la vida humana. La ideología del poder, en otras palabras, es la segunda gran fuerza sin la cual la filosofía política de la era moderna no podría comprenderse. El esfuerzo intrínseco por la propia afirmación y para luchar contra el enemigo o el adversario es en esta visión tan fundamental que el que renuncia a expandir o al menos a mantener su propio dominio sobre otros con cualquier medio que esté a su alcance termina siendo a su vez dominado. Una de las ideas-fuerza de esta línea que ha sido elaborada desde Maquiavelo y Hobbes hasta los sistemas totalitarios del siglo XX *reside en la separación entre política y moral, separación que es algo más que una simple distinción.*²⁹⁴

Estos y otros aspectos nos permiten adelantar una primera tesis: nuestro tiempo ha mostrado que el ascenso a un tipo de acción más abarcador como es la praxis sociopolítica, no implica necesariamente una elevación cualitativa y moral de la praxis. A menudo por el contrario puede tomar aspectos infra-morales y hasta moralmente cuestionables. Es evidente que no puede exigirse ya de la política una *Sittlichkeit* (eticidad, que comprende y eleva la moralidad a un nivel superior) tal como se postulaba todavía en la época del idealismo hegeliano, aunque es lícito y hasta imprescindible buscar un tipo o modelos varios de acción política no divorciados de la ética. Abordaremos por lo tanto más detalladamente la transmutación cualitativa de la praxis socio-política.

En la persona individual la praxis culmina en cierto modo en la vida moral y para los creyentes en la religiosa, con la consiguiente apertura al ámbito de la trascendencia.

²⁹⁴ Cfr. F. LEOCATA, *La educación y las instituciones*, Buenos Aires, e.d.b., 2000, pp. 37-38.

Cuando la acción se dirige a movilizar sociedades o a dirigir los destinos de una comunidad recibe en principio una expansión cuantitativa: los efectos de una decisión particular se movilizan hacia las relaciones interpersonales y sociales e imprimen su sello en las instituciones. La vivencia de los valores o de los antivalores pasa a ser pluriforme.²⁹⁵ Pero esta expansión de efectos tiene su contrapeso en las decisiones, palabras y acciones que se desprenden de la personalidad originaria de la que promanaron y toman un colorido que podría denominarse anónimo. Aunque haya líderes cuyas decisiones tienen mayor peso e importancia que las de otros, la acción humana hace que la responsabilidad sea al mismo tiempo de todos: abre el paso a una suerte de responsabilidad compartida, que por eso mismo corre el riesgo de transformarse en una *acción anónima*.

Esta condición da a su vez a las decisiones un carácter más amplio en el espacio y más duradero en el tiempo. La estabilidad se amplía aparentemente y las caídas ofrecen efectos más impactantes sobre los individuos: cambios de gobierno, crisis económicas, sustitución de unos dirigentes por otros, todo ello opera como una suerte de contragolpe en un movimiento más masivo y más estructural. Esta “degradación” de lo cualitativo por lo cuantitativo, que es correlativa a la transmutación de las relaciones interpersonales a relaciones institucionales, tiene sin embargo un retorno sobre lo cualitativo mismo. Ninguna persona puede vivir en un estado de aislamiento y de autosuficiencia, y ninguna conciencia puede simplemente reflejarse sobre sí misma. Vivimos en un contexto cultural y social. Los valores vividos en comunidad constituyen a pesar de su caída en lo múltiple, una constelación de valores normas y costumbres, problemas y orientaciones transmitidas en el tiempo, que denominamos *cultura*, un término que ha adquirido un sentido demasiado múltiple y ha caído en parte en lo rutinario. Pero es algo que de todos modos conforma también *el mundo de la vida*. La persona individual se alimenta de ese entorno, asimila valores y aprende a relacionarse con las variadas objetivaciones sociales. También las comunidades van configurándose y adaptándose a las variantes de la acción comunitaria, adquiriendo estilos y modalidades nuevas. Los entes personales son a su vez hijos de su tiempo aunque sólo sea en algunos aspectos, y pueden también reaccionar contra tendencias o estancamientos de su circunstancia histórica. Pero allí van relacionándose entre sí poniendo en juego valores e ideales comunes. Los valores que se hallan presentes en la

²⁹⁵ Para la relación entre las instituciones y los valores que ellas representan, cfr. *op. cit.*, pp.50-52.

sociedad y en la cultura a través de símbolos e instituciones ayudan a construir la personalidad de los individuos, y las deficiencias y dramas comunes pueden sembrar su camino de nuevas dificultades y desafíos.

Lejos estamos por lo tanto de subestimar la importancia de la acción sociopolítica, pero también tratamos de evitar los dos extremos que pueden verse encarnados en figuras como Hegel y Kierkegaard. El primero endiosó de alguna manera la eticidad (*Sittlichkeit*) poniéndola como superadora de la moralidad y constituyendo el Estado y su devenir “mundano” como una suerte de encarnación o plasmación temporal del absoluto²⁹⁶. El segundo vio con claridad el peligro que esto representaba para la interioridad de la vida ética²⁹⁷ y tanto más de la decisión de la fe, pero exageró en la postulación de un aislamiento del sujeto desconociendo la necesaria correlación con la intersubjetividad, la cultura y la sociedad.²⁹⁸ En un defecto semejante caen algunos autores que no comparten la fe cristiana de Kierkegaard y que sin embargo ven en el mundo social y político solamente un conjunto de descarríos y corruptelas, aun cuando conservan un hilo conductor con la cultura pretendiendo crear en su seno nuevas revoluciones de carácter preferentemente estético.

El camino que aquí se sugiere se dirige en cambio a *reconocer la simbiosis entre la acción personal y la acción sociopolítica*, estableciendo en esta segunda un juego de degradación cualitativa, necesaria a su misma naturaleza, pero al mismo tiempo el valor de plasmar un mundo de la vida que ofrezca y acerque a la persona humana realizaciones que permitan elevar y configurar su existencia personal. Se constata también que de hecho esta acción masificada puede presentar sus lados críticos y negativos que son algo distinto de la suma de los límites y crisis personales de los individuos y que inevitablemente presentan problemas y desafíos nuevos para su crecimiento y elevación cualitativa.²⁹⁹

Durante el siglo XX puede decirse que se han enfrentado dos concepciones totalmente opuestas con respecto a la situación de la praxis política. Ha habido modos de querer encarnar la superación (en el sentido hegeliano) de la moral en la política, constituyendo modelos de la totalidad del Estado como cristalizaciones de dicha encarnación. Ha prevalecido sin embargo en Occidente la concepción que asocia la

²⁹⁶ Cfr. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. cit., p. 398.

²⁹⁷ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Ou bien...Ou bien...* (Aut-aut) tr. Fr. Prior-Gignot. Paris, Gallimard, 1943.

²⁹⁸ Esta tendencia se fue acentuando en sus últimas obras y Diarios.

²⁹⁹ Remo Bodei a propósito de su estudio sobre Spinoza señala esta potenciación en su obra *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, México, F.C.E., 1997.

acción política a la utilitaria (tesis sostenida por ejemplo por B. Croce), lo que la hace desembocar en dos afinidades esenciales: la preocupación por el mantenimiento y el acrecentamiento del poder (aun cuando en las concepciones liberales éste deba ser repartido evitando su excesiva concentración) y el cuidado del bienestar económico. Esta última concepción enfatiza las libertades y derechos de los individuos sin reparar mayormente en la “antigua” tesis en torno del bien común. Es por eso que hoy difícilmente pueda sin más señalarse un ideal arquitectónico de la política respecto de la vida moral. Por el contrario, sin caer en el exceso de moralización es preciso reafirmar una necesaria custodia de los valores éticos en la sociedad como condición de posibilidad para la construcción de instituciones justas y válidas aun en los cambios que cada época propicia.

De todos modos, la reflexión filosófica del siglo XX ha focalizado en especial un problema que por su misma envergadura envuelve los anteriores: es el tema del *poder*. Es bueno que dediquemos un poco más de atención al mismo. Hay abundante literatura sobre el tema, en la que sobresale sobre todo la producida pro la escuela de Frankfurt y por Michel Foucault. Mi punto de partida consiste no tanto en constatar que en cada ente y en cada humano hay una cuota de “voluntad de poder”, una obviedad a pesar de todo, sino en afirmar que en el momento en que la acción pasa a un plano sociopolítico, la búsqueda del poder deja de ser una acción de la libertad en el sentido moral, para conjugarse con la acción instintiva, transfigurada por el paso a lo cualitativo. El que ejerce el poder une la decisión libre a un instinto de autoafirmación, y lo traslada a la muchedumbre que recibe tal decisión. Esa confluencia explica hasta cierto punto al menos, por qué y en qué sentido el poder aparece como una fuerza anónima y por momentos como algo contrapuesto al espacio de la libertad.³⁰⁰ Un fondo que condiciona y encierra la acción humana en un círculo. Se ha dicho que el poder contiene una esencia opresora y destructiva y que la suma de las tendencias individuales forja una fuerza que trágicamente determina los acontecimientos. Pero los pensadores de la libertad, concientes de esta fuerza anónima, han visto la posibilidad de sortearla evitando que se concentre en exceso, creando así nuevos espacios de autodeterminación en la vida de los individuos. La concepción moderna de la política, partiendo de la premisa de una secularización de la misma respecto de toda hegemonía religiosa, se ha balanceado entre los extremos de los ensayos totalitarios – que bajo el pretexto de una

³⁰⁰ Cfr. M. FOUCAULT, *Microfísica del potere*, tr.it., Torino, Einaudi, 1970. *Estrategias del poder*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 41-116.

“superación de lo moral en lo político han dado lugar a concentraciones de poder en las que no está ausente cierta componente irracional – y el individualismo que salvaguarda celosamente espacios de libertad (sobre todo de la libertad negativa), pero que tampoco es indemne a formas subrepticias de manipulación de la misma libertad a través de varios medios: el mercado, la racionalización funcional del trabajo, la explotación del tiempo libre, las líneas transversales del poder que traspasa las instituciones, etcétera.

La generalización excesiva de la temática del poder ampliada al campo de las ideologías ha sufrido luego una suerte de hipertrofia al lanzar la sospecha de tipo nietzscheano acerca de la voluntad de poder omnipresente y polimorfa, generadoras de “rizomas” incluso contra la tradicional concepción de la contemplación de la verdad, y al aplicar la misma sospecha contra el concepto mismo de verdad. Pero hay en todo esto un grave malentendido, puesto que toda acción necesita una orientación comprensiva, la que no siempre es *ideología* en el sentido peyorativo del término. Despoja además toda búsqueda filosófica auténtica de una posibilidad de de-velamiento objetivo de la verdad, y en el fondo no hace más que reiterar en forma nueva la contradicción interna de la antigua sofística.

Es cierto de todos modos que en la acción política, la cual es algo más que la acción estrictamente intersubjetiva (la del *yo-tú-nosotros*) puesto que implica la ampliación y “degradación” debida al mayor espacio cuantitativo y a la inevitable objetivación de las relaciones interpersonales, hay una posibilidad proporcionalmente mayor de reducir verdades parciales a juegos de interés utilitario, falseando así la aparente búsqueda de la verdad. También es cierto que en toda sociedad, y en especial en la sociedad tecnificada, el poder va tomando ramificaciones inesperadas que desbordan la comunicación personal y la acción que le es correlativa.³⁰¹ El espacio de la libertad por lo tanto debe ser vez por vez reconquistado a fin de dar a las personas la posibilidad de una elevación moral. Esto coincide en el fondo con la manera en que Kant planteaba la relación de lo moral con lo jurídico y lo político, aunque su postura haya sido sometida luego a muy diversas interpretaciones por parte de las corrientes neokantianas.³⁰²

³⁰¹ Sobre estos y otros temas cito como ejemplo M. FOUCAULT, *Estrategias de poder*. Barcelona, Paidós, 1999, pp. 189-282.

³⁰² Cfr. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2000.

2. DIFICULTADES DE LA RELACIÓN ENTRE MORAL Y POLÍTICA

Volvamos a examinar más de cerca la tesis clásica que va de Platón a Aristóteles y de éste a Tomás de Aquino, y que nosotros hemos identificado como la concepción *arquitectónica* de la política. La base de esta idea tiene una relación estrecha con la de *bien común*. Aun conscientes de su importancia, vamos a dejar de lado por el momento las diferencias entre la idea del Bien de Platón y el pluralismo de bienes que es inherente al concepto Aristotélico de la vida buena, diferencias que lógicamente tocan también las de la concepción de la política. A ambos autores es común la tesis de que buscar el bien de la *pólis* es en sí misma una actividad superior a la que queda circunscrita a la búsqueda personal de la felicidad o de la *eudaimonía*. Los griegos, no sólo los filósofos sino también los autores de las tragedias, eran plenamente conscientes de que el individuo solo no podía formarse adecuadamente en su condición humana, no podía alcanzar los ideales de la *paideia* en su sola insularidad, y que la virtud sólo era concebible en el contexto de una sociedad bien gobernada. La famosa *carta séptima* de Platón hace ver en qué sentido el choque con la corrupción de la vida política había despertado el interés por la virtud y la búsqueda de la sabiduría. Ser un buen gobernante o en términos más generales un buen ciudadano significaba un grado más alto de moralidad. Y su logro era tanto más urgente cuanto que sin una polis bien constituida y sin sus instituciones acompañadas y afianzada por la correspondiente *paideia*, no era posible el logro de una vida moral por parte de los individuos.

Esta concepción fue recepcionada dentro de la visión cristiana reinterpretada por Tomás de Aquino, y puede decirse que no fue abandonada ni siquiera por los nominalistas de fines del siglo XIV como Ockam y Marsilio de Padua que iniciaron el movimiento de laicización de la vida política en Europa.³⁰³ Sin embargo con el cristianismo se introducía un elemento nuevo: era el valor de la persona humana individual, que además de pertenecer al Estado, se hallaba constitutivamente abierta a una dimensión de trascendencia y más aun a una vida espiritual y sobrenatural. Se abría así una brecha entre la constitución arquitectónica de la política y el destino final de dicha persona.

Sin embargo la modernidad luchó, por motivos no unívocos, entre dos ideas contrapuestas que hacían su vida política substancialmente diversa de la de la *polis*

³⁰³ Cfr. LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, Louvain,-Paris, 1973.

griega y tanto más del imperio medieval. Por una parte se ampliaron las dimensiones del Estado y hubo necesidad de fortalecer el poder – ya laicizado – de los gobernantes. Por otra parte la influencia nominalista filtrada por diversas mediaciones fue limando la concepción arquitectónica del Estado acentuando la libertad de los individuos, aunque la realidad del devenir histórico presentó de hecho un alternarse de modelos totalitarios con otros democrático-liberales. Más precisamente aún: a pesar de que la búsqueda de formas más perfectas de sociedad fue continuada con la evolución hacia la división de los poderes y la mayor participación de los ciudadanos en la gestión de la *res publica*, se fue abriendo paso la idea de que la perfección ética de cada individuo humano podía ser un fin superior a la de la organización del Estado. En Kant por ejemplo se halla explícita esta tesis: además de la distinción y separación entre la esfera moral y la jurídica, la moralidad de la persona era considerada como perteneciente de todos modos a un orden superior no subordinado a ningún otro fin³⁰⁴. El idealismo posterior reaccionó contra esta tesis. Fue Hegel sobre todo el que en su Filosofía del derecho remodeló la vieja idea de la superación de la moralidad (*Moralität*) en la eticidad (*Sittlichkeit*). Los esfuerzos en este sentido inspiraron algunas formas de estatismo bastante diferentes de la que había propuesto Hegel. Terminaron por imponerse en muchos países occidentales las formas democráticas de gobierno. Y una de las características inevitables de estas últimas es, aun en el caso en que se lograra una efectiva elevación del nivel moral de los pueblos, no poder ya aspirar a una *Sittlichkeit* arquitectónica y abarcadora de la vida política. Al imponerse más fuertemente las libertades individuales y al debilitarse al mismo tiempo los ideales de la virtud privada y ciudadana para limitarse a garantizar los derechos subjetivos básicos y la libertad económica del bienestar, el Estado no puede pretender ser en sí mismo “fuente” de moralidad. En los recientes trabajos de Jürgen Habermas se intenta corregir en este sentido el proyecto kantiano colocando como guía de la vida democrática una razón discursiva sin trascendencia dejando la cuestión de la moral en un plano más particular y en cierto modo subalterno³⁰⁵. El estado de derecho sería así el garante de los derechos básicos y de la libertad económica. De allí la inevitable cercanía al modelo utilitarista, que envuelve de hecho la concepción predominante en occidente en torno al Estado³⁰⁶.

³⁰⁴ Cfr. I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten: Werkausgabe*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968, VIII, pp. 11-101.

³⁰⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, pp. 159-187.

³⁰⁶ Las influencias de dicha orientación utilitarista se hallan presentes también, en forma discontinua y alternadas con tendencias populistas, en países de América Latina.

Surgen aquí sin embargo dos ulteriores problemas: el primero de ellos es que el poder, aun dividido según los cánones de las constituciones modernas, no deja de ramificarse en forma impersonal como ha demostrado Michel Foucault en múltiples ensayos, y el individuo aun pareciendo libre en los espacios que la fortuna le depara, no lo es en realidad en cuanto sigue dependiendo de una maquinaria anónima en medio de la cual intenta crear su espacio de libertad. La descripción más esquemática de este hecho aparece en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse. El otro tema, esta vez de proyecciones más positivas es que a pesar de todo el individuo puede conquistarse un espacio de autodeterminación (siempre condicionado) y afianzar el cultivo de una formación moral y axiológica en cuanto persona, tarea que a su vez sólo puede ser realizada en el seno de una comunidad no identificada con el estado ni con una repartición del mismo. Esta posibilidad no es en principio suprimida por las democracias que más se acercan a un ideal político moderno. Y por sí sola es suficiente para aspirar a una cierta elevación ética de la ciudadanía. Aun cuando se proponga una distinción entre lo jurídico y lo moral, es imposible imaginar un orden jurídico totalmente neutral a lo ético y a lo educativo. En este sentido puede un estado, sin pretender ser la base de la eticidad, acercarse a una mayor o menor medida de moralidad pública y privada. Para ello es imprescindible el acompañamiento de una educación suficientemente eficaz.

Así pues, podría adelantarse la siguiente hipótesis: que en la concepción moderna de la vida política, esta ha dejado de ser la construcción arquitectónica de la moralidad, pero conserva (y nos acercamos con esto en alguna medida a ciertas sugerencias de Kant) la tarea de ser el espacio que posibilite a los individuos devenir cada vez más personas. El orden jurídico puede y debe ofrecer un marco para la convivencia no sólo biológico-económica, sino también social y ética. Para esto debe formarse un ámbito de cultura suficientemente asentado. Los veloces cambios tecnológicos por lo demás impiden las normas demasiado fijas para cada detalle de la vida. De allí que aun a riesgo de utilizar términos polisémicos sea imprescindible un redescubrimiento personal y comunitario de los valores. Que la sociedad y la vida política reconozcan valores implica necesariamente que se liberen de la concepción meramente utilitarista o de bienestar en la que prima una racionalidad instrumental económica. Tal superación debe ser hecha sin embargo de manera que evite la recaída en estatismos de viejo cuño. La complejidad de la situación actual con su pluralismo cultural acentúa la necesidad de

una razón dialogante, como lo muestran los trabajos de Rawls³⁰⁷, de Taylor³⁰⁸ y de Habermas. Pero para el filósofo es preciso ir más allá: hallar un fundamento ontológico de tal racionalidad del mundo de la vida por un camino que no despierte los fantasmas de ningún fundamentalismo.

Que hay en la actualidad un debilitamiento de la dimensión ética de la política, me parece algo demasiado obvio. Más aún no son raras hoy día las concepciones que acercan en demasía la actividad política a la utilitaria y sostienen al mismo tiempo con total coherencia que la praxis económica no depende de criterios morales. Pero el acercamiento a la concepción utilitaria se vuelve hoy más complejo debido al entrecruzamiento del potencial técnico, que toca tanto a la producción como a la economía y al derecho y que como hemos visto es una forma de praxis basada en la relación medios-fines multiplicada por la expansión de las aplicaciones de los conocimientos científicos.

Es menester reconocer el mérito de haber sido el primer gran sistematizador de esta concepción a Augusto Comte, no tanto por el escalonamiento jerárquico de las ciencias que él propuso, sino por haber previsto el impacto de la tecno-ciencia en la futura organización del poder³⁰⁹. Dicho impacto, a más de acrecentar y volver más riesgoso y anónimo el poder político, puede conducir, si no a una total subordinación de la praxis política a la tecnociencia, como Comte habría pensado (aunque todo ello ordenado al predominio final de una “religión de la humanidad) sí al menos un cierto condicionamiento de la misma mediante el aparato de lo que hoy suele justamente denominarse *tecnocracia*. De hecho sin embargo la concepción que más se ha extendido en occidente de las formas democráticas de gobierno presenta a este respecto una doble faceta. Por un lado el recurso al voto y el juego de las instituciones jurídicamente ordenadas (al menos como ideal cuando no como retórica) limita y hasta imposibilita un imperio total de la tecnocracia, que llevado a su última expresión debería instaurar una nueva jerarquía para evitar la dispersión, como había subrayado con insistencia el propio Comte. Por otro la democracia moderna necesita el aporte que le brinda la técnica para expandir el usufructo del bienestar que ella promete a todos los individuos, lo cual ejerce sin duda sobre ella un condicionamiento casi tan importante como el ejercido por el mercado económico.

³⁰⁷ Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo político*, México, F.C.E., 1996.

³⁰⁸ Cfr. Ch. TAYLOR, *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, pp. 239-268.

³⁰⁹ Me refiero especialmente a la etapa de la *Politique positive*.

La conjunción de estas dos fases del problema acentúa aun más las antiguas aspiraciones a afianzar el significado ético de lo político, y tal vez resida en esta tensión la clave para comprender muchas debilidades de las grandes democracias de occidente.

Esto a su vez genera inevitablemente una lucha de los países para acrecentar su poder mediante la asunción de la tecnología y su multiplicación y aplicación a lo económico. En el gran teatro de las confrontaciones políticas de nuestro tiempo vemos por ejemplo que la búsqueda de un poder nuclear es a la vez el símbolo y el factor que determina el grado y la posibilidad concreta que un país quiera alcanzar para hacerse valer o imponer su voluntad de poderío. La disparidad entre las grandes potencias y los países pobres encuentra su prueba maestra en el adelanto o el retraso tecnológico que las diversas soberanías o grupos de naciones puedan detentar. Esta situación explica por qué – para hablar en términos filosóficos – las concepciones políticas de nuestro tiempo se balancean entre la propuesta de Locke y la de Hobbes (remodeladas en versiones semikantianas o en otras centradas en el poder como la de Carl Schmitt respectivamente), y en qué medida las últimas parecen haber adquirido cierta preeminencia al menos en el cuadro de las relaciones internacionales, acelerada por la manifestación en las últimas décadas de fundamentalismo de diverso color.

El predominio de la concepción hobbesiana sin embargo corre el riesgo de cambiar las reglas del juego de las democracias en lo interno de sus estructuras: las libertades individuales son en buena parte recortadas a favor de las garantías de seguridad frente a las agresiones externas e internas. No quisiera ser pesimista, pero el crecimiento del impacto tecnológico en la vida política lleva inexorablemente a aporías, las cuales a su vez desembocan en desigualdades y conflictos. A todo esto hay que añadir el drama del que vamos tomando seria conciencia sólo en nuestros días del daño causado en la naturaleza y en el ambiente por la conjunción indiscriminada entre altos intereses económicos y recursos tecnológicos sofisticados.

Platón, ya en sus diálogos anteriores a la *República*, había denunciado que el utilitarismo o la política del mero interés en la escala menor que podía presentar en la antigüedad, llevaba a callejones sin salida y a contradicciones insalvables en el terreno práctico y teórico. Hoy constatamos que un análogo fenómeno de dimensiones inmensamente mayores se da con un potencial constructivo mucho mayor, lo cual no prejuzga en sí mismo en torno al valor inherente a la técnica. Un modelo predominantemente tecnocrático carece de la fuerza necesaria para mantenerse en un deseable equilibrio capaz de garantizar al mismo tiempo el bienestar indefinidamente

ampliado y las libertades individuales. La fuerza de los factores tecnológicos unida a los factores de poder y a la búsqueda indiscriminada del provecho, lleva fatalmente a la pérdida del debido ámbito ecológico en el que la vida humana integral pueda desarrollarse.

Es ilusorio sostener al mismo tiempo la omnipresencia de una voluntad de poder encarnada ahora en la técnica y transformada por algunos pensadores casi en un principio ontológico, y la promesa de un eterno retorno que revele la “obra de arte” que es un mundo que se recrea sin cesar a sí mismo. El imperio de la voluntad de poder potenciada por los factores que la modernidad ha hecho cristalizar en al tecno-ciencia, genera inevitablemente una implosión autodestructiva y está intrínsecamente asociada al nihilismo. Así como en la dialéctica platónica asomaba una suerte de *emergencia del bien*, así también los conflictos en la lucha por el poder que aquejan a las sociedades modernas, está implícitamente señalando la necesidad de una presencia ética en las dimensiones de la política, sin que necesariamente quiera expresarse con ello una aspiración a una concepción ético-arquitectónica en los términos a que aludiéramos antes.

3. LÍMITES DEL MANIQUEÍSMO POLÍTICO

Toda política que tiene su eje y su razón de ser en el poder genera inevitablemente una cierta duplicidad entre el bien y el mal, aunque más no fuere como fachada para justificar *amistades y enemistades*. Este solo hecho señala que el tema del bien es, a pesar de todo, inherente a la política, aun cuando esta se quiera ceñir al plano de lo utilitario. Es el mismo crecimiento cuantitativo, la desmesura de la guerra y la tendencia a absolutizar las propias convicciones sociales lo que hace emerger el debate “gnóstico” entre el bien y el mal. Hegel señaló en sus lecciones de *Historia de la filosofía* lo peculiar de la temática del mal en la modernidad como fruto de una secularización del dogma cristiano del pecado original, a propósito de la figura de Jacob Böhme al que Hegel interpreta como uno de los referentes del inicio de los tiempos nuevos³¹⁰. Sin la fuerza del mal pareciera, de acuerdo a esa óptica, que la historia perdería su vitalidad y su carácter dramático. Después del olvido de la caída original que tanto había

³¹⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Geschichte der Philosophie, Werke*, Frankfurt 1971, pp. 91-119; F. LEOCATA, “Esencia y destino de la modernidad en Hegel”: *Sapientia* LVI(2001) pp. 139-174.

obsesionado a Pascal, era preciso ubicar el misterio del mal dentro de una dialéctica racionalmente, es decir, dialécticamente explicable. El marxismo la tradujo en el nuevo dogma de la lucha de clases y de la alienación humana por la expropiación económica. Las teorías de Carl Schmitt centralizaron la oposición amigo-enemigo en el marco de una nueva “teología política”.³¹¹

Hoy la versión *gnóstica*³¹² podría servir para explicar la necesaria imperfección de todo proyecto socio-político, su perenne carácter de lucha, la justificación en suma de ir más allá del bien y del mal cuando uno se halla en este nivel de praxis. O por el contrario conducir a un resignado quietismo, a la entrega a un destino inexorable por encima de cualquier apelación a una libertad responsable³¹³. No es oportuno examinar aquí las formas que puede tomar dicho núcleo maniqueo en la praxis sociopolítica: es suficiente observar que su misma necesidad revela la imposibilidad de mantener dicha praxis en los estrechos límites de lo utilitario o de lo moralmente indiferente. Para hacerse valer, toda acción de poder debe apelar de un modo u otro a metamorfosearse en el depositario del “bien” en contraposición a ejes y encarnaciones del mal. Pero esto en el fondo es un signo más que indica que la praxis política debe redescubrir el sendero del *bien común* en su sentido amplio y analógico: sólo en esta última perspectiva se evita demonizar el adversario.

El límite inherente al maniqueísmo de la praxis socio-política es el hecho que alimenta sin cesar el conflicto llevándolo más allá de sus reales cauces, y que además impide una visión capaz de tender a una suficiente pacificación dentro de cada pueblo y entre los diversos países. Mucho se ha hablado del fin de las ideologías, pero más real en nuestro tiempo es el desencanto de las utopías: la paz perpetua, la sociedad igualitaria, el paraíso en la tierra. Se ha tomado conciencia de la realidad del mal aun cuando se ha tratado de reducirlo a la “banalidad”. La visión bíblica del problema tiene, más allá de su revestimiento expresivo mitológico, la ventaja de no ignorar la severidad del mal conservando al mismo tiempo la imposibilidad de equipararlo ontológicamente

³¹¹ Véase la antología de textos de C. Schmitt, en *Carl Schmitt, teólogo de la política*, sel de Héctor O. Aguilar, México, F. C. E., 2001:

³¹² No tomamos aquí el significado de *gnosticismo* empleado por Eric Voegelin, que lo relaciona con el progresismo histórico nmanentista, o sea con lo que De Lubac llamó “la descendencia de Joaquín de Fiore”. Juzgamos por otra parte que tal interpretación de la gnosis es hoy defectuosa, aunque compartimos la tesis de Voegelin en torno a la necesidad de valorar más lo ontológico y lo religioso en la teoría política. Cfr. E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, Buenos Aires, 2006.

³¹³ La lectura del libro de J. DERRIDA, *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998, parecería deconstruir no sólo la política schmittiana del amigo-enemigo, sino también la utopía de la fraternidad universal.

al bien.³¹⁴ En otras palabras, la praxis sociopolítica debe contar siempre con nuevos problemas y con inevitables conflictos, pero no olvidar que no puede edificarse una ciudad terrestre en el supuesto de un eterno conflicto entre el bien y el mal. La paradoja consiste en que ni bien la praxis política tienda o quiera reducirse o asimilarse a la acción utilitaria, mayor es el riesgo de ver resurgir en su seno nuevas formas de mentalidad maniquea. Pues su vocación más íntima es, si no ya construir una arquitectónica del orden moral, sí al menos encontrar sus propios límites en valores y criterios morales y favorecer la elevación moral de la comunidad cívica. Puede hablarse en este sentido de una remanencia y emergencia del bien como meta teleológica de la praxis política: remanencia puesto que lo útil no puede entenderse a sí mismo sin una orientación teleológica al bien; emergencia (en el sentido de un emerger) porque cuanto más se hace para independizar totalmente la praxis sociopolítica de la acción moral, resurge el mismo tema en la forma del conflicto maniqueo.

La acción política debe por lo tanto colocarse en una situación de expectativa de solución de constantes y nuevos problemas. Le es inherente una cuota de necesario “pragmatismo”, pero con la condición de no olvidar su necesaria ligazón con el orden moral. No se pide a los políticos que moralicen en el sentido trivial del término como si su misión fuera tan sólo predicar y estigmatizar. Se les exige en cambio que sean eficientes en la búsqueda de una vida humana digna para todas las personas, lo que no puede hacerse sin una cuota de vinculación con el orden moral.

Tampoco sería posible ya pedirle a la praxis política la creación o el establecimiento de una escatología terrestre, de una comunidad humana totalmente hermanada, puesto que la experiencia nos muestra la continua sucesión de nuevos problemas y de posibles conflictos. Pero sí es posible que tal praxis se encamine a una búsqueda de la eliminación progresiva de las guerras y de una reducción del armamentismo, al cuidado ecológico de planeta, a disminuir y derrotar el hambre, a encontrar nuevos recursos para la salud y la educación. Es preciso que el conjunto de las naciones busquen metas comunes de convivencia en el pluralismo cultural, racial y religioso. Todas estas exigencias, que sentimos con particular fuerza en este momento histórico, son un signo de lo que denomino la “emergencia del bien” en la acción sociopolítica, lo que indica que esta no puede subordinarse simplemente a la moral, ni tampoco aspirar a ser la superación (*Aufhebung*) arquitectónica de la moral, pero sí un

³¹⁴ Cfr. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 363-383.

ámbito de acción que debe no sólo reconocer límites éticos, sino también resguardar los valores de la cultura, entre los cuales se destacan los concernientes a la dimensión ética y religiosa.

4. LOS DERECHOS DE LA PERSONA

Para poder garantizar las orientaciones de la praxis política arriba descritas, es necesario el sustento de una base antropológica. Y es aquí donde las orientaciones se dividen. Indiscutiblemente encontramos hay concepciones muy diversas del individuo humano y de su relación con la sociedad. Para enumerar sólo algunas de ellas mencionemos la versión naturalista o biologicista, que considera al ser humano como un organismo biológico llegado a un grado más elevado, pero siempre imperfecto, de evolución. Pocos son los que exaltan un colectivismo que intente fundir la totalidad de la humanidad en una unidad casi ontológica. Otros se respaldan en antropologías provenientes de diversos credos religiosos,

No puedo pretender aquí unificar esas enormes distancias, pero sí señalar la orientación la orientación que me parece más coherente con la “emergencia del bien” en el sentido que he expresado antes. Apoyándome en una filosofía crítica desde una óptica fenomenológica que reúne y perfecciona la experiencia moderna en continuidad con la tradición clásica, creo que debemos volver a afirmar como presupuesto ineliminable de la fundamentación de la praxis política la dignidad y primacía de la persona. Las largas disquisiciones – no desprovistas por otra parte de relieves interesantes – hechas por Habermas acerca de una base intersubjetiva de un consenso social que se mantiene a igual distancia del naturalismo y de los “fundamentalismos” metafísicos y religiosos, no llegan a convencer por su constante apelación a una época postmetafísica³¹⁵. No puede hablarse de intersubjetividad y de mundo de la vida (dos grandes temas husserlianos) sin un asiento en una “filosofía primera”. La persona no es sólo el individuo biológico inserto en un mundo natural y elevado a una nueva dimensión por el lenguaje y la relación social. Tampoco es un momento del devenir del espíritu o el “pastar del ser” en el sentido heideggeriano. En todo caso es el sujeto dotado de un cuerpo propio y abierto intencionalmente al horizonte de mundo y al ser: sólo desde allí puede entenderse y

³¹⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Barcelona, Paidós, 2003, pp. 55-57.

justificarse una rigurosa teoría y praxis de la intersubjetividad. Se sigue de ello que la persona es el ente capaz de autodeterminación y sujeto de libertad, justamente en cuanto capaz de intuir y apreciar el ser. Desde esta autonomía el concepto de persona incluye la relación intersubjetiva y la apertura al entramado mundano de la sociedad en la que puede operar mediante el nivel superior de praxis política, que no puede prescindir de una cierta relación con la vida ética, aun cuando no se identifique con ella.

El problema surge cuando se advierte que la relación social no tiene los mismos perfiles fenomenológicos que la relación intersubjetiva “*face to face*”. No sólo porque ésta tiene como *princeps analogatum* el encuentro entre el yo y el tú y necesita de un tercero para completar su sentido constituyendo un *nosotros*, sino porque lo social no compromete tan profundamente el conocimiento mutuo, y recibe un colorido de mayor objetividad. El “otro” no puede comprenderse con la sola objetivación así como la apertura a la dimensión social no puede comprenderse con la sola reciprocidad. Pues aquí se añade una cierta estructura de relaciones que obligan a plantear los problemas “en tercera persona” y comprometen además inevitablemente una relativa reificación, una mayor cercanía al estado de relaciones entre cosas: también se cumple por lo demás el criterio de que el cambio cuantitativo retorna en una afección de la relación cualitativa.

Una prueba de ello es que el precepto kantiano de no considerar al otro como medio sino como fin no puede cumplirse con todo rigor en la dimensión social – a no ser en una muy aguada universalidad de consenso entre individuos – pues allí la persona es vista más como un individuo en un entramado de relaciones estructurales que son necesariamente más anónimas, más objetivadas.

Cuando la acción se dirige a un plano social donde entran en juego praxis y lenguaje conjuntamente, no puede dejar de ser más impersonal o, para ser más precisos, incorporar una intencionalidad “en tercera persona”. Ordinariamente la primera vista del otro – exceptuado tal vez el entorno familiar hasta cierto punto al menos, surge de un cierto contexto en el que las relaciones están entramadas y objetivadas en estructuras, como alguien que emerge de un conjunto de relaciones entre otros. Y cuando se logra formar un *nosotros* auténtico – como un momento privilegiado podría decirse – la intencionalidad no puede dejar de generar de nuevo modos diversos de objetivación. En términos fenomenológicos hasta podría decirse que una relativa objetivación se da ni bien la relación intersubjetiva se desgaja de la *Einfühlung*.

La objetivación en cuanto modalización de la intersubjetividad es distinta, fenomenológicamente, de la objetivación de las cosas, de los entes intramundanos no personales o al menos no vivientes. Cuando se dice en lenguaje figurado que alguien cosifica la relación con otro, quiere con ello expresarse que lo reduce a la condición de simple medio o instrumento o peor aún como lo *excluido* del propio mundo de la vida. Pero estado el otro dotado de autoconciencia y libertad o sea siendo intrínsecamente digno de una inclusión en la dimensión interpersonal, tal reducción indica siempre una cierta falencia moral y una degradación y es distinta de la intencionalidad meramente cósmica. Desde esta óptica se ve con claridad que la máxima kantiana de considerar la persona del otro como fin tiene pleno sentido en el orden moral pero no alcanza a garantizar un orden jurídico y sociopolítico pues nunca puede lograrse una relación de justicia sobre la sola base de la utilidad consensuada, lo que implicaría un paso *eis allogenos*.³¹⁶

Pero hay un paso más todavía. La sociedad, al formar una unidad de conjunto, no se aísla del mundo natural o del mundo de los objetos. Estos por así decirlo tocan la objetividad emergente de la intersubjetividad y la permiten erigirse en “instituciones” que conjugan lo personal objetivado con un marco de relaciones entre cosas, aun cuando puedan revestir los caracteres intermedios de entidades jurídicas. Sartre tiene a este respecto una expresión que se acerca en parte a aquello a lo que me refiero: lo “*práctico-inerte*”.³¹⁷ Toda institución, con los objetos que la acompañan – jerarquías y funciones, tiempos y espacios, edificios e instrumental entre otros aspectos – es una objetivación social que no tiene ni los caracteres de una relación propiamente interpersonal, ni los de un simple conjunto de objetos-cosas.

La cultura – término que involucra también los valores y las relaciones intersubjetivas – genera también instituciones que en cuanto tales transmutan lo interpersonal en un modo peculiar de objetivación, tan necesario como ambivalente. Tal ambivalencia surge del hecho de poder ser un vehículo de mayor eficiencia para la praxis en el medio social, vehículo que puede ser facilitado aún más por el progreso de la técnica, y poder dar lugar a una formalización instrumental, a algo que Weber designó con el término “racionalización”. Una sociedad. Para mantenerse como algo vivo debe tener en cuenta, como dijera Rosmini, su teleología, que es algo distinto de la

³¹⁶ Desde este ángulo se comprende mejor la incompatibilidad de la fundamentación de un orden jurídico sobre la base de la mera utilidad, orientación de la que es maestro entre otros, John Stuart Mill,

³¹⁷ Cfr. J.-P. SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1979, I, pp. 209-211.

mera relación entre medios y fines; debe, en otras palabras, recuperar su aspecto interpersonal o al menos favorecer espacios y tiempos para el encuentro. Pero es inevitable cierta modalidad formal, la que a su vez da al mundo interpersonal un perfil de objetivación en el sentido explicado.

Ahora bien, como el lenguaje cumple un rol tan importante en el mundo humano y en las relaciones desde las más íntimas hasta las más formales, debe tomar un modo sistemático funcional cuando se trata de las instituciones. Sin dicha formalización sería imposible el derecho. No hay vida sociopolítica posible sin un marco jurídico serio y eficiente. El sistema jurídico está trazado necesariamente desde la perspectiva de la tercera persona. La ética tiene en común con el derecho la fase que podría denominarse normativa, pero lo supera en cuanto se plenifica en la relación interpersonal propiamente dicha, especialmente en su capacidad de donación. Hay sin embargo además de eso un núcleo fundamental que es la dignidad de la persona, la cual constituye el verdadero gozne entre lo jurídico y lo moral³¹⁸. El respeto debido a la persona y el deber inherente de la justicia con respecto a ella son el punto de partida de toda la concepción política y jurídica moderna, aunque de hecho el concepto de persona haya sido visto más bien en sentido individualista. Es a partir de la autoconciencia y de la libertad de la persona que se ha podido pensar – no sin ambigüedades- un sistema nuevo de gestión de la cosa pública. Por lo tanto ese núcleo no debe ser perdido de vista. En ese sentido la praxis jurídico-política ha de partir de una concepción integral de la persona humana que incluya junto a la apertura a los valores, también la dimensión comunitaria, no colectivista, sino ensamblada en una auténtica razón y acción comunicativas.

Esta filosofía de la persona, que no debe entenderse como un personalismo pedestre, tampoco debe ambicionar la transformación de las relaciones sociales en algo así como un encuentro intersubjetivo profundo. Debe partir del valor y la dignidad de la persona humana y promover el conjunto de los factores que permiten su perfeccionamiento, lo que suele denominarse como bien común, sin el cual fracasaría todo intento de cohesión. Todo esto, sin embargo, no elimina los aspectos antes señalados en torno a las objetivaciones sociales, al inevitable aspecto de formalización de las funciones sociales, a la diferencia entre el encuentro interpersonal profundo y las relaciones institucionales y jurídicas. Estos aspectos, que a menudo bloquean toda

³¹⁸ Un modelo de esta concepción lo ofrece A. Rosmini: cfr. La versión inglesa *The philosophy of Right II: Rights of the individual*, Durham, 1971, pp. 15-23..

acción comunicativa auténtica, son necesarios, pero deben ser entendidos como mediadores de lo que es el principio y el fin de toda praxis política: el reconocimiento y la promoción de todo aquello que facilita la realización de la persona vista también en proyección interpersonal.

Toda consideración filosófica en torno a la acción política no puede no tener en cuenta la idea de un cierto orden, íntimamente asociado a la de la paz en la justicia. Y es que, para utilizar una distinción de Rosmini, si colocamos la praxis política dentro de la *eudemonología* o teoría de la felicidad, sin desvincularla del todo de la *deontología* o teoría moral, el bienestar y el progreso en el logro de una vida mejor no son posibles mientras haya conflictos destructores de la vida. Continuamente acechan la buena marcha de la vida social la violencia y la inseguridad internas, las guerras civiles debidas a fracciones ideológicas o a motivos socio-religiosos o étnicos. Pero tampoco ha de olvidarse lo que Mounier a menudo denominó “el desorden establecido”, expresión que abarca las situaciones de injusticia, de graves desigualdades económicas, la pobreza extrema, el hambre y las enfermedades, y en general todo aquello que podríamos llamar la corrosión de la dimensión ética del Estado.

El orden no es la inmovilidad, como ya intuyó hace mucho Augusto Comte al asociarle la componente del progreso. No puede haber orden social auténtico sin un continuo trabajo de adaptación y aprovechamiento de los recursos naturales y de los adelantos brindados por la técnica. Tampoco hay adelanto en un continuo alternarse de situaciones de enfrentamiento, violencia, conjuras y corruptelas. El orden supone la posibilidad de cultivar y ensanchar las relaciones interpersonales por la mediación de instituciones justas,³¹⁹ y difícilmente pueda hablarse de una “justicia” como mera imparcialidad o reconocimiento de los derechos del otro sin una dimensión ética basada en valores. Aun cuando en la situación real toda vida humana se halla enfrentada al cuidado (*Sorge*) y se encamine hacia la muerte, viviendo en su interior la reconocida angustia generada por el tiempo irreversible, la praxis política puede mitigar un tanto sus efectos no sólo por procurar bienestar sino sobre todo por facilitar el acercamiento, el respeto y la comunicación entre las personas, creando un clima suficiente aunque siempre exterior de serenidad y de pa que acoge los condicionamientos de la vida y resolviendo los continuos problemas dentro de las posibilidades concretas de acción individual y comunitaria.

³¹⁹ La mediación de las instituciones justas es remarcada por P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, p. 406.

La situación actual de una globalización creciente, obliga a considerar el proyecto (que hoy vemos como algo utópico) de la paz, abandonando tal vez el áureo optimismo de la paz perpetua que el tema tuvo desde el abbé Saint Pierre a Kant. Es muy probable que no sea posible una paz perpetua internacional construida sobre la base de relaciones jurídicas y económicas de los pueblos y aún más lejana es la perspectiva de que la condición para ello sea la democratización de todos los pueblos en el doble sentido de un régimen interno equitativo y participativo dentro de cada Estado, y de una coordinación democráticamente jurídica entre los diversos Estados. Las idas y venidas, y el polimorfismo de las redes del poder continuamente causarán nuevos conflictos y divisiones, no todos ellos solubles por la vía del derecho o del intercambio económico entre los pueblos. Es muy difícil por lo demás tener una aspiración realista al ideal de la paz perpetua en un mundo que continuamente produce, junto con el avance tecnológico, medios destructivos cada vez más sofisticados. Los mismos procesos económicos pueden ser generadores de conflictos y crear áreas en las que los intereses del dinero y los de la guerra se conjugan y alimentan mutuamente. Por lo tanto ha de ejercerse continuamente una educación para la paz en el ejercicio interno del poder en cada país y en el conjunto de los pueblos, lo cual a su vez confirma la tesis que impide una total separación de la praxis política de la moral, o de una pretendida superación de ésta última por discursos de consenso.

A partir de la época de la ilustración se ha difundido la idea del nexo de la guerra con la religión, y nuestros tiempos actuales han dado motivos para seguir repitiendo esa generalización algo apresurada. Suele decirse que por el hecho de que cada una de las religiones aspira a ser reconocida como verdadera universalmente, esta convicción llevaría necesariamente a la lucha de exclusión violenta de otras creencias. Es cierto que durante siglos las diversas religiones han ido unidas a este impulso, pero no ha sido tanto por la pretendida intolerancia de la verdad sino por fuerzas que arrancan de lo pulsional instintivo en cuyo terreno la religión tiene también cabida. Pero es ingenuo imaginar un mundo sin religiones que evite los conflictos y las guerras que tienen también su origen en problemas económicos y en las contradicciones de las ambiciones de poder. Estamos de todos modos en una situación en la que se torna cada vez más difícil disimular que lo que entra en juego en todo conflicto armado es el impulso al poder y la sed de posesión, y que estas fuerzas se apoyan a menudo en motivos religiosos para legitimar sus decisiones y suscitar la adhesión de las masas con un cierto baño de lo sagrado, algo en fin que sea capaz de alimentar los deseos de dar la vida a

cambio de la victoria. Las religiones por lo tanto deben continuamente retornar al aspecto unitivo y elevante de su identidad para superar la asociación con la violencia.

Es claro que estas “ideas” de paz y de orden en la justicia ocupan un lugar muy especial desde el punto de vista gnoseológico y ontológico. Son en cierto modo ideas anticipadoras y tiene por decirlo así un carácter turístico. Suponer que un día se encarnen definitivamente en la realidad humana pertenece al campo no carente de sentido pero sí utópico en el sentido noble del término³²⁰. Pero la humanidad actual necesita de ellas como motores para sortear el peligro de la autodestrucción, y también para algo más: alcanzar un estado más maduro y más próspero de un mundo humanizado pero no por ello desnaturalizado.

A las dos ideas anteriores puede añadirse – y hoy se ha vuelto cada vez más urgente hacerlo – la del cuidado ecológico de la tierra. Hay datos suficientes como para probar que la explotación indiscriminada de la naturaleza, la extinción de las especies, las perturbaciones en el equilibrio de las fuerzas físicas, el desgaste de recursos indispensables para la vida digna, tienen la posibilidad real de dañar y destruir la habitabilidad de nuestro planeta. Hans Jonas en su libro *El principio de responsabilidad*³²¹ ha llamado la atención entre otros muchos estudiosos de las ciencias y de la filosofía, acerca de la seriedad de este deber político y moral, que es por lo demás un signo de la inseparabilidad entre la praxis sociopolítica y ciertos paradigmas éticos.

Resumiendo las ideas centrales expuesta en este capítulo, digamos que el gran desafío de la praxis sociopolítica es el recto manejo y distribución del poder en todas sus dimensiones. Lo que no puede lograrse sin una cierta reivindicación del orden racional en el obrar humano.

5. REVISIÓN DESDE LA ÓPTICA FENOMENOLÓGICA

Demos una mirada retrospectiva sobre cuanto hemos visto en este capítulo. La relación intersubjetiva, uno de los elementos originarios de la dimensión ética, no permanece en el nivel de la *Einfühlung* sino que contempla también necesariamente el

³²⁰ Cfr. E. BLOCH, *Geist der Utopie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

³²¹ Cfr. H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barceloa, Herder, 1995.

momento de la objetivación que se plasma ya sea en la mirada hacia en otro “en tercera persona” ya en el plano intermedio entre personalización y reificación que implica la constitución de instituciones con todo el contexto de cosas y de relaciones constante que ella implica. Desde este punto de vista la sola teoría husserliana de la intersubjetividad no alcanza a interrogarse suficientemente por el plano de la acción sociopolítica, Sobre la base en todo caso de la concepción del mundo de la vida que envuelve también lo que llamamos el “espíritu objetivado” de la cultura puede no obstante intentarse una aproximación provechosa al mencionado terreno del que Husserl probablemente se mantuvo distante por las circunstancias históricas de la Alemania y de la Europa en que le tocó vivir.

Dentro de este intento hemos descubierto en primer lugar que *es imposible mantener una visión de la política como arquitectónica de la vida moral*, no sólo porque la experiencia de occidente y del mundo en general nos señala, sino además porque una tal concepción –defendida todavía por Hegel y salvadas las distancias por Marx – llevaría inexorablemente a dos salidas posibles: o bien la moral quedaría subsumida por una real superación protagonizada por la vida política (y en tal caso podría desaparecer como un residuo de acción individual fagocitada por la acción colectiva) o bien integraría una excesiva moralización de la vida política como es el caso del modelo platónico presentado en la *República*. Esa moralización excesiva se haría hoy algo más que sospechosa del riesgo de “dictadura”, no porque no sea imprescindible en la política una cierta presencia de lo moral-extrapolítico sino porque podría llevar la vigilancia y el control a un límite que haría difícil la preservación de una legítima libertad de las personas en cuanto individuos y se prestaría a que los detentores del poder usufructuaran bajo el pretexto de la moralización de eventuales abusos y atropellos.

La historia de la modernidad por otra parte ha demostrado suficientemente que el totalitarismo es más propio de los que hacen suyas las concepciones maquiavelistas y hobbesianas de la política, por lo que un divorcio entre política y moral no es tampoco sustentable, mucho menos para las relaciones internacionales. Toda la cuestión reside por lo tanto en calibrar adecuadamente el juego entre moral y vida sociopolítica de manera que favorezca la plenitud o al menos una básica convivencia entre las personas humanas con sus derechos y deberes fundamentales incluidos. El camino que hemos seguido sugiere que *la vida moral*, cuyo sujeto protagónico es la persona en su dimensión intersubjetiva es en sí misma *superior* a la acción sociopolítica no en cuanto

sea capaz de superarla en un sentido hegeliano o subsumirla dentro de sí, sino en cuanto ella la vida moral no es simplemente una parte de la acción política sino también lo que señala su límite. La vida política y la acción que la concretiza se nutre y se pone en juego también en buena medida en el nivel de lo *utilitario* en su sentido más amplio. No basta por lo tanto con moralizar, ni es adecuada la sola misión de moralizar, que depende siempre de un ámbito confiado a lo personal y a lo intersubjetivo, pero la acción política con su aparato jurídico puede y debe ayudar cierto nivel ético sin el cual se autodestruiría y rebajaría notablemente el nivel humano de la sociedad en que se ejerce. En este punto no podemos hoy ignorar la importancia de los planteos kantianos que se han demostrado como más “realistas” que las tentativas del idealismo sucesivo de volver a aglutinar moral derecho y política en un solo eje representativo de una suerte de encarnación del espíritu en la historia. Sin embargo hay muy diversas salidas posibles al modelo kantiano: es instructivo al respecto el reciente debate entre las posturas de Habermas, Apel y Rawls entre otros. La solución propuesta por el primero de estos autores pone en juego una distinción entre el *ethos* – el conjunto de valores morales representados por una comunidad y una cultura o un grupo representativo dentro de una sociedad pluralista – y la *moral* que en la práctica se concentra en la razón-acción comunicativa o sea en una racionalidad discursiva que busca el consenso y que se mantiene neutral frente a los diferentes *ethos*³²². Pero de este modo se diluye la firmeza de muchos valores y la dimensión “moral” se transforma en una expresión de la racionalidad jurídica en una sociedad con opinión pública libre y crítica en la que los eventuales conflictos o diferencias se pliegan ante la fuerza no violenta del “mejor argumento”. El camino fenomenológico que hemos recorrido en cambio no renuncia tan fácilmente a la afirmación de valores que tienen que ver con la integridad de la dignidad del ser personal, lo que hace imposible tal fagocitación en el discurso argumentativo que tiene mucha semejanza con un debate parlamentario ejemplar. La vida moral tiene que señalar límites a la acción política aun cuando esta se refugie en el inofensivo ámbito de una discursividad dialógica, aunque no puede pretender regir todos los aspectos de la vida política en sí misma.

Hay por lo tanto *un movimiento circular* entre vida y acción moral y praxis sociopolítica. Desde un punto de vista genético la persona humana necesita asimilar los primeros valores de su formación en un ámbito social, cultural y político, por lo que el

³²² Cfr. J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, pp. 169-183. La postura de Rawls contempla en cambio un “consenso traslapado” entre visiones comprensivas del hombre y del mundo.

ámbito político conserva ese carácter de contexto ambiental en el que se desenvuelve la aventura ética de cada individuo y de cada comunidad. Por otra parte, la praxis política –condición necesaria – no es sin embargo suficiente para nutrir y acrecentar la vida moral que además de una acción educativa más cercana necesita el ejercicio de la libertad de cada sujeto humano *en relación de intersubjetividad*, entre otros motivos porque aquella praxis sociopolítica cuantitativamente ampliada debe penetrar en terrenos que hacen a lo económico y a los juegos del poder, terrenos en los que la dimensión ética tiende si no a diluirse sí al menos a debilitar sus confines o a mezclarse con otros factores. Requiere por lo tanto de una alimentación constante de nuevas fuerzas morales para demarcar mejor sus límites y controlar los desbordes en la búsqueda del poder o de las posesiones, y también para proyectar en la vida pública la vigencia y permanencia de *valores fundamentales* (que van más allá de la ética del discurso señalada por Habermas) que hacen a la dignidad de la vida humana.

Una vida moral bien orientada se abre naturalmente también a una dimensión social, cultural y política, así como toda filosofía suficientemente profunda toca de una u otra manera el enfoque de temas políticos aun cuando no todos los filósofos hayan sido igualmente sensibles a esta dimensión.

Desde el punto de vista fenomenológico podría decirse que todo este campo pertenece a lo que el último Husserl indicó con el nombre de *Lebenswelt* (mundo de la vida). Pero aunque él entrevió en su última gran obra la temática de la historia y de la cultura en la que la apertura al mundo y a la intersubjetividad se conjugan constituyendo un ámbito de desarrollo de los destinos de la humanidad y en la que las ciencias están llamadas a un gran responsabilidad que toca también valores éticos, *su perspectiva debe ser ampliada* hasta los delicados temas de la “*constitución*” de lo político, lo que no puede hacerse sin algunas posturas claramente críticas hacia todas las formas de totalitarismo tanto ideológico como tecnocrático y hacia las manipulaciones del poder incluyendo ciertas formas de concebir el ordenamiento económico. No es la fenomenología la base de ninguna ideología política particular sino la instancia que da lugar a la praxis política con la condición irrenunciable de los derechos de la persona no sólo en cuanto individuo subjetivo sino sobre todo en su *vocación comunicativa e interpersonal*. En este sentido la praxis política no aparece *simpliciter* como una ampliación-superación del orden moral o de los valores éticos. Más cerca está del criterio de Lavelle en su descripción de la escala de valores, el cual coloca dentro de la

esfera genérica de los “valores morales” una distinción ascendente entre *valores sociales, valores jurídicos y valores estrictamente morales*.³²³

Cualquiera sea la interpretación que quiera darse es muy claro y hasta indiscutible que *Husserl puso el acento en lo ético* como vía para la humanización de la existencia y para la elevación del ser humano acorde con la dignidad de ser (*Seinsgeltung*) de la persona. Por allí pasa la vía ascendente de una filosofía fenomenológica. La praxis política implica una ampliación cuantitativa que trasfigura lo cualitativo de las relaciones humanas, pero la intensificación del existir se da en realidad en la dimensión ética, a la que sólo puede accederse desde la propuesta husserliana a través del paso por la conversión representada por la reducción trascendental, que en él tiene un carácter ya no kantiano ni hegeliano y menos aún es compatible con aproximaciones posthegelianas, como las que intentaron Sastre y en menor medida Merleau Ponty en su primer período.

³²³ Cfr. L. LAVALLE, *Traité des valeurs*, II, Paris, P.U.F., 1955, pp. 395-399.

TERCERA PARTE: CUESTIONES ONTOLÓGICAS

CAPÍTULO X PRAXIS Y TEORÍA

1. INTENTOS DE ABSOLUTIZAR LA PRAXIS

En el período de la modernidad, y más precisamente después de Kant, se hizo por primera vez presente el intento de erigir la praxis como la categoría ontológica más importante. Anteriormente sólo había habido atisbos: en el Medioevo es reconocida la contraposición entre la corriente más contemplativa o especulativa, representada entre otros por Tomás de Aquino, y la que acentuaba más el papel de la voluntad, aun cuando esta última desembocara en la exaltación del amor, tanto en Dios como en las criaturas, un amor tomado también en el aspecto místico.³²⁴ No es casualidad que el nominalismo, tal como se daba en Guillermo de Ockam, remarcara por motivos distintos el protagonismo de la voluntad más que de la teóresis, tanto más que el conjunto de su doctrina debilitaba la importancia del conocimiento de los universales.

Un claro primado de la acción se da también en los nominalismos secularizados posteriores: Hobbes, Locke y más tarde los abanderados de la Ilustración británica y francesa. Pero se trataba en todos estos casos de una praxis utilitarista *ante litteram*, que no dejaba de tener como principal referente la razón, una razón científica y crítica, contrapuesta a la metafísica acusada de vaciedad y de excesiva ambición.

El primado de la praxis que se instaura después de Kant por obra de Fichte es de un origen totalmente nuevo. En el intento de superar la dicotomía entre razón pura y razón práctica, Fichte parte de la centralidad del yo, aunque de un modo que cambia profundamente la concepción moderna del *cogito*. A través de lo que el mismo Fichte (antes de Schelling) llama “intuición intelectual” descubre un yo eminentemente activo, cuyo lugar fundamental es la *Thathandlung* originaria,³²⁵ y cuyo destino sería volverse cada vez más libre de los determinismos naturales emanados de su propia actividad, a fin de alcanzar una plenitud, en un proceso asintótico hacia el infinito que abarca no sólo al yo particular sino a toda la humanidad. No se trata aquí tan sólo de la acción

³²⁴ Me refiero especialmente al pensamiento de San Buenaventura y de Duns Scoto el cual daba la primacía a la voluntad en el tema de la bienaventuranza

³²⁵ Cfr. J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre(1794)*, en *Werke*, Berlin, Walter de Gruyter, I, p. 96-98.

práctica utilitaria de los nominalistas, sino ante todo de una acción ontologizada, humanizadora y ética, capaz de llevar al hombre hacia la realización de su propio destino en relación con el “destino del sabio”.

Esto es lo que más tarde ha permitido a Karl Marx afirmar en sus renombradas *tesis sobre Feuerbach*, que hasta ese momento la única filosofía de la praxis era en realidad idealista, y que él buscaba instaurar una nueva filosofía de la praxis de cuño materialista, puesto que desde su óptica el materialismo “clásico” anterior era en el fondo contemplativo en el sentido de limitarse a ser una descripción de la realidad.

A pesar de que estos enfoques (el de Fichte y el de Marx) suponían un abandono de la antigua metafísica, es sin embargo innegable que arrastraban un implícito sentido noumenal. Es decir pretendían tocar la raíz última de la constitución de la realidad y del yo, un núcleo que era justamente *actividad*. De allí deriva también el carácter resolutivo de estas filosofías y su fuerza como preparación de la acción. Había también una mirada muy firme hacia el futuro, como utopía para acelerar la misma actividad humana hacia un futuro más perfecto y éticamente más elevado.

Sin embargo se afirma habitualmente que la dialéctica de la praxis propuesta por Marx derivaba de una inversión (volver a poner sobre sus pies) de la filosofía de Hegel, conservando el núcleo precioso de su concepción *dialéctica de la historia*. Es preciso en esto tener cierto cuidado para deslindar mejor posibles conexiones e influencias. Sigo creyendo que lo que tenía en mente el joven Marx al hablar de la filosofía idealista de la praxis en la mencionada tesis sobre Feuerbach era el activismo idealista de Fichte, que por otra parte influyó en algunos aspectos del pensamiento hegeliano. Entre Fichte y Marx habían tenido lugar las filosofías del primer Schelling (“*el yo como principio de la filosofía*”)³²⁶ y de Hegel, ambos deudores en diversa medida del inicio emancipatorio de Fichte que había zanjado “definitivamente” el innegable dualismo entre mundo físico y mundo moral que subsiste en Kant,³²⁷ al que sin embargo consideraban como un punto de partida gravado por un toque escéptico de fondo. Schelling presenta, en casi todas sus etapas tan variadas, una filosofía que da el primado a una suerte de contemplación intuitiva alentada por lo estético.³²⁸ Y esto aun cuando haya escrito el celebrado ensayo sobre *La esencia de la libertad humana* y elaborado más tarde una “filosofía positiva” que no por casualidad tiene por centro la existencia, la mitología y la

³²⁶ Incluido en SCHELLINGS WERKE, Leipzig, Eckardt, 1907, I, pp. 1-96.

³²⁷ Me refiero especialmente a las páginas del denominado *Opus Postumum*. Cfr. I. KANT, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Madrid, Anthropos, 1991, pp. 606-611.

³²⁸ Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Filosofía del arte*, tr. V. López-Domínguez, Madrid, Tecnos, 1999.

revelación.³²⁹ En Hegel la relación entre teoría y praxis es más compleja y la obra más representativa al respecto es, como hemos visto, la *Fenomenología del espíritu*, cuya compleja estructura presenta justamente el devenir de la experiencia de la conciencia como un alternarse entre la visión, el conocimiento y la praxis, tanto individual como comunitaria, incluyendo la política. Ambas por lo demás se hallan estratificadas en planos diversos y se alternan en el devenir automanifestativo del espíritu. Es indiscutible sin embargo que la cumbre de tan sinuoso proceso dialéctico es al fin y al cabo el *saber absoluto*, con lo que se introduce el proyectado sistema en la segunda parte de la *Lógica-metafísica*. Por lo tanto, aunque hayan suscitado numerosos comentarios los pasajes referidos al tema *del amo y del esclavo*,³³⁰ o los que se refieren a la tragedia con su hondura moral y la institución de las leyes y el Estado, queda claro que en Hegel el proceso de la vida del espíritu se resuelve en la *nóesis noéseos*, como lo expresa más claramente la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*.³³¹

Citemos finalmente, a un nivel filosóficamente más modesto pero no menos significativo para la actualidad, el proyecto del *pragmatismo filosófico* que ha tenido también raíces en parte empiristas y en parte idealistas. Tanto James como Dewey han acentuado el primado de la acción como factor principal para el descubrimiento de la verdad. El antecedente de Peirce, aunque interesante por la inserción de la temática del lenguaje visto en perspectiva de acción, aparece como menos neto en el asunto de que tratamos aquí. La verdad es para William James lo que responde a la problemática generada por la praxis. Y Dewey (lector e intérprete a su manera de Hegel) afirma que es verdad lo que es “capaz de expandir la experiencia” a través de la acción. Es sabido sin embargo que mientras el pragmatismo de James, asociado a caracteres vitalistas que lo han acercado eventualmente a algunas posiciones de su contemporáneo Bergson,³³² desemboca en una revaloración de lo religioso, el de Dewey se mantiene en una postura *naturalista* que lo asemeja en más de un aspecto –excepto su claro acento democrático y pluralista – a la “izquierda hegeliana”. De hecho uno de sus defensores y continuadores, no muy fiel en verdad, en la actualidad es Richard Rorty.³³³

³²⁹ Cfr. F.W.J. SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993.

³³⁰ Este tema, como se sabe, ha sido considerado como un eje de lectura de toda la obra en los comentarios de Kojève.

³³¹ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, III, p. 395, donde es citado el célebre pasaje de Aristóteles, *Metafísica* XII 7.

³³² En las primeras décadas del siglo XX era frecuente la asociación de ambos nombres en algunos intérpretes.

³³³ Cfr. R. Rorty, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Tecnos, 1996. Sin embargo Rorty mezcla estas influencias a discutibles interpretaciones de Heidegger y del giro lingüístico.

La filosofía pragmatista ha cumplido ya su destino confluyendo como era de prever hacia el bloque más amplio, macizo y complejo del naturalismo científicista. El término *pragmático* en cambio ha pasado a tener un sentido muy usual en el ámbito político como sinónimo de un activismo despojado casi de ideologías y centrado en el desenlace exitoso de un emprendimiento por la vía más expedita adaptándose constantemente a las nuevas circunstancias. Pero sobre esto ya he expresado mi parecer.

Vengamos ahora a un último ejemplo de filosofía del primado de la praxis. Y aunque pudiera parecer un tanto paradójico tiene su lugar de origen en el positivismo de Comte y de John Stuart Mill. ¿Por qué una filosofía que tanto predominio ha dado a las ciencias y que se ocupa de elaborar un sistema jerarquizado de las mismas con su correlato (en el caso de Comte no ya de Mill) de la articulación también jerárquica de una política de impronta tecnocrática, debería ser interpretado como una modalidad del primado de la praxis? El motivo reside justamente en que el reino del conocimiento renuncia a una verdad metafísica y se valora por los efectos que pueda tener en beneficio de la condición humana en su prosperidad y felicidad (más allá de los ideales de igualdad que en el fondo le son incompatibles). De allí arranca el sentido un tanto ambivalente del neopositivismo. Incorporando la temática de un lenguaje lógicamente estructurado, intenta organizar el conjunto de las áreas del conocimiento sobre el modelo naturalista o como decía Carnap, fisicalista. Pero su finalismo intrínseco le lleva a una concepción básicamente *utilitarista o de razón instrumental*. Su racionalidad no es dialéctica ni mucho menos fenomenológica, sino que está reducida a un ordenamiento de relación medios-fines, hipótesis-verificaciones, causa-efecto. Cuando uno lee sin embargo obras de grandes científicos que asimilaron lineamientos del programa básico del naturalismo, no puede dejar de apreciar un sentido teórico notable en cuanto a la valoración de la constatación de un orden en el mundo aun cuando conciban eventualmente dicho orden como resultado del caos primordial o de las necesidades de la madre naturaleza o cuando excluyan simplemente todo asomo de finalismo tanto en la configuración del cosmos como en el origen de la vida y de las especies³³⁴. Hay un cierto balancearse entre la admiración frente a lo descubierto y la urgencia para convertirlo inmediatamente en fruto de un azar o de una ciega necesidad a fin de adaptarlo luego al devenir de la utilidad tecnológica.

³³⁴ Cfr. Por ejemplo la extensa obra de Stephen JAY GOULD, *La estructura de la teoría de la evolución*, Barcelona, Tusquets, 2004, pp. 25-47.

La técnica como ya hemos visto es concebida por algunos pensadores como manifestación de una “voluntad de poder” y como una suerte de futura práctica que tiene un fundamento más allá de las decisiones del hombre y que le marca por lo tanto un destino. Pero la dificultad de equilibrarla con un progreso de humanización más integrado que incluye también aspectos éticos y comunitarios, desalienta las visiones triunfalistas de esta técnica, o de lo que podría llamarse una utopía tecnocrática. Así como es difícil compartir la visión trágica que presenta la técnica como algo intrínsecamente asociado al nihilismo y al oscurecimiento u olvido del ser, en la misma medida se hace presente la exigencia de unirla a un proyecto más humano de acuerdo a los lineamientos que hemos considerado. De todos modos no es extraño que el neopositivismo “clásico” haya sufrido crisis internas a las que no son ajenas las nuevas concepciones epistemológicas de Kuhn o de Popper que han relativizado el grado de certeza de las ciencias, y tampoco los cambios producidos en la concepción del lenguaje por Wittgenstein y algunos intentos a mi juicio desafortunados de aplicar los márgenes de la hermenéutica a las ciencias exactas y naturales.

Persiste sin embargo en nuestra cultura una confianza básica en los efectos benéficos y casi infalibles de la ciencia, especialmente por su capacidad de producir riquezas, poder, salud, condiciones de prosperidad económica y por qué no admitirlo cambios liberalizadores en las costumbres y en las libertades individuales. Puede decirse que es algo que ha decantado en la conciencia del mundo globalizado y que es en parte contrabalanceado por las tendencias literarias y estéticas, por regresiones a lo mágico y lo supersticioso y por alarmes en el plano de la conciencia ecológica que va absorbiendo la humanidad.

2. INTERACCIÓN ENTRE TEORÍA Y PRAXIS

Las acentuaciones unilaterales de la praxis conducen a un debilitamiento de la misma, y hasta a su “negación”. El motivo fundamental de este hecho reside en el agotamiento intrínseco de una acción que se niega a dar espacio a sucesivas aperturas de horizonte, las que no pueden darse sin *una relación de circularidad con el área del conocimiento*.

No es casualidad que tres maestros del pensamiento hayan planteado con perfiles diversos esta relación circular: Tomás de Aquino, Hegel y Husserl. Los tres pueden ser

considerados filósofos *del predominio de la teoría* o de lo que prefiero llamar “teoresis”, pero han sabido por otra parte asimilar de formas muy diversas el rol de la acción. Hagamos una breve memoria de la posición de los mencionados autores a fin de comprender luego más profundamente la circularidad de la que hablábamos entre ambos aspectos de la vida humana. Tomás de Aquino recoge en parte la herencia del intelectualismo aristotélico, pero tiene detrás de sí el pensamiento cristiano, en particular el de San Agustín, que es el que más se adentró en el tema de la *circumincessio* (movimiento complementario circular) entre conocimiento y amor³³⁵. El mundo griego trazó consecuencias prácticas sumamente decisivas de sus visiones teóricas, pero el cristianismo trajo una valoración más fuerte de la libertad y de la acción por el simple motivo que entendió el desafío de la vida como una respuesta al don del ser en la creación. Tomás de Aquino asume varias de las tesis de origen aristotélico respecto del conocimiento: el lugar de la sensibilidad interna y externa, la teoría de la abstracción, la diferencia entre *intellectus* y *ratio* (*nous* y *lógos* respectivamente). Pero mientras en Aristóteles las aplicaciones de la razón práctica se ordenan a la vida buena o *eudaimonía* tanto del individuo como de la sociedad en su dimensión política, en Tomás la acción se despliega como un ascenso hacia la bienaventuranza (*beatitudo*), íntimamente relacionada con el “*desiderium naturae*”³³⁶ tendiente a la visión de Dios. Nada puede ser querido sin antes ser conocido, pero hay también un previo amor a la sabiduría que mueve el conocimiento hacia la verdad.

Esta relación de circularidad es coherente por otra parte con la denominada más tarde como teoría de los trascendentales. El *unum*, el *verum* y el *bonum* son otros tantos aspectos del ente y están correlacionados con el intelecto y la voluntad que se dirigen al ente y al ser desde distintos ángulos aunque están plenamente entrelazados³³⁷. Esta unión anuda la intencionalidad humana hacia el ente que “recibe” el ser en su actualidad. Interpretando esto con un lenguaje más cercano a nuestro tiempo, diríamos que la *teoría* absolutizada o elevada a una unilateral supremacía como parece sugerir la última parte de la *Ética* aristotélica, correría el riesgo de naufragar ya sea por una *hybris* desconocedora de los límites de la condición humana, ya sea por una insuficiencia en el encuentro con el ser-acto en el seno del ente; así como la acción permanecería ciega y

³³⁵ Entre las numerosas referencias a este tema, recordamos especialmente el *De Trinitate*. Este tema agustiniano por otra parte ha recibido amplios desarrollos en autores como Nicolás de Cusa, Campanella, Rosmini, entre otros.

³³⁶ Tema que cumple un rol fundamental en *Summa Contra Gentiles*, L. III; cfr. La ed. de la B.A.C., Madrid, 1953, II, pp. 207-226.

³³⁷ Una de las exposiciones más detalladas está en *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. I, a. I.

estéril, condenada por tanto a la repetición y al congelamiento de sí misma, sin la iluminación y la ampliación constante del horizonte proporcionada por la intencionalidad teórica.

La vía abierta por *Hegel* es diversa por cuanto describe el despliegue de la experiencia del espíritu en su devenir mundano e histórico. Corrigiendo a la vez la unilateral primacía de la praxis presentada por Fichte y la manera de entender la intuición intelectual por parte de Schelling, Hegel alterna en su *Fenomenología del espíritu* los momentos teóricos y los momentos prácticos de la vida dialéctica del espíritu, hasta dar por fin la victoria a la teoría en la forma del *saber absoluto*. La praxis allí va creciendo gradualmente, desde las manifestaciones más simples de la tendencia o impulso hasta la lucha entre el amo y el esclavo y luego a la formación de la sociedad y del Estado. El diseño de la *Fenomenología* es en este sentido más revelador que el de las obras más maduras de Hegel, en las cuales la teoría en cuanto especulación se despliega en su elemento ideal en la *Lógica* y la praxis encuentra su mayor expresión en la *Filosofía del derecho*, que culmina también ella en una cierta deificación del Estado. Las *Lecciones sobre filosofía de la historia* ofrecen una contraposición análoga con la *Historia de la filosofía*, como bloques separados de las realizaciones noéticas y prácticas del espíritu o de la razón.

En la *Fenomenología del espíritu* hegeliana hay una necesidad de afirmación del alternarse dialéctico y de la correlación entre la manifestación noética (momento más propiamente manifestativo) y la producción práctica que evoca y reubica al mismo tiempo la *Thathandlung* de Fichte. El espíritu es acción, puesto que sin ella no habría vida en la historia, y la novedad que pretende traer el idealismo es justamente la de *comprometer la vida del espíritu con la historia humana en su devenir mundano*. Los pasos que va dando la acción en la *fenomenología del espíritu* son condiciones para que éste haga elevar su manifestación a niveles cada vez más amplios y abarcadores.

Esta tesis muestra la imposibilidad de un crecimiento, de un incremento y elevación de la experiencia por vía de la sola acción. El costo de la primacía total de esta última sería el de terminar transformando la teoría misma en un momento intrínseco al devenir de la acción, lo que la lleva inevitablemente a la transformación de aquella teoría a algún modo de ideología, como ha sucedido con el mismo marxismo, el primero que se presentó como *filosofía de la praxis materialista* y el primero que formuló la interpretación negativa de la noción de *ideología*. Hegel veía en el pensamiento de Fichte una ausencia o empequeñecimiento del espacio teórico

indispensable para hacer escalar la praxis a dimensiones más abarcadoras y profundas, algo en fin íntimamente relacionado con la “mala infinitud” que criticaba en ese sistema. El único modo de cerrar el círculo de lo verdaderamente infinito era el saber absoluto. De todos modos, el hecho de que al final *el espíritu se manifieste sobre todo en la especulación* indica claramente que el pensamiento de Hegel a pesar de su innegable componente temporal historicista, procura elevarse a un reinado de la Idea, una Idea supuestamente consciente de sí, esto es *verdadera*.

El tercer ejemplo que tomamos es el de la fenomenología de *Husserl*, que nos ha venido acompañando en todos los pasos de nuestro estudio. Hay aquí rasgos nuevos tanto respecto a la tradición escolástica como a Hegel. El centro de esta originalidad reside en *la unión de los diversos tipos de intencionalidad en la conciencia del yo*. En otras palabras, el protagonista es la persona humana, vista también últimamente en proyección intersubjetiva, que tiene tres líneas fundamentales de movimiento intencional: la cognoscitiva, la axiológica y la práctica. También en Husserl, como en los otros dos filósofos, hay una cierta primacía de lo teórico (baste recordar el diseño general de los tres volúmenes de *Ideen* del que Husserl publicó en vida sólo el primero). Más resolutoria todavía es *Formale und Transzendente Logik* o las mismas *Meditaciones cartesianas*. Pero es importante en primer lugar que haya reconocido la intencionalidad específica de lo axiológico³³⁸ al que pertenece un modo noético particular, que sin dejar de ser racional – con una racionalidad no identificable con la lógica formal³³⁹ – incorpora también un elemento afectivo, y luego la intencionalidad estrictamente práctica en la que la base axiológica sale a la acción existencial concreta. Además Husserl ha reconocido sin duda a su fenomenología o mejor a su filosofía fenomenológica el finalismo de ayudar a elevar la dimensión ética de la humanidad a través de una concepción nueva de la racionalidad. Como hemos visto, no trazó Husserl ningún proyecto propiamente dicho de teoría social o política, aunque dejó en un primer plano un planteo fecundo, también por la discusión a que ha dado lugar, de la intersubjetividad. La culminación de la dimensión práctica de la existencia es para él *el humanismo ético* con apertura comunitaria. Esta orientación de todos modos no es ajena a la claridad y a la “epifanía de sentido” a la que aspira la racionalidad husserliana. Así como ésta es imprescindible para “constituir” la constelación del mundo axiológico y

³³⁸ Cfr, especialmente *Vorlesungen über Ethik und Ertlehre*, 1908-1914, Hua. XXVIII.

³³⁹ Husserl habla exactamente de una *analogía* entre la lógica formal teórica y la axiológico-práctica, pp. 36-50.

moral, así también la elevación ética predispone para un uso más acertado y clarividente de la racionalidad. No hay aquí sin embargo nada semejante al idealismo del espíritu del período clásico alemán ni al devenir de un espíritu omnienvolvente que subsuma las conciencias particulares en una totalidad.³⁴⁰ La vida del espíritu que coincide en Husserl con el *mundo de la vida*, es más bien el ámbito construido por la experiencia natural y cultural de la humanidad y comprende todo aquello que une a los seres humanos para el logro de una humanidad éticamente más elevada y también más unida en su pluralidad.

La visión que aquí presentamos tiende, dentro de la centralidad de la persona humana, a recuperar la instancia de que la praxis es no sólo una realización de la libertad (y que en ese sentido está más cerca del acto existencial que de la mera posibilidad) sino también encierra en germen núcleos o perfiles capaces de perfeccionar y acrecentar la visión teórica. Además de reconocer ámbitos más abarcadores de la acción humana, sobre todo en los niveles sociales, políticos y religiosos, comprobamos que la praxis sin ser propiamente la madre de la verdad, pone a prueba, complementa e ilumina aspectos nuevos de la teoría y de la contemplación.

3. LA CIRCULARIDAD INTELECTIVO-VOLITIVA Y LA ESTRUCTURA DEL ENTE

El problema de la relación entre praxis y teoría no puede resolverse solamente sobre una base antropológica. Las aporías que se suscitan inevitablemente a ese respecto nos llevan a buscar otra solución. Es preciso una vez más ir “a las cosas mismas”. En otros términos, el problema tiene una raíz ontológica. A pesar de la crítica a que la ha sometido Kant en su obra más famosa al rechazar la correspondencia entre el ente y la verdad o bien, es preciso redescubrir el núcleo encerrado en la llamada teoría de los trascendentales, enfocada desde una perspectiva fenomenológica también por Edith Stein.³⁴¹ No es exclusiva de un solo autor. Sus raíces se remontan a la tradición platónico-aristotélica, a pesar de que en el platonismo hay una diferencia de jerarquía ontológica entre estas modalidades, con la conocida tesis del Bien como lo “más allá de la ousía”.

³⁴⁰ Cfr. *Idealismo y personalismo en Husserl*, en *Sapientia* LV (2000), pp. 397-429.

³⁴¹ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, tr. it. Luciana Vigone, Roma, Città Nuova, 1992, pp. 305-350.

El pensamiento cristiano, al menos desde la obra de san Agustín ha visto en unidad estos diversos modos del ente (unidad, verdad, bondad) como el correlato ontológico de unión dinámica entre ser, conocimiento y amor. Entre los autores que de modo u otro han reelaborado esta doctrina pueden nombrarse, además de Santo Tomás de Aquino, los filósofos del Renacimiento: Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola y Campanella³⁴² entre otros. Y en épocas más recientes se destaca por su rigor y coherencia la teoría de Antonio Rosmini sobre los tres modos del ser: real, ideal y moral.

El vigoroso y sobrio tratamiento de Tomás de Aquino en las *Quaestiones Disputatae De Veritate*, es en sí mismo un ejemplo, aun cuando contiene también otros elementos como el *aliquid* y la *res*. El ente no es propiamente un trascendental en el mismo sentido que los otros tres (*Unum, Verum, Bonum*), sino algo más: es el punto de referencia obligado de los demás, aquello que les da sentido, actualidad y concreción, y que identificándose con cada uno de ellos justifica a su vez la distinción formal que éstos guardan entre sí. Sobre la estructura compositiva del ente, se transparenta en la esencia el doble y simultáneo movimiento del *ser como acto*: un movimiento por así decirlo centrípeto de actualidad y cohesión interna del ente, y uno centrífugo de comunicación, de encuentro, de paso a la alteridad. El ente es uno en cuanto guarda en su esencia una estructura y una constelación formal, Pero esa unidad no debe ser interpretada sólo como algo quieto, estático, sino como un movimiento de interiorización y cohesión. Cada ente es ya una resolución concreta del problema de lo uno y de lo múltiple. La unidad es la actualidad misma del ser-acto en cuanto que anima el plexo de la esencia, recogiendo sus notas en interioridad y es la esencia misma en cuanto en su lógica interna lleva a un centro de actualidad.

A un lector atento y desprejuiciado de la *Metafísica* no le pasará inadvertida por cierto la peculiar importancia dada por Aristóteles a lo uno, hasta el punto de considerarlo como el correlato más cercano al ente: de hecho comparte su analogía, como lo expresa repetidas veces Aristóteles en la mencionada obra. Los recientes estudios en torno a Platón por otra parte colocan la *unidad* en el núcleo del pensamiento “no escrito” del maestro.³⁴³ Hay por supuesto entre ambas visiones una diferencia de temas y de niveles, pero es importante notar el relativo *olvido que la unidad ha tenido*

³⁴² Cfr. B. M. BONANSEA, *Tommaso Campanella. Renaissance Pioneer of Modern Thought*, Washington, The catholic University of America Press, 1969, pp.138-171.

³⁴³ Cfr. G. REALE, *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003, pp.128-132.

en el planteo del ente en las épocas más recientes de la modernidad. En Aristóteles de todos modos la importancia dada a la unidad está íntimamente ligada a la primacía que en su pensamiento tiene el concepto de substancia (*ousía*), que a lo largo de los siglos ha ido revistiendo los caracteres de una entidad inerte carente de dinamismo. Ello ha prestado el flanco a su de-construcción durante todo el pensamiento moderno y luego a la tesis heideggeriana de que el pensar del ente ha oscurecido la manifestación del ser. La unidad interna de la que hablamos debe ser entendida no como mera unidad numérica sino como cohesión de subsistencia.

La verdad y el bien como trascendentales reflejan, cada uno en su perfil dos aspectos distintos del movimiento *ad extra*: supone la correlación del ente con el sujeto capaz de apreciarlo, conocerlo y quererlo. Tradicionalmente el *verum* es el ente en cuanto dice relación al intelecto, o sea en cuanto es capaz de manifestarse a un comprender. Pero esto no pasaría de ser un convencionalismo o una petición de principio si no viéramos en la verdad una cierta epifanía del ser. Y no se da una manifestación del ser sino mediante una esencia y un *entramado de relaciones interesenciales*, y mediante la unidad de cada ente encuadrada en ese otro tipo de unidad que es el trasfondo u horizonte de mundo en que se enmarca.

Visto desde este ángulo el intento de Heidegger de llegar a la verdad del ser como *alétheia* pasando por encima de la objetividad del ente no hubiera podido advenir sin el antecedente de la negación kantiana de una verdad de las cosas y supone una relación del hombre como ser-en-el-mundo con el *Sein* sin la mediación de los entes, enclavados en una carga de yerro propia de la onto-teología y conducente en último término al nihilismo y al dominio de la técnica. Puede decirse que en el proyecto heideggeriano de superar la concepción del ser como *omnitudo entis* hay un claro rechazo a la espacialización del ente y del ser entendido como el ámbito omniabarcador, sustituyéndolo por la acentuación del aspecto temporal del acontecimiento (*Ereignis*), el que hace posible mediante la palabra (poética) el desocultamiento de la verdad. Es lógico por lo tanto que lo que se sacrifique en el pensamiento heideggeriano es el ente en cuanto *unidad de esencia dotada de una participación del ser*. Subrepticamente el ente es visto como cosa objeto sobre un trasfondo espacial, la idea o el objeto que muestra pero oculta al mismo tiempo, mientras que el ser es transcrito en perspectiva temporal, desfigurando sus aspectos de presencia y de acto. Pero a la larga se hace imposible o se vuelve al menos ambiguo pensar el ser sin la manifestación de una unidad de sentido, aspecto en cambio vigorosamente subrayado por Husserl.

En cuanto al *bonum*, podría admitirse que muestra el ente sobre todo en el aspecto de acto y de presencia (no la *Präsenz* heideggeriana, que objetiviza el ser de los entes). Pero al pasar por la forma y la esencia de los entes concretos el ser-acto se refracta en perfiles de apetibilidad que atraen el querer de aquellos entes capaces de descubrir el ser en los entes: a los que denominamos sujetos y personas: dicha difracción del ser a través de las esencias y de las relaciones inter-esenciales constituyen en el fondo lo que denominamos *valores*. También en esto el diálogo con Heidegger es hoy inevitable, puesto que después de la negación de la correlación *ens-bonum* por parte de Kant, es el autor que más radicalmente ha planteado la necesidad de eliminar este “trascendental”. En sus trabajos que giran en torno al curso sobre *Nietzsche*, y después de haber atacado repetidas veces la teoría de los valores³⁴⁴, maduró la contraposición entre el ente como ocultamiento del ser y el ser en su epifanía. Y es sabido que se adjudica a la onto-teología el haber pensado el ente olvidando el ser. El enfoque de la metafísica como onto-teología por otra parte distingue en la historia de la filosofía (sobre todo moderna) la consideración del ente en cuanto *perceptio* –siguiendo en esto una sugerencia de Leibniz- y la consideración como *appetitus*, que es la que correspondería a la temática del bien. En este proceso la consumación del primer aspecto es atribuida al idealismo especialmente hegeliano mientras la expresión máxima del ente como *appetitus* estaría representada por la filosofía de Nietzsche.³⁴⁵ Ambos lados habrían terminado por agotar y mostrar la *nada* que se esconde en el pensamiento del ente en cuanto ente. La doctrina de la voluntad de poder y del eterno retorno mostraría la reversión de la tradicional tesis de la bondad del ente.

Pero este modo de interpretar la historia de la metafísica es por lo menos demasiado esquemático. El bien en su acepción platónica (como lo han mostrado los estudios de Krämer y de Reale entre otros) escapa en realidad a este dilema, y por ello es apuntado como lo que está “más allá de la ousía”). Tomás de Aquino lo coloca en cuanto manifestación del ser-acto que se da al ente intelectual y que se manifiesta a través de la esencia como una suerte de intencionalidad *a parte rei*, suscitando la actuación de la voluntad y de la libertad del sujeto humano. En otras palabras, y no obstante las profundas investigaciones de Heidegger sobre la verdad en Platón, el Bien no es nunca reductible a la objetivación de la esencia ni a una *Präsenz* que irrumpe con

³⁴⁴ Cfr. por ejemplo M. HEIDEGGER, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt, Klostermann, 1979, pp.20s.

³⁴⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, tr. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971. La misma temática aparece en el ensayo de Holzwege, *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*.

su rigidez en la temporalidad humana como deformación de la *Anwesenheit*. Y es la luz promanante del ser en los entes para atraer su intencionalidad axiológica y práctica.

Encontramos así una fecunda temática que nos permite preguntarnos por el núcleo del entrelazamiento de las tres líneas intencionales (conocimiento, valoración, praxis) en el hombre. La raíz por otra parte implícitamente buscada y entrevista³⁴⁶ por Husserl, es *el ser-acto develado en la reducción trascendental*: de ese ser emanan las respectivas intencionalidades, las cuales son correlativas a los denominados trascendentales, los cuales a su vez constituyen el motivo principal por el que el ente no puede ser reducido a objetividad inerte y ocultante del ser sino que debe por el contrario ser visto como mediación para que la iluminación del ser participado llegue desde su seno al sujeto personal que tiene ya una “precomprensión” de aquellos. El encuentro a través de estas mediaciones entre el ser de las cosas y el ser constitutivo del sujeto personal hace posible la “epifanía” del ser participado en el hombre.

4. LOS VALORES COMO MEDIADORES DE LA RELACIÓN ENTRE PRAXIS Y TEORÍA

Queda ahora por esclarecer la situación específica de los valores en la estructura del ente y en la comunidad de los entes tal como la hemos señalado anteriormente. Los valores son la participación del bien en cuanto ser a través de la esencia. A un primer asomo, los valores podrían verse como diversas participaciones del bien en los entes reales. Esto pone en juego por una parte una presencia del *actus essendi*, de la “*perfectio omnium perfectionum*” en el grado en que lo permite su recepción en una determinada esencia. También es un principio compartido por toda la filosofía cristiana, y en particular por el pensamiento medieval, que “todo ente es bueno”, y esto a la luz de la tesis creacionista, más allá de lo que haya dicho expresamente Aristóteles. En Tomás de Aquino por lo tanto los aspectos que hacen una cosa como algo digno de aprecio, objeto de atracción y del querer, se deben tanto al *acto de ser*, que es la raíz de toda actualidad y de toda perfección, como a la *esencia*, en cuanto unidad de sentido y de acción a través de cuyos “perfiles” se transparentan diversos aspectos de bien y las diversas relaciones de un ente con otro. La presencia del acto de ser participado en los

³⁴⁶ Con ello no entendemos afirmar que Husserl haya planteado siquiera o conocido la cuestión en torno al *esse*, pero sí que el tema del ser (*Sein*) se halla en toda su obra como *correlativo universal de la razón* en toda su amplitud. En la reducción trascendental la manifestación del yo como algo superior a los objetos y actos intencionales puede interpretarse como el encuentro de una cierta actualidad-de-ser.

entes implica necesariamente una radicación e irradiación de los valores, es decir de las *rationes boni*³⁴⁷, en su misma constitución interna. En cada presencia del ser – podría decirse – hay una *complexio* de los valores mantenidos en unidad y manifestación por el acto de ser participado a través de las virtualidades de las esencias. Pero esa multiplicidad de valores en cuanto es una constelación unitaria y coherente, está definida por la esencia o por la forma: es la estructura del ente finito real lo que constituye un bien, el cual visto por la persona, es apreciado y sentido como estímulo hacia la perfección desde distintos aspectos, facultades y situaciones de la misma persona.

Para evitar confusiones, también es conveniente distinguir entre *valores* y *esencias*, a pesar de que varios de los autores provenientes de la fenomenología tienden a decir simplemente que los valores son una región de esencias³⁴⁸ emocionalmente intuitibles. Los valores serían, como dijimos, las *rationes boni* que están presentes en el ente y en las relaciones (los horizontes *externo e interno* de que hablaba Husserl) entre los entes. Si tenemos en cuenta que las esencias son las unidades de sentido y de acción sustentadas por el acto de ser participado, el valor no es propiamente una esencia, sino los aspectos o relaciones perfectivas mediados por las determinaciones noéticamente discernibles de la esencia, sus pliegues y niveles de constitución. Por consiguiente en todo ente real no hay un único valor sino una *constelación de valores* sostenidos en unidad por la concreción del acto de ser. Cada esencia abre con respecto a otras, *relaciones interesenciales* : coherencias, contrastes y armonías entre las cosas y las personas, aquello justamente que Malebranche había intuido bajo el nombre de *relaciones de perfección*, y que Husserl ubicó como *Sachverhalten axiológicas*. De esta manera se evita la hipostatización platonizante de los valores, sin renunciarse al juego entre lo real y lo ideal. De más está decir que la realidad tal como se ofrece a nuestra experiencia inmediata muestra o da lugar a la vez a carencias, defectos o antivalores, que suscitan el rechazo y la aversión.³⁴⁹

Bien examinados, los diversos grados de valores (desde los económicos hasta los morales y religiosos) son caminos para una comunicación más plena con el prójimo, porque están insertos en la temática de la *intersubjetividad*. Esto hace que sea

³⁴⁷ La expresión *ratio boni* aparece frecuentemente en Santo Tomás; cfr. por ejemplo *S.Th.*, I-II, q. 18, a.2 ad 1.

³⁴⁸ Desde una postura diversa a la de Scheler, mantiene esta “Wesenheit” del valor N.Hartmann:cfr. *Ethik*, ed.cit., pp.119-138.

³⁴⁹ Tesis sostenida por Brentano y asumida con variantes por Husserl y Scheler.

inadecuada una concepción meramente subjetivista y relativista de los valores, tan difundida hoy por otra parte.

Es ya sabido, cualquiera sea la concepción de los valores que uno profese, que los valores pertenecen al mismo tiempo al plano de *lo real* y de *lo ideal*, de lo contrario no valdría la pena hablar de valores y sería suficiente detenerse en la consideración de la multiplicidad de bienes para la vida humana. La presencia del valor está ya en el nivel de lo sensible, aunque se proyecta inevitablemente en lo ideal y pueda volver a modificar por su encarnación lo real. En verdad, desde una perspectiva fenomenológica el aspecto ideal no es algo que habite una región hiperuránica, sino *la ampliación de la modalidad intencional de la posibilidad*. Las *rationes boni* de las que hemos hablado no se limitan a ser constataciones de lo real-fáctico, sino que abren la vía a un posible acrecentamiento, a una posible intensificación, que en principio se abre a un horizonte potencialmente *infinito*, justamente por su manifestación-en-el-mundo. Ello explica por qué un determinado valor aparece con un inevitable trasfondo de idealidad. Sin ella el hombre y las relaciones interpersonales no se sentirían invitadas y aun “obligadas” a superarse en niveles más elevados de existencia. La posibilidad “trascendental” de los valores permite un modo de comunicación entre los entes y entre las personas que van más allá de su relación fáctica o “natural”.

Cuando Husserl en sus *lecciones de 1914* trata de los valores, defiende la tesis de una *analogía entre la racionalidad axiológica*, preparadora de la acción y la *racionalidad lógica*: analogía significa una diferencia que no excluye y hasta requiere un nexo fundamental. Y allí mismo hace referencia a la tesis de Brentano acerca de la *bipolaridad* con que se ofrece la experiencia del valor, entre el amor y el odio, la preferencia y el rechazo, lo que está a su vez relacionado con la presencia de un elemento afectivo (*Gemüt*) en los actos y juicios valorativos³⁵⁰. Otro aspecto importante es la ubicación de *lo axiológico como mediador entre la intelección y la acción*. Mientras otras posibilidades meramente lógicas pueden permanecer hasta cierto punto al menos en el campo de hipótesis más o menos compatibles, los valores constituyen el gozne sobre el que gira la interrelación entre teoría y praxis. Este hecho explica por qué la separación o absolutización de la una o la otra no rinden cuenta de lo concreto de la existencia humana.

³⁵⁰ Cfr. Hua XXVIII, pp.58-69.

El paso de la teoría a la praxis y viceversa por mediación de los valores evita la necesidad de recurrir a una mediación dialéctica de tipo hegeliano o neohegeliano (que tantas sucesivas “reformas” ha tenido), y es una prueba de la vecindad de los valores respecto de la aceptación y *consentimiento al ser* en que culmina la experiencia de la libertad. El paso de la apreciación de los valores a su actualización –aunque tenga que resolver la bipolaridad entre valor y antivalor – *evita la dialéctica negativa* (propia de la filosofía negativa tan criticada por el último Schelling) y es coherente con la *circuminessio* o relación de circularidad a que hemos hecho referencia entre verdad y bien en el seno de la constitución del ente. El momento del paso del valor intuido al valor practicado es el hilo conductor del crecimiento interior de la persona y de la comunicación intersubjetiva. El hecho de que ese movimiento requiera en el sujeto humano una cierta dialéctica de esfuerzo contra el obstáculo, no implica que ella deba darse en el movimiento del valor mismo entre su idealidad y su actualidad, entre su apreciación y su encarnación.

Por otra parte, cualquiera sea la escala de valores objetiva que propongan los axiólogos, y a pesar de que cada individuo o grupo humano pueda de hecho a través de sus preferencias y conductas vivir una escala propia (subjetivizada), el hecho mismo de presentarse una cierta jerarquía de los valores³⁵¹ está indicando que ellos se manifiestan con una continuidad ascendente trans-gradual. Esta continuidad rompe, una vez más, la concepción dialéctica que genera lo superior por mediación de la negación en el grado precedente. Nos encontramos por lo tanto en una visión radicalmente diversa de la dialéctica en su forma hegeliana y posthegeliana, y más en consonancia con la concepción platónica de la dialéctica ascendente hacia el Bien-Ser. Esta ascensión que debido al carácter trans-esencial del valor se abre, más allá de la singularidad de cada ente, hacia la manifestación de un polo de unidad “*Infinito*” en cuanto Bien, tiene aparejado un cierto crecimiento interior y comunitario de la persona, intensificada en su entidad y en su unidad.

Kierkegaard ha entrevisto con suficiente claridad el carácter “dialéctico” – en el sentido no hegeliano- de este desarrollo en su descripción de los *estadios existenciales* de la vida: *el estético, el ético, el religioso*, que comportan también diversas modalidades de praxis. El sujeto personal se ve en cada una de esas etapas frente a

³⁵¹ La defensa de la objetividad y jerarquía de los valores es defendida, además de Scheler y Lavelle por N. HARTMANN, *Ethik*, Berlin, Walter de Gruyter, 1962, pp. 367-372.

dilemas absolutamente divergentes (o lo uno o lo otro, *aut-aut*) que lo obligan a saltar mediante una opción de la libertad al estadio existencial superior.

Pero el defecto de esta dialéctica existencial reside en que – por prevención contra la mediación hegeliana – cada salto cualitativo está basado sólo en la libertad y en el *pathos* existencial que tiene en todo caso una dinámica implícita hacia el Bien. Es casi un salto en el vacío, en el abismo, que por eso adquiere también un carácter en cierto modo creador y hace avanzar de ese modo la vida del individuo.

Sin embargo si se admite, como es mi convicción, una presencia participativa del bien en las cosas (lo que llamamos justamente valor) ese avance es menos dramático y angustiante y se despoja al paso de todo contagio de la dialéctica hegeliana a la que combate. Es indiscutible que el sujeto al *decidirse* debe renunciar a diversas otras posibilidades para asumir sólo una o algunas de ellas. Y que ese choque, esa renuncia puede ser a su vez una ocasión para descubrir y realizar nuevos ámbitos del valor. El paso de un grado a otro en el compromiso existencial por lo tanto implica cierta *negación*, y aun abnegación, pero ésta no es propiamente causa sino sólo condición u ocasión para el descubrimiento y el aprecio de un plano superior axiológico en la dinámica personal e interpersonal.

Todo aquello que indica una negación en el sujeto – ya sea en el paso de la teoría a la praxis y viceversa, ya sea en la ascensión de un plano a otro del ordenamiento axiológico- tiene por lo tanto un sentido totalmente diverso de la dialéctica de cuño hegeliano, incluyendo entre sus numerosas readaptaciones, la *Dialéctica negativa* de Theodor Wiesegrund Adorno.³⁵² Y si nos preguntamos qué significa realmente la intensificación o crecimiento interior a nivel personal, la primera objeción tal vez surja de la sospecha de que se trate de una metáfora finalista inadecuada o de una “magia” basada en la originalidad de la conciencia respecto del juego neurológico cerebral, que para los naturalistas de hoy está por supuesto superada. Pero una reflexión no muy prolongada revelaría que la interioridad humana, *íntimamente relacionada con el lenguaje* –puesto que la palabra señala la frontera entre lo interno y lo externo en el hombre- no puede ser adecuadamente tratada como el devenir de un organismo biológico y menos aún como un recipiente capaz de enriquecerse con la recepción de elementos del mundo circundante a través de juego de *input - output*. Y sin embargo la mencionada expresión tiene un sentido: el logro del dinamismo inherente al ser personal

³⁵² Cfr. T.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, en *Gesammelte Schriften* 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

en el tiempo. En términos ontológicos, eso sólo puede significar la continua asimilación de la potencia esencial de la persona por parte de su actualidad. La potencialidad que está presente en el hombre como consecuencia de la configuración de su esencia o naturaleza, se va transformando paulatinamente en acto en la misma medida en que la libertad se ejerce en la adhesión al ser y en la actualización de los valores.

Podría así establecerse una *analéctica* y una analogía ascendente con lo que Nicolás de Cusa llamaba refiriéndose a Dios, el *Possess* (la unión intensiva del *posse* y del *esse*), que equivale al *Infinito*.³⁵³ Es lo que aquí se propone nombrar como *Infinitas major*, como distinta y trascendente a la *infinitas minor* atribuible el ser participado en la persona creada. En esta en efecto hay también un modo diverso, compositivo de unión del *esse* y del *posse* que da lugar al dinamismo temporal de la vida y de la libertad humana susceptible de éxito o de naufragio. Dinamismo unitivo que es real, puesto que la vida humana se halla involucrada en la circularidad entre teoría y praxis por mediación de los valores y consiste en elegir y asimilar un espacio de posibilidad para acercarse a la aceptación del ser en el amor; pero que de todos modos es *contingente* y está esencialmente referido y religado al *Possess* trascendente.

El carácter ascendente de este acercamiento no es compatible con una dialéctica que coloque la “fuerza de la negación” en el seno de la vida teórica y práctica de espíritu y aun de la Idea, haciendo brotar de ella por necesidad ontológica el mundo creado.

El ser-acto no es para nosotros correlativo a la *nada* como en el inicio de la *Lógica* hegeliana lo es el ser indeterminado y vacío: *sólo en el seno de la potencia se instala la alternativa de la negación*. Y en este sentido podría decirse que no es tanto la creación la que surge de la nada³⁵⁴ sino al revés: la nada surge de la creación; es inherente a un espacio de posibilidad no totalmente actualizado “perceptible” sólo desde el ser actual existente. La creación por lo tanto coincide con la aparición de los valores, por lo que recibe su sentido pleno con la creación de la persona, como aquella línea unitiva que enlaza el acto creado con el Infinito, señalando al mismo tiempo una mayor semejanza y su mayor diferencia respecto de El. El valor en cuanto visto en la doble faz de lo real-ideal marca la distancia, el intervalo entre los entes, sus relaciones interesenciales. Y es en el fondo la *verdadera diferencia* entre el ser y los entes.

³⁵³ Cfr. Nicolò CUSANO, *Opere filosofiche*, tr. it. Graziella Federici-Vescovini, Torino, Unione Tipografico-editrice Torinese, 1972, pp. 745-788.

³⁵⁴ Con esto no entendemos quitar sentido a la expresión de origen bíblico, de “*productio rei ex nihilo*”, sino subrayar la *novitas essendi* de la que habla el Aquinate..

5. ALGO MÁS SOBRE DIALÉCTICA, NEGACIÓN Y ACCIÓN

Es difícil señalar con exactitud el sentido global de la dialéctica hegeliana. Única pieza indiscutida de una herencia repartida entre las más diversas escuelas marxistas y neoidealistas, no podría no ser entendida de muy distintas y hasta discordantes maneras. Hegel, lector entre otras múltiples obras clásicas, del *Parménides* de Platón, ha sin duda recreado *ab imis fundamentis* el sentido de la dialéctica. No es ella propiamente un método entendido a la manera formal, y mucho menos aún en el sentido de un hipotético descubrimiento del *método* en el sentido cartesiano. *La dialéctica es el movimiento mismo de lo real en cuanto éste es espíritu.*

La primera nota de dicha dialéctica es la acentuación de la *totalidad*. El surgir de la negación en el seno de cada categoría tiene un sentido radicalmente distinto del de las antinomias escépticas modernizadas por Kant. Pues no pretende negar la certeza con la tenaza de la contradicción insuperable ni diluir lo real en la ilusión, sino reunir cada certeza y cada aspecto de lo real en la totalidad. La contradicción no disuelve nada sino para conservarlo en la vida del Todo y en la vida del absoluto.

Es cierto que Hegel se debatió durante toda su carrera por reivindicar y salvar el sentido de lo individual, como han hecho notar algunos intérpretes. Su dialéctica, en algunos pasajes al menos, da pie a una reivindicación de la unidad particular, a un replegarse de la esencia y del concepto en una circularidad interior. Pero ese mismo movimiento termina por devorar todo lo particular y singular en una Substancia que deviene Espíritu. Cuando la *Lógica* llega al concepto, el momento del *para-sí* de la substancia, vuelve a dirimirse en el juicio para llegar al silogismo, al que Hegel sin ambages considera como el punto “más especulativo” de la filosofía.³⁵⁵ Y el retorno de la pluralidad de las formas del silogismo a la unidad de la Idea no es sino la auto-revelación de la propia dialéctica en su más propio sentido. Supuesto en todo este movimiento se halla el principio de origen spinozista “*omnis determinatio est negatio*”. Pues el alma de tal dialéctica es la *negación*, la “fuerza de lo negativo”, pero no en cuanto momento del sujeto que juzga lo real que permanece fuera de él, sino como *actividad* que surge de lo real removiéndolo desde dentro. Así vistas las cosas, es la determinación en cuanto límite lo que engendra la negatividad. La determinación cumple un doble objetivo: el de dar sentido a lo que es replegándolo dentro de sí, y el de

³⁵⁵ Cfr. *Wissenschaft der Logik, Werke* 6 Frankfurt, Suhrkamp, 1976, II, pp. 351-2.

negar lo exterior. Pero es este último aspecto lo que hace aparecer la exigencia de una superación del límite.

La polivalencia de esa negatividad ha sido puesta en evidencia por el propio Hegel cuando por un lado pone en ejercicio una negatividad de lo determinado respecto de sus determinaciones (lo que podría denominarse negatividad *categorial* o predicamental) y por otro reconoce una negatividad más radical: la de lo *finito* en cuanto tal respecto de lo *Infinito*. Por lo dicho anteriormente se comprende que ambos sentidos no son separables. En el fondo, como bien lo vio el último Schelling, es la negatividad radical la que gobierna todo el andar dialéctico ascendente. De allí la imposibilidad de la tesis defendida por Adorno de eliminar la vigencia de la Idea-Todo, y permanecer sin embargo en la *dialéctica negativa*, que conduce al axioma que decapita la totalidad como verdad: *Das Ganze ist das Unwahr* (El todo es lo no verdadero).

Desde el punto de vista hegeliano tal renuncia a la ascensión a la totalidad es insostenible, puesto que la negación que anima la dialéctica de los entes particulares es inseparable de la negación que está en el corazón del Espíritu, no para negar ese absoluto sino para develar su vida y su “eterna inquietud”. La aporía a la que todo esto conduce no debiera tan sólo, como pensó la denominada izquierda hegeliana, explicitar un pretendido ateísmo presente en el sistema de Hegel, sino cuestionar toda su concepción de la dialéctica en su conjunto, cosa que la mencionada corriente no se ha resignado a hacer, por la tentadora atracción que esa dialéctica ofrecía para la interpretación de la historia y para la praxis política.

Contrapuesta a esta dialéctica immanentista es la desarrollada originalmente por Platón, y cuya presencia se halla a pesar de todas las diferencias en forma implícita también en Aristóteles. La co-presencia y la co-pertenencia de *acto y potencia*³⁵⁶ son afirmadas en éste principalmente como fundamentación del fenómeno del cambio. Sin embargo ese descubrimiento contiene una nueva dialéctica. Afirmación y negación se excluyen y se relacionan mutuamente *en el plano de la potencia*. La potencia y la posibilidad de ella derivada engendran una doble negatividad: la de la simple contingencia (lo que es posible está suspendido entre el ser y el no-ser) y la de la multiplicidad (lo posible está intrínsecamente relacionado a otros posibles compatibles e incompatibles; no puede ser él mismo y lo otro). Esta “dialéctica” aparece en Aristóteles en los dos planos diferentes: el de la *potencia real*, tema desarrollado en el libro IX de la

³⁵⁶ Esta temática es reivindicada, en un contexto que integra elementos de la fenomenología por Edith STEIN, *Essere finito e essere eterno*, ed. cit., pp. 68-98.

Metafísica,³⁵⁷ y el de la *posibilidad lógica*, que recibe su más alta formulación a propósito del principio de no contradicción³⁵⁸. Ambos planos tienen una correlación que permanece oculta para Aristóteles, y que con el tiempo (por ejemplo en la filosofía de Leibniz) llevaría a eliminar el primer plano en aras del segundo. Pero a diferencia de lo que acontecería en Leibniz, en Aristóteles la posibilidad lógica no es lo originario, sino lo derivado de la potencia radicada en el devenir real de lo finito y contingente. *Los opuestos o los contradictorios no entran directamente en la presencia del acto sino a través de la mediación de la potencia y de la posibilidad*. Lo que está en potencia lo está para alternativas diferentes o aun contrarias. Ellas no son por lo tanto dos momentos igualmente actuales. No es pensable su superación-reconciliación, ni produce esta una elevación del grado ontológico del ente y de los entes. Su opuesto es mediador sólo en cuanto hace que el momento actualizado sea realmente *nuevo* respecto del ente en cuestión. La realización de una potencialidad en medio de una pluralidad de posibilidades es lo que da carácter “creador” al devenir; *la negación está contenida en toda entidad finita por mediación de la posibilidad*. Lo que implica un *plus* de actualidad no tocada propiamente por la negación.

En el nivel del ente pensante y libre, la dialéctica nace en el plano de lo noético y más específicamente de lo lógico (a través del principio de no contradicción) y deriva o se resuelve por vía de analogía en la decisión de la libertad, que como bien viera Kierkegaard no es susceptible de ser encuadrada en la mera reconciliación de los opuestos o en la mediación dialéctica, sino que es *actualización excluyente de otras posibilidades*.

Así como el pensamiento es más real en la medida en que ha pasado la frontera de lo posible y es capaz de distinguir este último de lo real – es decir, en cuanto llega a una experiencia de lo actual “en persona” (*leibhaft*), como diría Husserl, así también la libertad sólo es ella misma en la medida en que lo que ella realiza asume lo posible real y *excluye otras posibilidades* ofrecidas en su existir. Lo más concreto para la libertad será en su inmediata restricción lo que la abre a nuevos horizontes, no porque ella misma se confunda con el devenir universal (como sucede en cierta medida en la dialéctica hegeliana) sino porque encuentra dentro de sí la raíz de toda concreción y de toda apertura a lo universal, el ser-acto donado y a la vez abierto a un mundo. Lo

³⁵⁷ Cfr. *Metaphysica* IX, 1045^a 26-1046^b 9: todo el libro hace referencia a esta temática.

³⁵⁸ Cfr. *Metaphysica* 1004^a,15-1004^b,1.

realizado por la libertad en acto es así contingente pero no meramente “accidental”. Es la aparición de un cierto *novum*.

El camino que hemos recorrido muestra por lo tanto, en coherencia fundamental con la línea propuesta por la fenomenología, que *entre conocimiento, valoración y praxis no hay propiamente una dialéctica de los contrarios*, sino una mutua complementación, y que la acción de la libertad, originada como las otras dos vías intencionales desde un *acto de ser donado*, es la condición para la intensificación del ser personal en el encuentro intersubjetivo. Y lo es también para llegar, en analogía a cuanto sucede en la contemplación de la teoría, a lo Uno trascendente. Pero tanto el ser actual como la acción de la libertad no son comprendidos o abarcados y envueltos en una dialéctica de alternancia que encadena el devenir de la libertad a lo histórico sin permitirle trascender. Para la persona humana hay una *dialéctica en el sentido platónico* para llegar a lo trascendente, pero no una dialéctica que comprometa la totalidad de un Espíritu que avance por la síntesis y superación de los opuestos, sino *un ascenso analéctico* hacia la unidad y hacia el Ser-Bien que está “más allá de la *ousía*”.

En esta perspectiva existe *en el centro del ente una verdadera circularidad entre verdad, valores y bien*, correlativa a la complementariedad entre las intencionalidades cognoscitiva, axiológica y práctica. Su distinción surge de la presencia de diversos planos de lo real y de lo posible – es decir de la multiplicidad de los *noémata*- en el horizonte de mundo en que se desenvuelve la existencia, Cada una de ellas se abre a una multiplicidad dialéctica en el sentido explicado, y confluye con las otras intencionalidades en la presencia-aprehensión de la realidad en acto. La opción de la voluntad es necesaria para que haya una verdadera aprehensión-modificación de lo real, así como la valoración y la visión intelectual y racional son imprescindibles para que la acción sea generadora de sentido. Esto hace que la verdad y el bien sean coincidentes pero no reductibles el uno al otro, y que la teoría, la valoración y la acción sean complementarias sin por ello ser involucradas en una única marcha dialéctica.

Más aún, para evitar la reducción del ser al pensar en el sentido en que lo ha planteado la modernidad en su vertiente idealista, es preciso ascender a un “*epékeina tes ousías*”, un ser-acto donado que vaya más allá de la condición de objeto del intelecto de las valoraciones y de la voluntad. Pues la verdad no es tal para el hombre si no es donada *leibhaft* en forma irreductible al yo. Y el ser acto es a la vez la razón por la que verdad y pensar subjetivo sean correlativos pero no idénticos.

Como hemos observado, el infinito aparece en esta perspectiva con diversa función, o mejor, con un sentido *analógico*. Hay un infinito que en cierto modo es la actualidad de lo uno vista desde la pluralidad de las potencialidades y posibilidades tanto en cada ente real como – en mayor intensidad- en el ente personal con su dimensión intersubjetiva.³⁵⁹ Hemos denominado este infinito como un “infinito menor” (*infinitas minor*), pues no es otra cosa que la participación donada del *esse* a los entes. Hay por otra parte un *Infinito* mayor que es la presencia trascendente del *Bien-ser en acto*, la que está más allá de toda objetivación y subjetivación, pero que es fuente de objetividad en cuanto es también constitutiva de toda posible subjetividad finita. En este sentido, sería oportuno renovar la temática de la ascensión a lo Uno (núcleo de la doctrina platónica “no escrita”) en un sentido totalmente diverso del monismo o del imperio de la *omnitudo entis* como supremacía de la totalidad.

El pensamiento dialéctico-analéctico así transfigurado confluye con lo mejor de la tradición creacionista traspasando el obstáculo de la concepción onto-teológica tal como fue criticada por Heidegger. Una nueva metafísica, situada más allá del juego entre *perceptio* y *appetitio*, pierde el fuerte acento intelectualista o pragmatista para dejarse iluminar por el *Bien-Ser*, que está más allá de toda esencia y de toda finitud, incluida la finitud interminable del tiempo.

³⁵⁹ No se trata de una infinitud absoluta, que corresponde sólo a Dios, sino de una actualidad que supera las simples determinaciones de la esencia. Santo Tomás expresa lo esencial de este tema en su exposición de la ascensión hacia la felicidad suprema en *C.G.* III, c.17. La búsqueda de Dios como bien supremo obedece a un dinamismo que desde el ser creado busca el ser absoluto. *La infinitas minor* que señalamos se basa en ese *plus* que el acto de ser ofrece sobre la esencia.

CAPÍTULO XI

LA CUESTIÓN DE LA PRAXIS Y LA PREGUNTA POR EL SER

1. EL REPLANTEO DEL TEMA DE LA METAFÍSICA

Uno de los puntos más novedosos de *Sein und Zeit* ha sido que la cuestión en torno al ser fue planteada no sólo en vistas de su supuesto olvido en la historia de la filosofía sino también teniendo en cuenta las propuestas que circulaban por ese entonces (1927) acerca del primado de la praxis, aspecto este último que no suele ser tenido en cuenta por la mayoría de sus intérpretes. El libro apareció en efecto a poca distancia de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács,³⁶⁰ el cual señalaba el despertar de un neomarxismo nutrido con la asimilación de temas de Hegel, en continuidad pero también en ruptura con la lectura hecha por Lenin. Pero es de suponer que Heidegger, que en su *Introducción a la metafísica*, muestra una equidistante aversión sea al marxismo como al “americanismo”, tuviera presentes también algunos temas del pragmatismo que habían dado que hablar en Europa en los inicios del siglo XX. *Sein und Zeit* puede leerse por lo tanto – entre otros muchos aspectos- como una aguda crítica de todas las formas de primado de la praxis.

El comienzo referido al ser-a-la-mano (*Zuhandensein- Vorhandensein*) presenta la vida del *Dasein* (el ser-ahí que es ante todo ser-en-el-mundo) como lanzada mundanamente a una acción que no tiene propiamente rasgos creadores, sino que más bien expresa la indigencia, compañera inseparable de la *Sorge* (*Cura o Cuidado*) de una existencia inevitablemente tendida a las posibilidades abiertas del mundo pero también a la posibilidad extrema de la muerte. El tiempo no es redescubierto sólo como horizonte para una nueva pregunta por el ser y mucho menos a la manera husserliana de una *conciencia inmanente* del devenir, sino como un constante estar lanzado hacia adelante en la perspectiva del ser-para-la-muerte. Pero así como la obra cuestiona la bipolaridad sujeto-objeto reafirmada por la modernidad cartesiana y postcartesiana en el plano del conocimiento iniciando lo que luego dio en llamarse la *de-construcción* de la objetivación del ente y de la centralidad reflexiva del yo, de manera correlativa aunque

³⁶⁰ Cfr. G. LUKACS, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin, Luchterhand, 1970. La primera edición es de 1922.

menos explícita pone en jaque en forma radical la pretensión de una autoafirmación del sujeto mediante la acción.³⁶¹

Se hallan así unidos los dos temas que Heidegger profundizará en sus obras ulteriores: la crítica a la onto-teología como pensamiento del ente en aras del olvido del ser, la interpretación de la metafísica occidental como una historia del ser hecha de manifestación y ocultamiento, y –lo que nos interesa aquí destacar- *el rechazo de la identificación del existir con la acción, el querer, el valorar*. Es en efecto un tema relativamente poco mencionado pero presente, la toma de distancia muy frontal y hasta polémica de Heidegger a las diversas teorías de los valores, tanto las de las vertientes neokantianas (sobre todo Rickert) como la de Scheler. En ese sentido debe ser vista más tarde su interpretación de *Nietzsche* como el pensador que lleva a su “consumación la metafísica occidental” en su aspecto de la exaltación de la voluntad de poder o de la *appetito*.

Como dije, en la *Introducción a la metafísica* de 1935 hace un duro cuestionamiento del pragmatismo y del marxismo, los dos frentes geográficamente opuestos de la filosofía de la praxis, dejando emerger uno de los temas favoritos de su período maduro: el oscurecimiento obrado por la técnica.³⁶² En todas estas cuestiones el pensamiento de Heidegger se mueve con rigor mostrando la gran tesis de fondo: que un nuevo aparecer o manifestación del ser sólo es posible cuando se lo diferencia y se lo despega de la consideración del ente, incluyendo el Ente supremo de la teología racional tanto como Idea cuanto como acción.

Nos agrade o no, debemos reconocer con honestidad que aun para quienes no compartimos la visión heideggeriana en su conjunto, se hace hoy imposible prescindir de su planteo en torno a la cuestión del ser, a menos que uno se refugie expeditivamente en un naturalismo cientificista, en el neopositivismo lingüístico o en una simple repetición de las doctrinas escolásticas vaciadas del amor a la verdad que caracterizó a sus grandes maestros. Y ya que el objeto principal del presente trabajo ha sido la cuestión de la praxis desde el hilo conductor de la fenomenología, es no sólo lícito sino también necesario partir de una reflexión crítica sobre el modo en que Heidegger plantea la “superación” de la praxis *tanto utilitaria como moral*, para llegar a un cierto misticismo

³⁶¹ El hecho de que Heidegger hable allí de una “decisión” (*Entschluss*) no significa un llamado a la acción sino más bien una entrega al destino.

³⁶² Es claro que el rechazo de los dos polos señalados tenía una cierta resonancia política en cuanto a la discutida adhesión de Heidegger a la orientación política de Alemania en esa época; cfr. R. WOLIN, *La politique de l'être. La pensée politique de Martin Heidegger*, Paris, Kimé, 1992.

de la *Serenidad (Gelassenheit)*³⁶³ frente al acontecimiento o evento de la autodonación del ser.

Uno de los puntos culminantes de este itinerario está señalado por su largo curso sobre *Nietzsche*. El ente presentado en la historia de la metafísica occidental y bellamente expresado por la bipolaridad establecida por Leibniz entre la dimensión de la *perceptio* y la de la *appetito*, llega a la máxima expresión de su recorrido en la tesis de la relación entre Voluntad de poder y Eterno retorno de Nietzsche. A partir de allí aparece como preanunciado el ser en la diferencia respecto del ente como acontecer iluminante en una historia entrelazada con el ocultamiento y la de-velación.

Veamos en primer lugar en qué medida el análisis de Heidegger puede considerarse certero por lo que se refiere a la historia de la filosofía. La absolutización del ente en cuanto acción en la bipolaridad sujeto-objeto y en cuanto manifestación de la voluntad de poder, conduce inevitablemente a la conciencia de la nada, al *nihilismo*. Correlativamente al yerro que implica el olvido del ser en el plano noético a través de la objetivación de la idea, hay un vacío y un abismo que se abre ante la reducción del ser a la acción, a la praxis. En *Ser y tiempo* este abismo surge cuando la acción muestra a través de la *Cura (Sorge)* que se enraiza últimamente en el *éx-tasis* del tiempo, la finitud insuperable del *Da-sein* y el emerger de la nada en el aburrimiento y en la angustia. En el estudio sobre la *voluntad de poder* de Nietzsche, Heidegger defiende no sólo la coherencia sino también la estrecha correlación de ella con el *eterno retorno*, que requiere en sí mismo una transmutación de la fuerza del querer en su autonegación para dejar lugar a la inicial aurora del ser.

El anillo de unión de estos dos balcones que se abren sobre la nada y el ser constituye la temática de la *técnica*, que según ya hemos visto Heidegger relaciona desde el punto de vista filosófico con la historia de la metafísica en cuanto onto-teología, y que es por otra parte simultáneamente cumplimiento de toda praxis. El lado incuestionable de este enfoque reside en que *el ser no puede pensarse en la condición de ente como objeto*, ni de la visión ni de la acción. Tiene, si es posible así expresarlo, un carácter *trans-objetivo*, lo cual imposibilita de entrada todo intento de posesionarse de él o de disponerlo para algún cambio o transformación intramundana: puesto que es una donación.

³⁶³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Gelanssenheit*, Pfullingen, Neske, 1978.

Sin embargo el rechazo dado a la onto-teología en cuanto pensar (y actuar) del ente o sobre el ente, no deja otra salida que la de saltar por encima de toda verdadera *teoresis* y de subestimar el valor de la praxis, para ir directamente a lo inobjetivable, a la iluminación que se entreabre en la palabra poética y en el arte, lo que equivale a renunciar a toda determinación propiamente conceptual y a suprimir la bipolaridad entre sujeto y objeto. A nivel noético esto implica el desconocimiento de la esencia en cuanto sentido, incluyendo su relación con la universalidad, y a nivel práctico la necesidad de descalificar la acción en lo que tiene de creador y productor para insertarla dentro de la lógica de la voluntad de poder o considerarla al menos como una expresión particular de dicha voluntad. Sólo queda como elemento reemplazante de lo propiamente teórico intelectual la meditación sobre los grandes textos poéticos, y como salida a toda tentación activista la entrega mística a la serenidad (*Gelasseheit*) en el evento (*Ereignis*) del ser.

Desde el punto de vista de este estudio no es de poco significado la íntima relación entre lo uno y lo otro. No hay intelección o racionalidad que pueda conducir a la acción, a no ser la que lleva implícita la emergencia de la técnica. Así como no hay en la praxis misma ninguna posibilidad de esclarecimiento que pueda por alguna vía conducir al encuentro del ser.

2. FLUCTUACIÓN DE LA ALÉTHEIA Y QUIETISMO

Hay en todo esto una correlación estrecha entre la indeterminación que pasa a revestir la esencia de la verdad y su proyección en lo que denomino aquí, un tanto libremente, *quietismo práxico*. El planteo del tema de la verdad como *a-létheia* está ya presente en *Ser y tiempo* y se continúa en el ensayo sobre *la doctrina de la verdad en Platón*.³⁶⁴ Sería ingenuo pensar que el cambio de óptica se deba exclusivamente a la conocida insistencia de Heidegger en las etimologías griegas y germanas: *a-létheia* está relacionado directamente con el privativo de *lanthánomai* y significa ante todo *desocultamiento*. En realidad bajo ese revestimiento erudito es fácil reconocer que la preocupación primera de Heidegger es negar tanto la definición escolástica de verdad (*veritas est adaequatio intellectus et rei*, en el sentido de *adaequatio intellectus ad rem*)

³⁶⁴ Incluido en M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Frankfurt, Klostermann, 1978, pp. 201-236.

como la recíproca kantiana de la *adaequatio rei ad intellectum*, en la que las formas *a priori* aparecen como legisladoras respecto de la realidad. Partiendo de una intuición renovadora del propósito de la fenomenología husserliana que entiende la verdad como manifestación apofántica, Heidegger aprieta algo más su radicalidad para superar la reducción eidética y trascendental que da la primacía al sujeto, y concibe la verdad como un develamiento o des-ocultamiento que entiende superar tanto el polo objetivo (platónico) de la idea como el polo subjetivo cartesiano y husserliano del *ego cogito cogitatum*. Pero como he observado, el costo de todo este enfoque consiste en la indeterminación de la *alétheia* o sea en su al menos parcial divorcio respecto de la intelección y de la razón y por lo tanto en un cierto grado de indeterminación, en cuanto ella se transforma en un des-ocultamiento o iluminación epocal en el “evento” que puede considerarse como una “apertura de horizonte” de mundo privada de la mediación de las esencias y de las formas que constituyen los diversos entes. La disolución de la esencia por el primado del tiempo hace que se vuelva superflua no sólo la definición como demarcación de límites sino también lo intelectual y lo valorativo en cuanto acercamientos intencionales a un *noema* dotado de sentido (*Sinn*). De allí la necesidad acentuada en el último Heidegger pero ya presente en sus comentarios a Hölderlin, de recurrir a la palabra poética para encontrar tal desocultamiento del ser en la “esencia de la verdad”.

Hay aquí en juego no solamente un pasar por alto la lógica subordinándola a la esencia del lenguaje, sino una presencia adveniente de mundo que estetiza claramente la visión de la verdad trasladándola al plano de la *Lichtung* (Iluminación) poética y en un marco más amplio de acuerdo a las interpretaciones, del arte en general. El contraste que la verdad presenta con el oscurecimiento producido por la técnica no necesita comentarios. No es extraño por lo tanto que esta indeterminación de la *a-létheia* sólo pueda ser entendida en contraposición con el ocultamiento, el “yerro” de pensamiento que toma al ente como objeto y como sustituto del ser. De allí el balanceo que se observa en toda la obra de este autor entre una visión trágica de la existencia que se debate por superar el Cuidado o Cura (*Sorge*) y la angustia acentuados luego por la inclinación hacia la praxis utilitaria, y una suerte de secularización escatológica que se proyecta hacia un “futuro” revelador del ser. Consiguientemente carece ya de sentido la ascensión de lo singular a lo universal, puesto que ni lo que está a la mano (*Vorhandenheit*) ni la verdad de ser se mueven en dicha dialéctica. Es inadecuado presentar el ser del que habla Heidegger con los caracteres de lo concreto o de lo

universal puesto que éstas son modalidades lógicas³⁶⁵ propias para pensar el ente y desembocan finalmente en el imperio de la tecnociencia. La atadura al tiempo sólo permite hablar de episodios de ocultamiento y desocultamiento, de un acontecer de la verdad en el *Ereignis* o en el *An-denken* (el “pensar profundo” del ser). Contrariamente a lo que pensaba Hegel, la verdad nada tiene que ver ya con el concepto, y a diferencia de Husserl la “manifestación” o epifanía ha abandonado las intencionalidades del conocer, valorar, obrar, para elevarse a un terreno místico poético.

¿Qué consecuencias tiene esto en cuanto a la relación entre filosofía y saber científico? Ellas están contenidas substancialmente en la conferencia titulada *¿Que es metafísica?* de 1929. La ciencia tiene que vérselas con el ente, pero el ente no puede ser aprehendido sino en el horizonte de mundo como un venir y un detenerse en la presencia (*Präsenz*). La consideración o la captación de la totalidad de los entes que interesa como meta teleológica del saber científico, pertenece al *Dasein*, que es la proyección de la libertad en la angustia y en la percepción de la nada a través de un “temple de ánimo” (*Stimmung*). Esta a su vez es el proemio del aparecer de la pregunta por el ser formulada ya por Leibniz: *¿por qué hay ente y no más bien nada?* La metafísica, es decir la filosofía empieza con dicha cuestión, pero es indisimulable el paso de la comprensión (*Verstehen*) de los entes, uno de los *existenciales del Da-sein*, que ya era un sustituto de la nóesis propiamente husserliana, destinada a empalmar con el destino de la ciencia y de la técnica por ella generada, a la experiencia del ser tal como la entiende Heidegger, que se da como *Lichtung* en la apertura adveniente del ser en el evento. Todo lo que es determinación, categorías, definición, forma, logicidad pertenece al área del pensamiento en torno del ente en cuanto ente (que no es el auténtico *An-denken*),³⁶⁶ mientras el ser se da sólo en el evento conmemorativo del ser en la palabra poética y en la de los grandes filósofos, especialmente los presocráticos (filósofos y dramaturgos) y su nuevo restaurador antiplatónico Nietzsche. Este recurso a la gran poesía como promesa del ser y al lenguaje como la “casa del ser” requiere necesariamente una componente cercana a un misticismo secularizado (recuérdese la apelación tan frecuente en Heidegger a los místicos alemanes como Silesius y Eckhart), puesto que en ella no hay ya lugar para una intelección teórica propiamente dicha y ni siquiera ya para la comprensión hermenéutica sugerida en *Ser y tiempo*. El dualismo

³⁶⁵ El hecho de esquivar la mediación de la lógica, intrínsecamente relacionada con la ontología desde sus orígenes en Aristóteles, tiene su *pendant* en la exaltación de la poesía como lugar del Evento.

³⁶⁶ Para la profundización de este aspecto, cfr. M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1971.

ente-ser se corresponde con el dualismo de lucha cultural entre técnica y palabra poética.

Es esto mismo lo que zanja la cuestión de la *praxis*. Es sabido pero en general poco tenido en cuenta que Heidegger ha rechazado formalmente y con extrema coherencia el tema de los valores no sólo en sus críticas a la filosofía de Rickert o de Hartmann, sino también porque considera dicha cuestión como sustancialmente respondida ya en los papeles póstumos de Nietzsche. Digo que ello es plenamente coherente con su olvido o subestimación del tema de las esencias en el sentido husserliano (aunque sigue utilizando el término *Wesen* en otros contextos) y su disolución en el devenir del tiempo. En su concepción primera en torno a la libertad, la concibe como una propiedad del *Dasein* del *ser-en-el-mundo* consistente en su proyectarse constante a nuevas posibilidades que le vienen al encuentro en el mundo espacio-temporal. Ese salir *ex-stático* del seno del ser lo lanza primero a la preocupación y al trabajo y luego lo dirige al momento crucial de la *decisión* para enfrentar su destino. Pero la libertad en cuanto puede abrirse paso en el mundo como actividad transformante o como dominio, tarde o temprano deja aflorar la *nada*; y en ese sentido la libertad está suspendida ante el abismo. Sólo en el pro-tenderse en la nada hacia un eventual advenimiento del ser en la decisión puede concebirse la libertad. *El jaque de toda praxis queda marcado por el ser para la muerte*, y la decisión no es otra cosa que la asunción del destino.

En el período subsiguiente Heidegger intenta equilibrar esta visión mediante la entrega confiada al ser en la *Gelassenheit* (*Serenidad*) que es correlativa justamente al espacio poético-místico y que tiene como “promesa” el venirse al encuentro del ser. Es esto lo que, haciendo un uso analógico de una categoría teológica llamo *quietismo*. Este podría definirse como el intento de llegar a una cierta unión mística pasando por sobre los problemas de la vida moral. Aplicado en forma analógica a la orientación a la que tiende Heidegger, podría decirse que es la espera pensante del evento del encuentro con el ser *sin mediación de los valores y de la praxis*. Es un paso al límite en el que se supera la línea del horizonte de los entes y de la acción para llegar a una “apropiación” (*Er-eignis*) o encuentro de donación gratuita con el ser. La estricta coherencia entre la disolución de las esencias en cuanto unidades de sentido y de los valores en cuanto objetivaciones del bien, y en fin el naufragio de la praxis cuya resolución cae de uno u otro modo bajo el imperio de la técnica, nos muestra *ex contrario* cómo es preciso mantener la tesis de un valor (*Geltung*) intrínseco de la teoría

en su aspecto intelectual y racional para una correlativa valorización de la praxis, que incluye diversos niveles entre los que se destaca el moral. De hecho mucho antes de que Heidegger desarrollara las tesis antes descritas, Husserl en sus cursos de 1908 y 1911 sobre *ética y teoría de los valores*, había subrayado lo que él denominaba como *analogía* entre las tres intencionalidades (conocimiento, valores y acción) y sus correspondientes tipos de racionalidad.

En el pensamiento de Heidegger no hay lugar propiamente para una *ética*, y con razón él se ha rehusado a escribirla: o en todo caso los dos elementos centrales de su hipotética ética son el de la *decisión* (que puede leerse en clave trágica supra-moral) y el tema de la *conciencia* (tan ligado al de la autenticidad)³⁶⁷ que aparece en *Ser y tiempo* pero que se va diluyendo en obras sucesivas, hasta alcanzar mayor espacio la tendencia de un *misticismo fundamentalmente poético-filosófico*. En este sentido la conexión con el pensamiento de Nietzsche se vuelve más transparente: toda praxis, incluyendo la moral, está contaminada de formas más o menos ocultas de “voluntad de poder”, y sólo puede ser insertada en un amplio devenir de la historia de la técnica. Pero Nietzsche ha expresado a su vez que *la auténtica voluntad de poder tiene un significado metafísico*, como un querer proyectado a la totalidad de los entes, y en cuanto consumación de una historia del ser es preanunciadora de una manifestación nueva del ser como (eterno) *retorno*.

Así es como la inicial propuesta de una nueva vía para la metafísica – en la que tanto cuenta la reinterpretación y el estrecho diálogo con Kant – ha terminado por conjugarse con la crisis general de toda metafísica onto-teológica; del mismo modo la fluctuación de la *a-létheia* y el quietismo con ella relacionado ofrecen un flanco que puede convivir con el paso a una denominada época *postmetafísica* predicada por vertientes incluso opuestas al pensamiento heideggeriano. Pero esta última tal vez sea una objeción parcial y unilateral, puesto que en el horizonte está esperando la salida quietista y poética como tabla de salvación ante los embates de los radicales cambios sociales y culturales en los que ha hecho impacto la técnica en cuanto *Gestell*.

³⁶⁷ Una crítica a las tendencias existenciales que han abusado de este tema, puede verse en T. W. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, incluido en *Gesammelte Werke* 6, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

3. LA TEMPORALIZACIÓN DEL SER

Aunque la intención básica de la correlatividad entre *Ser* y *Tiempo* aparece ya en la primera gran obra de Heidegger, hay sin embargo otros textos en los que este autor analiza más particularmente la temporalización del ente y del ser apelando a un entrecruzamiento entre etimologías y recursos más propiamente teóricos y hermenéuticos que están en línea directa de continuidad con Kant y con Dilthey.³⁶⁸ Ya el último Schelling había advertido que el tema del tiempo era “la cruz de la metafísica (preidealista)”. Heidegger opera a este respecto varios entronques: el de la fenomenología, que enlaza el ser-en-el-mundo con el existir temporalmente proyectado, el de las formas *a priori* kantianas entre las que él contrariamente a la orientación de las escuelas neokantianas de su tiempo da la primacía a las de la sensibilidad (espacio y tiempo) y finalmente la finitud radical del *Dasein* como ser-para-la-muerte, terminando por encontrar en el tiempo el horizonte que despeja el camino hacia un nuevo planteo de la cuestión en torno al ser.

Hay sin embargo en *Grundprobleme der Phänomenologie* una rememoración de cuestiones escolásticas en torno al ser y la esencia y un acercamiento en el que apelando a su dominio de arcaicas etimologías interpreta la noción aristotélica de esencia (*Wesen*) como *to ti ên éinai*, disolviéndola en el devenir del tiempo como *aquello que ha sido* y es. Y tras un minucioso examen, al distinguir entre venir a la presencia (*An-wesen*) y *Präsenz* interpreta la objetivación del ente y de las tradicionales esencias como una suerte de detención en el *Vorhandensein* (el estar a la mano). Por ello el estar presente objetivado del ente es contrapuesto a la *parousía* del ser y su acontecer en el evento (*Ereignis*), atribuyendo al ser mismo últimamente una “historia” marcada por el juego entre olvido y rememoración, ocultamiento y manifestación.

Vista con cierta distancia la compleja operación cargada de innegable erudición filosófica y filológica por momentos discutible, refleja algunos deslizamientos argumentativos que tienen algo de artificioso. En primer lugar la radicalización de la temporalidad mediante su cercanía al estar-en-el-mundo del ser-ahí (*Dasein*) comporta la asunción subrepticia de la tesis (presente ya de otro modo en Schopenhauer) de que las formas *a priori* de la sensibilidad en Kant son más fundamentales que las categorías o conceptos puros del intelecto, y en medio de esa tesis la preferencia por la superior

³⁶⁸ Es sabido que el tema de la hermenéutica va diluyéndose en la época de *Unterwegs zur Sprache*.

radicalidad del tiempo sobre el espacio.³⁶⁹ Esto le permite resolver algunos de los problemas pendientes de la fenomenología de Husserl especialmente la radicalización de la subjetividad mediante la reducción trascendental. La orientación de Heidegger en cambio modifica el sentido fenomenológico de la intencionalidad sustituyendo el primado del *ego cogito cogitatum* por el ser-en-el-mundo, con lo que logra lo que Patocka denomina como visión *a-subjeiva* de la existencia, todo lo cual lleva a colocar *la temporalidad como algo correlativo al ser* o en otras palabras como horizonte para un nuevo planteo de su cuestión. Correspondientemente a ello la objetivación del ente tal como había sido transmitida por la onto-teología anterior es también de-construida. La *presencia* que en Husserl está ligada a modos diversos de intuición (*Anschauung*) y constitución, es reducida a lo *presente (Präsenz)* como una suerte de congelamiento del devenir temporal en uno de sus momentos que coincide de hecho con el ser-a-la mano (*Vorhandesein*), el cual es una proximidad ya contaminada de objetividad e instrumentalidad.

En las obras que corresponden al giro o *Kehre* se repite directa o indirectamente la tesis de que el ser mismo tiene una historia (*Seinsgeschichte*), radicalizando así las posiciones del historicismo alemán anterior, aproximados en los inicios del siglo XX por Dilthey. En esta historia que no está despojada de perfiles de tragedia en el sentido griego del término, el ser tiene episodios de ocultamiento y otros de manifestación, verdad, iluminación (*Lichtung*), y el cuidado preocupado del hombre se transmuta a una condición de “pastor del ser” a través del lenguaje, y en una suerte de apertura a una revelación “futura”, en la que no sin ambigüedades los dioses o el dios podrían volver según la profecía de Hölderlin.³⁷⁰ El lado sugestivo de esta interpretación consiste en hacer coincidir una posible nueva metafísica distinta de la onto-teológica, hecha más de cuestiones que de respuestas, con el sentimiento tan arraigado en el hombre del siglo XX de que el tiempo es lo único que en el fondo es dado al hombre y que en él se ha de buscar la “salvación” en el mayor riesgo. Es sintomático que en el voluminoso curso sobre *Nietzsche*, en el que se examinan y glosan los papeles póstumos de *la voluntad de poder*, la vida misma aparezca sustituida por el protagonismo del tiempo y en otro aspecto como asimilada a la voluntad de poder. La transmutación mencionada tiene un innegable atractivo estético, especialmente si se suma a la revalorización de la poesía

³⁶⁹ El hilo conductor de esta argumentación puede encontrarlo el lector en la obra *Kant y el problema de la metafísica*, México, F.C.E., 1954.

³⁷⁰ Para el tema de Dios en Heidegger cfr. N. CORONA, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2002.

como salvación. El tiempo aparece como la *diferencia* generada por el ser desde el habla, como límite infranqueable y como destino y al mismo tiempo liberación, casi como una negación constante del límite dentro de la radical finitud del existir. Hay quien piensa que la música es, como ya sostenía Schopenhauer, la que mejor revela esta liberación de la vida en el tiempo, pero Heidegger da mayor peso a la poesía por la íntima relación establecida entre existencia, ser y habla.

Si bien se observa, todos los intentos de desarrollo de esta temática heideggeriana no pueden superar el ámbito del estetismo y del *quietismo* en el sentido antes explicado, incluso cuando recurran a eventuales nexos con autores como Nietzsche o Hegel o cuando se ensayen poco convincentes temas sobre lo que Adorno denominó la “jerga de la autenticidad”.

¿Es posible mantener en este contexto lo que Husserl retenía como algo intrínseco a la filosofía, una actitud teórica abierta tanto a la problemática de las ciencias como a una praxis ética de humanización? Las diferencias entre un punto de vista y otro son tan evidentes que no hace falta insistir en ellas.

Más allá de lo que puede retenerse como influencia de Heidegger en la filosofía posterior, hemos constatado varias posibles salidas a la concepción de la praxis y a la vida ética en particular. Una de las más resonantes pero también ingenuas desde el punto de vista de una filosofía crítica es la tendencia globalmente regida por la bandera del *naturalismo*, que hace puntuales y constantes referencias a las “leyes” de la evolución para explicar la conciencia, la libertad y los valores. Otra es la orientación *hermenéutica* que no descarta en principio un diálogo con la ontología aunque tiene diversas vertientes internas y se insinúa a veces como sustituto de la antigua metafísica. Es innegable además el impacto de las lecturas de Nietzsche en ciertos medios filosóficos sobre todo franceses que invierte en cierto modo el camino recorrido por la interpretación de Heidegger, volviendo a revalorizar la vida por sobre la temporalidad, con un bagaje añadido de una cierta fenomenología del cuerpo y un cierto énfasis en lo erótico. Existen en fin los conocidos caminos de un neoaristotelismo y de un neokantismo en mayor o menor medida conjugable con temas de Husserl.

Pero me interesa particularmente destacar que algunas de estas salidas, las relacionadas con Heidegger, Nietzsche y algunas manifestaciones de la hermenéutica, apuntan por distintos motivos a una vía de *salvación estética* en el sentido más amplio del término, con el añadido de que precipitan la caída de las ambiciones de cualquier

metafísica y aceleran el paso de un relativismo de la verdad ³⁷¹que hace juego impensadamente con el avance de una técnica o racionalidad instrumental que se ha divorciado ya de hecho (aunque no siempre de palabra) de cualquier instancia humanista.

La temporalización del ser no sólo hace imposible toda verdadera ontología y toda visión metafísica teórica, sino que además la convierte en actividad poética y escapa quiérase o no reconocerlo a un verdadero compromiso ético refugiándose en la sensibilidad estética. Ahora bien, aunque el romanticismo haya derribado definitivamente la barrera entre filosofía y poesía que la tradición había heredado como pesada carga de la filosofía platónica, es imposible que la palabra poética reconocida en toda su elevada dignidad sea suficiente para llenar el vacío de *teoresis*, de comprensión intelectual necesaria para que la vida humana tenga un “cuidado del alma” en el sentido que daba Patocka a esta expresión.³⁷² Por los mismos motivos el quietismo prático hace inútil cualquier posible discusión en torno a valores que se considera casi ya resuelta por la genérica crítica a la objetividad del ente. El “humanismo” heideggeriano, supuesto que sea real al menos en algún sentido, despojado del sentido teórico de la fenomenología de Husserl y distanciado de una auténtica racionalidad de la praxis, se transforma en un espacio perfectamente compatible con el avance constante y trágicamente concebido de la *Gestell* o técnica globalizada.

4. LA INTERIORIZACIÓN DEL TIEMPO, CLAVE DE SU SUPERACIÓN

El tema del tiempo ha sido enfocado desde la época de Platón no como un mero transcurrir en el vacío del cosmos repleto de átomos y elementos: transcurrir que según la memorable sentencia de Anaximandro exige luego según justicia el término de lo que ha una vez comenzado, sino también como un rasgo de la vida del alma en cuanto es capaz de percibir y medir dicho devenir y movimiento. En el *Timeo* el establecimiento del tiempo en el universo es tratado concomitantemente al tema del alma del mundo como para expresar que no hay posible medida del devenir sin la correspondiente capacidad de habitación interior del mismo por parte de un alma dotada de *nous* y

³⁷¹ Para la derivación de algunas instancias de la hermenéutica hacia un relativismo tendiente a su vez a una forma de nihilismo, cfr. G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.

³⁷² Cfr. J. PATOCKA, *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991, pp.89-104-.

logos. Si bien luego Aristóteles vuelve a dar un enfoque más cosmológico del tiempo no deja de hacer la referencia a la *medida* que no es posible establecer sin el presupuesto de lo anímico. Y finalmente no puede ignorarse el tratamiento de Plotino justamente en el nivel del alma en su relación con el movimiento, por lo que el tiempo pasa a ser una participación de lo eterno. No obstante el toque indiscutiblemente “moderno” de introspección, el célebre enfoque de san Agustín supone como substrato la misma concepción del tiempo dándole un carácter más existencial.

Pero no es el caso aquí de dar ni siquiera un remoto intento de descripción de la historia de las diversas concepciones de la temporalidad. Iremos directamente al punto que nos interesa, que es el de la transmutación operada por Heidegger en una concepción realmente innovadora de este tema puesto en correlación como vimos con la cuestión por el ser. Los dos antecedentes más próximos a la obra de Heidegger son sin duda Husserl y Kant. El primero se halla en una cierta continuidad con la tradición agustinista uniéndola y adaptándola a su conjunción con la fenomenología de la intencionalidad- Surge de allí el tema de la *conciencia del tiempo inmanente*. La originalidad de Husserl reside en este punto en su fina distinción y correlación entre el movimiento de *retención* y de *pro-tensión* que se da en la vivencia del tiempo.³⁷³ Hay una interiorización del conjunto de las vivencias que de por sí supera el mundo de la extensión de una manera que ofrece alguna analogía con la superación de la materia por la memoria en la brillante obra de Henri Bergson *Matière et mémoire* (1903), con la salvedad de que el método fenomenológico estudia los actos intencionales referidos a *noémata* diversos. Y si se tienen presentes las incursiones posteriores de Husserl sobre la corporeidad, la kinestesia y la afección de la conciencia, la tesis de la retención del tiempo inmanente va abriendo paso claramente a la *unidad del yo* en la que se recogen y se reconducen todos los actos intencionales. Por su parte la pro-tensión señala la característica poco explorada en los planteos de origen neoplatónico de un ir al encuentro de un horizonte de mundo y de cosas y por lo tanto el carácter de preanuncio que tiene la vivencia del tiempo respecto de las experiencias que se van entreabriendo a la intencionalidad: la protensión es la marca de un-ser-en-el-mundo en un sentido muy diverso al que le imprimirá Heidegger.

Este último tiene además un interés profundo en la profundización del enfoque dado al tema por Kant: de hecho varias de las obras del primer período están dedicadas

³⁷³ Cfr. *Hua.X*, par.24, pp. 52-53.

al estudio del clásico alemán. La tesis sostenida en *Kant y el problema de la metafísica* privilegia como dije antes la tesis de la primacía de las formas *a priori* de la sensibilidad por sobre las categorías del intelecto, originantes del mundo de la lógica, y en particular coloca el tiempo como base para un nuevo planteo de la cuestión del ser si es que la metafísica puede todavía conservar algún sentido; en otras palabras la lectura de Kant es hecha como explicitación histórica de lo que tan originalmente se proponía en *Ser y tiempo*.

Unida esta asunción del enfoque kantiano con la fenomenología del tiempo heredada de Husserl, la resultante es la siguiente: *el tiempo kantiano pierde su “destinación” cosmológica conservando su radicación en el ser-ahí* y pierde correspondientemente también la relación que toda forma *a priori* tiene últimamente con un yo “reflexivamente” comprendido, es decir como secuela del *cogito*. Hombre y mundo son enlazados indisolublemente a través del darse del tiempo; éste no es ni una creación del yo ni una copia del movimiento cósmico sino el horizonte desde el cual se entreabre la puerta para la comprensión de lo peculiar de la existencia humana en intrínseca relación con lo mundano. Pasa así a segundo término la retención en cuanto interiorización de las vivencias y el pasado se transforma en uno de los momentos o éxtasis por el que el ser-ahí es esencialmente un ente arrojado a un mundo, proyectado a un conjunto de posibilidades muchas de ellas desconocidas pero ciertamente lanzado a la posibilidad que elimina toda otra posibilidad: la muerte.

En cuanto a la relación con la concepción de la temporalidad tratada por Husserl, en Heidegger *el tiempo pierde la posibilidad de una verdadera interiorización* y es acercado a la intencionalidad, una intencionalidad ya no noética sino identificada con el ser-arrojado a las posibilidades abiertas de un mundo: el tiempo es la intencionalidad radical previa a todo *Verstehen* (comprender), que es considerado como uno de los “existenciales” del *Da-sein*, junto con el lenguaje, el ser-con (*mit-sein*) y el estar situado (*Befindlichkeit*). Es por ello que en su ulterior período Heidegger se ve obligado a dar el protagonismo al ser (*Sein*) que se entreabre a través del *habla* para el evento (*Ereignis*, sustituto ambivalente de la interiorización en sentido clásico) rememorante que se dona al hombre “pastor del ser”. En otras palabras, al relacionar el tiempo con el ser-en-el-mundo, Heidegger ha transferido la carencia de interioridad del tiempo cósmico dentro de la estructura del *Dasein*. Esto se confirma por las múltiples alusiones de su primer período al tiempo kantiano: éste es por una parte forma *a priori* de la sensibilidad interna y por otra algo esencialmente ordenado a la “construcción” del mundo, lo que

posibilita su inserción en el plano epistemológico de la física newtoniana. El tiempo del que habla Kant, aunque implica la posibilidad de ordenar y recordar los estados anímicos, no es capaz de una verdadera interiorización en el sentido clásico de la reminiscencia, puesto que la idea misma de alma se ha transformado en una idea “heurística” sin posibilidad de una demostración teórica suficiente de su existencia o mejor dicho de su subsistencia. En Heidegger la disposición del movimiento ec-stático de la existencia revela algo nuevo: la relación con el fenómeno y con el darse en el mundo, pero el yo ha perdido la capacidad de *retención-protensión-presencia* en el sentido husserliano. Este cambio radical en la concepción del tiempo reviste toda la filosofía de Heidegger de innegable originalidad pero sacrifica tanto la vida del yo como un ente capaz de enriquecerse con una memoria vital y noética como la permanencia de las esencias en el devenir temporal, que es otro de los grandes temas presentes todo a lo largo de la obra de Husserl. Efectivamente *la negación de una unificación de las determinaciones de la esencia en una unidad de sentido* que reúne las partes en el todo, es correlativa a una concepción del tiempo que une indisolublemente el ser-ahí con el mundo en un devenir en el que la memoria que cuenta es finalmente la que el propio ser trae en el evento (*Ereignis*), y no ya la de una vida personal que se abre paso a su realización a través del ejercicio, también *práxico*, de la libertad.

La propuesta que aquí se hace es que volvamos a recuperar el sentido de unidad-intensificación en el que el distenderse del tiempo se equilibre con una cierta superación del mismo mediante la configuración de un sentido (*Sinn*), tesis que es correlativa a la capacidad inherente al alma de recepcionar y relacionar sus vivencias pasadas y en proyectarse a nuevas posibilidades teóricas, valorativas y prácticas. Esta orientación ha sido claramente afirmada en la obra de Edith Stein *Ser finito y ser eterno*, que tiene en cuenta al menos implícitamente el cambio adelantado en la obra maestra de Heidegger y toma distancia respecto de él.³⁷⁴

Mi parecer es que se cambia totalmente el sentido de la fenomenología cuando se desconoce la teoría de la intuición de esencias, para la que es indispensable no perder de vista la *persistencia de una estructura y de una unidad de sentido en el devenir temporal*. La reducción de las esencias de los entes reales a la condición de un ser-a-la-mano y la mundanización del yo como ente cuya característica es la apertura a un mundo de modo tal que no tiene la real posibilidad de volverse reflexivamente sobre sí,

³⁷⁴ Cfr. E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, ed. cit., pp. 160-192.

de abrirse al encuentro con el otro, y de interiorizar sus vivencias tanto afectivas como noéticas y prácticas en una *unidad personal*, tienen la inevitable consecuencia de establecer un lazo demasiado estrecho (en realidad una estricta correlación) entre ser y tiempo produciendo una radical historización del ser.

La otra tesis en cambio que mantiene el mundo dentro de un marco intencional por el que el yo se dirige a los otros en el encuentro y a las cosas mismas en el horizonte de mundo indefinidamente explorable, abre una vía a la *ascensión* a través de la línea maestra de la temporalidad hacia *unidades más intensivas*, comportando como consecuencia una superación del tiempo en niveles de vida que no inhiben la salida a una auténtica trascendencia. El hecho de que la intencionalidad humana esté inserta en la temporalidad y que nada sea pensable ni decible para el hombre si no es situado en la línea de la temporalidad, es algo innegable y es uno de los méritos de Heidegger el haberlo puesto en evidencia. Pero ello no significa que necesariamente todo lo que se da en el tiempo sea una presencia evanescente u ocultante de la epifanía del ser, un diluirse constante en el que se entremezcla el juego entre el ser y la nada. La esencia, el *id quod erat esse* en su misma expresión (que hace referencia a la temporalidad) es sin embargo algo más que mera temporalidad, y su intuición o comprensión implica una penetración intelectual que va *desde lo múltiple hasta la unidad del sentido inmanente* que se da en la esencia. Correlativamente la *reducción trascendental* husserliana tiene un sentido en cuanto asunción del devenir en la unidad del yo personal, no ya en cuanto creador del sentido de las cosas sino en cuanto origen de una intencionalidad de-velante en la que *se da la verdad de las cosas*. A partir de esos dos polos, el del centro personal y el de la unidad de las esencias con sus relaciones interesenciales, la historia adquiere otro significado y se abre por decirlo así a una dimensión trans-temporal como parece sugerir la última obra de Husserl. Jan Patocka ha reinterpretado la fenomenología sobre la base de la distinción entre *epoché* y *reducción* y sobre la de la captación de los entes y de la totalidad de los entes respecto del *manifestarse o del aparecer* en cuanto tal, en su puro donarse. Ese aparecer tampoco puede ser visto como sinónimo de apariencia o fenómeno en el sentido kantiano del término, sino como epifanía, como verdad. De todos modos el camino emprendido por Edith Stein en diálogo con Tomás de Aquino me parece más definitivo y coherente. Ese *aparecer* del fenómeno es en realidad algo más profundo que la esencia del ente en cuanto tal. Es una luz que revela presencia y actualidad (en cuanto contrapuesta a lo meramente posible). La manifestación de la esencia sin la cual cambiaría de significado la fenomenología llama al *ser-acto* como

centro de la unidad del ente, raíz de su manifestación y de sus múltiples relaciones con otros entes (lo que Husserl denominaba su “horizonte externo”). El ser visto desde esta óptica pierde esa tan peculiar aura de “divinidad” secular histórica que tiene en Heidegger y pasa a ser el sello de la creación de lo finito, fuente al mismo tiempo de su *religación* respecto al Infinito. Implica por lo tanto una cierta superación del tiempo en el seno de la esencia (el *id* que reúne el *quod erat*), y es en la interioridad del yo lo que “constituye”, o sea hace posible la vivencia del tiempo. La actualización de los entes a su vez configura una conexión que abarca todos los entes finitos colocándolos en un horizonte de mundo. Es la dimensión que Tomás de Aquino denominaba *esse commune* y que en Tomás Campanella toca la no indiferente expresión de *esse fluens*, en cuanto comunica los entes entre sí, crea continuos espacios de novedad y los constituye en una totalidad *siempre abierta*.

Cualquiera sea de todos modos la solución a la que apunte o se incline cada pensador, aquí nos interesa destacar una idea central: que sólo es posible una verdadera valoración de la praxis sobre la base de un núcleo que coordine verdad y bien en unidad estructural y en apertura simultánea a relaciones (*Sachverhalten*) entre los múltiples pliegues y perfiles de la realidad. Y para ello es preciso replantear la cuestión suscitada por la tesis heideggeriana de la correlación entre ser y tiempo, que conduce inevitablemente a una salida místico-poética de carácter quietista, aun cuando pretenda presentar una crítica radical de la técnica de un modo que subrepticamente la justifica como parte de un “destino del ser”. La temporalización del ser conduce por una u otra vía como hemos visto, a la indeterminación del sentido de la *a-létheia* y al quietismo moral en general. Cuanto hemos considerado en otros capítulos sobre la “realización” de la persona a través del ejercicio auténtico de su libertad, de su aspiración a la justicia y de su apertura a la verdad del otro, sólo es posible en una visión que reconozca una implicación-superación de la temporalidad tanto en el sujeto como en lo real.

5. NECESARIA MEDIACIÓN DE LA ACCIÓN PARA EL ENCUENTRO CON EL SER

Volvemos así a nuestra tesis en torno a la dimensión ontológica de la praxis. Hemos constatado la imposibilidad de establecer un primado de ella en el sentido ontológico de Fichte o en el sentido “humanista” de Marx. Por otra parte el pragmatismo de inicios del siglo XX tuvo el mérito de poner de relieve una nueva

relación entre acción y verdad al atribuir a la primera la capacidad de *expandir la experiencia*. Pero su carencia de una ontología lo suficientemente coherente le impidió evitar la involución naturalista de Dewey. Por eso es preciso ir más allá. Puesta la premisa de que la realidad se nos manifiesta con una consistencia propia y que nuestra acción no es por lo tanto creadora en un sentido absoluto, reconocemos que el hombre por la expansión de su potencial científico y tecnológico es capaz de transformar la realidad en diversos aspectos estableciendo relaciones (*Sachverhalten*) nuevas entre las cosas, modificando las condiciones de vida en el entorno y en el propio ser humano, extrayendo posibilidades inéditas de su ahondamiento en las estructuras de los entes materiales.

El camino recorrido sin embargo nos ha mostrado la *circularidad* con la fase cognoscitiva, intelectual y racional y con los perfiles o escorzos de verdad que nos van revelando las cosas. Paradójicamente hemos llegado a la conclusión de que el requisito del conocimiento y de la teoría explican mejor la dignidad de la acción y que, particularmente cuando se trata de la acción moral (que es en gran medida acción respecto del otro), ella nos revela aspectos nuevos de la verdad que la sola teoría sería incapaz de traer a la luz. La praxis es ocultante o errante cuando se la limita a la dimensión de lo utilitario o de lo instintivo o cuando se la pone simplemente al servicio de una voluntad de poder. En la medida en cambio en que crece en la dimensión moral y en la dimensión intersubjetiva, es una fase necesaria para la manifestación del “fenómeno”, es decir para la epifanía del sentido.

Blondel en su libro sobre *L'action* (1893) explica en qué medida la praxis se muestra al principio como un dominio y una transformación de lo real. Incluso en el nivel moral, si bien no hay necesariamente en ella una autocreación del sujeto en términos estrictos, tiene lugar una cierta formación de la persona en cuanto “carácter” en cuanto rostro interior y manifestativo en la relación con el prójimo, sello que es al menos en parte (puesto que los condicionamientos internos y externos pueden ser múltiples) resultado de las propias decisiones que la persona ha asumido en su historia.³⁷⁵ Al considerar el tema de los valores hemos visto también que la experiencia y la actualización de los mismos en la praxis es al mismo tiempo un crecimiento – contrapuesto a una posible degradación – de la persona en relación con la comunidad, el trazado de una historia que es también *poiesis*. Sin embargo en la medida en que la

³⁷⁵ Cfr. M. BLONDEL, *L'Action* (1893), Paris, P.U.F., 1950, pp. 103-143;201-244.

acción se eleva y se intensifica llega un momento en que el movimiento de apropiación, transformación o autorrealización dan lugar a una nueva intencionalidad receptiva: la acción se vuelve aceptación, donación y respuesta. Esta recepción del don que se da según Blondel en el nivel místico-religioso es susceptible de una lectura también ontológica.

En el encuentro intersubjetivo la acción es capaz de develar la propia existencia y el ser de los otros como una donación. Abre así la vía a la aceptación, a la acogida, al descubrimiento del rostro del otro y en fin a la generosidad de la donación como respuesta. Es lo que denominamos siguiendo una expresión de Aimé Forest empleada también por Lavelle, el *consentimiento al ser*. No quisiera que esta tesis fuera mal interpretada: al sostener que la praxis – y en especial la acción moral- tiene un “peso ontológico” no se intenta desconocer o negar que la afirmación plena de la realidad y del ser sean un paso ulterior a la manifestación de la acción. Pero ésta no es una mera consecuencia accidental o un corolario de un camino señalado previamente. Ella misma puede ser a su manera de-veladora de la verdad en un doble sentido al menos: uno es el que se refiere a la experiencia del sujeto que adquiere una ampliación y una intensificación de su horizonte de mundo y de trascendencia; otra es la modificación de determinados perfiles de lo real (nuevos nexos creados entre las cosas, unidades que se diluyen y nuevas unidades que surgen provocadas por la intervención de la praxis humana), que como enseñó Husserl colaboran para una nueva *Sinngebung* (donación de sentido) por parte del sujeto personal humano. Toda acción en cualquiera de sus niveles no es sólo dominio y manipulación: implica también el conocimiento previo de un determinado horizonte y de conexiones entre cosas diversas, pero es capaz de incrementar esa percepción en cuanto posibilita el surgimiento de nuevos perfiles y de nuevas modalidades de intencionalidad. Conduce por lo tanto, o está al menos en sus posibilidades conducir a un nuevo encuentro, aceptación y donación de un sentido más profundo de lo real, siempre y cuando no se detenga tan sólo en los niveles más inmediatos de los valores.

Es cierto que esto no es alcanzado muchas veces por motivos en parte psicológicos, en parte sociales, y también por la orientación moral positiva o negativa que cada cual imprime a su vida en el encuentro y el diálogo, o bien en el desentendimiento y hasta en la violencia con otros seres humanos. El sujeto acostumbrado a un tipo determinado de acción adquiere hábitos que presentan continuamente predisposiciones y nuevos desafíos para acciones ulteriores y raras veces

tiene la actitud de detenerse a contemplar lo que la verdad de su misma acción le revela. Pero esto no impide que tal orientación teleológica ³⁷⁶de la praxis se dé, ya sea en individuos particulares ya en las relaciones intersubjetivas. El oscurecimiento no nace exclusivamente de la praxis utilitaria o en particular de la técnica moderna. Hay un ocultamiento propio del nivel gnoseológico, que se da cuando los esfuerzos por comprender mejor la verdad de las cosas son conducidos a antinomias destinadas previamente al escepticismo o a la negación de acceso a los fundamentos.

Antonio Rosmini, un autor que he citado con cierta frecuencia por sus contribuciones a la fenomenología de la acción, ha subrayado el peso ontológico de la acción moral en coherencia con su metafísica de los tres modos del ser: el ideal, el real y el moral. Y no es por un mero deseo de elevar la dignidad de lo ético, sino por la profundidad con la cual ha planteado la relación entre manifestación de la verdad y acción. Husserl por su parte en sus *lecciones sobre ética y valores* de 1914 aunque defendía una “analogía” entre la racionalidad teórica y la racionalidad valorativa y práctica, y reconocía a la ética como mediadora de un camino teleológico de la humanidad hacia niveles de perfeccionamiento ulterior, no logró evitar la subordinación de todo el ámbito praxeológico a la teoría ontológica, a la lógica formal universal y en fin a la reducción trascendental. En el capítulo que dediqué a esta última, releyéndola desde la perspectiva de este estudio, he mostrado cómo ella no puede ser considerada como el término del camino de la fenomenología ni de la vida humana en cuanto tal; es más bien una conversión que involucra también la acción volviéndola a orientar en un sentido nuevo en perspectiva del encuentro con el otro. Nadie ha comprendido mejor que E. Lévinas que el rigor del camino fenomenológico exigía *una salida de sí* tras la experiencia de la reducción: pero el descubrimiento del rostro del otro no es sólo tarea de una contemplación, sino que requiere la puesta en juego de una praxis por la que uno *deviene el prójimo* para con el otro.

6. SENTIDO DE UN “MÁS ALLÁ DEL SER”

Conocemos ya esta expresión por su enunciado en Platón como referencia al Bien que está por encima del la *ousía* y del *einai*, pero la ha recordado y hecho más próxima

³⁷⁶ Tomo aquí el término “teleológico” en un sentido distinto de la “razón respecto a fines” de que habla Habermas, y más cercano al que le da Husserl en sus cursos sobre ética y valores.

a nosotros E. Lévinas en su obra *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*.³⁷⁷ Este ha pasado ya por la experiencia en torno a la cuestión del ser tal como ha sido planteada por Heidegger, y por lo tanto la superación del ser por el Bien que él propone tiene el significado de cercanía al *Infinito* como contraposición a la totalidad. Desde el punto de vista de una fenomenología de la praxis sería sin duda tentador volver a acentuar aquel primado del Bien sobre el ser puesto que el bien en la tradición aristotélica es correlativo a la voluntad y al amor mientras que el ser corre continuamente el riesgo de ser asimilado a la conciencia, al pensar o a la razón, como ha sucedido con los idealismos de los siglos XIX y XX, o bien a la estrecha correlación con la temporalidad que ha establecido el pensamiento de Heidegger. La “*justificación del Bien*” (Soloviev) tendría además implícita una afirmación de la trascendencia y una respuesta a la presencia del mal en la historia. El libro de J.-L. Marion *Dieu sans l'être*³⁷⁸ parece apelar también a un ámbito más allá del ser tal como lo ha manifestado la filosofía fenomenológica y en el especial la de Heidegger. Por otra parte las últimas investigaciones sobre la tradición platónica “no escrita” han confirmado este aspecto que escapa a la identificación con la onto-teología de la que habla el filósofo alemán, y puesto de relieve además la ascensión al Uno como primer principio del que surgen las ideas y los entes en general.³⁷⁹

Sin embargo en estos enfoques y en otros intentos semejantes que recurren a una fenomenología de lo sagrado está presente como trasfondo la idea o el concepto operatorio de que la confrontación de Heidegger con la cuestión del ser es la verdadera y que es preciso para afirmar una auténtica trascendencia superar el ámbito no sólo del ente sino también el del ser. El análisis y la discusión que hemos venido haciendo de ese presupuesto nos convence todavía más de que es preciso no abandonar (en el plano filosófico) el primado del ser, y hemos visto además que el estudio de la relación entre teoría y praxis lleva a revalorar los denominados “trascendentales” (unidad, verdad, bondad) en la estructura del ente, un ente que participa del ser como acto y presencia. En esta visión no hay algo así como un (único) ser (*Seyn*) que se muestre como epifanía difusa y episódica en una historia temporal, sino un ser-acto participado en cada *ousía*, en cada ente realmente existente, y que por lo tanto reviste también el carácter de un *esse commune*, no por ser único y omniabarcador en totalidad sino por ser la fuente de

³⁷⁷ Cfr. E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

³⁷⁸ Cfr. J.L. MARION, *Dieu sans l'être*, Paris, P.U.F., 1991.

³⁷⁹ Cfr. G. REALE, *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003, pp.214-217.

la que emana la comunicatividad activa y expresiva de los entes. El ser en cuyo descubrimiento ha intervenido también la acción y la intersubjetividad, *se manifiesta a través de cada ente* y en las “relaciones perfectivas” que enhebran los horizontes internos de los entes en un horizonte de mundo común. El mundo en el sentido dado por Husserl a este término es “uno” pero no es totalidad cerrada sino comunicación continuamente abierta a nuevas posibilidades. Es la presencia participada del ser lo que permite este dinamismo de verdad y de acción en las cosas. Por estos motivos y por la hondura abierta en la dimensión intersubjetiva es inevitable la búsqueda de un *Ser trascendente*, que sea fuente y punto de convergencia de todos los entes y por lo tanto también del ser meramente mundano o histórico.

Hay pasajes entre los escritos póstumos de Husserl que relacionan el tema de Dios con una *teleología* cuyo tratamiento correspondería a la metafísica por él inicialmente programada. En este sentido podría hablarse de una posible “reducción henológica” en cuanto ascenso analéctico a un Uno trascendente que dona el ser a la pluralidad de los entes. Lévinas por su parte aplica el término *infinito* contrapuesto al de totalidad al encuentro con el Otro para expresar la vía dialogal como acceso a un Infinito trascendente, mostrando además la imposibilidad de reducirlo a la condición de Objeto. Pero la razón de la comunidad creativa de los entes : - algo cercano a lo que Whitehead había denominado “*concrecencia*”- y en particular de la comunicación intersubjetiva sólo puede ser satisfecha ascendiendo analécticamente hacia un Infinito no separado del Ser. Es comprensible que para volver a descubrir la auténtica trascendencia después de siglos en los que la idea de ser ha sido asociada a tantos planteos inmanentistas, se recurra a algo “más allá del ser”, a lo “inmemorial y al Bien, pero estas expresiones corren el riesgo de transformar a Dios en una idea orientadora del dinamismo moral del hombre, o bien retrotraer la mirada a un pasado originario inalcanzable.

Es por eso que prefiero de acuerdo a la tradición del pensamiento cristiano *no desvincular* tal centro de unidad o convergencia no totalitaria, del *Ser trascendente* entendido de un modo diverso del presentado por la revolución heideggeriana, y en especial por su crítica demasiado genérica a la denominada onto-teología (un término por lo demás de origen kantiano) tradicional.

Este ascenso por otra parte no significa de ninguna manera la negación de un retorno al mundo, tanto teórico como axiológico y práctico. Por el contrario la experiencia de lo trascendente debería potenciar los alcances de la razón, de la acción y del amor. Pues así como la reducción trascendental en el sentido de Husserl no es meta

final sino que debe ser reiterada para volver a orientar el rumbo de los caminantes en nuestro mundo, así también el toque de lo “místico” no es evasión de nuestro compromiso en la existencia temporal sino por el contrario un aliciente para potenciar su finalismo intrínseco.

De todas maneras el tema de una trascendencia “más allá del ser” tiene también un gran sentido, que consiste en la posibilidad de que a través de una Palabra reveladora el Ser que es Amor y Bien se nos revele, viniendo por así decirlo a nuestro encuentro. El tema del ser en efecto es el punto culminante que puede alcanzar la razón filosófica, es como el techo de una ascensión humana desde lo temporal y finito a lo eterno. Pero eso no impide que una Palabra del Infinito trascendente entre en dialogo con el hombre. Hay en este sentido una apertura a la revelación.

El obrar es una dimensión necesaria al ente personal pues sin él no podría tener lugar aquella comunicación ontológica de la que hemos hablado. El obrar asimismo ayuda a develar el ser de los entes y a esclarecer la diferencia entre ambos, pero el dinamismo intrínseco de la acción tiende a transformarse en *recepción de un don* y en una nueva respuesta a él. La vida humana de este modo se abre a una manifestación-acción que “viene de lo alto” en el doble plano de la creación y de la revelación, y que potencia su capacidad de visión y de ulterior acción y comunicación intersubjetiva. Podemos nombrar ese don como lo que viene al encuentro del hombre desde el *Uno* trascendente y desde el *Bien- Amor*, pero ambos aspectos no están separados del *Ser* en cuanto tal sino de aquel ser *participado* que anima y da novedad al entramado del horizonte de mundo.

CAPÍTULO XII

EN TORNO A LA VOLUNTAD DE INMANENCIA

1. POLISEMIA DEL TÉRMINO “INMANENCIA”

En la filosofía moderna el uso del término inmanencia no es tan reciente como se pudiera suponer. Hegel prácticamente no lo utiliza, y si nos retrotraemos a los filósofos que le han precedido desde Descartes, tampoco descubriremos un significado central o de relevancia. En cambio sí se lo encontrará por ejemplo en algunos tratados especialmente de la segunda escolástica con un uso casi exclusivamente gnoseológico. Lo inmanente sería característico de los actos o perfecciones inherentes a la vida o a la conciencia, por contraposición a las referencias de esos actos a entes del mundo externo. En ese sentido todos los actos de la conciencia serían *inmanentes* a ella aunque intencionalmente tendientes a realidades exteriores.

En el período de la tardía modernidad, el uso del término inmanencia en sentido metafísico como algo contrapuesto a la trascendencia, especialmente de Dios, se encuentra con mayor nitidez en el último Schelling y con precisión en su *Filosofía de la Revelación*³⁸⁰ y poco después en Kierkegaard: ambos acusan al pensamiento de Hegel de ser “inmanentista” en el sentido de envolver toda la realidad en lo interno de la vida del Espíritu, un Espíritu desde ya divino pero al mismo tiempo histórico³⁸¹. Durante el siglo XX estos usos se fueron haciendo más generales y se difundieron en la polémica entre los neoidealistas y los realistas metafísicos defensores de un Dios trascendente. De allí que actualmente el término “trascendencia” sea utilizado en el lenguaje ordinario casi como sinónimo de la apertura a una dimensión religiosa

Por el momento vamos a concentrarnos en esta acepción que contrapone inmanencia a trascendencia en un plano por así decirlo metafísico; más tarde abordaremos el uso de esta terminología en la filosofía de Husserl que en parte al menos retoma el sentido “gnoseológico” anterior. Distinguiremos así *tres tipos o modelos de filosofía de la inmanencia*: el idealista, el naturalista y el perteneciente al denominado

³⁸⁰ Cfr. F.W.J.SCHELLING, *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pp. 98-99.

³⁸¹ En Kierkegaard la distinción o diferencia ontológica entre lo temporal y lo eterno es mucho más neta que en el último Schelling.

“giro ligüístico”, de difusión más reciente. El inmanentismo idealista consiste formalmente en defender la pertenencia de la totalidad de los entes y del ser a la conciencia y al espíritu: no sólo niega la realidad de una naturaleza exterior sino también cualquier posible trascendencia de una divinidad como causa del mundo. Aunque la acusación o la polémica al respecto se desató en el período posterior a la muerte de Hegel, cuya filosofía es un modelo de dicho inmanentismo absoluto, sin embargo se extendió durante el debate o enfrentamiento de los realistas metafísicos con el neoidealismo del siglo XX³⁸². Más allá de ello sin embargo el inmanentismo neoidealista entró en crisis por los ataques venidos desde varios flancos no por motivos religiosos sino por la imposibilidad de seguir sosteniendo el “Yo trascendental” y por los ataques que se hicieron al primado de la razón en nombre de la vida, de la existencia o del ser como algo irreductible al mero pensar. De hecho después de la segunda guerra mundial se volvió insostenible un idealismo basado en el optimismo de una Razón identificada con el absoluto. Muchos pensadores neotomistas sin embargo extendieron la crítica contra el inmanentismo a la casi totalidad del pensamiento moderno poniendo su punto de origen en el *cogito* cartesiano: ese es el tema, por ejemplo de la voluminosa *Introduzione all'ateismo moderno* de Cornelio Fabro³⁸³, que en cierto modo continúa lo ya implícito en la obra historiográfica y teórica de Etienne Gilson.

El otro modelo de inmanentismo es el que puede denominarse *inmanentismo naturalista*, que en un primer momento podría sonar como una *contradictio in adjecto*. Tal inmanentismo se caracteriza no por negar la existencia de la materia (por el contrario sigue apelando velada o explícitamente a una “madre naturaleza”)³⁸⁴, sino por ligar la totalidad de lo real a un devenir material respecto al cual el pensamiento resultaría ser un epifenómeno o una resultante de un proceso evolutivo, científicamente “fácil de explicar”. En este caso, por supuesto la inmanencia late en una suerte de contradicción implícita que consiste en que a diferencia del inmanentismo idealista donde el mundo y la realidad toda quedan insertas dentro de la vida de la conciencia y del espíritu, en este caso el hombre entero queda inmerso en un mundo “exterior” al que no puede hacer a menos que *objetivar*. Por lo cual tanto el conocimiento como las tendencias y afectos emergen y convergen continuamente en un cierto *polo subjetivo*, a

³⁸² Uno de los ejemplos más coherentes de este tipo de inmanentismo ha sido el actualismo de Giovanni Gentile; cfr. su *Teoría generale dello spirito come atto puro*. También se ubican en análoga posición los idealistas franceses como Leon Brunschvíg y los neokantianos de Marburgo como Cohen.

³⁸³ Cfr. C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma, *Stadium*, 1969.

³⁸⁴ Expresión que sigue siendo utilizada por R. Rorty y D.C. DENNET, *La evolución de la libertad*, Barcelona, Paidós, 2004, *passim*.

pesar de los esfuerzos por proceder a una visión “holística” eliminando las diferencias entre lo interno y lo externo, lo subjetivo y lo objetivo. Si observamos las cosas desde otro punto de vista, por ejemplo del de los orígenes del neopositivismo, principal base constructora de muchas de las instancias naturalistas actuales, podremos ver que hay en realidad en la posibilidad de explorar o reproducir mentalmente los giros de la evolución anterior que llevó a su formación, *un presupuesto ya dado antes del ordenamiento de ese mundo real* que son las formas lógicas inherentes al lenguaje. Ese presupuesto queda en medio de una tensión: o bien explicar los orígenes de tal lógica por vía de asociaciones empíricas (o sea volviendo a aplicar el modelo naturalista), o bien considerar la objetividad de las leyes lógicas y lógico-matemáticas como una suerte de *Faktum* primero inexplicable en cuyo caso nos topáramos con un misterioso *a priori* objetivo³⁸⁵.

Pero no todas las visiones naturalistas son tan refinadas en sus planteos y llegan a la inmanencia naturalista desde el presupuesto de que nada hay ni puede haber que sea trascendente a la madre naturaleza (naturalmente por vía evolutiva), con lo que implícitamente se está reconociendo un absoluto de trasfondo spinozista: *Deus sive Natura*.

La tercera modalidad de imanentismo ha surgido en la segunda parte del siglo XX y tiene como característica elevar el lenguaje como la red en la que se inscriben todos los fenómenos y relaciones pensables o actuables. Se lo suele llamar en algunos medios como el “giro lingüístico”. Sus orígenes son varios; por una parte la tradición semántica que va de Frege a Carnap, que implica sobre todo la elevación del lenguaje lógicamente estructurado a ser el criterio de toda verdad y toda certeza; por otra parte la conjunción de motivos provenientes de la filosofía tardía de Heidegger que constituye al habla como la casa del ser y aquello desde lo cual nace la identidad y la diferencia y en último término la manifestación misma del ser en el Evento³⁸⁶. Finalmente el impacto muy variado de la filosofía de Wittgenstein y del estructuralismo. Todo ello junto con otros factores ha precipitado *la crisis del primado de la subjetividad moderna* pero al costo de enarbolar los laberintos del lenguaje en un trama insuperable de la que el

³⁸⁵ Para una profundización mayor de estos temas me remito al mencionado libro *Persona-Lenguaje-Realidad*, Buenos Aires, EDUCA, 2003.

³⁸⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*, tr. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Biblos-Almagesto, 2003.

hombre puede sólo considerarse como una pieza o un instrumento, puesto que, para decirlo sintéticamente con una fórmula heideggeriana, *Die Sprache spricht*.³⁸⁷

Como puede verse, cada una de estas modalidades de ese inmanentismo representa etapas de la historia filosófica y requiere para su eventual superación de un estudio particularizado de cada una de su problemáticas. La metafísica realista tradicional (me refiero particularmente a las de orientación tomista o neoescolástica en general) ha recurrido sin embargo generalmente a un planteo que podría denominarse, siguiendo una terminología de Renouvier, como *dilemático*. Este consiste en rechazar de plano los supuestos sobre todo gnoseológicos de cada una de estas propuestas y decir: *il faut choisir!* Es por ejemplo el camino que ha seguido Etienne Gilson en su obra *Realismo metódico*, que ha defendido la tesis de que aceptar los términos mismos del planteo idealista, kantiano o cartesiano del problema del conocimiento llevaría inevitablemente a confluir con sus consecuencias. Análogamente podría decirse que se han contrapuesto dilemáticamente *nominalismo* y *realismo* (para evitar los nuevos desafíos de la filosofía del lenguaje) o bien *materialismo* y *espiritualismo*. Este modo de resolver los problemas sigue siendo practicado por algunos autores, pero tiene dos inconvenientes: el primero consiste en no aprender de los desafíos nuevos que va presentando cada tendencia, y luego concebir la historia de la filosofía como un alternarse de doctrinas verdaderas o aceptables y otras falsas, entre las cuales es preciso “elegir” casi a la manera de un postulado. No se trata de considerar como válidos todos los sistemas filosóficos, sino de reconocer que en medio de alternativas no compatibles con el propio pensamiento puede haber lecciones que aprender y desafíos que superar, con lo cual se gana la ocasión de un razonable adelanto o ampliación de la experiencia filosófica en lugar de encerrarse en un sistema dogmático repetitivo con escasa incidencia en la realidad circundante y con ausencia de diálogo con la cultura y los problemas de la sociedad.

A los tres mencionados modos de filosofía de la inmanencia se podrían agregar al menos *otros dos* que han hecho particular impacto en el pensamiento occidental actual. Uno es el modelo de *inmanentismo de la praxis*, que se manifiesta por una parte en el marxismo pero que encuentra su más coherente expresión en Nietzsche.³⁸⁸ A lo largo de este libro hemos discutido sobre este tema. El marxismo por motivos evidentes y que no

³⁸⁷ Cfr. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979, pp. 9-34.

³⁸⁸ No se quiere aquí sugerir una pretendida continuidad entre ambos pensadores, lo que sería de entrada un grave malentendido.

es el caso aquí de explicitar se ha volcado a pesar de su pretendido humanismo a la vertiente naturalista (en este sentido los agregados dados al pensamiento marxiano por Engels no son casuales y no pueden con estricto rigor considerarse como meras traiciones del pensamiento original de Marx). El pensamiento de Nietzsche, proveniente de fuentes completamente distintas es particularmente importante por haber llevado la *inmanencia de la voluntad* a la tesis bipolar de la voluntad de poder y del eterno retorno.

El otro modelo o hito fundamental que ha condicionado gran parte del pensamiento del siglo XX y XXI es el planteo de la correlación entre *ser y tiempo* presentado por Heidegger, y que también hemos discutido ampliamente en este trabajo. Es bien sabido que hay quienes interpretan tal pensamiento como no necesariamente inmanentista en cuando no descarta totalmente la posibilidad de un venir al encuentro de lo divino, pero este encuentro, a más de ser ambiguo, de todos modos no puede nunca trascender el orden temporal, por lo que se hace difícil acceder a un “más allá” del ser en lo interno de sus premisas. Pero existe un notable número de importantes pensadores entre los que se destaca Lévinas que han buscado modos de ascender a un Infinito trascendente, como hemos visto en el capítulo anterior.

Observemos finalmente que en la interpretación de varios autores, el inmanentismo metafísico está íntimamente relacionado con el gnoseológico, que consistiría en eliminar el acceso a cualquier realidad exterior a la conciencia. Sin embargo sobre este tema es preciso hacer algunas distinciones.

2. ¿ES POSIBLE UN CAMINO “DE LA INMANENCIA A LA TRASCENDENCIA”?

El tema o la cuestión de cómo superar la inmanencia a través de una salida a la trascendencia es uno de los que sólo pudieron ser formulados en períodos relativamente recientes de la historia del pensamiento por los mismos motivos que hemos explicado antes. Para el pensamiento antiguo o para el medieval ese planteo no tiene sentido, sí en cambio para el rumbo que tomó la filosofía desde Descartes en adelante. Pero para no alargar demasiado nuestras referencias históricas, digamos que específicamente la pregunta de cómo salir de una filosofía de la inmanencia para el encuentro de lo trascendente adquiere un significado explícito por primera vez en la *Filosofía de la*

Revelación de Schelling.³⁸⁹ En efecto a diferencia de lo que haría más tarde Kierkegaard –reducir al absurdo la filosofía de la inmanencia para justificar un salto existencial hacia la trascendencia, entendida además ésta en un sentido ético-religioso – Schelling procura enfrentar los dos pasos diferenciados. En primer lugar elabora una crítica a lo que él llama la *filosofía negativa*, defendida por él mismo en sus primeras etapas, y que ahora focaliza en el pensamiento hegeliano: ella se caracteriza por colocar en el centro el pensamiento racional y por construir como alma del sistema una *Lógica* que sería el pensamiento metafísico de lo divino y de la realidad en su fase ideal. Schelling luego presenta la exigencia de un giro en la impostación de la filosofía que dé *un primado a lo existente por sobre la racionalidad* y el pensamiento abstracto dialéctico. Observemos que no reduce al absurdo el papel de una filosofía “negativa” de la inmanencia, sino que la reconoce como una primera fase que exige ser complementada por un giro hacia lo existencial o más bien hacia lo existente. En este sentido hay en él un esfuerzo notable para ir de la inmanencia a la trascendencia (de lo existente respecto del pensamiento puro). Es sólo en la segunda parte de su curso que enfoca el tema de la trascendencia metafísico-religiosa de Dios apelando a la mediación de su concepción del mito, ya antes elaborada, y a su justificación de una revelación propiamente dicha.

Por las razones a que antes habíamos apuntado, la neoescolástica en general prefirió el camino de no conceder nada a la inmanencia ya desde el nivel gnoseológico y de reducir al absurdo sus consecuencias. Hubo quien relacionó directamente el *cogito* cartesiano con el “principio de inmanencia” que conduciría desde esa misma óptica al ateísmo. Y no es casual que una figura como la de Cornelio Fabro haya conjugado su lectura de Tomás de Aquino con los sombríos diagnósticos de Kierkegaard sobre la modernidad.

Pero el pensamiento cristiano no se reduce al tomismo y ni siquiera a la escolástica en general y es en la *vertiente agustiniana* donde mejor se han advertido y asimilado ciertos desafíos de la modernidad filosófica desde la época de Descartes.

Es justamente de fuentes agustinianas nutridas por el estudio no sólo de los clásicos franceses sino también de la filosofía neokantiana y neoidealista donde se ubica el segundo de los autores que han explicitado el tema de un paso desde la inmanencia a la trascendencia. Se trata de Maurice Blondel, el cual utilizó lo que él llamó “*la méthode de l'immanence*” tanto en su filosofía de la acción como en su concepción apologética

³⁸⁹ Mediante el paso de lo que él denomina “filosofía negativa”(en alusión a la dialéctica hegeliana) a la “filosofía positiva” que afirma el primado del existente sobre el pensar.

que reivindica la “exigencia” de una salida a la revelación o como se decía entonces a lo “*Surnaturel*”³⁹⁰. Como he tenido ya ocasión de explicar, Blondel parte de una cierta fenomenología que acompaña la acción humana desde sus tramos más inmediatos y sencillos a ámbitos complejos como la dimensión cultural, social y política, para desembocar en la tesis de que el finalismo intrínseco a la acción humana no se explica sino volviéndose en su cima receptivo de un don, un don de gracia que supera sus solas posibilidades. El camino de Blondel es sugestivo y es explicable que haya encontrado el rechazo de algunos escolásticos, pero tiene el inconveniente desde el punto de vista meramente filosófico de hallar la salida a la trascendencia sólo al final, cuando se trata de una trascendencia propiamente religiosa³⁹¹. Y aunque en sus obras posteriores, especialmente en su *trilogía* intentó una mediación gnoseológica y metafísica de los entes finitos antes de llegar al Ser trascendente, permaneció fundamente fiel a su método de la inmanencia. Sus enfoques no dejaron de influir en algunos medios escolásticos como por ejemplo el neotomismo de Joseph Maréchal que intentó un diálogo estrecho con Kant, y en algunos destacados teólogos de la generación subsiguiente, como De Lubac y Karl Rahner.

El episodio que me interesa destacar más es sin embargo el del propio Husserl. De hecho la expresión “*trascendencia desde la inmanencia*” recurre con frecuencia en sus escritos, no por influencia de las corrientes antes mencionadas sino por una exigencia del enfoque mismo que había dado a la fenomenología como método y como filosofía. Entendemos que el binomio tiene en primera instancia un significado gnoseológico. Es probable que se encuentre un cierto precedente de este vocabulario husserliano en Bolzano o Brentano, ambos conocedores del sentido que el término “inmanencia” tenía en la tradición escolástica. No es necesario repetir aquí aspectos ya muy conocidos de la fenomenología en particular su enfoque de la correlación entre lo noético y lo noemático, de la *epoché* y en fin de la reducción, en la que se opera una rigurosa metodología de análisis de una conciencia inmanente. Pero hay siempre una referencia a un horizonte de mundo, que es sólo suspendida, no negada, y que requiere para la coherencia misma de la concepción de la intencionalidad una apertura a la trascendencia. Si a esto se añade la inserción del tema de la intersubjetividad, que ocupa un lugar estratégico aunque discutible en el modo en que se presenta en sus

³⁹⁰ El diálogo con la teología se plantea más explícitamente en su *Lettre sur l'apologetique*. Véase también su contribución en el *Diccionario filosófico* de Lalande sobre “el método de la inmanencia”.

³⁹¹ Este defecto fue en buena medida subsanado por la segunda *Action*, parte de la *trilogía* de la madurez; cfr. M. BLONDEL, *L'Action I: Le probleme des causes secondes et le pur agir*, Paris, P.U.F., 1949.

Meditaciones cartesianas, se notará que para Husserl aquella salida a la trascendencia de una realidad del mundo y del *otro* no es incompatible con su profesión de “idealismo” un idealismo que él mismo reconoce como distinto del de la tradición clásica alemana, y que a mi juicio es en realidad una filosofía nueva de la persona vista en su dimensión intersubjetiva y abierta a un *mundo de la vida* que no puede tener sentido sin un juego de inmanencia y de trascendencia constante hacia lo otro de la conciencia.

Teniendo en cuenta lo que hemos tratado en capítulos anteriores, es lícito ahora preguntarse más a fondo sobre el significado ontológico que ese camino representa en el estado actual de la filosofía. Salir de una filosofía de la inmanencia en cuanto una filosofía centrada en la primacía del pensamiento, de la subjetividad o de la conciencia para pasar a la existencia en acto es un camino de por sí impracticable, pues todo lo que es argumentable en ese contexto vuelve a conducir a una nueva toma de conciencia autorreflexiva y así sucesivamente³⁹². Pero no por eso el planteo moderno de la subjetividad carece de sentido. Ya la lectura de Descartes es de por sí abierta a diversas proyecciones; la salida al idealismo y al inmanentismo no es la única posible. Hay una simultaneidad del *cogito* con el *sum* en la conciencia del *cogito* que abre el interrogante acerca de una relación originaria del pensar con el ser, de un modo que no transforme a este último en un simple derivado o producto de la conciencia. Si a ello se añade la presencia de *la idea del ser infinito* las posibilidades de una interpretación trascendente se reafirman.³⁹³ Pero no es mi objetivo discutir aquí cuestiones exegéticas. Lo importante es que desde la inmanencia del yo pienso puede tocarse la presencia de un *ser en acto* que lo “fundamenta”, tema que se ha tocado en varios de los capítulos del presente trabajo. El camino de la filosofía moderna es en el fondo un nuevo intento de pensar la relación ya planteada por Parménides entre ser y pensar (*einai kái noéin*) desde una perspectiva *interior*; es como si el pensar tocara el ser desde adentro como su propio punto de apoyo. Se acerca este modo de interpretar el giro moderno a lo que Gabriel Marcel en su *Diario metafísico* denominó “reflexión segunda” que toca la raíz del existir mismo del yo y es por lo tanto el centro de las líneas en que la intencionalidad se abre sobre el mundo y hacia la trascendencia.

³⁹² Ese es el camino intentado por Schelling en su *Filosofía de la Revelación*, pero para ello debe recurrir a una suerte de salto dialéctico exigido por el agotamiento de la “filosofía negativa”.

³⁹³ Así lo entendieron los seguidores agustinistas de la filosofía cartesiana en el siglo XVII, como Bérulle, Malebranche y hasta cierto punto también Arnauld. En el siglo XX estas orientaciones han hallado un nuevo sustento en Gouhier, Chevalier, Del Noce, entre otros. La misma obra de E. Lévinas *Du Dieu qui vient a l'idée*, se coloca en una línea de cierta continuidad con estas tradiciones.

Husserl salva la existencia real del mudo , al que no obstante ha modalizado a través de la *epoché*, no sólo para evitar el solipsismo de la conciencia monadológica, sino también *por coherencia con el movimiento intencional* de la conciencia que al no ser propiamente constructivo en el sentido kantiano sino “*constitutivo*” de las objetividades de sentido, perdería su razón de ser si la *epoché* y la reducción no volvieran a abrir las puertas a una renovada conciencia de la realidad. Lo que él llama idealismo por lo tanto hay que entenderlo en primera instancia como oposición al psicologismo y al utilitarismo en ética y en general como contrapartida del naturalismo, no propiamente como una afirmación que reduzca todo lo existente a la simple conciencia del yo, La reducción no es el punto final de su filosofía, que queda siempre abierta a una dimensión ontológica. Pero para ello es preciso volver a interpretar la reducción en un sentido más completo, como hemos ensayado en el capítulo VI. El yo es un centro de todas las vivencias intencionales y es por lo tanto también unidad actual y no sólo punto de referencia de una representación de mundo. Esto es lo que habría que completar en el corazón de la fenomenología. Una vez tocado el ser como acto en lo interior del yo se recupera la coherencia de las líneas intencionales que apuntan a un mundo y a un horizonte continuamente susceptible de ampliación. La realidad del mundo no es una proyección del yo ideal ni es por lo tanto el mero correlato de una *Glaube* (fe, equivalente al *believe* de los autores empiristas) dóxica, sino el encuentro que une el *acto de ser* que constituye la conciencia de la persona con el *acto de ser* de los entes y su comunicación recíproca. Sólo esto es compatible con un verdadero encuentro entre hombre y mundo y con un encuentro intersubjetivo que rompa con la totalidad de un espíritu inmanente cerrado en sí mismo o en su propio devenir.

El paso ulterior desde esta trascendencia horizontal de mundo a la trascendencia como acceso a un Absoluto donador del ser es posible, dentro de este enfoque cuando el pensamiento interior ha experimentado ya el ser acto en lo finito. Entonces la acción no se abre a una trascendencia donante sólo en la culminación de su itinerario como surgía en la obra del primer Blondel sino ya a través de la mediación del ser de los entes, según se ha expuesto en el capítulo anterior.

Es claro que este modo de trascender es diverso de la vía posibilitada en el pensar de Heidegger. Pues en primer lugar el trascender horizontal en este autor es el pro-tenderse de la existencia del *Dasein* en la temporalidad del ser en el mundo. Y luego el acceso a un posible asomar de lo sagrado, que no está desprovisto en Heidegger de ambigüedades, no se deposita sólo en el entreabrirse de la palabra poética ni en una

mera fenomenología de lo sagrado³⁹⁴, sino a través de un itinerario verdaderamente metafísico y por lo tanto también intelectual. Como dijimos antes, el diseño de una posible metafísica ulterior a la ontología propiamente dicha y a la “filosofía primera” queda en Husserl en un estado meramente programático y exigiría una recuperación del mundo fáctico de un modo que este gran autor no llegó a diagramar³⁹⁵.

3. CONCEPTO DE “VOLUNTAD DE INMANENCIA”

Esta denominación la hemos utilizado en otros trabajos para identificar mejor uno de los ejes más significativos, si no el más importante, de la esencia de la *Ilustración*. Sobre este tema hay un amplio debate que intentaré esclarecer por partes, a fin de dilucidar de un modo más satisfactorio el conjunto. En muchos ámbitos suele utilizarse el concepto de Ilustración como sinónimo de modernidad no sólo en lo filosófico sino más generalmente en un sentido cultural y sobre todo sociopolítico. Se asocian detrás de esta noción elementos muy variados, que van desde una hegemonía de la razón en todos los ámbitos hasta la secularización de la cultura y luego a los derechos del individuo y a una idea de libertad que intenta conquistar espacios cada vez más amplios para la autonomía respecto de cualquier tipo de autoridad, especialmente la religiosa, exceptuada tal vez la de una razón crítica que puede entenderse de las más variadas maneras. Se subraya en modo particular *el avance científico y tecnológico* no tanto como conquista de un saber o de una sabiduría sino más bien como factor determinante para las soluciones más acuciantes que requiere la marcha del mundo. Es luego un lugar discutido la cuestión de la primacía del sujeto o la posibilidad de continuar la instancia de la Ilustración mediante posibles épocas postmodernas. Por lo general, salvo excepciones, se sigue considerando el movimiento de la Ilustración como contrario a las corrientes irracionalistas o genéricamente románticas, pero en modo especial contra lo que en las últimas décadas dio en llamarse “fundamentalismo”, criterio que sirve de base para la exclusión de toda metafísica y de reparo contra las injerencia de lo religioso en la vida pública. Como se ve, todo un espectro muy complejo de componentes, en los que pueden verse reflejadas tendencias ideológicas diversas y hasta opuestas entre sí.

³⁹⁴ Para esta interpretación de Heidegger como un pensador abierto al tema de Dios cfr. N. CORONA, *Lectura de Heidegger. La cuestión de Dios*, Buenos Aires, Biblos, 2002. De más está decir que no todos los seguidores o intérpretes de Heidegger defienden dicha apertura.

³⁹⁵ Cfr. Hua XXVIII, pp.229-230.

Puede decirse en primer lugar que para la dilucidación del concepto de Ilustración es preciso retornar a su planteo originario entre los pensadores del siglo XVIII. El Renacimiento y el siglo XVII no pueden considerarse todavía como momentos involucrados dentro de la misma lógica de la Ilustración, aunque hayan preparado elementos importantes y constitutivos de la modernidad filosófica y cultural. Uno de los autores que obra como puente entre la Ilustración y la generación anterior es sin duda Locke, pero sus más explícitos asertores son los hombres de la *Enciclopedia*, no sólo por lo que han volcado expresamente en ella sino por sus propias obras: Voltaire, D'Alembert³⁹⁶, Diderot, Condillac, Rousseau (a pesar de su distanciamiento del grupo). Luego hombres como Hume, Collins, Shaftesbury en Gran Bretaña, y finalmente el tan especial lugar de la *Aufklärung* alemana, uno de cuyos referentes centrales es sin duda Kant.

En cuanto a la *primacía de la razón*, es sin duda muy variado el espectro de sus posibles concepciones. Hay sin embargo un denominador común que es lo que solía en un tiempo denominarse “racionalismo teológico”, que consiste formalmente en la negación crítica de la revelación sobrenatural para basarse en cuestiones religiosas sobre los dictados de un conocimiento racional de Dios, o en su eventual negación. Pero el modo con que plantearon los hombres de la Enciclopedia el papel de la razón como guía de la vida humana es la aplicación de argumentos probatorios (entre ellos el cálculo matemático) para la ampliación del conocimiento humana unida a una fuerte afirmación de lo empírico y de lo experimental. Esta racionalidad implicaba entre otras cosas el abandono de lo que en el siglo anterior se indicaba como metafísica. En otras palabras el racionalismo iluminista es esencialmente un racionalismo reacio a los planteos ontológicos, por considerarlos en principio como demasiado abstractos, inútiles y ambiciosos para las posibilidades del hombre, y mucho menos fecundos para la solución de los problemas concernientes a su felicidad o a su progreso intramundano. Además por parte de algunos era considerado como un peligroso respaldo a la dimensión religiosa revestida de un lenguaje racional.

En cuanto a la implantación de un nuevo orden, éste se hallaba configurado en base a *un concepto genérico de libertad*, de una libertad que evitaba la fastidiosa cuestión del libre albedrío y se concentraba más bien en la limitación y en la

³⁹⁶ Autor de la importante *Introducción* a la Enciclopedia.

eliminación progresiva de las coacciones, en la afirmación de los derechos, concebidos sobre todo en modo individualista. Desde luego que el tema de la ética en principio permanecía, pero en forma distinta: además de la emancipación de todo principio y autoridad teológica, la ética emancipada también de la fundamentación metafísica se deslizaba inevitablemente, como lo exigía la coherencia de la razón empíricamente estructurada, hacia lo que más tarde se denominó utilitarismo, que es compatible con la ampliación de una base hedonista con la precaución de salvaguardar un cierto respecto al ordenamiento social. Dentro de esta lógica era inevitable, aunque no todos los ilustrados fueron plenamente conscientes de ello, la superación del antiguo esquema monárquico y la evolución hacia formas democráticas de gobierno, con división de poderes y elección de sus representantes. Y al mismo tiempo que se difundía necesidad de la instrucción pública, se fue expandiendo la necesidad de reivindicación de los derechos. Hubo iluministas ateos y materialistas, pero el grupo de los pensadores “oficiales” se mantuvo en una discreta moderación admitiendo un Ser supremo que custodiara al menos los valores morales, aunque ya no se pensara en una providencia que guiara la historia, que se entregaba definitivamente en manos de la ley del progreso científico, político, económico y como creían muchos ingenuamente, también moral. Es explicable en este contexto que, habida cuenta de la historia europea de los últimos siglos, algunos intérpretes hayan visto en este movimiento *una duplicidad “dialéctica”*, la de la tendencia a la liberación y la inevitable componente de posibilidades nuevas de opresión. Este es el argumento central de la conocida obra de Horkheimer y Adorno titulada *Dialéctica de la Ilustración*. Pero es preciso añadir enseguida que esa obra quedó si no desatendida en su momento, sí superada por la fuerte ola de *neoilustración* facilitada por el encuentro mismo y la lucha de las ideologías provenientes de la misma matriz ilustrada, una de las cuales fue sin duda el neopositivismo en su concepto más amplio y otra el marxismo. No es necesario añadir que, a pesar de la intención de los autores la mencionada obra de Horkheimer y Adorno fue demasiado aprovechada por corrientes genéricamente antimodernas para justificar la crítica a todo el movimiento filosófico y cultural de la modernidad.³⁹⁷

El enfoque que aquí se propone es diferente, y partiremos de la hipótesis de que el proceso de la Ilustración y de la neoilustración no está necesariamente conectadas a instancias teóricas de la modernidad ni a una pretendida racionalidad centrada en el

³⁹⁷ Pueden verse los antecedentes de algunas de estas corrientes en la obra de I. BERLIN, *Controcorrente*, (*Against the Current*) tr. it., Milano, ADELPHI, 2000.

sujeto. El proceso adelantado por los avances tanto en el plano científico-técnico como en el sociopolítico no son material desechable: por el contrario constituyen un importante avance en la experiencia del mundo de la vida, que es preciso en todo caso saber reubicar y corregir de algunas de sus más importantes visiones unilaterales. Husserl ensayó en parte una vía semejante en su obra *Die Krisis*, que ya hemos comentado.

Digamos en primer lugar que el proceso de eclipse de los valores³⁹⁸, como suele identificarse la etapa actual, o de *nihilismo* como prefieren denominar otras perspectivas, no está ligado necesariamente al método de la inmanencia ni en el terreno gnoseológico-metafísico ni en el de la filosofía de la praxis, sino que obedece a una opción postuladora que hemos preferido denominar “voluntad de inmanencia”.

La visión crítica de un inicio del filosofar desde lo interno de la conciencia no requiere necesariamente una resolución idealista inmanentista. Hemos justificado que hay alternativas para apreciar la novedad de tal paso a través de un modo de acceso al ser que puede considerarse condensado en el tema de la reducción tal como se lo ha enfocado en el capítulo VI del presente trabajo. Se trata de descubrir un acto de ser como centro del que proceden los movimientos intencionales de la conciencia y el conjunto de todas las vivencias, tanto activas como receptoras. Tal descubrimiento está en directa relación con lo que suele denominarse *pre-comprensión del ente y del ser*, que es correlativa al principio ya anunciado por la vertiente aristotélica de que el ente es por el lado objetivo lo primero que se ofrece al intelecto³⁹⁹. Pero añadimos que tal precomprensión abarca también la intencionalidad axiológica y praxica como una orientación primigenia de la intencionalidad hacia el *bonum*. Desde este punto de vista juzgamos que la expresión husserliana de ir a la trascendencia “desde la inmanencia” tiene un significado siempre y cuando se la entienda en una visión fenomenológica coherente., que no deje olvidada en el camino la radical intencionalidad hacia un mundo y la correlación, defendida por Husserl entre razón y verdad.

En cuanto al tema de las filosofías de la praxis, el tema es más delicado pues casi todas ellas han unido su temática a la voluntad de inmanencia; la voluntad o el querer parten de su propia afirmación como autosuficiente y en cierto modo creadora. Sin embargo una fenomenología críticamente aplicada a la intencionalidad práctica ha

³⁹⁸ He encontrado una descripción de la gran confusión reinante en torno a los valores, en el trabajo colectivo J. BINDÉ (comp.), *¿Hacia dónde se dirigen los valores?. Coloquios del siglo XXI*, México, F.C.E., 2006.

³⁹⁹ Tesis enunciada por Avicena y retomada muy a menudo por Tomás de Aquino.

demostrado que la acción encuentra su desenlace en una apertura hacia lo que se dona, y es también un modo de acceso al ser desde la perspectiva del bien.

Esto nos lleva a firmar que por un lado, el denominado inmanentismo idealista centrado en la temática del conocimiento y en la autorreflexión del sujeto, no es la única y tal vez tampoco la más rigurosa manera de resolver la cuestión de “la conciencia”, sino que esta es susceptible también de un enfoque que abra la vía a la trascendencia. Por otra parte, una fenomenología de la praxis también es susceptible de un desenlace análogo, como hemos intentado mostrar en el camino que hemos recorrido. Nuestra conclusión es por lo tanto que hay que *distinguir entre inicio desde la inmanencia y voluntad de inmanencia*. Preferimos el término *inicio* antes que el de principio pues este último puede involucrar también un sentido jerárquico de fundamentación que lleva necesariamente a determinadas consecuencias. Hay un *inicio filosófico* que no involucra necesariamente la resolución inmanentista y en ese sentido es un camino *desde la inmanencia a la trascendencia*. En el plano de la acción, aunque el camino sea más difícil por los motivos que hemos visto y que reafirmaremos en seguida, también es posible trazar los lineamientos de una fenomenología de la acción que culmine en un encuentro de una *donación* que no es mera proyección de la praxis sino el ser que viene al encuentro por mediación de los valores. Por *voluntad de inmanencia* entendemos en cambio una *opción* postulatoria implícita o explícitamente profesada desde el comienzo del filosofar y que consiste en considerar errada toda posible apertura a alguna vía de trascendencia. En varios de mis trabajos anteriores, después de constatar que varios de los autores modernos han de hecho asumido componentes de la modernidad filosófica tomando distancia del proyecto de la Ilustración tal como ha sido planteado a partir del siglo XVIII, he llegado a la convicción de la posibilidad de distinguir los dos momentos: el del giro moderno de los problemas filosóficos uno de cuyos ejes es sin duda la primacía del sujeto y en general la renovación de la temática del humanismo, y el de *una voluntad de inmanencia que parte de un proyecto cultural asumido con anticipación*.

La expresión elegida de “voluntad de inmanencia” tiene una relación más directa con la praxis pero puede hallarse presente también en autores que han dado un cierto primado a la teoría, como son algunos de los más radicales neoidealistas del siglo XX tanto neokantianos como neohegelianos. Con todo, en esos mismos autores hay siempre un presupuesto pragmático implícito. Más fácil de reconocer esto es en autores del primado de la praxis, como Marx o Comte o en clave vitalista Nietzsche, que en cierto

modo puede considerarse el representante más radical de un inmanentismo de la voluntad: la voluntad de inmanencia consiste fundamentalmente en cortar toda posible vía a la revelación (así se ha dado históricamente desde el ocaso del renacimiento) para luego atacar toda trascendencia de tipo metafísico. La crítica de la Ilustración a la metafísica obedece al mismo enfoque y Kant es sin duda el autor que con mayor rigor y honestidad ha tratado de establecer los límites de una posible anterior *onto-teología*, para terminar acentuando el papel de la razón práctica moral. La Ilustración consiste en el *sapere aude!* (atrévete a saber por ti mismo), en la mayoría de edad a la que accede el que está dispuesto a servirse de su intelecto sin una instancia superior.

El desarrollo ulterior de la filosofía en el siglo XX ha llevado sin embargo a una nueva paradoja: el rechazo a toda fundamentación de tipo metafísico ha puesto en crisis también *la confianza en el acceso a una verdad*. El celo con el que se ha defendido la libertad de opinión, confundida demasiado apresuradamente con la filosofía en sí misma, ha hecho que las certezas se debilitaran, pues ellas vistas desde esta óptica son un límite puesto a la libertad. Lo que han postulado los llamados efímeramente *posmodernos* ha sido un intento de mostrar que no hay ya motivos para conservar el primado del sujeto o para considerar la razón como una instancia superior a los instintos y tendencias diversas de la vitalidad. La verdad no siempre es útil para la vida, y cuando se trata de pretendidas verdades morales más o menos persistentes, ellas se transforman en un estorbo.

Los dos momentos en que culmina dicha voluntad de inmanencia son a nuestro juicio la filosofía de Nietzsche cuya voluntad de poder es la traducción de la voluntad de inmanencia o sea de “fidelidad a la tierra” contra toda intromisión directa o indirecta de un “más allá”⁴⁰⁰, y el inmanentismo naturalista hoy ampliamente difundido. La interpretación de Nietzsche hecha por Heidegger lo consideraba en cierto modo como la última expresión de los residuos de una historia de la metafísica onto-teológica. En la presente lectura Nietzsche es sin duda el consumidor de una época pero por vía de la consecución, una de las más interesantes por cierto, del programa de la Ilustración. De hecho es discutible la interpretación que ve en él un primer momento “positivista” seguido luego por el vitalismo tan característico que rompe con todo residuo racionalista. Hay motivos para afirmar en cambio que Nietzsche ha sido siempre, como

⁴⁰⁰ En este sentido puede verse en Nietzsche un continuador consecuente del movimiento de la Ilustración, que es más claro en sus primeros trabajos, y que luego termina por derribar los residuos de valores y moral que conservaba la ilustración moderada, especialmente en su versión kantiana.

se ve más explícitamente en *Humano, demasiado humano*, un seguidor *sui generis* del programa de la Ilustración, pero que la consecución de la voluntad de inmanencia le ha llevado a romper también con el presupuesto del valor de la verdad y de la razón así como fueron entendidos en la modernidad.

Hoy la influencia de Nietzsche es vasta y ha sido fortalecida por la importancia que le ha atribuido Heidegger, aunque muy pocos lectores de Nietzsche tengan en realidad una idea cabal de ella. Sin embargo, simultáneamente con ello, se fortalece y extiende no sin ambigüedades y fuertes diferencias internas, el inmanentismo naturalista que promovido por la misma voluntad de inmanencia como actitud básica o concepto operatorio imperante, rechaza no sólo la metafísica sino también el inmanentismo idealista, y se apoya en la naturaleza física y en su devenir evolutivo para encontrar el único fundamento aceptable. Aunque en líneas generales esta orientación proviene del positivismo – un positivismo leído y trasvasado sobre una estructura cuyo eje es la idea de evolución – sus orígenes son más remotos, y han recibido su verdadera codificación en el programa de la Ilustración. Se reconoce una racionalidad por cierto, pero es la racionalidad “científica” a la que se considera como instancia última, aun cuando en las últimas décadas se ha revelado más débil en certezas de lo que se suponía. Como hemos visto en el capítulo dedicado a la praxis técnica, dicha referencia a la ciencia como una suerte de oráculo cumple una doble función : en prime lugar la de obtener un punto de apoyo o una instancia sustitutiva de cualquier eventual pretensión de autoridad en torno a fundamentos, y luego la de proveer resultados tecnológicos para aplicaciones futuras con la esperanza implícita de que con ellas el individuo pueda resolver mejor sus problemas vitales y acceder a un marco de libertad indefinidamente ampliable en el futuro. Sin embargo esta mentalidad, como puede entreverse aun en medio de las controversias internas que la aquejan, conduce por uno u otro camino a un debilitamiento de la fe o de la certeza puesta en tales resultados científico-técnicos, como han demostrado en parte las discusiones epistemológicas entre seguidores de Popper o de Kuhn, y por otra no pueden evitar una creciente tendencia a una subjetivización todavía mayor de los valores, incluyendo los morales que se ven reducidos a la condición de meras adaptaciones de vida en el contesto social⁴⁰¹. La filosofía de Nietzsche en este sentido pone en evidencia, al menos en parte, lo poco

⁴⁰¹ Véanse como ejemplo los *Cuatro ensayos sobre la libertad* de I. Berlin, ya citados.

consecuente de esta última concepción, que limita considerablemente el acceso a la aparición del superhombre y a la “subversión” de los valores.

En cuanto a la presencia de las religiones, en la actualidad no puede evitarse constatar su vigencia, y algunos ven incluso la necesidad de un cierto diálogo con ellas aun desde posiciones conscientemente iluministas, como hace por ejemplo Jürgen Habermas en sus últimas obras⁴⁰². Sin embargo la negación de la metafísica que se considera en muchos sectores de la cultura occidental como algo adquirido, hace que dicho diálogo entre una razón comunicativa con las religiones por un lado y con el naturalismo por otro se vuelva de hecho imposible de practicar.

La fenomenología en cuyo hilo conductor nos hemos colocado tiene la ventaja de compartir una real modernidad que no renuncia al reconocimiento de la centralidad de un sujeto comunicado constitutivamente con otros en intersubjetividad, de admitir el sentido de una objetividad de ideas y de valores en un contexto de mundo siempre ampliable en sus horizontes, y de no partir desde una asunción previa de una voluntad de inmanencia. El racionalismo de Husserl es en este sentido totalmente diverso del de la Ilustración del siglo XVIII y su concepción de la praxis no comparte una absolutización de la misma desde la base de aquella opción postuladora.

El denominado vacío de sentido o ausencia de valores que aqueja muchos sectores de la actualidad tiene una relación directa con aquella *fobia de los fundamentos*, y no es casual que pensadores formados en la más estricta observancia del positivismo lógico hayan sentido fuertemente el impacto de la obra del último Wittgenstein, o hayan asimilado defectuosamente problemáticas de una hermenéutica de fuente incompatibles con aquellas de las que parten. El episodio que puede considerarse como transitorio de una posmodernidad perdida en el laberinto de juegos de lenguaje indeterminados o que vive una ausencia de convicciones balanceada por el disfrute de una componente de libertad jaqueada por el poder⁴⁰³, deberá ser superado de un modo o de otro. Y en la perspectiva de un futuro no demasiado lejano se perfila una suerte de choque entre la vertiente iluminista de orientación naturalista y fiscalista, y las grandes religiones con sus credos y convicciones éticas propias. El camino de un posible diálogo requiere *la mediación de un espacio ontológico y metafísico de expresión no meramente poética sino también intelectual*. Dejar que avance la dimensión teórica, la axiológica y la

⁴⁰² Cfr. J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.

⁴⁰³ Es el tema recurrente en M. Foucault; cfr. por ejemplo, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999; *Estrategias del poder*, 1999. Como es sabido en los últimos años Foucault ha orientado sus investigaciones hacia el tema del “cuidado de sí”.

práctica hasta sus consecuencias últimas sin el *corset* de una voluntad de inmanencia es uno de los grandes desafíos que el giro cultural requiere, incluso trascendiendo el espacio de lo occidental o de lo europeo.

4. FENOMENOLOGÍA, HERMENÉUTICA, VERDAD

Finalizaremos nuestras consideraciones mediante una pregunta por algunas cuestiones de fuerte repercusión actual, y que coronan en cierto modo lo visto a lo largo de nuestro recorrido sobre la praxis. Uno de los problemas más notorios de nuestros días es lo que suele denominarse como *relativismo de los valores*, aunque la denominación más acertada sería la de una presencia de una concepción de los valores y en particular de los valores morales, acentuadamente subjetiva e individualista, es decir despojada a toda referencia la intersubjetividad, a la objetividad y universalidad de los mismos. Por lo que venimos considerando especialmente en este último capítulo, esa privatización de valores tiene una relación directa no indiferente con la voluntad de inmanencia, que es la verdadera fuente de la experiencia del nihilismo⁴⁰⁴.

Consiguientemente hay *una separación excesiva entre verdades y valores*, puesto que estos últimos son preferencias subjetivas individuales o culturales, y las verdades cuando quieren tener un alcance definitivo resultan molestas a una aspiración ilimitada a la libertad. Para ir al encuentro de estos y otros temas con ellos vinculados, algunos han encontrado en la hermenéutica una guía que tiene la ventaja de ofrecer interpretaciones o lecturas y perspectivas diversas de la realidad, con lo que se logra una posibilidad de convivencia entre visiones distintas en un mundo pluralista configurado por diversas cosmovisiones.

El tema de la hermenéutica tuvo sus comienzos en el movimiento romántico alemán, especialmente con Schlegel y Schleiermacher, para ser luego retomado y entregado a la filosofía del siglo XX por Dilthey. De este pasó luego a tener un lugar central en la segunda parte de la obra *Ser y tiempo*. De aquí fue a su vez reelaborado por Hans Georg Gadamer en su obra *Verdad y método*, y la hermenéutica alcanzó con ello una repercusión muy grande, en conformidad con ciertas exigencias de la época, que está

⁴⁰⁴ La tesis defendida por G. Vattimo en torno al nihilismo, como análogamente la de E. Severino, están teóricamente relacionadas con la lectura de Heidegger; cfr. G. VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.

atravesando una crisis de las certezas. Su mensaje ponía de relieve el carácter interpretativo de cada uno de nuestros conocimientos y valores, y parecía instaurar un modo de reemplazar las añoranzas de cualquier metafísica anterior. En el recorrido que hemos hecho hemos dado una visión positiva de la solución hermenéutica especialmente en los niveles de praxis que tienen relación con el intercambio entre lo técnico instrumental y lo ético. Sin embargo el planteo de Gadamer coloca la hermenéutica como un paso ulterior, una superación podría decirse, de la fenomenología, debilitando con ello la relevancia de una ontología tal como Husserl la había pensado, sobre todo en el período de las *Ideen*.

Lo mismo puede confirmarse por los desarrollos ulteriores que ha dado al tema Paul Ricoeur, quien ha puesto en primer plano una “polisemia” del ser que compromete toda salida a una metafísica propiamente dicha⁴⁰⁵. Aquí en cambio se propone una reversión de la tesis de Gadamer consistente en *considerar la hermenéutica como una parte interna a una fenomenología*, y no ya como su superación o resolución. El motivo es que Husserl vio con claridad que las cosas debían ser conocidas y valoradas desde perfiles diferentes, pero que luego estos debían converger en una intuición de unidades de sentido. La manera con que desarrolla estos temas sobre todo en *Experiencia y Juicio* hace ver que la fenomenología permite una amplitud de horizonte como para incorporar visiones diferentes, pero no renuncia por ello a una dinámica teleológica hacia la unidad. De hecho consideró la vocación de la *razón* como un proyecto de conocimiento de la verdad en correlación con el *ser*, aun cuando lo haya visto como una *idea* de la máxima universalidad.

Hay dos maneras diferentes de entender la temática de la hermenéutica: una es la de acentuar la pluralidad de las perspectivas y de las interpretaciones; otra es la de reconocer esta pluralidad convocándola a una convergencia. La verdad no es así incompatible con las interpretaciones diversas, sino que guiada por la manifestación del sentido en las cosas mismas, busca una relación entre las esencias en el marco de un horizonte de mundo de la vida.

Aplicando esto a nuestro tema vemos que la fenomenología comprende lo esencial del mensaje de la hermenéutica, en el sentido de una constante apertura de posibilidades de interpretación, pero al mismo tiempo integra estas verdades y valores diversos en una aspiración hacia la unidad, con lo que supera el riesgo de una caída en

⁴⁰⁵ Cfr. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980, pp.348-426. Ricoeur se basa en exceso en la interpretación de Aubenque sobre Aristóteles.

el relativismo como puerta de acceso a una pluralidad anárquica de verdades y valores. Esto es de capital importancia para el enfoque de los temas morales en nuestro tiempo. Es una falsa vía refugiarse en un pluralismo de interpretaciones para esquivar la búsqueda de valores objetivos y universales en cuanto radicados en la estructura misma de la persona humana y en su apertura a la intersubjetividad. Es verdad que la concepción moderna de las instituciones políticas pide un marco de pluralismo, pero no menos necesario es el diálogo como búsqueda de una convergencia en valores universalmente compartidos. Sin embargo la verdad de los valores y de todo aquello que se refiere a la praxis no es unívoca sino análoga a la verdad teórica⁴⁰⁶. Exige un juego más intenso entre lo universal y lo singular entre la norma y la circunstancia de vida. Es por ello que no puede permanecer en una disgregación de normas y criterios o en una adaptación meramente sociológica entre ellos.

Hemos recorrido de este modo los principales temas concernientes a una fenomenología de la acción. Como se podrá observar he evitado en general la presentación de una escala ascendente o de un acercamiento “asintótico” a un ideal de praxis, pero no he dejado de aludir y de poner en evidencia que la praxis aislada del conjunto de la intencionalidad humana o absolutizada como fin en sí misma no rinde cuenta suficientemente de lo que muestra su despliegue intrínseco, y que por lo tanto es necesario volver a relacionarla por un lado con los distintos niveles del conocimiento y por otra con los valores objetivamente reconocidos y finalmente con el ser.

Podemos resumir de este modo las principales conclusiones del presente estudio.

1. La acción consta de *estratos diferentes* y tiene un centro de irradiación más inmediato en el sentimiento corpóreo, o *fuerza vital originaria* íntimamente relacionada con lo corpóreo y por lo tanto con el ser en el mundo de la persona humana. Sin embargo para rendir cuenta de los niveles más altos que comprometen la personalidad en su integridad y la constitución intersubjetiva de la persona, es preciso reconocer *un centro más profundo y más radical que es el acto de ser* que anima la totalidad de la persona y es el centro del que emanan todas las líneas de la intencionalidad, incluyendo las que se refieren al campo más teórico y las que apuntan al ejercicio de la libertad.

⁴⁰⁶ Es la tesis defendida por Husserl en sus cursos sobre ética y valores de 1911-14 (Hua.XXVIII).

2. Hemos reconocido junto con la racionalidad noética propiamente dicha una *racionalidad práctica* que surge en el nivel de las acciones voluntarias y que tiene por objeto los *noémata* del obrar y del hacer. Dicha racionalidad es análoga a la primera y no se unifica a ella por una mera subordinación a una lógica ontológica universal (como proponía Husserl) sino por la radicación que ambas tienen en el ser que constituye el ente personal. Dicha confluencia es correlativa a la *circularidad* y mutua complementación entre las dimensiones o perfiles de unidad, verdad y bondad que se reúnen en los entes reales los cuales develan la irradiación del ser participado en cada uno de ellos contribuyendo al entramado del horizonte de mundo. De este modo se recupera una visión más coherente de la relación entre praxis y teoría.
3. Se ha operado asimismo una descripción de los niveles *técnico* y *propiamente moral de la praxis* y se ha visto su conjugación y apertura en el plano de la acción sociopolítica. Se ha puesto en evidencia la problemática compleja a que ello da lugar en la cultura actual.
4. Hemos constatado la necesidad del reconocimiento de una objetividad axiológica básica como condición para el ejercicio de una acción comunicativa realmente lograda. El hecho de que los valores sean susceptibles de una subjetivización con la consiguiente dosis de relativismo es el costo imprescindible de la relación entre valores y persona, la cual incorpora también una dimensión de individualidad y está ligada a las primeras valoraciones provenientes de la dimensión vital y sensorial. Pero a medida que nos acercamos a un serio planteo de la intersubjetividad constatamos a su vez que ella comporta una *objetividad y universalidad de valores* al menos como aspiración teleológica. Pues ni puede haber relación interpersonal sin la base de verdades y valores compartidos y no puede haber valores ni verdades sin una entidad real que los respalde y sin las relaciones interesenciales que amplían constantemente el horizonte de mundo con apertura a una trascendencia.
5. El reconocimiento de tal objetividad y universalidad *no elimina el marco de pluralismo indispensable para una existencia humana no coactiva*. Dicha libertad de no coacción (que desde luego no puede concebirse como ilimitada) debe ir acompañada por un sentido ético que oriente la libertad positiva a sus mejores realizaciones tanto a nivel personal como comunitario.

6. Un lugar destacado hemos dado a la temática típicamente fenomenológica de la *reducción* pues ella es la clave para superar las principales explicaciones naturalistas tan divulgadas hoy, y al mismo tiempo nos lleva a un redescubrimiento de la dignidad personal, de su constitución comunitaria y también de clave de una conversión que lleve el conjunto de la praxis a un compromiso de elevación ética y cultural. *Sin reducción personalista no hay posibilidad de planear una concepción del mundo de la vida que involucre el conjunto de las variadas culturas hacia una elevación de la condición humana.*
7. Aunque no se ha hecho demasiado hincapié en las dificultades, obstáculos de la situación *caída* del hombre en la vida terrena no se ha ignorado este factor que obliga a cada generación histórica a un comienzo nuevo en el camino de la humanización. Hemos evitado de este modo la concepción ingenua de un progreso mundano basado en lo científico-técnico y en la denominada prosperidad utilitaria. La dinámica de la praxis exige una escala fundamental de valores por la que *lo económico no puede ser el factor decisivo de la marcha de una sociedad* y menos aún de un mundo cada vez más intercomunicado.
8. La lógica de la acción develada a través de un camino fenomenológico ha mostrado que la praxis no puede ser un fin en sí misma y que llega un momento en que *se transmuta en la toma de conciencia del don* y de la necesidad de dar una respuesta.

Todo lo anterior nos invita a considerar mejor algunos de los callejones sin salida de la situación actual de la humanidad. Una cultura y una sociedad no pueden ya evitar la disolución si continúan dejándose llevar por el presupuesto pragmático de la voluntad de inmanencia. Es preciso una apertura de horizonte que dé alas a la libertad. La *libertas a coactione* que sirve como criterio fundamental para la construcción de sociedades modernas, no es ya suficiente, y no alcanza a simular su innata vocación a la fragmentación cultural y a la disgregación de la estructura de la persona y de las relaciones interpersonales. Es necesario que se rinda cuenta de una libertad de construcción y de una autorrealización que no se limite al éxito, al dinero y a la fama. Es preciso comprender que la *voluntad de inmanencia* está ligada intrínsecamente a una ampliación de la *voluntad de poder* y de una u otra forma a la consecución de una sociedad opresora y manipuladora, ya sea por el imperio de las armas, ya por la de los

factores económicos, de cuya conjunción surge una sociedad entontecida en su capacidad crítica e incapaz de tender puentes de comunicación auténtica.

Por otra parte la crítica a la denominada voluntad de inmanencia tampoco significa un retorno a sistemas fundamentalistas o teocráticos, que son en realidad una deformación de la apertura a la trascendencia como espacio al desarrollo de la libertad. Hemos aprendido bastante de los riesgos que comporta la instrumentalización de las creencias religiosas para fines de sometimiento y de expansión de poder, y no hay motivos reales para pensar que todo ascenso a la dimensión metafísica sea de por sí una limitación del derecho de expansión de las ciencias, puesto que desde la perspectiva fenomenológica la ampliación del horizonte de mundo es correlativa, no contradictoria con la aspiración a la *sinopsis*, a la convergencia en una unidad de sentido en el modo de encarar la vida y el mundo.

Finalmente para quien ha seguido con atención el camino hasta aquí recorrido, la fenomenología de la praxis permite recoger y dar una respuesta a los planteos de la filosofía de Heidegger, que sin duda obligan a todo pensador actual a volver a ponerse radicalmente las preguntas por el ser por el pensar y también por el obrar. La técnica no es un destino ineludible y oscurecedor sino una oportunidad de hacer frente a nuevos desafíos sin perder la brújula de un auténtico humanismo. El lenguaje poético o la obra de arte pueden sin duda abrir visiones nuevas y hacer que nos venga al encuentro un evento que tiene relación con la manifestación más plena del ser. Pero no puede sustituir en sí mismo el trabajo teórico e intelectual.

Hemos señalado así una vía que no tiene como desenlace una transmutación de la filosofía en praxis, sino más bien que haga tomar conciencia más plena de los alcances y los límites de la acción para predisponer a un nuevo compromiso de vida interpersonal que lleve las aspiraciones de la libertad fuera de las variantes del determinismo naturalista y la abra a lo que en realidad es: un descubrimiento activo del don y una respuesta a él.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBA Giuseppe, *Felicità Vita Buona e Virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, LAS, 1995.
- ABBA Giuseppe, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale -1*, Roma, LAS, 1996.
- ADORNO Theodor W., *Gesammelte Schriften*, t. 5-6-, Frankfurt. Suhrkamp, 1971-1973-
- APEL Karl Otto, *Estudios éticos*, tr. C de Santiago, Barcelona, Alfa, 1986.
- APEL Karl Otto, *La transformación de la filosofía, II: El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid, Taurus, 1985.
- ARENDT Hanna, *La vida del espíritu*, tr. C. Corrales-F. Biñulés, Barcelona, Paidós, 2002.
- ARENDT Hanna, *Über die Revolution*, Frankfurt, Büchergilde Gutenberg, 1968.
- ARISTÓTELES, *De Anima*, ed. W.D. Ross, Oxonii, 1963.
- ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxonii, 1962.
- ARISTÓTELES, *Metaphysica*, ed. W. Jaeger, Oxonii, 1969.
- ARISTÓTELES, *Politica*, ed. W.D.Ross, Oxonii, 1964.
- ARNDT Hanna, *La condición humana*, tr. R. Gil Novales, Barcelona, paidós, 1993.
- AUSTIN John, *Cómo hacer cosas con las palabras*, Barcelona, paidós, 1988.
- AYER A.J.(comp.), *El Positivismo Lógico*, México-Buenos Aires, F.C.E., 1965.
- BERGSON Henri, *Obras escogidas*, tr. J.A.Míguez, México, Aguilar, 1963.
- BERLIN Isaiah, *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, tr. it.G. Ferrara degli Uberti, Milano, ADELPHA, 2000.
- BERLIN Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2000.
- BERLIN Isaiah, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, tr. P. Cifuentes, Madrid, Taurus, 1998.
- BLONDEL Maurice, *L'Action (1893)*, Paris, P.u.F., 1950.
- BLONDEL Maurice, *L'Action. I. Le probleme des causes secondes et le pur agir*, Paris, P.U.F., 1949.
- BLONDEL Maurice, *L'Action.II. L'Action humaine et les conditions de son aboutissement*, Paris, P.U.F., 1949.
- BRANDT Richard, *Teoría ética*, tr. E. Guisan, Madrid, Alianza, 1998.

- CAHIERS DE ROYAMONT, *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royamont*, tr. G-Maci, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- CAIRNS Dorion, *Conversations avec Husserl et Fink*, tr. J.M. Mouillie, Paris, Jerome Millon, 1997.
- D'ALEMBERT, *Discours préliminaire a l'Encyclopedie*, en *Oeuvres Completes*, Paris, a. Balin, 1821, pp.13-114.
- DE FINANCE Joseph, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Roma, Un. Gregoriana, 1977.
- DELEUZE Gilles, *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- DE MONTICELLI Roberta, *Phénoménologie et platonisme*, Paris, Vrin, 1997.
- DERRIDA Jacques, *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, tr. P. Viñalver- F. Vidarte, Madrid, Trotta, 1998.
- DEWEY John, *Intelligence in the modern world*, antología ed. Joseph Ratner, New York, The modern Library, 1939.
- DEWEY John, *La experiencia y la naturaleza*, México-Buenos Aires, F.C.E., 1948.
- FABRO Cornelio, *Partecipazione e causalita secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino, Societa Editrice Internazionale, 1960.
- FICHTE *Werke*, in XI Bänden, (herausg. Immanuel Hermann Fichte) Berlin, Walter de Gruyter, 1971.
- FINK Eugen, *Metaphysik der Erziehung im Verhältnis von Plato und Aristoteles*, Frankfurt, V. Klostermann, 1970.
- FINK Eugen, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg-München, Karl Alber, 1976.
- FOUCAULT Michel *Microfísica del potere*, tr. it., Torino, Einaudi, 1970.
- FOUCAULT Michel, *Estrategias de poder, Obras esenciales II*, tr. F.Álvarez Uría-J. Varela, Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT Michel, *La hermenéutica del sujeto, .Curso en el College de France (1981-1982)*, tr. H. Pons, México, F.C.E., 2002.
- FOUCAULT Michel, *Les paroles et les choses. Une archeologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- GALIMBERTI Humberto, *Psiche e techne*, Milano, Feltrinelli, 2000.
- GEHLEN Arnold, *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca, Sígueme, 1980.

- HABERMAS Jürgen, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- HABERMAS Jürgen, *Aclaraciones a la ética del discurso*, tr. J. mardomingo, Madrid, Taurus, 2000.
- HABERMAS Jürgen, *Conocimiento e interés*, Madrid, tr. M. Jiménez- J. Ivas- L. Santos, Madrid, Taurus, 1986.
- HABERMAS Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006.
- HABERMAS Jürgen, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en término de teoría del discurso*, tr. M. Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2000.
- HABERMAS Jürgen, *Perfiles filosófico-políticos*, tr. M. Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 2000.
- HABERMAS Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 tomos, Madrid, tr. M. Jiménez Redondo, Taurus, 1989.
- HABERMAS Jürgen, *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid, Tecnos, 1987.
- HARTMANN Nicolai, *Ethik*, Berlin, de Gruyter, 1962.
- HEGEL Georg W.F., *Werke in zwanzig Bänden* (herausg. Eva Moldenhauer- Karl Markus Michel), Frankfurt, Suhrkamp, 1974.
- HEIDEGGER Martin, *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*, Frankfurt, V. Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER Martin, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt, V. Klostermann, 1975.
- HEIDEGGER Martin, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1978.
- HEIDEGGER Martin, *Nietzsche*, 2 tomos, Pfullingen, neske, 1961.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1967.
- HEIDEGGER Martin, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979.
- HEIDEGGER Martin, *Wegmarken*, Frankfurt, V. Klostermann, 1978
- HEIDEGGER, *Holzwege*, Frankfurt, V. Klostermann, 1975
- HEIDEGGER, *Zur Geschichte der Zeitbewusstseins*, Frankfurt, V. Klostermann, 1979.
- HENNIS, *Política y filosofía práctica*, Buenos Aires, Sur, 1973.
- HORKHEIMER Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1974.
- HORKHEIMER Max-ADORNO Theodor W., *Dialéctica del Iluminismo*, tr. H. Murena, Buenos Aires, Sur, 1970.

- HUSSERL Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Hua.XXVIII,1988.
- HUSSERL Edmund, *Analisen zur passiven Syntesis (1918-1926)*, Husserliana XI,
- HUSSERL Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua, I, 1950.
- HUSSERL Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, 1962.
- HUSSERL Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur geneologie der Logik*, Hamburg, F. Meiner, 1972.
- HUSSERL Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und die phänomenologischen Philosophie*, I, Hua. III, 1950.
- HUSSERL Edmund, *Phänoménologische Psychologie*,Hua IX, 1968.
- HUSSERL Edmund, *Vorlesungen zur Bedeutungslehre (1908)*, Hua XXVI, 1987.
- HUSSERL Edmund, *Zur Phänomeologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, XIV, XV, 1973.
- JASPERS Kart, *La fe filosófica frente a la revelación*, Madrid, Gredos, 1967.
- JASPERS Kart, *Origen y meta de la historia*, Madrid, revista de Occidente, 1950.
- KANT Immauel, *Werkausgabe* in zwölf Bänden (herausg.Wilhelm Weischedel), Frankfurt, Suhrkamp, 1978.
- KIERKEGAARD Soeren, *Oeuvres Completes*, 20 vol., tr.fr.Paul Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, paris, Éditions de l'Orante, 1979.
- KRÄMER Hans, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, tr. A.J. Cappelletti- A. Rosales, Caracas, Monte Ávila, 1996.
- La Haye, Martinus Nihjoff,1966.
- LAVELLE Lois, *De l'ame humaine*, Paris, Aubier, 1951.
- LAVELLE Louis, *Traité des valeurs*, 2 tomos, paris, P.U.F., 1951-1955.
- LÉVINAS Emmanuel, *Autrement qu'etre ou au-dela de l'essence*, La haye, M. Nijhoff, 1974.
- LÉVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient a l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
- LIPOVETSKI Gilles, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los tiempos nuevos*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- MACINTYRE Alasdair, *Justicia y racionalidad*, tr. A.J.Sison, Barcelona, EIUNSA, 1994.
- MACINTYRE Alasdair, *Tras la virtud*, tr. A. valcarcel, Barcelona,Crítica, 1987.
- MACINTYRE Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía, Tradición*, tr. A. Llano, Madrid, Rialp, 1992,

- MANDRIONI Héctor D., *Pensar la técnica. Filosofía del hombre contemporáneo*, Buenos Aires, Guadalupe, 1992.
- MARION Jean-Luc- PLANTY BONJOUR G (comp), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, p.U.F., 1984
- MARION Jean-Luc, *Dieu sans l'être*, Paris, P.U.F., 1991.
- MARION Jean-Luc, *Réduction et donation*, Paris, p.U.F., 1989.
- MARX C., *Escritos de juventud*, tr. W. Roces, México, F.C.E., 1982.
- MARX C.-ENGELS F., *La Ideología alemana*, Buenos Aires, pueblos Unidos, 1972.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette, 1957.
- MORRIS Charles, *Signos, lenguaje y conducta*, tr. J.Rovira Armengol, Losada, buenos Aires, 2003.
- MOUNIER Emmanuel, *Obras Completas*, 4 tomos, Salamanca, sígueme, 1992.
- NUSSBAUM Martha C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, Visor, 1995.
- NUSSBAUM Martha, *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la época helenística*, tr. M. Candel, Barcelona, Paidós, 2003.
- PAREYSON Luigi, *Ontologia della liberta. Il male e la sofferenza*, Torino, Einaudi, 1995.
- PATOCKA Jan, *Papiers phénoménologiques*, tr. E. Abrams, Paris, Millon, 1995.
- PATOCKA Jan, *Platón y Europa*, tr. M. A. Galmarini, Barcelona, Península, 1991.
- PATOCKA Jan, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, tr. E. Abrams, Paris, Millon, 1988.
- PEIRCE Charles S., *Philosophical Writings of Peirce* (sel. Justus Buchler) New York, Dover, 1955.
- PLATONIS *Opera*, ed. I. Burnet, 5 tomos, Oxonii, 1964.
- RAWLS John, *Liberalismo político*, tr. S.R. Madero Báez, México, F.C.E., 1996.
- RAWLS John, *Teoría de la justicia*, tr. M.D.González, México, F.C.E., 1993.
- REALE Giovanni, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*, tr. M.Pons Irazábal, Barcelona, Herder, 2003
- RICOER Paul, *Lo voluntario y lo involuntario. I.El proyecto y la motivación.*, tr. J.C. Porlier, Buenos Aires, Docencia, 1986.
- RICOEUR Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, tr. P. Corona, México, F.C.E., 2001.

- RICOEUR Paul, *Finitud y culpabilidad*, tr. A. García Suárez- L. Valdés Villanueva, Madrid, Taurus, 1986.
- RICOEUR Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, tr. A. Neira, México, F.C.E., 2000.
- RICOEUR Paul, *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, necesidad y consentimiento*, tr. J.C. Gorlier, Docencia, Buenos Aires, Docencia, 1986.
- RICOEUR, *Soi- meme comme una autre*, Paris, éd. du Senil, Paris, 1990.
- RORTY Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, tecnos, 1996.
- RORTY Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós, 1996.
- ROSMINI Antonio, *Antropología in servizio della scienza morale*, Roma, Citta Nuova, 1981.
- ROSMINI Antonio, *Filosofia della politica*, Roma, Citta Nuova, 1997.
- ROSMINI Antonio, *Principi della scienza morale*, Roma, Citta Nuova, 1990
- ROSMINI Antonio, *Teosofía*, 6 tomos, Roma, Citta Nuova, 1998-2002.
- SÁEZ RUEDA Luis, *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2001.
- SARTRE Jean-Paul, *Crítica de la razón dialéctica*, 2 tomos, Buenos Aires, Losada, 1979.
- SCHELER Max, *Esencia y formas de la simpatía*, tr. J. Gaos, Buenos Aires, Losada, 2004.
- SCHELER Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs. Essai pour fonder un personalisme éthique*, tr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955.
- SHELLING Friedrich W.J., *Philosophie der Offenbarung 1841/42*, (herausg. Manfred Frank) Frankfurt, Suhrkamp, 1993.
- SCHMITT Carl, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, ant. Ed. Héctor O. Aguilar, México, F.C.E., 2001.
- SEARLE John R., *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1988.
- SEIFERT Josef, *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, tr. it. Rocco Buttiglione, Milano, Vita e pensiero, 1989.
- SEVERINO Emanuele, *Destino della necessita*, Milano, Adelphi, 1999.
- SMITH Barry-WOODRUFF SMITH David (comp.) *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, 1955.
- STEIN Edith, *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg, Herder, 1986.

- TAYLOR Charles, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, paidós, 1979.
- TAYLOR Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona, Paidós, 1996.
- TOMÁS DE AQUINO, *In libros ethicorum Aristotelis Expositio*, Torino, Marietti, 1950.
- TOMÁS DE AQUINO, *In libros Politicorum Aristotelis Expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Torino, Marietti, 1951.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae II: De potentia* (Bazzi et alii), Torino, Marietti, 1965.
- TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones Disputatae I: De veritate* (R. Spiazzi), Torino, Marietti, 1964.
- TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II, Madrid, B.A.C., 1961.
- TUGENDHAT Ernst, *Problemas de ética*, tr. J. Vigil, Barcelona, crítica, 1988.
- VATTIMO Gianni (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá-Barcelona, norma, 1994.
- VATTIMO Gianni, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, paidós, 1995.
- WALDENFELS Bernhard (comp.) *Phänomenologie und Marxismus, 2: Praktische Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977.
- WEBER Max, *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, planeta-De Agostini, 1985.
- WHITE Alan R. (comp.), *La filosofía de la acción*, tr. S. Block Sevilla, México-Buenos Aires, F.C.E., 1976.
- WIIGENSTEIN Ludwig, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, ed. bil. L.F. Segura, México, Universidad Nacional Autónoma, 1997.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, tr. A. garcía Suarez-U. Moulines, Barcelona, Crítica, 1988.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Sobre la certeza*, ed. bil. J. Prades-V. Raga, Barcelona, Gedisa, 2000.
- WOJTLA Karol, *Persona y acción*, Madrid, B.A.C., 1983.
-

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	3
-------------------	---

PRIMERA PARTE: PRAXIS, INTENCIONALIDAD, REDUCCIÓN

CAPÍTULO I: SENTIDO Y ALCANCES DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA ACCIÓN

1. Tarea de una fenomenología de la praxis	6
2. Preanuncio de los pasos	13
3. ¿Por qué una fenomenología de la praxis?.....	16
4. Algunas premisas metodológicas	19
5. Algo más acerca de la visión fenomenológica de la praxis	24

CAPÍTULO II: LA VIDA Y LA ACCIÓN: DEL SENTIMIENTO VITAL AL ACTO HUMANO

1. Vida y sentimiento fundamental	29
2. Sentimiento corpóreo e instinto vital	36
3. Las emociones y las primeras apreciaciones valorativas	42
4. Simultaneidad de lo mundanal y de lo intersubjetivo	47

CAPÍTULO III: LA ACCIÓN VOLUNTARIA

1. El aparecer de la praxis humana	53
2. El tema de la racionalidad práctica	62
3. La dialéctica entre lo voluntario y lo involuntario	72

CAPÍTULO IV: LA RACIONALIDAD PRÁCTICA EN EL MUNDO DE LA VIDA

1. El problema de la razón en el conjunto de la obra husserliana	79
2. La crítica del objetivismo naturalista	86
3. La ubicación del mundo de la vida (<i>Lebenswelt</i>)	93
4. El lugar de una nueva razón práctica	99

CAPÍTULO V: EL ENCUENTRO CON EL OTRO Y LA ACCIÓN RECÍPROCA

1. La acción en el descubrimiento del otro	103
--	-----

2. Defensa de una ontología de la intersubjetividad	107
3. Anterioridad de la intersubjetividad respecto de los valores	111
4. Incompatibilidad entre la teoría de la intersubjetividad y una filosofía de la praxis absoluta	116
5. Modos del encuentro intersubjetivo. Génesis del obrar recíproco	124
6. Lugar de la praxis en el mundo de la vida	133

CAPÍTULO VI: PRAXIS y *REDUCCIÓN*

1. Problemas suscitados por la reducción fenomenológica	137
2. El tema de la libertad	142
3. La reducción como <i>conversión</i>	147
4. Insuficiencia del mero ser-en-el-mundo	152

SEGUNDA PARTE: DIMENSIONES Y ALCANCE DE LA PRAXIS

CAPÍTULO VII: LA ACCIÓN TÉCNICA

1. Génesis de la técnica	160
2. Efectos de la praxis técnica en la vida humana	164
3. El planteo de Heidegger: la técnica y el oscurecimiento del ser	168
4. Técnica e ideología	171
5. Enfoque fenomenológico y hermenéutico de la técnica	173

CAPÍTULO VIII: LA ACCIÓN MORAL

1. Superación de lo meramente útil	186
2. Persona, potencias, valores	192
3. Circularidad de la libertad	199
4. Moral de la vida buena vs. moral del deber	201
5. Aceptación de la vida, aceptación del ser: el deber moral y el don	207
6. La conciencia moral	209
7. La unidad de la vida moral	211

CAPÍTULO IX: LA ACCIÓN SOCIOPOLÍTICA

1. Rasgos distintivos de la acción sociopolítica	214
2. Dificultades de la relación entre moral y política	222

3. Límites del maniqueísmo político	227
4. Los derechos de la persona	230
5. Revisión desde la óptica fenomenológica	236

TERCERA PARTE: CUESTIONES ONTOLÓGICAS

CAPÍTULO X: PRAXIS Y TEORÍA

1. Intentos de absolutizar la praxis	242
2. Interacción entre praxis y teoría	246
3. Circularidad intelectivo-volitiva y estructura del ente	250
4. Los valores como mediadores de la relación entre praxis y teoría.....	254
5. Algo más sobre dialéctica, negación y acción	260

CAPÍTULO XI: LA CUESTIÓN DE LA PRAXIS y LA PREGUNTA POR EL SER

1. El replanteo de la metafísica	265
2. Fluctuación de la <i>alétheia</i> y quietismo	268
3. La temporalización del ser	273
4. La interiorización del tiempo, clave de su superación	276
5. Necesaria mediación de la acción para el encuentro con el ser	281
6. Sentido de un “más allá del ser”	284

CAPÍTULO XII: EN TORNO A LA VOLUNTAD DE INMANENCIA

1. Polisemia del término “inmanencia”	288
2. ¿ Es posible un camino “de la inmanencia a la trascendencia”?	292
3. Concepto de la “voluntad de inmanencia”	297
4. Fenomenología, hermenéutica, verdad	305

BIBLIOGRAFÍA.....	311
-------------------	-----