



Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac México Sur
Núm. 5, Enero-Junio de 2015

DIRECTORIO

Act. Abraham Cárdenas González / Rector
Mtro. Jorge Miguel Fabre Mendoza / Vicerrector Académico

CONSEJO EDITORIAL

Dr. Mauricio Beuchot Puente / Universidad Nacional Autónoma de México
Dr. Carlos Díaz Hernández / Universidad Complutense de Madrid
Dr. Harald Schöndorf / Hochschule für Philosophie, München
Dr. Sixto Castro Hernández / Universidad de Valladolid, España
Dr. Jesús Villagrasa / Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma
Dra. Sarah Arcelia Monreal Maldonado / Colegio de León, México
Dr. Juan R. Coca / Universidad de Valladolid, España
Dra. Sofía Reding Blase / CIALC-UNAM

EDITORES

Mtra. María Eugenia Guzmán Gómez
Dr. Arturo Mota Rodríguez

DISEÑO EDITORIAL

D.G. Karen Polanco Antuñano

R. REFLECTIO es una publicación semestral editada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Anáhuac del Sur, S. C. Avenida de las Torres # 131, col. Olivar de los Padres, Del. Álvaro Obregón, c.p. 01780, Distrito Federal, México. Página web www.uas.mx Editores responsables Arturo Mota Rodríguez y María Eugenia Guzmán Gómez. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivo: 04-2014-080112275900-102, ISSN en trámite, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 16396, expediente CCPRI/3/TC/14/20331, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa en los talleres de "Técnica en impresión", Moctezuma 38, Col. Estación C.P. 13319 Del. Tláhuac, México, D. F., se terminó de imprimir en julio de 2015, con un tiraje de 200 ejemplares.

Se distribuye a nivel nacional e internacional por medio de intercambio, donación o suscripción. Los autores de los artículos son los responsables de las ideas expresadas en su contenido.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Anáhuac del Sur S.C.

CORRESPONDENCIA

Universidad Anáhuac México Sur. Avenida de las Torres # 131, col. Olivar de los Padres, Del. Álvaro Obregón, c.p. 01780, Distrito Federal, México
e-mail: filosofia.uams@anahuac.mx
tel.: 5628 8800, ext. 470 / fax: 5628 8837

ÍNDICE

ESTUDIOS PRINCIPALES

- | | |
|---|-----|
| "El convencionalismo de Ludwig Wittgenstein"
<i>Claudio Conforti</i> | 4 |
| "La era de la técnica y la interioridad"
<i>Samadhi Aguilar</i> | 37 |
| "La elevación de la sensibilidad: la clave materialista de la teoría del conocimiento feuerbachiana"
<i>Paulo Sergio Mendoza Gurrola</i> | 47 |
| "Una crítica patética: La sociedad de la inmediatez y la fragmentación del individuo"
<i>Christopher Barba</i> | 67 |
| "El personalismo. Sus orígenes históricos y culturales"
<i>María Eugenia Guzmán Gómez</i> | 78 |
| "La vejación de la Persona ante un transhumanismo futuro"
<i>Ricardo Valenzuela</i> | 91 |
| CÁTEDRA "HERMENÉUTICA ANALÓGICA" | |
| "La hermenéutica del Espacio en la Arquitectura"
<i>Juan Carlos Mansur</i> | 104 |

EL CONVENCIONALISMO DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Claudio Conforti
Argentina

RESUMEN

Es mi intención, en este trabajo hacer una presentación del convencionalismo en Ludwig Wittgenstein. Siguiendo las obras del segundo Wittgenstein, sobre todo sus *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática y las Investigaciones Filosóficas*, señalaremos qué entendemos cuando queremos decir que Wittgenstein era convencionalista, en su concepción de filosofía de la lógica y de la matemática. Tendremos también en cuenta, las posibles críticas al convencionalismo de parte de varios autores y las respuestas que considero más plausibles. Finalmente, recapitularemos en la conclusión, los temas que considero centrales en este estudio wittgensteiniano, que no pretende ser exhaustivo sino el comienzo de ulteriores investigaciones.

INTRODUCCIÓN

El problema de la filosofía de la lógica y de la matemática puede formularse en su forma más general, mediante la siguiente pregunta: ¿qué tipo de relación hay entre la lógica y la matemática de una parte y la realidad que nos circunda por otra?

Muchas concepciones, a menudo contrapuestas han surgido a lo largo de la historia sobre la naturaleza de la lógica y la matemática. Se pueden delimitar estas concepciones dispares en dos grandes tipos: las descriptivistas y las no-descriptivistas (o que podemos llamar constructivistas).¹

¹ Utilizamos el término en un sentido amplio que permite introducir en él al intuicionismo y al formalismo. También mostraremos el estrecho vínculo que existe entre el constructivismo y el convencionalismo.

Las concepciones descriptivistas comparten la tesis de que la lógica y la matemática son descriptivas de la realidad. Pero según sea el ámbito de realidad que pretenden describir, este tipo de concepción se subdivide a su vez en dos tipos básicos: platonismo y el empirismo.

Frente a ambas posturas aparece en constructivismo, negando la tesis común a ambas formas de realismo: los enunciados lógico-matemáticos no describen ningún tipo de realidad preexistente a la propia actividad constructiva del propio matemático. La función de los enunciados lógico-matemáticos no es describir sino constituir formas que pueden ser empleadas en la descripción de la realidad. Para el constructivismo, no es necesario postular objetos fuera de la realidad espacio-temporal a fin de dar cuenta de la naturaleza de la lógica y de la matemática, porque si los enunciados lógico-matemáticos no funcionan como descripciones, entonces no hace falta postular ninguna clase que describir.

El constructivismo adopta dos formas diferentes. Dijimos que para el constructivismo los objetos lógico-matemáticos son fruto de la actividad del matemático que constituye formas creadas por la mente humana. Son el resultado de la mente humana.

Según una de las variedades del constructivismo, el intuicionismo, hay un único tipo de construcciones generales, a saber, las constituidas siguiendo las restricciones específicas que caracterizan a la matemática intuicionista².

Otra variedad del constructivismo es el convencionalismo, que tiene en el formalismo un antecedente histórico, no encuentra razones suficientes para excluir aquellos sistemas formales que no se sujetan a ese tipo de restricciones. Tanto los sistemas que se conformen a tales restricciones como los que no lo hacen, merecen ser desarrollados y estudiados en sus propiedades formales.

Hay una variada multiplicidad de construcciones lógico-matemáticas: tantas como sistemas formales hay, y en principio,

² Restricciones que incluyen por ejemplo el rechazo del principio lógico del tercero excluido, o la regla de inferencia de la doble negación.

ninguna de ellas agota o representa completamente los poderes constructivos de la mente. El convencionalismo no cree que haya que encontrar el único sistema formal que se corresponda unívocamente con el modo de operar de la razón formal, por eso, contempla con tranquilidad la múltiple variedad de sistemas formales que se crean día a día. Lo que desde un punto de vista exclusivista se ve como un problema, desde el punto de vista del convencionalismo es una bonanza: ideamos, inventamos diferentes juegos formales constituidos por diferentes conjuntos de reglas para el manejo de los signos lógico-matemáticos. Investigamos sus propiedades formales: corrección, completud, decidibilidad, categoricidad, etc. pero no se pretende haber dado con el sistema de reglas que represente de modo definitivo el modo de operar de la razón formal ³.

La conexión entre enunciados lógico-matemáticos y los enunciados que registran más directamente los rasgos del entorno no es directa, sino indirecta, o mediada a través de los enunciados físicos que se formulan empleando el lenguaje lógico-matemático ⁴.

Cuando tenemos en cuenta el carácter constitutivo de las reglas lógicas y matemáticas, lo que creemos que es la posición de Wittgenstein, resulta más fácil comprender la característica de necesidad tradicionalmente atribuida a los enunciados lógico-matemáticos: no podemos negar ninguno de ellos sin que al mismo tiempo estemos cambiando alguno de los signos que aparecen en ellos.

Convencionalismo de Wittgenstein

Hay cuatro tesis que vamos a tratar de justificar en torno al convencionalismo de Wittgenstein, siguiendo la propuesta de Anastasio Alemán Pardo en su libro: *Lógica, Matemáticas y Realidad*. (Alemán Pardo, 2001)

I.- Los enunciados lógico-matemáticos tienen el carácter de regla de usos de los signos correspondientes.

II.- Tales reglas determinan, definen o constituyen el significado de los signos lógicos y matemáticos.

III.- Los enunciados de estas dos disciplinas funcionan como reglas de naturaleza convencional.

IV.- La tesis de que los enunciados lógico-matemáticos funcionan como reglas constitutivas del significado de los signos contenidos en ellos permite también dar cuenta de la característica de necesidad atribuida a tales enunciados.

Luego finalizando este capítulo analizaremos la noción de necesidad y prueba, para mostrar que el convencionalismo de Wittgenstein puede implicar arbitrariedad epistémica o no.

Los problemas no están en si con el término convencionalismo estamos describiendo o no la posición de Wittgenstein, sino en qué sentido cabe interpretar este termino de modo que ajuste a lo que Wittgenstein quería indicar con él. ⁵

I.- La primera tesis que nos conduce al centro de la concepción wittgensteiniana de la lógica y de la matemática se formula así: las proposiciones matemáticas son realmente regla para el uso de cierto tipo de signos; las ecuaciones matemáticas son reglas de sustitución o intercambio entre las expresiones que aparecen entre el signo de identidad; y en lógica, tenemos reglas de inferencia, como es evidente a partir de los sistemas de deducción natural, de Gentzen, por ejemplo.

No es tan claro, que los cálculos matemáticos sean sistemas de reglas, ⁶ ya que en ellos aparecen, además de las reglas de inferencia lógicas, axiomas de la teoría matemática. Sin embargo, Wittgenstein sostiene que los axiomas matemáticos o las proposiciones matemáticas en general, se usan como reglas gramaticales, en todos los aspectos relevantes, del mismo modo que las reglas lógicas.

³ Tampoco hay modo de predecir sus futuras creaciones.

⁴ P. Maddy en un intento por salvar la dificultad del realismo matemático o platonismo, que se había visto obligado a postular la existencia de la intuición intelectual habla en de la "intuición empírica": mediante la percepción empírica conocemos la existencia y propiedades (independientes de la mente) de los objetos matemáticos tales como los conjuntos. Postura sui generis que trata de congeniar platonismo con empirismo. Remito al excelente artículo de ALEMÁN A., El Realismo en Matemáticas, *Mathesis*, vol. 11 n° 1 (1995), pp.23 – 35.

⁵ Que hay aquí problemas quedó patente en el artículo de Dummett, (1959) "La filosofía de la matemática de Wittgenstein". Dummett llega a la conclusión de que hay que optar entre un convencionalismo inconsistente o un convencionalismo radical "difícil de tragar". Cfr. DUMMETT, 1978. Este artículo de Dummett es la referencia obligada en casi toda la bibliografía que habla de la postura de Ludwig Wittgenstein en Filosofía de la Matemática.

⁶ Haremos un acercamiento a la noción de "regla" y reglas convencionales en al punto III de este capítulo

“Tomarla [$1x0=0$] como una proposición primitiva es precisamente decidir tratarla como una regla” (Wittgenstein, 1975, 138)

“El enunciado matemático ‘ $52=25$ ’ nos da una regla que en enunciados empíricos nos permite poner ‘52’ en lugar de ‘25’” (Wittgenstein, 1975, 82)

“Considerar por ejemplo que ‘ecuaciones de la forma $ax^2 + bx + c = 0$ tiene dos raíces’, o ‘el número de los números reales es mayor que el número de los racionales’ [...] no parecen reglas sino proposiciones de la experiencia, pero intentaré mostrar que estos enunciados son reglas del mismo modo en que ‘ $2 + 2 = 4$ ’” (Wittgenstein, 1975, 48)

“La proposición de la matemática tiene la dignidad de una regla. Esto es tanto más así cuando se dice que la matemática es lógica: sus movimientos son desde las reglas de nuestro lenguaje a otras reglas de nuestro lenguaje. Y esto le proporciona su peculiar solidez, su posición aparte e inexpugnable.” (Wittgenstein, 1987, I, 16).

Pero en la tesis de que los enunciados matemáticos son reglas hay una dificultad porque, la forma gramatical de tales enunciados no es como la de las reglas, sino la de las oraciones declarativas que podemos considerar verdaderas o falsas.⁷

Pero, el hecho de que los enunciados matemáticos aparezcan formulados en forma declarativa, no constituye una razón suficiente para rechazar que tales enunciados expresen reglas. La forma gramatical (superficial) de una oración, no implica por sí sola el tipo de contenido o lo que se llama la “fuerza ilocutiva”, expresada por la oración cuando se utiliza en determinado contexto.⁸

Ya Wittgenstein había señalado la diferencia entre gramática superficial y gramática profunda en Investigaciones Filosóficas:

“En el uso de una palabra se podría distinguir una ‘gramática superficial’ de una ‘gramática profunda’. Lo que se nos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la construcción de la proposición,

⁷ No parece que pueda decirse que una regla es verdadera o falsa.

⁸ Como ejemplo paradigmático de cómo podemos formular reglas mediante oraciones declarativas tenemos el caso de las reglas del ajedrez que se formulan usualmente mediante las oraciones del tipo: “El alfil se mueve en diagonal”, “El rey sólo puede desplazarse una casilla”.

la parte de su uso — podría decirse — que se puede percibir con el oído. — Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras «querer decir», por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos sea difícil orientarnos.” (Wittgenstein, 1999, 664).

Volviendo entonces a los enunciados matemáticos, aunque poseen la forma gramatical de oraciones declarativas, lo que expresan son reglas y son realmente reglas porque se usan como reglas.

¿Cuál es la definición de regla que nos justifique a decir que los enunciados matemáticos son reglas?

Wittgenstein parece pensar que no hay propiedades comunes para todo lo que llamamos “reglas” (Wittgenstein, 1969, 116-118). El uso del término “regla” estará basado en lo que llamamos “parecidos de familia” es decir parecidos y analogías. Lo cierto es que no necesitamos apelar a una definición para justificar que los enunciados son reglas.⁹

Si logramos demostrar que los enunciados matemáticos se comportan, en los aspectos relevantes como los enunciados declarativos que no dudamos en considerar reglas (como las reglas del ajedrez) entonces habremos encontrado un modo de justificar la tesis de Wittgenstein.

El argumento puede ser así:

Una oración declarativa como “El alfil se mueve en forma diagonal en el tablero” se usa para expresar una regla; esto es decir:

- 1) El alfil se mueve en forma diagonal en el tablero
Que puede considerarse como una paráfrasis abreviada de la oración más larga.
- 2) El término “alfil” es una abreviatura de “pieza que sólo puede ser movida en forma diagonal en el tablero”

⁹ El hecho de que no dispongamos de una definición de un término no se sigue que el término sea inutilizable, o que su uso quede injustificado. El programa de definir todos los términos resulta lógicamente irrealizable: las definiciones acabarían siendo circulares

“2” expresa una regla definicional que permite el intercambio entre dos expresiones en cualquier descripción que se use cualquiera de esas dos expresiones y su equivalencia con “1”, resulta de la imposibilidad de aceptar 1 y rechazar 2 o viceversa.

Es decir, si “2” no expresase una regla del ajedrez entonces “1” sería falso o sin sentido, y si “1” fuese falso o sin sentido, entonces “2” no podría expresar una de las reglas de juego.

Podemos afirmar entonces que, la naturaleza de las distintas piezas del juego (el alfil, el rey, el peón) queda delimitada y agotada por las reglas que rigen su uso. Es en ese sentido en el que decimos que las reglas son constitutivas de la naturaleza de las piezas. La dama no es más que lo que las reglas la hacen ser; su naturaleza queda delimitada por las reglas de juego. Con esto claro podemos pasar a la tesis II.

II.- Aunque la matemática aparece formulada en oraciones con forma gramatical declarativa, por ejemplo, el enunciado aritmético:

$$1) \quad 2 + 2 = 4$$

este enunciado puede considerarse como la abreviatura de una oración más larga

2) La expresión “ $2 + 2$ ” puede ser intercambiada con la expresión “4”.

Y en esta última formulación aparece más explícito su papel como regla de intercambio de expresiones.

Su uso resulta equivalente en el siguiente sentido: Si la regla expresada mediante “2” es una de las reglas del sistema, entonces “1” es verdadera en el sistema, y si no hay tal regla, entonces “1” sería falso, o sin sentido en el sistema.

Quien rechace las equivalencias está atribuyendo un significado diferente a las expresiones involucradas. Hemos dicho

“diferente” y no “incorrecto”. Wittgenstein subrayó una y otra vez que un uso diferente de los signos aritméticos (o, en general, de cualquier signo) no implica por sí que estemos haciendo algo incorrecto.

El resultado de todo esto es que, así como la naturaleza de las piezas del ajedrez queda delimitada y “agotada” por las reglas de juego, el significado de las expresiones matemáticas queda análogamente determinado por las reglas de uso de tales expresiones. Son las reglas las que fijan y constituyen el significado de las expresiones matemáticas y lógicas, por supuesto.

Que el significado de los signos matemáticos o lógicos queda determinado por las reglas de uso (abarcando los axioma y reglas de inferencia) del sistema al que pertenecen ha sido criticada por Susan Haack (1978), aunque ella se la atribuye a Quine y no a Wittgenstein. Tratamos este punto en el capítulo “Críticas al Convencionalismo” en este trabajo.¹⁰

Para ir pensando decimos que Quine afirma: “No hay esencia residual de la conjunción y de la disyunción, añadida a los sonidos, notaciones y leyes, en conformidad con las cuales una persona usa aquellos sonidos y notaciones” (Quine, 1970, p.81)

III.- Una tercera tesis del convencionalismo wittgensteiniano es que los enunciados de la lógica y de la matemática funcionan como reglas de naturaleza convencional:

“Supongamos que llamamos a ‘ $2 + 2 = 4$ ’ la expresión de una convención. Esto es engañoso aunque la ecuación pudo haber sido originariamente el resultado de una. La situación con respecto a ella es comparable a la situación supuesta en la teoría de un contrato social. Sabemos que efectivamente no hubo tal contrato, pero es como si tal contrato se hubiese hecho. Similarmente para ‘ $2 + 2 = 4$ ’: es como si una convención hubiera sido hecha” (Wittgenstein, 1979)

¹⁰ La crítica de Haack se centra en el caso de las conectivas lógicas, pero el alcance de su crítica resulta fácilmente transponible en el caso de los enunciados matemáticos, pues, en los aspectos relevantes la tesis que suscriben Wittgenstein y Quine pretende ser válida para uno y otro caso.

“Tomemos ‘ $20 + 15 = 35$ ’. Decimos que esto es acerca de números. Ahora bien, ¿es acerca de los símbolos, de las marcas? Esto es absurdo. No puede llamársele un enunciado o proposición acerca de ellos; si hemos de decir que es tal y tal acerca de ellos, podemos decir que es una convención acerca de ellos” (Wittgenstein, 1975).

“Los axiomas de la geometría tienen el carácter de estipulaciones concernientes al lenguaje en el que queremos describir objetos espaciales. Son reglas de la sintaxis. Las reglas de la sintaxis no son acerca de nada, son establecidas por nosotros.

Sólo podemos estipular algo que nosotros hacemos

Sólo podemos estipular reglas de acuerdo con las cuales nos proponemos hablar. No podemos estipular estado de cosas.” (Wittgenstein, 1979)

“Lo que llamamos ‘inferencia lógica’ es una transformación de la expresión. Por ejemplo, la conversión de una medida en otra [...] pero ¿cuál es la realidad con la que ‘correcto’ acuerda aquí? Presumiblemente una convención, un uso, y quizás nuestras necesidades prácticas”. (Wittgenstein, 1987, I, 9)

Los textos dejan poco lugar a dudas de que la postura de Wittgenstein era convencionalista. Recordemos que los enunciados lógico matemáticos funcionan como reglas. El convencionalismo puede considerarse como la concepción filosófica que resulta de adjuntar el rótulo “convencional” a ciertos tipos de reglas (Alemán Pardo, 1994, pp. 27-49) (por ejemplo las reglas de inferencia lógicas) o enunciados (como los axiomas de geometría) que desempeñan un papel central en nuestra concepción del mundo. En una primera aproximación, podemos apreciar que “convencional” se aplica con sentido a una gran variedad de entidades, tales como cartas (“Me escribió una carta convencional”), trajes, oraciones (La oración “Un metro contiene cien centímetros” es convencionalmente verdadera), y reglas (“La regla de circular por la derecha es una convención”).

Wittgenstein usa preferentemente el término “convención” o “convencional” como un predicado aplicable a reglas y, de un modo secundario y derivado, como un predicado de enunciados y proposiciones.¹¹ De este modo, las reglas pueden clasificarse como convencionales o como no-convencionales atendiendo a ciertas características apreciables en su uso. ¿Cuál es el criterio para determinar si una regla es convencional o no?

Wittgenstein emplea dos criterios:

- 1) Uno, basado en el modo de justificación de la regla.
- 2) Otro, basado en el propósito con el que se emplea la regla.

Sin embargo, tendremos ocasión de comprobar que no estamos frente a dos caracterizaciones independientes, sino más bien ante dos formulaciones equivalentes de un mismo criterio.

La formulación más clara que emplea Wittgenstein para determinar el carácter convencional de una regla es la que apela a “1” es decir, al modo de justificación de la regla. Así, una regla de representación será convencional si y sólo si, le representación obtenida siguiendo la regla no puede ser justificada por su acuerdo con la realidad:

“No llamo convenciones a las reglas de representación si pueden ser justificadas por el hecho de que una representación hecha en conformidad con ellas concuerde con la realidad. Por ejemplo, la regla “Pinte el cielo más luminoso que cualquier cosa que recibe luz de él” no es una convención”. (Wittgenstein, 1964, 18).¹²

¹¹ Otra fuente de reflexión sobre el tema se encuentra en Bencerraf P. y Putnam H., 1991, pp. 329 – 354, Quine, W.V. “Truth by Convention”, así como en los variados escritos de Carnap. Quine y Carnap mantuvieron un interesante debate en torno al posible carácter convencional de la lógica.

¹² “Ante esta cita es preciso hacer dos observaciones. En primer lugar en la cita aparece sólo una condición necesaria del carácter convencional de la regla, a saber, que la representación obtenida de conformidad con la regla no pueda ser justificada apelando a su acuerdo con la realidad pretendidamente representada. Sin embargo, en la frase que precede a la cita de Wittgenstein, presentábamnos tal condición como necesaria y suficiente al emplear un bicondicional en su formulación. No obstante este fortalecimiento de la condición está completamente de acuerdo con las posición general de Wittgenstein, pues sólo se trata de aceptar que, si no podemos justificar la regla por la correspondencia entre la representación y lo representado, entonces la fuerza de la regla no será de por lo que atañe a una mera convención. Es decir, lo que habrá que aceptar aquí es que si, por ejemplo,

de los personajes que pretendemos reflejar en la pintura (quizá porque el color de sus bigotes es negro), entonces el carácter de esta regla sólo puede ser una convención; estipulada quizá, por consideraciones estéticas relevantes, pero en todo caso ajenas al propósito de reflejar los más fielmente posible el color de los bigotes de los personajes.” Cfr. ALEMÁN PARDO, Anastasio, 1994. En segundo lugar podemos observar que en la cita mencionada sólo se habla de reglas de representación. Sin embargo, creo que podemos ampliar el alcance de la definición evitando la restricción. Así podemos decir que una regla será convencional si y sólo si, el resultado obtenido siguiéndola no puede ser justificado por su acuerdo con la realidad (identificada sin emplear la regla).

El predicado convencional se aplica a las reglas de ajedrez, y puesto que estas no son reglas de representación, admitimos que la aplicación de este predicado no puede estar restringida a reglas de representación.

Algunos ejemplos nos servirán para apreciar la equivalencia de criterio de distinción que apela a 1) modo de justificación de la regla y 2) el que apela al propósito de su empleo.

Wittgenstein señala una diferencia entre las reglas de la gramática y de ajedrez de un lado y las reglas de la cocina de otro. Nos sentimos inclinados a llamar “arbitrarias” (o “convencionales”) a las primeras pero no así a las segundas.

“Porque creo que el concepto de ‘cocinar’ se define por el fin de cocinar y no creo que el concepto de ‘lenguaje’ se defina por el fin del lenguaje. Usted cocina mal si al cocinar se guía por reglas distintas de las correctas; pero, si usted, sigue otras reglas distintas del ajedrez está jugando otro juego, y si usted sigue reglas gramaticales distintas de tales y cuales, esto no significa que usted esté diciendo algo equivocado, no, usted está hablando otra cosa”. (Wittgenstein, 1969, 184).¹³

Siendo fieles al estilo de Wittgenstein En claro contraste, con las reglas de cocina, están las reglas gramaticales y las reglas del ajedrez. En el caso de las reglas de ajedrez no tiene sentido preguntarse si al seguirlas obtendremos una buena jugada de ajedrez, porque si no las seguimos no estamos jugando al ajedrez, sino que estamos jugando a otro juego o a ninguno...

Es decir, las reglas de ajedrez definen, crean el juego; mientras que las reglas de cocina intentan guiar una práctica preexistente a la formulación de las reglas. Y es esta práctica previa la que nos permite

¹³ De este modo la regla de cocinar “agréguese tal cantidad de sal al arroz en tal momento” no sería una regla convencional si lo que pretendemos conseguir siguiéndola es algo que cuente como una buena paella. Lo relevante del caso es que la regla puede ser justificada comparando el resultado obtenido ateniéndose a la regla y un criterio de evaluación del que no forma parte de la propia regla. Obsérvese que si tal criterio no fuera definido independientemente de la regla, esto es, en función de la cantidad y el momento de añadir la sal dictado por la regla, entonces obtendríamos como consecuencia que algo es una buena paella si y sólo si, está elaborada de acuerdo con la regla dada (y con las restantes reglas de su elaboración). Pero, en tal caso, todo lo que tendríamos sería una mera definición; esto es habríamos convertido la regla en parte de una convención de lo que significa “ser una buena paella”. Esta observación puede servir, de paso, para ilustrar la idea de Wittgenstein de que una regla ha de ser considerada convencional o no, depende en definitiva, del uso que hagamos de ella.

hablar de la justificación de la regla, atendiendo a la comparación entre los resultados obtenidos al seguirla y un criterio de evaluación basado en tal práctica y determinado independientemente de la regla. (Wittgenstein, 1969, 192).

Para Wittgenstein hay un sentido en el cual se podría decir que las reglas del ajedrez no son convencionales (o arbitrarias). (Wittgenstein, 1969, 192). Esto ocurriría si tomamos como propósito del juego lograr, por ejemplo, el entretenimiento de los practicantes. En este caso lograr o no tal entretenimiento funcionaría como el test para justificar las reglas de juego. Es decir, si tomáramos el propósito de entretener como test de justificación de las reglas, entonces las reglas no serían convencionales, pues podrían ser justificadas apelando a este test determinado independientemente de las reglas. Por la misma razón, si no pretendemos que las reglas del ajedrez se justifiquen por los efectos que pueda producir su práctica en nosotros, entonces tendremos que considerarlas convencionales.

Creo que es más clara y epistemológicamente preferible la formulación que apela al modo de justificación; pues sólo averiguaremos el propósito de empleo de una regla intentando determinar si será justificable o no, atendiendo a un test de evaluación determinado independiente de la regla. Debemos decir que son las diferencias en usar ambos tipos de reglas, respecto a su posible justificación, lo que nos induce a considerar convencionales las segundas (las reglas del ajedrez) y no convencionales a las primeras (las reglas de cocina). En la definición propuesta solo pretendemos formular explícitamente tales diferencias.

¿Las reglas gramaticales son convencionales o no? Wittgenstein reitera, explícitamente, y en diferentes ocasiones, el carácter convencional de las reglas gramaticales. Así nos dice que “La gramática consiste en convenciones” (Wittgenstein, 1969, 190). “Las reglas de la gramática son arbitrarias¹⁴ en el mismo sentido en el que

¹⁴ Aunque parece que Wittgenstein emplea intercambiamente los términos “arbitrario” y “convencional” en su contexto de discusión de las reglas gramaticales, no creo que ambos términos tengan el mismo significado. Hay contextos en que el término “arbitrario” parece querer indicar algo próximo a inútil, en cuanto carente de aplicación [Investigaciones Filosóficas: 520. “Incluso si una proposición se concibe como una figura de un posible estado de cosas y decimos que muestra la posibilidad de ese estado de cosas, con todo, la proposición sólo puede hacer, en el mejor de los casos, lo que hace una figura pintada o plástica, o también una película; y por lo tanto, en ningún caso puede representar lo que no es el caso. ¿O sea que depende enteramente de nuestra gramática a qué se llama (lógicamente) posible y a qué no — a saber, precisamente lo que ésta admite? — ¡Pero esto es arbitrario! — ¿Es arbitrario? — No con toda construcción proposicional sabemos qué hacer, no toda técnica tiene un empleo en nuestra vida, y cuando en la filosofía estamos tentados a contar entre las proposiciones algo completamente inútil, esto sucede a menudo porque no hemos reflexionado lo suficiente sobre su aplicación”]; pero obviamente que una regla sea convencional no significa que carezca de aplicación

lo es la elección de una medida” (1969, 185), o nos habla del carácter convencional de la gramática de las palabras de color, (1964,53), o de que el lenguaje se basa en la convención, como en la siguiente cita, (1999, 355):

“No se trata aquí de que nuestras impresiones sensoriales pueden mentirnos, sino de que entendemos su lenguaje. (Y este lenguaje se basa, como cualquier otro, en la convención.)”

Las razones que ofrece Wittgenstein al calificar de convencionales (dice “arbitrarias”), a las reglas de la gramática, es que lo que estaríamos diciendo simplemente, es que el propósito de la gramática es el mismo que el del lenguaje:

“A las reglas de la gramática se las puede llamar «arbitrarias», si con ello se quiere decir que el propósito de la gramática es sólo el mismo que el del lenguaje.

Cuando alguien dice «Si nuestro lenguaje no tuviera esta gramática, no podría expresar estos hechos» — hay que preguntarse lo que significa aquí «podría»” (Wittgenstein, 1999, 497)

Pero por más que el propósito del lenguaje es influir en los seres humanos de tal o cual manera,¹⁵ no es lo que define el lenguaje y puesto que las reglas son arbitrarias en la medida en que no están definidas por los efectos (o influencia) que puedan producir en nosotros se dice que las reglas del lenguaje (las de su gramática) se dice que son arbitrarias o convencionales.

Otro argumento a favor de que las reglas de la gramática sean convencionales apela a la noción de justificación de las reglas y entonces coincide con la definición de regla convencional propuesta con anterioridad. Según esta definición para probar que las reglas de la gramática son convencionales lo que hemos de mostrar es que no pueden ser justificadas apelando a su acuerdo con la realidad (esto

es, con una realidad determinada o identificada, independientemente de las reglas en cuestión)

La razón por lo que podemos justificar de ese modo las reglas gramaticales se pone especialmente de manifiesto cuando intentamos probar que estas o aquellas reglas, que seguimos en el uso de la palabra “no”, son las correctas para ella. Pues, como indica Wittgenstein, la cuestión no puede llegar a plantearse:

“No puede haber una cuestión respecto a si estas u otras reglas son las correctas para el uso de “no” (esto es, si ellas concuerdan con su significado). Pues sin estas reglas la palabra no tiene aún significado; y si cambiamos las reglas, tiene ahora otro significado (o ninguno) y en este caso podemos cambiar la palabra también”. (Wittgenstein, 1969, 185)

Es decir, no hay una realidad independiente de las reglas de uso de la palabra “no”- por ejemplo , el significado de la palabra “no”- que puede oficiar de test para justificar si la regla que se emplea es correcta o no, pues el significado que pueda tener la palabra quedará determinado por las reglas que seguimos para usarla.

Lo que Wittgenstein afirma es que si estas (o las que fueren) son las reglas que seguimos en nuestro uso del “no”, entonces no tiene lugar el problema de intentar justificarlas, por la sencilla razón de que no hay una realidad identificable independientemente de ellas que pudiera oficiar como test de justificación.¹⁶ Es decir no hay justificación para nuestro seguir esta regla o seguir aquella, pero sí la puede haber para nuestra afirmación de que estamos siguiendo esta o aquella regla. De ahí se desprende que, que si seguimos una regla diferente de las que habitualmente seguimos en el uso del “no” no estaremos diciendo nada incorrecto, sino, simplemente otorgando un sentido diferente (o ningún significado) a la palabra no.

¹⁵ WITTGENSTEIN, 1999, 496: “La gramática no dice cómo tiene que estar construido el lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los seres humanos de tal y cual manera. Sólo describe el uso de los signos, pero no lo explica en modo alguno.”

¹⁶ Recordemos que esto se encuentra en claro contraste con los que afirmamos de las reglas de cocina, respecto a las cuales se cumple que si seguimos estas reglas, entonces se plantea el problema de su justificación, empleando para ello el criterio del test del sabor.

Desde este punto de vista resulta más claro lo que hace la lógica intuicionista. Las reglas que propone y sigue el lógico intuicionista, para el manejo del signo de negación, (por ejemplo, no afirmar una proposición con dos signos de negación antepuestos a ella), no cabría considerarlas como correctas o incorrectas. Lo único que cabría decir es que, al seguir reglas diferentes a las del lógico clásico, está otorgando un significado diferente al signo negación. Como dice magníficamente Quine: “Cambio de lógica es cambio de tema” (Quine, 1977, 139).

Wittgenstein afirma que si estas (o las que fueren) son las reglas que seguimos en el uso de los términos, entonces ya no tiene sentido preguntar son o no correctas para el significado de estos términos, pues simplemente tales términos no tienen un significado independiente de tales reglas. Es decir, el significado de los términos no puede oficiar de test de corrección de las reglas, porque tales significados quedan determinados o constituidos por las propias reglas, como vimos en la tesis II.

En este sentido es que Wittgenstein dice que las reglas de la gramática son convencionales.

“La gramática no es responsable ante ninguna realidad. Son las reglas gramaticales las que determinan el significado (lo constituyen) y, así, ellas mismas no son responsables ante ningún significado, y, en este extremo, son arbitrarias” (Wittgenstein, 1969, 184)

Podemos decir que las reglas gramaticales son reglas constitutivas, como son las reglas de ajedrez; ambos tipos de reglas crean la posibilidad de realizar nuevos tipos de acciones irrealizables sin las reglas, por ejemplo, dar jaque o aconsejar. Sería carente de sentido preguntarse si las reglas del ajedrez son las correctas para dar jaque, como preguntarse si las reglas gramaticales son correctas para aconsejar, porque en definitiva, sólo empleando las reglas correspondientes pueden realizarse estos tipos de acciones. De este modo cabe concebir las reglas gramaticales como condiciones de

posibilidad para realizar cierto tipo de acciones.¹⁷

Aclarado esto volvemos a formular la pregunta: ¿son las reglas lógicas y matemáticas justificables como las reglas del ajedrez o como las reglas de cocina?

La respuesta de Wittgenstein es clara. Las reglas de la lógica y de la matemáticas son constitutivas, (como las del ajedrez) de los significados (tesis II) y así, los significados no pueden oficiar de test independiente de la corrección de las reglas. Por tanto, son convencionales (tesis III).

“Las reglas son arbitrarias en el sentido que no son responsables ante alguna clase de realidad: no son similares a las leyes naturales; ni son responsables ante algún significado que la palabra tenga previamente. Si alguien dice que las reglas de la negación no son arbitrarias porque la negación no puede ser tal que ‘ $\neg\neg p = \neg p$ ’, todo lo que puede significar es que la última regla no correspondería a la palabra inglesa “negación”. La objeción de que las reglas no son arbitrarias procede del sentimiento de que ellas son responsables ante los significados. Pero ¿cómo es definido el significado de negación si no es por la reglas? ‘ $\neg\neg p$ ’ no se sigue del significado de ‘no’ sino que lo constituye. Similarmente ‘ $[p \wedge (p \supset q)]$ ’ no depende de los significados de ‘y’ e ‘implica’; constituye su significado” (Wittgenstein, 1979, 4)

Los diferentes sistemas lógicos tienen diferentes reglas convencionales, y no pueden ser justificadas apelando al significado de los signos.

En lo referente a la imposibilidad de usar el significado de los signos como test independiente de evaluación o justificación de las reglas, los enunciados aritméticos están en el mismo caso que los enunciados lógicos mencionados por Wittgenstein en la cita. Discrepar de la regla de intercambio entre la descripción de algo como “triángulo” y “figura plana cuyos ángulos suman 180°” implica atribuir un significado

¹⁷ Aparece un último problema: ¿es convencional la definición de regla convencional ofrecida anteriormente? Depende del uso que hagamos de la propia definición. Si la definición la empleamos como único criterio para dictaminar cuándo una regla es convencional, entonces la propia regla tendrá el carácter de una convención, pues, simplemente, a lo que no satisfaga la definición no le aplicaremos el término “convencional”; no serán posibles los contraejemplos por tanto. Sin embargo si usamos la definición simplemente como una generalización, más o menos afortunada de cómo usamos de hecho el término “convencional”, entonces la definición no será convencional pues podrá ser justificada o criticada atendiendo a nuestros usos de la palabra “convencional”; usos que en este caso no serán identificados como aquellos.

diferente a los signos envueltos. Las reglas son las constitutivas de sus significados.

Resumiendo la lógica y la matemática no describen nada; sólo sirven para transformar unas descripciones en otras de acuerdo con las reglas propias de cada cálculo concreto.

IV- La característica de necesidad atribuida a los enunciados lógico-matemáticos, deriva de que ellos funcionan como constitutivos del significado de los signos contenidos en ellos.

Solemos decir que ‘ $2 + 2 = 4$ ’ es necesario porque su negación es imposible, o en lógica que ‘ $p \sqsupset \neg p$ ’ es necesario porque su negación es una contradicción. Wittgenstein aquí se limita a lo que puede haber explícito tras tales “afirmaciones” de necesidad. Introduce genialmente:

- a) la necesidad en un sistema y
- b) la necesidad de todo el sistema. (Wittgenstein, 1975, 241)

En el sentido interno la necesidad de un enunciado consiste en seguir las reglas de un sistema y de los axiomas, si los hay, por ejemplo en lógica clásica “ $p \vee \neg p$ ”. Debemos notar que la necesidad de este enunciado se debe a las reglas del sistema y no a la inversa. Sabemos que es necesario en lógica clásica pero no en lógica intuicionista.

La necesidad del enunciado en el sentido interno procede de nuestro usar el enunciado como regla constitutiva del significado de los signos envueltos.

¿Inferimos ‘fa’ desde “ $\forall x (fx)$ ” porque es necesaria esta inferencia? No, simplemente inferimos ‘fa’ de ‘ $\forall x (fx)$ ’, y sostiene Wittgenstein “si no se sigue eso, entonces no eran todos” (Wittgenstein, 1987, I, 12). El término necesario no añade nada al mero seguirse.

En ese sentido dice Wittgenstein que la inexorabilidad de la lógica (su necesidad) procede de nuestra inexorabilidad al emplearla.

“[...] Hablamos ahora de la inexorabilidad de la lógica; y nos imaginamos, incluso más inexorables las leyes de la lógica que las de la naturaleza. Hacemos nota entonces que la palabra inexorable se usa de varios modos. A nuestras leyes lógicas corresponden hechos muy generales de la experiencia cotidiana. Son aquellos que nos posibilitan demostrar siempre, y cada vez, esas leyes de modo sencillo (con tinta sobre papel, por ejemplo). Pueden compararse con aquellos hechos que hacen felizmente realizable y útil la medición con el patrón metro. Ello nos sugiere el uso de esas leyes de inferencia, precisamente, siendo nosotros inexorables entonces en la aplicación de esas leyes. Porque nosotros ‘medimos’; y pertenece al medir el que todos tengan la misma medida. Pero además pueden diferenciarse leyes de inferencia inexorables, es decir, precisas, de leyes de inferencia imprecisas, o sea, de aquellas que nos permiten una alternativa”. (Wittgenstein, 1987, I, 118)

Por eso, aceptar la negación de cualquier cambio necesario entraña un cambio de significado del enunciado; y hacer esto no supone algo incorrecto sino hacer algo diferente.

Es fácil, entonces, entender el sentido de necesidad atribuida al sistema como un todo. De su noción de los enunciados lógicos y matemáticos como constitutivos del significado de los signos se desprende que esta noción externa de necesidad (de un sistema, ya sea lógico o matemático) encuentra una dificultad: decir que el sistema es necesario para representar la naturaleza de los “objetos” lógico o matemáticos, no sirve.¹⁸

De ahí que Wittgenstein, solo hable de posible necesidad de un sistema como un todo a través de la atribución de la necesidad a cada una de sus reglas.

¹⁸ La naturaleza de los objetos queda determinada por las propias reglas del sistema.

Críticas al Convencionalismo

De entre todas las críticas que se le han hecho al convencionalismo ha sido la crítica temprana de Quine *en Truth by Convention* la que más amplia acepción tuvo y tiene entre los filósofos: Quine creyó haber demostrado que en la concepción convencionalista de la lógica se producía un fatal regreso al infinito que daba por tierra con esa interpretación.

Mostraremos que el regreso al infinito no es debido a considerar convencionales a las reglas de inferencia lógicas, sino a no tener en cuenta la distinción entre premisas, pertenecientes al lenguaje objeto, y reglas de inferencia, pertenecientes al metalenguaje del lenguaje objeto. Este es quizá el más formidable obstáculo puesto hasta la fecha a la concepción convencionalista.

Según Quine, la dificultad surge cuando al considerar convencionalmente verdaderos a los axiomas lógicos, nos enfrentamos al problema de probar que las infinitas verdades lógicas son instancias de tales convenciones; porque en este tipo de pruebas nos vemos irremediabilmente envueltos en un regreso infinito que torna en inviable la prueba.

El argumento de Quine puede resumirse así : ¹⁹

$$(1) [(p \supset q) \wedge p] \supset q$$

en la convención:

(1') Sean cuales fueren los enunciados que pongamos en los lugares de 'p' y de 'q', si 'p \supset q' es verdadero, y 'p' es verdadero, entonces 'q' es verdadero.

Ahora supongamos que queremos probar la conclusión:

$$(n) q$$

¹⁹ Recordemos que en *Truth by convention* el argumento de Quine comienza por transformar tres axiomas de Lukasiewics (completos para la lógica de enunciados) en otras tantas convenciones explícitas.

a partir de las premisas:

$$(1) p \supset q$$

$$(2) p$$

Pero, para aceptar la verdad de (n) a partir de la verdad de (1) y (2), he de aceptar la verdad de la convención.

$$(3) \text{ Si (1) y (2) son verdaderos, entonces (n) es verdadero.}$$

Una vez aceptado (3) parece que podemos derivar (n) de (1), (2) y (3), pero para hacer tal cosa será necesario aceptar la verdad de la convención:

$$(4) \text{ Si (1), (2) y (3) son verdaderos, entonces (n) es verdadero.}$$

Podemos incluir a (4) como premisa necesaria para obtener la conclusión, en el antecedente de un nuevo condicional cuya aceptación se hace necesaria para derivar la conclusión. De este modo nos vemos envueltos en un regreso al infinito. ²⁰

El regreso al infinito se produce porque una regla lógica (metalingüística), necesaria para obtener la conclusión desde las premisas, se transforma en un nuevo enunciado del lenguaje objeto, que se añade como premisa a las premisas anteriores. En nuestro ejemplo la regla Modus ponens, se transforma en enunciado. Cada vez que se ha de aplicar la regla para obtener la conclusión lo que se hace en su lugar es formar un enunciado correspondiente que se añade como una nueva premisa. Como este proceso puede repetirse en cada ocasión, queda garantizado el regreso y bloqueada la posibilidad de inferir la conclusión.

Pero debemos tener en cuenta que la consecuencia general de tal procedimiento es que nunca podríamos realizar ninguna inferencia: chocaríamos con la imposibilidad de extraer una conclusión a partir de las premisas que le implican. Esto ocurre porque cada vez que

²⁰ No podemos dejar de recordar aquí a Lewis Carroll y su escrito "Lo que la Tortuga le dijo a Aquiles" MIND, 1985.

se utiliza una regla (metalingüística) para realizar la inferencia se la convierte en una nueva premisa del razonamiento.

Debemos distinguir en cualquier razonamiento entre las premisas y la conclusión (pertenecientes al lenguaje objeto) y las reglas de inferencia (metalingüísticas) requeridas para extraer la conclusión de las premisas.

El argumento del regreso al infinito no afecta al posible carácter convencional que puedan tener las reglas de inferencia.

La segunda crítica que presentaremos, la hace Susan Haack a la que podemos considerar la tesis Wittgenstein-Quine, de que las leyes o reglas lógicas determinan o constituyen sin residuo el significado de conectivas lógicas, (transponible en el caso de enunciados matemáticos).

Susan Haack lo presenta así:

“Considérese el siguiente caso: un lógico divergente, D, niega que la fbf $(p \vee q) \supset (\neg p \supset q)$ sea lógicamente verdadera. El lógico clásico, C, considera esta fbf como un teorema. Sin embargo, se descubre que D quiere decir con ‘ \vee ’ lo que C con ‘ \wedge ’. Se sigue que cuando D niega que $(p \vee q) \supset (\neg p \supset q)$ es lógicamente verdadera, lo que niega no es lo que afirma C cuando afirma que $(p \vee q) \supset (\neg p \supset q)$ es verdadera. Pero no resulta de esto que no hay un desacuerdo real entre C y D, porque C también piensa que $(p \wedge q) \supset (\neg p \supset q)$ es lógicamente verdadera, de modo que cuando D niega $(p \vee q) \supset (\neg p \supset q)$ es lógicamente verdadera, lo que niega es, después de todo, algo que C acepta. Esto demuestra que la diferencia de significado de las conectivas entre los sistemas clásicos y divergentes no es suficiente para establecer la falta de rivalidad entre ellos.” (Haack, 1978, p.23)

Aunque el objetivo de Haack acá es criticar la idea de que la diferencia de significado entre conectivas de diferentes sistemas impide una genuina rivalidad entre estos sistemas, en la cita mencionada aparece

negada la tesis que defendemos, (la tesis de que el significado de los signos matemáticos o lógicos queda determinado por las reglas de uso, abarcando también a los axioma y reglas de inferencia, del sistema al que pertenecen).

Haack mantiene:

- (i) Se descubre que D quiere decir con “ \vee ” lo que C con “ \wedge ”
- (ii) C acepta y D niega que $(p \vee q) \supset (\neg p \supset q)$ es lógicamente verdadero.

Mantener que es posible que haya un caso en el que valgan simultáneamente (i) y (ii) es negar la tesis de Wittgenstein-Quine, pues mantenerlos conjuntamente equivale a mantener que es posible que D signifique con “ \vee ” lo mismo que C con “ \wedge ” y, sin embargo, que hay un enunciado que C acepta y D rechaza aún cuando pusieramos “ \vee ” en lugar de “ \wedge ”; y esta posibilidad es la que se niega en la tesis Wittgenstein-Quine.

Aceptar (i) implica aceptar que, para cualquier enunciado que C acepte y en el que aparezca “ \wedge ” hay otro enunciado que D acepta y en el que aparece “ \vee ” en lugar de “ \wedge ” y viceversa; porque de no ser así no tiene sentido la expresión “D quiere decir con “ \vee ” lo que C con “ \wedge ”. Pero, como C acepta que $(p \wedge q) \supset (\neg p \supset q)$ es lógicamente verdadero, D debe aceptar lógicamente verdadera su traducción, que resulta de poner “ \vee ” en lugar de “ \wedge ” en el enunciado aceptado por C; pero el resultado de la sustitución es el enunciado $(p \vee q) \supset (\neg p \supset q)$ que nos dice Haack que también es rechazado por D.

Si Haack piensa que esta sustitución es posible después de todo, tiene que mantener que D y C pueden significar lo mismo con “ \vee ” y “ \wedge ” respectivamente, aunque la regla de traducción de “ \vee ” por “ \wedge ” fracase. Si eso es posible entonces también debiera serlo que D y C convinieran en usar un nuevo signo, como “ \forall ”, que represente esa identidad de “ \vee ” y “ \wedge ”; pero aún así habrá enunciados que C acepte como lógicamente verdaderos y D rechace, como por ejemplo $(p \forall q)$

$\Box (\neg p \Box q)$; y esta posición es simplemente ininteligible, ¿qué contaría entonces como una diferencia de significado?

La crítica de Haack, de que el significado de los signos lógicos o matemáticos queda determinado por el uso de tales signos, fracasa. Usar un mismo signo de acuerdo con reglas diferentes equivale a atribuir significados diferentes al signo. Afirma Quine:

“No hay esencia residual de la conjunción y de la disyunción, añadida a los sonidos, notaciones y leyes, en conformidad con las cuales una persona usa aquellos sonidos y notaciones” (Quine, 1970, p. 81)

Una de las críticas más interesantes a la concepción convencionalista wittgensteiniana la hizo M. Dummett, como señalamos en el capítulo anterior. Su crítica parecía colocarnos frente a un dilema destructivo, o bien optar por un convencionalismo radical “difícil de tragar”, o más bien optar por un convencionalismo modificado, prima facie, más digerible, pero incapaz de dar cuenta del carácter necesario de los teoremas lógico matemáticos.

Podemos comprobar que Wittgenstein no fue convencionalista radical en el sentido en que Dummett interpreta esta última posición y que si se tiene en cuenta el tipo de conexión que hay entre una regla y sus instancias, desaparece la dificultad que Dummett creía encontrar en el convencionalismo modificado.

Según en convencionalismo radical, la necesidad lógica de cualquier enunciado es siempre la expresión directa de una convención lingüística adoptada específicamente para ese enunciado; no es por tanto nunca la consecuencia de haber adoptado previamente ciertas convenciones que envuelven la aceptación del enunciado. Cada enunciado que consideremos convencionalmente verdadero ha de estar asociado a un acto específico de “adopción” para ese enunciado. Nunca la adopción de un enunciado implicaría tener que adoptar otro enunciado como consecuencia de otro, ya que no hay

en rigor, enunciados que sean consecuencias de otros. Hay actos de “adopción” de enunciados convencionalmente verdaderos. Wittgenstein no mantuvo esta posición. (cfr. ALEMÁN PARDO, 1995, p. 159).

Una muestra de esto es que Wittgenstein afirma:

“Una proposición matemática sólo puede ser o una estipulación o un cálculo desde estipulaciones de acuerdo con un método definido. Y eso tiene que valer para ‘9 es divisible por 3’ o ‘9 no es divisible por 3’” (Wittgenstein, 1964, 24, 9).

Los enunciados matemáticos son convenciones (estipulaciones) o consecuencias de las estipulaciones. Por ejemplo: ‘ $222 \times 4 = 888$ ’, es el resultado de una convención sino una consecuencia de las reglas de multiplicar del sistema aritmético.

Tampoco ‘ $[p \wedge (t \vee s)] \vee \neg [p \wedge (t \vee s)]$ ’, no es el resultado de una convención sino la consecuencia de la ley de tercero excluido de la lógica clásica. Es decir: Wittgenstein no ve dificultad en afirmar que ‘ $25 \times 25 = 625$ ’ se sigue necesariamente de ‘tal y de tal’ (cfr. Wittgenstein 1975, 241). Si alguien obtiene un resultado distinto, entonces no habría seguido correctamente las reglas de multiplicar (Wittgenstein 1987, VII, 27).²¹

Frente al texto citado cabría afirmar el convencionalismo radical: cada paso del razonamiento requiere un nuevo acto de convención que lo sancione. Pero en esta argumentación subyacen algunas confusiones: porque una cosa es que podamos introducir nuevas convenciones o reglas en cada paso del razonamiento y, otra cosa, que tengamos que hacerlo así. Lo primero no implica lo segundo.

Si en el uso de un cálculo, según Wittgenstein, tenemos la opción de introducir nuevas reglas²², lo que estamos realmente estamos

²¹ Es verdad que algunos textos de Wittgenstein parecen favorecer la interpretación de Dummett:

“Supongamos que se tienen ciertos principios de lógica, y por medio de ellos puede deducirse una nueva ley. ¿Qué significa decir que esta ley está basada en aquellos principios? Está basada en ellos si realmente la adoptamos porque se sigue de ellos así. La cadena de nuestros razonamientos puede ser nuestra razón para adoptarla. Pero puede no serlo. Podría ser que en ese punto quisiéramos usar nuestras leyes de un modo diferente: hacer algo que es una excepción (esto es, que tiene el aspecto de una excepción). No puede decirse que razonamos erróneamente si, por ejemplo, en algún punto no aceptamos la conclusión. Precisamente podemos decir ‘Esta es nuestra lógica: en este caso no se acepta la conclusión’ (Wittgenstein 1975, 236-237).

²² Puede ser en la forma de excepciones a las viejas reglas.

haciendo un nuevo cálculo diferente al que veníamos haciendo. Además en el mismo texto añade Wittgenstein: “de hecho no hacemos esto porque (habitualmente) no tenemos la más mínima razón para hacer tal excepción. Nos trastornaría de todas las maneras posibles” (Wittgenstein, 1975, 237).

La otra variante del convencionalismo considerada por Dummett es el “convencionalismo modificado” consiste en esto:

“... aunque toda necesidad deriva de las convenciones lingüísticas que hemos adoptado, la derivación no es siempre directa. Algunos enunciados necesarios son sencillamente registros de convenciones que hemos establecido: otros son consecuencias mas o menos de las convenciones” (Dummett, 1978, 169).

La diferencia con el convencionalismo radical es que, no todo enunciado considerado convencionalmente verdadero requiere un acto específico de convención asociado a él. Algunos enunciados adquieren tal carácter convencional a través de la vía de su derivación de las convenciones iniciales del sistema.

Dummett encuentra aquí que no explica la noción necesidad lógica y matemática.

“Deja inexplicado el status de la afirmación de que ciertas convenciones tienen ciertas consecuencias. Parece que si adoptamos las convenciones registradas por los axiomas, junto con aquellas registradas por los principios de inferencia, entonces tenemos que adherirnos al modo de hablar incorporado en el teorema; y esta necesidad, tiene que ser una que se nos imponga, una con la que tropezamos. No puede ella misma expresar la adopción de una convención; la explicación no deja lugar a ninguna nueva convención” (Dummett, 1978, 170)

En otras palabras, en carácter convencional atribuido a los axiomas y reglas de inferencia deja inexplicada la necesidad de los teoremas derivados de aquellos axiomas mediante las reglas de inferencia.

La respuesta se encuentra en lo que dijimos antes de la necesidad interna de un sistema. Tal noción de necesidad era superflua pues el uso de la noción de necesidad en enunciados como que ‘ $\Box Px$ ’ se sigue necesariamente de ‘ $\neg\exists x \neg Px$ ’ no añade nada al mero decir que ‘ $\Box Px$ ’ se sigue de ‘ $\neg\exists x \neg Px$ ’. No puede haber problemas en la explicación de una noción prescindible, (la noción de necesidad)

La razón por la que Dummett ve aquí un problema con la noción de necesidad deriva de no advertir la naturaleza de la relación de una regla (y/o axiomas) y sus instancias (o teoremas). Esa relación es “interna” en el sentido de que una regla no es identificable independiente de sus instancias de aplicación.

No podemos afirmar que tenemos tres cosas: la regla, su instancia de aplicación y la relación de necesidad entre ellas. Reiteramos que son las instancias las que constituyen y agotan, la identidad de la regla. Si las instancias de aplicación fueran otras, sería otra regla. Esto nos permite reintroducir el término “necesario” para aludir a esa relación entre las reglas y sus instancias, pero no para negar el carácter convencional de la regla.

La potencial infinitud de teoremas obtenidos por las reglas de sustitución (o cualquier otra regla) a partir de un axioma lógico o matemático no constituye un carácter convencional de los sistemas y reglas lógicos.²³

El convencionalismo radical que Dummett atribuye a Wittgenstein no es tal, y que son embargo se adecua a la postura de Wittgenstein el convencionalismo modificado, sin las objeciones que le formula el propio Dummett.

Una nueva crítica al convencionalismo debida en este caso a H. Putnam (Putnam 1983, 117ss) señala que el convencionalismo no puede dar cuenta del requisito de consistencia que ha de cumplir cualquier conjunto de axiomas y reglas.

²³ La potencial infinitud de instancias de aplicación de una regla de ajedrez no afecta el carácter convencional de esta, (afirmar lo contrario sería afirmar que las reglas de ajedrez no son convencionales), lo mismo sucede con las potencial infinitud de teoremas lógicos o matemáticos.

Cabe con señalar aquí que el caso del requisito de consistencia, como dice Quine,²⁴ en *Truth by Convention* “no es más que un caso de conformidad con el uso”. Es decir que si estipulamos como verdadero a ‘p’ y a ‘¬p’ entonces le estamos atribuyendo al signo ‘¬’ un significado diferente al de la negación ordinaria. Esta indicación de Quine, coincide plenamente con la posición central de Wittgenstein, aunque cabe aclarar que para Wittgenstein, por ejemplo en las Observaciones, un cálculo inconsistente no es propiamente un cálculo (Wittgenstein 1987, III, 80).

Así el requisito de consistencia de las convenciones del cálculo no parece ser más esencial que el requisito, por ejemplo, de que algunos de los signos del cálculo representan oraciones (declarativas o imperativas etc.) si es que ha de contar como cálculo o al menos como cálculo lógico.

Como indicábamos el problema más importante al que tiene que enfrentarse cualquier filosofía de la lógica o de la matemática es el siguiente: dado que los cálculos lógico-matemáticos resultan indispensables en ciencias que como la física permiten predecir con éxito la ocurrencia de multitud de diferentes tipos de fenómenos naturales ¿Cuál ha de ser la naturaleza de esos cálculos?

Para todas las concepciones no empiristas de la lógica y de la matemática, tales como el apriorismo kantiano, el platonismo, el convencionalismo, que separan agudamente la naturaleza de aquellas ciencias empíricas como la física, el problema anterior se convierte en el principal problema, y esto resulta especialmente claro en el caso del convencionalismo: ¿Cómo entender que un puñado de convenciones resulte independiente de la experiencia en cuanto a su validez, y al mismo tiempo, indispensable para poder predecir su curso? Parece haber una especie de imposibilidad entre que algo sea meramente convencional y el mismo tiempo indispensablemente útil para predecir fenómenos en la naturaleza.

²⁴ QUINE (1966, 97)

Si miramos a la física descubrimos que ya no hay tal tipo de imposibilidad. Inmediatamente nos topamos con conceptos métricos tales como longitud, masa, tiempo, temperatura, carga eléctrica, etc. que requieren el establecimiento de una unidad de medida. Pero en la elección de una unidad de medida hay siempre un aspecto irreductible convencional, en el sentido que nada impediría, nada mostraría que hay algo incorrecto, en haber elegido como unidad otro objeto de medida diferente al elegido. Algunos en lugar de metros, kilos y litros, usan pies, libras y galones para realizar sus mediciones. ¿Son un tipo de unidades más “correctas” o “verdaderas” que las otras? La pregunta es obviamente absurda.²⁵

No hay después de todo ninguna imposibilidad en que algo tenga alcance convencional y por otro lado, resulte indispensable para predecir.²⁶

Pero debemos buscar una respuesta positiva que ilumine cómo los enunciados o reglas convencionales de la lógica y de la matemática, contribuyen de modo indispensable, a la realización de predicciones en ciencias naturales.

La respuesta debería ser algo así: disponemos de diferentes tipos de convenciones o de sistemas de reglas convencionales, por ejemplo, la convención del ajedrez, o las de tal o cual juego de cartas, o las de fútbol, o las del código de circulación, etc. Y disponemos también de diferentes conjuntos de reglas convencionales que

²⁵ Wittgenstein, L., 1987, VII, 18 “[...] La matemática diría yo, no sólo te enseña la respuesta a una pregunta; sino todo un juego del lenguaje con preguntas y respuestas.

¿Hemos de decir que la matemática nos enseña a contar?

¿Puede decirse que la matemática nos enseña métodos de investigación experimentales? ¿O que nos ayuda encontrar tales métodos de investigación?

‘Para ser práctica la matemática ha de mostrar hechos’. Pero tiene que ser esos hechos los hechos matemáticos? [...]

‘Sí, pero sigue siendo un hecho empírico el que los seres humanos calculen así!’ – Sí, pero no por ello se convierten sus proposiciones de cálculos en proposiciones empíricas. [...]”

²⁶ Nadie negaría que necesitamos de algún sistema de medida a fin de realizar pequeñas predicciones de la Vida cotidiana (por ejemplo: ¿cuántos azulejos se requieren para cubrir esta pared?) o las grandes predicciones respecto a las trayectorias de los planetas.

Dice Wittgenstein, L., 1987, VII, 2: “La proposición desempeña el típico, (pero no por ello simple), papel de regla. Mediante la proposición ‘12 pulgadas = 1 pie’ puedo realizar una predicción, a saber que 12 piezas de madera, de una pulgada de longitud cada una, colocadas una tras otra, mostrarán la misma longitud que otra pieza, medida de otro modo. Así pues la gracia de esa regla es que mediante ella pueden hacerse ciertas predicciones. ¿Pierde por eso el carácter de regla?”

¿Por qué pueden hacerse esas predicciones? Bueno, todos los instrumentos de medida están contruidos del mismo modo; su longitud no varía considerablemente; tampoco lo hacen piezas de madera, cortadas a la medida de una pulgada o de un pie; nuestra memoria es suficientemente buena como para no repetir ni olvidar cifra alguna al contar hasta ‘12’; etc.

Pero ¿no puede sustituirse la regla por una proposición de experiencia que diga que los instrumentos de medida están contruidos de tal y tal modo, que la gente los maneja así? Se haría pongamos, una presentación etnológica de esa institución humana. Y resulta evidente que esa presentación podría adoptar la función de regla.

Quien conoce una proposición matemática no por ello conoce algo ya. Si hay confusión con nuestras operaciones, si cada uno calcula de modo diferente y unas veces así y otras de otro modo, entonces no se da calculo alguno; si coincidimos, bueno, entonces no hemos hecho más que poner en hora nuestros relojes, pero no hemos medido aun tiempo alguno.

Quien conoce una proposición matemática no por ello conoce algo ya.

O sea, la proposición matemática ha de proporcionar el entramado para una descripción.”

constituyen a los diferentes sistemas lógico-matemáticos. Pues bien, la característica esencial de las reglas de estos últimos y a diferencia de las reglas que constituyen a los citados en primer lugar, radica en que aplicadas a premisas, a enunciados verdaderos, conducen siempre a conclusiones, a enunciados, igualmente verdaderos. La reglas lógico-matemáticas lo que permiten es transformar ciertos enunciados en otros preservando siempre la verdad (si es que son verdaderos) de los enunciados de partida.

Lo único que garantizan las reglas lógico-matemáticas es que si la información contenida en ciertos enunciados tomados como premisas en un razonamiento es verdadera, entonces también será verdadera la información contenida en la conclusión obtenida a partir de aquellas premisas aplicando las reglas.

Entonces las reglas lógico-matemáticas ayudan a predecir no porque contengan información verdadera acerca de cómo son las cosas del mundo, sino porque si partimos de información verdadera acerca de las cosas del mundo, y aplicamos las reglas lógico-matemáticas a esa información, sólo obtenemos información verdadera en la conclusión: aunque se trata siempre de la verdad condicionada a la veracidad de las premisas.

La predicción no está contenida en las reglas, éstas son formales, vacías de todo contenido real, sino que está contenida en las premisas empíricas cuyo valor veritativo se establece observando esta o aquella parcela de la realidad espacio-temporal. Las reglas lo único que hacen es extraer y hacer explícita en la conclusión la información contenida en las premisas.

La pregunta que surge aquí casi de forma natural es: ¿cómo sabemos que las convenciones lógico-matemáticas poseen esa característica?

Lo primero que hay que aclarar que si una presunta regla no tuviera esa característica nos sería una regla lógico-matemática.²⁷

²⁷ Debemos prescindir aquí de las lógicas de las preguntas o erotéticas.

La característica de preservar la verdad de las premisas a la conclusión no es otra que cosa que la conocida propiedad formal de corrección, que ha de poseer cualquier sistema lógico formal para contar como tal.

Para el convencionalismo es que puede haber y de hecho hay, diferentes sistemas que cumplan con esta característica esencial y, por lo tanto, no hay modo de seleccionar un único sistema que describa la presunta realidad ideal del platonismo, ni la multifacética realidad empírica del empirista.

Si nuestra pregunta anterior se interpreta en el sentido de cómo probar, que un presunto sistema lógico matemático cumple efectivamente con tal característica esencial de preservar la verdad (es decir: si es técnicamente correcto). En ese caso, estamos planteando un problema metateórico acerca del sistema S y, si el sistema S es mínimamente interesante tendremos que emplear otro sistema S' más fuerte, y por ello, menos obvio que el propio S.²⁸

En definitiva, el problema central de la filosofía de la lógica y de la matemática, ¿cómo explicar que los cálculos lógico-matemáticos resulten útiles e indispensables en las ciencias que permitan predecir fenómenos naturales? Lejos de constituir un escollo insalvable para la concepción convencionalista de las ciencias formales, recibe desde esa perspectiva un tratamiento adecuado y en consonancia con la abigarrada pluralidad de sistemas formales.

La lógica y la matemática no son otra cosa que uno de los resultados más maravillosos de la actividad creativa de la especie humana.

Bibliografía

ALEMÁN PARDO, A., 1994, “La noción de Convención en Wittgenstein” en: Revista de Filosofía, vol. VII, nº12.

— — — — —, 1995, “El Realismo en Matemáticas”, en: Mathesis, vol. 11 nº 1, pp. 23 – 35.

— — — — —, 2001, Lógica, matemáticas y realidad, Tecnos, Madrid.

BELL, D., 1992, “Objectivity”, en: Dancy, J. y Sosa, E. (eds.), A Companion to Epistemology, Oxford, Blackwell.

BENCERRAF P. Y PUTNAM H., 1973/1991, Philosophy of mathematics, Selected readings, Second Edition, Cambridge University Press, Cambridge.

BRADLEY RAYMOND, D., 1992, The Nature of all Being: a Study of Wittgenstein’s Modal Atomism, New York, Oxford: Oxford University Press.

CARRUTHERS, P, 1990, The Metaphysics of the Tractatus, Cambridge University Press, Cambridge.

CEREZO, M., 1998, Lenguaje y lógica en el “Tractatus” de Wittgenstein: crítica interna y problemas de interpretación Ediciones Universidad de Navarra. EUNSA.

CONFORTI, C. M., 2008, ‘Frege, “Sentido y Referencia”’, en: Revista Cuadernos, Universidad Católica de Cuyo, San Juan, Rep. Argentina, 2008.

DUMMETT, M., 1978, “Wittgenstein’s Philosophy of Mathematics”, en: Truth and Others Enigmas, Duckwork, Londres.

— — — — —, 1990, “La filosofía de las matemáticas de Wittgenstein”,

en: La verdad y otros enigmas, México, F.C.E.

GARRIDO, M., Y OTROS, 2007, El Legado Filosófico y Científico del Siglo XX, Cátedra, Teorema, Segunda Edición, Madrid.

HAACK, S., 1978, Lógica Divergente, trad. de E. G. Bojabard, Paraninfo, Madrid.

HEYTING, A., 1976, Introducción al Intuicionismo, trad. de Victor Sánchez Zavala, Tecnos, Madrid.

LEVISON, A. B., 1964, “Wittgenstein and Logical Necessity”, en Inquiry, Ed. Arne Naess, Vol. 7.

NEPOMUCENO FERNÁNDEZ, A., Una reconstrucción formal del sistema de Begriffsschrift, Universidad de Sevilla, publicación en la Web: http://logicae.usal.es/mambo/index.php?option=com_summalogicaexxi&menu_task=Biblioteca&task=no_task&cmd=detallar¶m_1=50

QUINE, W. V., 1970, Philosophy of Logic, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (Trad. de M. Sacristán, Filosofía de la Lógica Alianza, Madrid y trad. De L.M. Valdez Villanueva, Alianza, Madrid, 1977)

RAMSEY, F., 2005, Obra Filosófica Completa, Edición de María José Frápolli, Ed. Comares, Granada.

SHANKER, S. G., 1978, Wittgenstein and the Turning-Point in the Philosophy of Mathematics, Albany, SUNY.

STENIUS, E., 1960, Wittgenstein’s Tractatus. A Critical Exposition of the Main Lines of Thought, Blackwell, Oxford.

WITTGENSTEIN, L., 1922 *Tractatus logico-philosophicus*, (2003 Trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Tecnos, Madrid, Segunda Edición.)

-----, 1939 *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, Cambridge University Press, Cambridge. (1975 ed. Por C. Diamond, University of Chicago Press, Chicago.)

-----, 1953 *Philosophische Untersuchungen* (1999, *Investigaciones Filosóficas*, traducción: Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Ed. Altaya. Barcelona)

-----, 1964 *Philosophische Bemerkungen*, Basil Blackwell, Oxford.

-----, 1969 *Philosophische Grammatik*, Basil Blackwell, Oxford.

-----, 1978 *Remarks on the Foundations of Mathematics*, (1987, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Trad. I. Reguera, Alianza, Madrid.)

-----, 1979 (a) *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, ed. por A. Ambrose, Basil Blackwell. Oxford.

-----, 1979 (b) *Wittgenstein and the Viena Circle*, notas taquigráficas tomadas por F. Waismann, Basil Blackwell, Oxford.

LA ERA DE LA TÉCNICA Y LA INTERIORIDAD

Samadhi Aguilar

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Resumen

La siguiente propuesta intenta pensar y caracterizar la era de la técnica, cuyo principal rasgo consiste en entender la técnica, no ya como mero instrumento, sino como la forma hegemónica de entender y relacionarlos con el mundo; y que cuyo esquema o sistema inserta y cosifica al ser humano al convertirlo en una pieza más del engranaje de este, anulando la singularidad, la diferencia, la interioridad humana. Pensar la interioridad con respecto a la era técnica nos permite abrir, de nuevo, la pregunta por el ser humano y su condición, así como el papel que juega la técnica en ésta. La interioridad consiste en un movimiento, si se quiere, existencial, que muestra el modo del ser del hombre, en un movimiento de apertura y cierre que permite construir identidad en proximidad con el mundo y las cosas del mundo; y que se contrapone de manera clara a una visión y actitud tecno-científica del mundo y del hombre. Este acercamiento se plantea principalmente desde pensamiento de Emmanuel Mounier.

Palabras claves: interioridad, técnica, mundo, proximidad, Mounier.

Abstract

The following paper attempts to think and characterize the age of technology, whose main feature is the understanding of the technique, not as a simple tool, but as the hegemonic way of understanding and relating with the world; and whose system inserts and objectifies the human being to turn it into a another piece of this machinery, canceling the singularity, difference, human interiority. Thinking about inner being in perspective to technique allows us to open the question of the human being and her condition, as well as the role

of this technique. The inner being consists in a movement, in some way existential, showing the mode of being of man, by opening and closing that movement for building identity in proximity to the world and the things of the world; and is opposed to a clear vision and techno-scientific attitude of the world and man's way. This approach arises mainly from the thought of Emmanuel Mounier.

Keys world: interiority, technique, world, proximity, Mounier.

Vivimos en la era de la ciencia y la tecnología, pero este vivir no se reduce a una mera utilización de dispositivos altamente sofisticados, sino que la ciencia y la tecnología son formas de ver y entender la realidad, es decir, éstas constituyen la superficie y el fondo a la hora de relacionarnos con lo real. De hecho, esta forma de ver y pensar el mundo está siendo cada vez más hegemónica, donde se hace cada vez más pertinente repensar y proponer otra forma de conducta que se plantea de manera distinta a la visión tecnocientífica del mundo, se trata de una ética del respeto.¹ “la revolución comienza a instalarse en cada persona mediante una inquietud”; adoptar una actitud abierta y no dogmática; no aplicar soluciones si no afrontar la realidad y hacer lo difícil.

Propuesta presentada por el filósofo catalán Josep María Esquirol, que trata de otra visión que, junto con la hegemónica, nos haría menos unidimensionales, para aludir también a una expresión utilizada por Marcuse: frente a la superficialidad y banalidad, rasgos que caracterizan a las sociedades contemporáneas, es necesario y enriquecedor repensar la interioridad en la era de la técnica.

Emmanuel Mounier, representante de la corriente personalista, quien también aborda esta problemática debemos asumir que su pensamiento no parte de una especulación teórica aislada de la vida, su filosofía no concibe que la pregunta qué es la vida esté separada de la pregunta cómo hemos de vivir. La propuesta de Mounier es una propuesta existencial, que tiene que ver con la experiencia y la existencia, es decir, con que filosofía y la vida están unidas.

¹ ESQUIROL, J. M., El respeto o la mirada atenta, Gedisa, Barcelona, 2006.

Mounier parte de la crisis de civilización individualista centrada en el consumo y el confort. Frente a esto el personalismo de Mounier intenta tomar conciencia de la situación

Uno de los aspectos que Mounier observa y crítica es la ideología del dinero, el dinero como mito, criterio y motor de la organización social y como forma de vivir. De modo que la primacía del dinero hace que la economía no esté al servicio del hombre, sino el hombre al servicio de la economía: “L'enemic es concentra en la figura dels diners que ho han devorat tot: els cossos i l'amor, l'art, la industria i se ha erigit en guía vital.”²

El capitalismo es el nombre del sistema fundamentado en la primacía del dinero; en oposición, el personalismo defiende una economía al servicio del hombre, es decir, una economía encaminada a satisfacer las necesidades materiales que son necesidades de consumo y necesidades de creación. La crítica del mito del dinero esta estrechamente vinculada a la crítica de una determinada manera de entender la propiedad, esto es cuando el dinero hace fácil lo difícil, la posesión toma otra forma, la de posesión-comfort, afirma Esquirol, cuando esto sucede el poseedor se convierte en poseído, poseído por el placer y la seguridad. Pero existe otro tipo de posesión, una que no provoca una confusión entre el poseedor y el poseído, un intercambio íntimo, parafraseando a Mounier, sólo podemos poseer lo que acogemos y con aquello con lo que nos identificamos.

Esto permite introducirnos en el tema principal de esta investigación, la interioridad o intimidad en la era de la técnica en Mounier. Para este autor la persona es un movimiento de comunicación, una apertura hacia el otro, pero también es interioridad, reflexión y movimiento de profundidad. Esto plantea el carácter de posibilidad, de manera que el hombre puede desatender este último y, por ello mismo, diluir su interioridad, perderse en el anonimato en las diversas estructuras de lo impersonal. Una vista dispersa, una vida esclava del consumo más sofisticado o gastada en la diversión y el espectáculo, una vida pendiente siempre de lo emocionante, una vida en que todas las energías se van en los negocios. Todas estas son maneras de perderse

² ESQUIROL, J.M., Què és el personalisme? Introducció a la lectura d'Emmanuel Mounier, Pòrtic, Barcelona, 2001, p. 32.

a sí mismo. En este tipo de situaciones, no hay nada de sí mismo y si lo hay es sólo para ser sujetos pasivos de la diversión: “El hombre de la diversión vive como expulsado de sí mismo, confundido en el tumulto exterior: (...) La vida personal comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio, de retomarse, de recobrase, con vistas a recogerse en un centro, en unificarse.”³

Este movimiento lo que pone en juego es la consistencia de uno mismo que le permite precisamente la apertura y la comunicación. Es la posibilidad de ser alguien, de ser frente a la dispersión. Desde este planteamiento no cuesta nada enlazarlo con la preocupación socrático-platónica del cuidado del alma. La vida era vista para los clásicos como un tipo de resistencia frente a la dispersión.

La noción de intimidad tiene, con la posibilidad del movimiento de regreso, de un retomarse o recobrase como dirá Mounier, o recogerse en un centro, de unificarse como también Bachelard señala. Se trata de una intimidad que corresponde a una idea específica de proximidad. En *El aire y los sueños* Bachelard expone la intimidad vivida en la que el hombre envuelve todo lo que parece y se le da con sus imágenes: el interior y el exterior; la universalidad y la singularidad.

*¿Pero acaso la ensoñación, por su propia esencia no nos libera de la función de lo real? Si lo consideramos en su simplicidad, vemos que es el testimonio de una función de lo irreal, función normal, útil, que preserva al psiquismo humano, al margen de todas las brutalidades de un no-yo hostil, de un no-yo ajeno.*⁴

Si bien no es una investigación sobre la ensoñación, este planteamiento nos permite aludir a este movimiento que nos da pauta para pensar la intimidad y la exterioridad. Este ámbito que se abre con dicho movimiento al interior, caracterizado por Bachelard por la casa, como el espacio feliz y, con el estudio de éstas, Bachelard quiere determinar el valor humano tanto de los espacios de posesión

como de los espacios amados, por ello se defienden de las fuerzas adversas.

Los espacios amados se caracterizan por ser espacios próximos y familiares, además de ser espacios vitales, muy al contrario de los espacios uniformes y asépticos de la ciencia que no guardan ninguna relación con la percepción de las cosas en medio de las que vivimos o nos desplazamos. El origen de las imágenes de los espacios amados no es el de la objetividad física, sino que proviene de lo íntimo y afectivo. Interior y límite presentan un dinamismo que se muestra entre el exterior y la intimidad. El juego que se establece entre ambos no es equilibrado en el ámbito de las imágenes de estos espacios, porque en ellos se encuentra el centro, la guía y el ser a partir del cual se determina el límite hacia el exterior. La investigación de estos espacios tiene como punto clave el problema de la poética de la casa y la exploración de las imágenes de la intimidad, que nos permiten analizar el estudio del alma humana en sus profundidades.

Los valores de intimidad se ven expresados de esta manera: “El espacio interior del armario es un espacio de intimidad, un espacio que no se abre a cualquiera”.⁵

Así como el alma no se confía, la llave del armario no está en la puerta. En el armario, de espacio interior profundo, reside un centro de orden que resguarda a la casa del desorden. Idea que puede ser relacionada con la propuesta de Mounier al referirse a esta unidad para la cual usa la palabra secreto, entendido como otro nombre dado a la imposibilidad de definir a la persona. La interioridad (uno mismo) como secreto, o el secreto de la interioridad (el secreto que soy yo mismo) hace que no pueda ser definido tal como son definidas las cosas y por la misma razón, es la interioridad eso que no deja integrar ni disolver a la persona en el todo. “La vida personal comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio, de recobrase, con vistas a recogerse en un centro, en unificarse.”⁶ Este recogerse en un centro es una idea fundamental cuando Bachelard

³BACHELARD, G., *La poética del espacio*, FCE, México, p. 112.

⁴MOUNIER, E., *El personalismo*, Edicions 62, Barcelona, 1964, p. 84.

piensa la casa. Aquí la noción de centro se presenta como algo propio en la existencia humana, porque el hombre tiende a construir y apropiarse simbólicamente de un centro que es él mismo para proyectar su relación con el mundo; el hombre es en y desde un lugar, es la casa, caracterizada por sus valores de intimidad, un centro y una manera de sentirse en el mundo, ya sea como apropiación, en tanto identificación, en el momento en que define su casa afirmándose, o bien como instalación desde la cual proyecta su querer estar en casa.

La intimidad es abordada también por Bachelard como la dialéctica de lo abierto y lo cerrado, de lo de dentro y lo de fuera. Se piensa con lo de dentro y lo de fuera del ser y no ser. Se trata de una especie de metafísica profunda, tácita en una geometría de los espacios vividos. Para este filósofo el estudio del ser requiere seguir todos los circuitos ontológicos de las diversas experiencias de éste. Como si, encerrados en el ser, hubiera que salir de él. Y una vez salido del ser, volver a él. En el ser, todo es un circuito, retorno, discurso; en otras palabras, siempre es movimiento existencial que se traduce en este dinamismo del adentro y del afuera, de lo abierto y de lo cerrado. Estas dos categorías son íntimas y fluyen a partir de un centro. “El ser es por turnos condensación que se dispersa estallando y dispersión que refluye hacia un centro. Lo de fuera y lo de dentro son, los dos íntimos; están prontos a invertirse, a trocar su hostilidad”.⁷

Este también es un punto decisivo del personalismo. La interioridad, que no se parece a una inflación del ego, es la trascendencia en uno mismo, que hace que, epistemológicamente, no pueda haber una comprensión completa de mí ni por mí mismo, y que éticamente, se haya de hablar de la eminente dignidad de la persona. El secreto de la interioridad implica la incomprendibilidad y la dignidad. En este sentido, la riqueza de la comunicación proviene justamente de la apertura de uno mismo, de una interioridad hacia otra.

Interioridad y exterioridad, recogimiento y comunicación, cuidado

⁷ BACHELARD, G., La poética del espacio, FCE, México, 2005, p. 256.

de sí y ser para el otro, son los dos movimientos estrechamente ligados de la persona. Es necesario salir de la interioridad para mantenerla y viceversa:

*Recogerse para encontrarse, después exponerse para enriquecerse y volverse a encontrar, recogerse nuevamente en la desposesión, la vida personal, sístole y diástole, es la investigación hasta la muerte de una unidad presentida, deseada y nunca realizada. Yo soy un ser singular, yo tengo un nombre propio.*⁸

Los géneros de la impersonalidad son la moda, la rutina, la distracción, todos aquellos que diluyen a la persona. En cambio el enfrentamiento en la vida diaria es movimiento de personalización, tarea propia, una manera singular de vérselas con el mundo.

Desde aquí es pertinente pensar sobre la persona en la era de la técnica. La preocupación por el maquinismo y la técnica se encuentra en toda la obra de Mounier. Desde los primeros escritos aparecen referencias al maquinismo y a las transformaciones de la vida materia. Pero será en uno de sus últimos ensayos titulados “La máquina en acusación” contenido en El pequeño miedo del siglo XX⁹ donde encontramos un estudio sobre el tema.

Como otros autores del siglo XX, Mounier toma nota de la técnica como el aspecto más específico y definitorio de nuestro tiempo, y fue consciente también, que el enfrentamiento del mundo técnico es uno de los retos más radicales que se plantea la filosofía personalista. Enfrentar el mundo tecnificado y la sociedad tecnológica no quiere decir que se pretende superarlos ni apartarse de ellos para dejarse de lado. Enfrentarse a la época tecnocientífica es querer decir vivir contra y para ella. Hará énfasis también en la inconsistencia de las críticas dirigidas a lo artificial. Estos supuestos guardianes de lo que es natural han de responder delante de cosas tan obvias como la capacidad de edificar ciudades o inventar fármacos. El hombre es una continua lucha contra lo dado y un esfuerzo de creación, dice

⁸ MOUNIER, E., El personalisme, Edicions 62, Barcelona, 1964, p.91.

⁹ “El pequeño miedo del siglo XX” (1949) es un conjunto de tres ensayos dedicados a los temas del tiempo y del progreso en relación con los miedos y las esperanzas de su época. Y ese mismo año “El personalismo” que es su obra más madura y pulida de su pensamiento filosófico, entre otras obras también póstumas.

Mounier: “Podríamos decir forzando apenas el sentido de las palabras que la naturaleza del hombre es el artificio.”¹⁰

Frente al mundo técnico, Mounier adopta una posición crítica en sentido filosófico, es decir, del examen serio para evaluar pros y contras, para descubrir límites y posibilidades, y para entender eso que tenemos delante. Denuncia la referencia a la naturaleza como medida intocable. Partiendo de una sacralización de la naturaleza que se ha utilizado contra pensamientos y propuestas filosóficas, contra teorías científicas y contra cambios políticos, técnicos, culturales y sociales. “El mito de la Naturaleza-Madre es profundamente arraigado al mas primitivo simbolismo colectivo (...). El hombre tiene necesidad de sentir alguna cosa a su alrededor, que lo lleve y lo aguante, hasta cuando tiene fe.”¹¹

Por eso a Mounier le conviene mostrar que la técnica forma parte esencial de la condición humana; que de alguna manera el ser humano tiene frente a él un mundo para ser recreado, que la técnica es la capacidad de transformación humana del mundo: hoy el hombre se siente llamado a devenir en el demiurgo del mundo y de su propia condición, piensa Mounier, la máquina materializa esta responsabilidad. Esta afirmación nos lanza la repensar el papel de la técnica como condición humana, pero también no se puede ignorar las fuertes críticas, sobre todo en los filósofos como Heidegger, Adorno, Marcuse, Ortega y Gasset en otros, quienes vieron que la técnica es lo que determina nuestro tiempo, el que expresa nuestra realidad. De aquí la necesidad de comprender en qué consiste y en qué medida determina nuestra actualidad. Para Mounier tampoco pasa desapercibido, de ahí que afirme que la ciencia y la técnica iban introduciendo cada vez más el milagro en el comercio, es decir, ahora nada escapa a poder ser conocido, representado y manipulado; no hay nada de la realidad que no tenga una explicación científica. No se trata de utilizar los más avanzados dispositivos tecnológicos, sino que es la forma de relacionarse y entender el mundo.

La pregunta de la que parte Mounier es: “¿El mundo nuevo no corre

el riesgo, en lugar de realizar la hominización de la naturaleza por el hombre a través de la máquina, de precipitar la cosificación del hombre por la máquina?”¹²

Esta pregunta apunta a ver como el hombre deviene pieza de un engranaje o sistema técnico que lo esclaviza y lo sobrepasa; ver como el hombre pasa de sujeto a objeto; ver cómo la técnica, el lenguaje y la manera de ver y entender el mundo, lo abarca todo; y finalmente, ver cómo el predominio de la visión instrumental anula toda relación entre los hombres que no sea de la medios-fines y la de la eficacia.

Mounier ve una de las consecuencias de la técnica que pasa desapercibida, existe un empobrecimiento de la experiencia y del lenguaje (ya que la técnica es de orden del lenguaje) y un esfuerzo de homogenización y de la banalidad: “La máquina no favorece solamente el olvido de los hombres multiplicando la distancia entre hombre y hombre. Producto de la abstracción del espíritu y de la impersonalidad de las cosas, acostumbra a formas repetidas y pobres, de sensibilidad, de pensamiento, de experiencia.”¹³ La técnica acaba comportando, ciertamente, una manera de ver las cosas, como ya mostraba Heidegger en su texto *La época de la imagen del mundo*, al aplicar él mismo un esquema de medios-fines y unas medidas cuantitativas iguales, se produce la utilización generalizada de las cuales hace que todo lo que no entre en estas medidas y esquemas se acabe negando: “Los factores individuales irreductibles, las sutiles mutaciones espirituales, los encadenamientos no racionales, las experiencias no sistematizables como el amor, la piedad, la angustia, el perdón, la esperanza, la admiración.”¹⁴

La visión técnica del mundo lo hace todo demostrable, visible, medible y disponible, nada de misterio, nada de diferente. La visión técnica sobre el mundo, convertida en la única forma de relacionarse con la realidad, crea un mundo homogéneo. El problema no es la mirada técnica sino que se levanta como absoluta. De hecho ha sido posible hablar de globalización tecnológica, forma hegemónica de entender el mundo.

¹⁰ MOUNIER, E., *La petite por del segle XX*, Edicions 62, 1968, p. 25.

¹¹ *Ibid.*, p. 60.

¹² *Ibid.*, p. 76.

¹³ *Ibid.*, p. 79.

¹⁴ *Idem.*

A partir de este esbozo de ideas y la dimensión crítica frente al mundo técnico, Mounier afirma que la máquina no es tan completamente abstracta como se suele decir; no se trata de satanizar el hecho tecnológico sino de mantener una actitud más abierta y pensar el papel que toma la técnica en la condición humana.

Bibliografía

- BACHELARD, G., *La poética del espacio*, FCE, México, 2005.
- — — — —, *La poética de la ensoñación*, FCE, México, 2002,
- ESQUIROL, J.M., *El respeto o la mirada atenta*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- — — — —, *Què és el personalisme? Introducció a la lectura d'Emmanuel Mounier*, Pòrtic, Barcelona, 2001.
- HEIDEGGER, M., “La época de la imagen del mundo” en *Caminos del Bosque*, Alianza, Madrid, 2003.
- — — — —, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 2001.
- LEVINAS, E., *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 2006.
- MOUNIER, E., *La petita por del segle XX*, Edicions 62, 1968.
- — — — —, *El personalisme*, Edicions 62, Barcelona, 1964.

“LA ELEVACIÓN DE LA SENSIBILIDAD: LA CLAVE MATERIALISTA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO FEUERBACHIANA”

Paulo Sergio Mendoza Gurrola

Resumen

Este trabajo versa sobre la teoría materialista del conocimiento feuerbachiana. Se comienza por hacer distinciones generales entre el materialismo propiamente feuerbachiano y otros materialismos de la época sostenidos principalmente por los mecanicistas franceses del siglo dieciocho y por los pensadores de la izquierda hegeliana del siglo decimonónico. Posteriormente se analiza de modo más pormenorizado los elementos fundamentales de la teoría del conocimiento propiamente feuerbachiana tal y como aparece formulada en su obra de madurez. Además de hacer una caracterización de esta teoría del conocimiento que subyace al materialismo feuerbachiano, se mencionan algunas de sus implicaciones antropológicas y ontológicas, y se explica en términos generales por qué desempeña un papel básico en el pensamiento crítico feuerbachiano en su conjunto.

Abstract

This paper deals Feuerbach's materialist theory of knowledge. It starts by making broad distinctions between properly Feuerbachian materialism and other materialisms of that age sustained mainly by French eighteenth-century mechanistics and thinkers of the nineteenth-century Hegelian left. Subsequently, it analyzes with more details fundamental elements of the theory of knowledge properly Feuerbachian such as it is formulated in his mature work. In addition to a characterization of the theory of knowledge underlying the Feuerbach's materialism, it mentions some of its anthropological and ontological implications, and besides it explains why in general that plays a basic role in the Feuerbach's critical thought as a whole.

Palabras clave:

Feuerbach, teoría del conocimiento, materialismo, intuición, experiencia, sensibilidad

No quieras ser filósofo en contraste con el hombre; no seas más que un hombre que piensa; no pienses como pensador, es decir, en [el seno de] una facultad arrancada y aislada para sí de la totalidad del ser humano real; piensa como ser vivo, real, como quien está expuesto a las vigorizantes y refrescantes olas del mar del mundo; piensa en [el seno de] la existencia, en el mundo, como miembro de él, no en el vacío de la abstracción, como una mónada aislada, como un monarca absoluto, como un dios impasible y extramundano. Entonces puedes estar seguro de que tus pensamientos son unidades de ser y de pensar... Sólo cuando se separa el pensar del hombre y se fija para sí mismo, surge la molesta, infructuosa y, para ese punto de vista, insoluble cuestión de cómo llega el pensar al ser, al objeto. Pues al estar fijado para sí mismo, es decir, separado del hombre, el pensar está fuera de toda relación y conexión con el mundo.

Principios de la filosofía del porvenir¹
(*SW II*, p. 314; p. 90)

Aunque el pensamiento crítico de Ludwig Andreas Feuerbach suele ser identificado casi unánimemente con la crítica religiosa —siendo consecuente esto con lo que el mismo Feuerbach habría dado pie con más de algún comentario que busca calificar a su propia obra: “Sólo un propósito, una voluntad y un pensamiento, un tema. Este tema es la religión y la teología, y todo lo que con ellas se relaciona” (GW VI, p. 12)—, hay una considerable parte de la obra feuerbachiana que está consagrada al estudio de la filosofía moderna y a la crítica de la filosofía idealista y, en particular, a la hegeliana, lo que hace que la mencionada práctica sea en realidad más una *reducción* que una *identificación*. En la línea de contribuir en algo a evitar gradualmente

esta consideración reduccionista del pensamiento de Feuerbach, este trabajo busca poner atención en una de las líneas que han sido menos atendidas de este pensamiento: la teoría del conocimiento.

Puede entenderse el pensamiento global de Feuerbach como una edificación cimentada sobre una doble base teórica: el ateísmo y el materialismo. El ateísmo feuerbachiano es, en un sentido más exacto, una antropocéntrica antiteológica, mientras que su materialismo es una teoría del conocimiento que resulta de una crítica frontal al idealismo alemán, principalmente al hegeliano. La todavía limitada literatura comentadora y crítica que se ha acumulado en torno a la obra de Feuerbach ha acertado en hacer ver que una explicación suficiente de la crítica antiteológica feuerbachiana y de su fundamentación filosófica requiere aludir expresamente no sólo a su crítica hecha contra el cristianismo, sino también a la crítica que Feuerbach hace a la filosofía hegeliana. Un vínculo inevitable, no sólo histórico sino de naturaleza teórica, vuelve a estas «dos críticas» efectivamente inseparables una de la otra, al grado de poder considerarlas como las dos vertientes de una única crítica. El materialismo funciona, junto con el ateísmo, como base común para la indisociable crítica feuerbachiana tanto a la religión cristiana como a la filosofía hegeliana.

Este trabajo intenta analizar y comprender los principales elementos de esta particular teoría del conocimiento materialista. De entrada, este intento se enfrenta a una seria dificultad: el materialismo de Feuerbach se presenta como un desarrollo en continuo y progresivo cambio: esta doctrina se acentúa y se vuelve cada vez más diferenciado a la par de que crece su distancia respecto del idealismo de su maestro Hegel. Podría pensarse incluso que el esfuerzo que tal distanciamiento implicó pudo ser realizado por Feuerbach gracias al aliento que significó para él su paulatino acercamiento a la experiencia y a la realidad material. En todo caso, el materialismo feuerbachiano, a pesar de ser cambiante, sui generis y aparentemente inapresable, puede ser distinguido de otros materialismos y al menos sumariamente caracterizado. Y es esta posibilidad la que constituye el objeto de este trabajo.

¹En lo sucesivo se utilizará la abreviatura ‘GrPhZ’. Para las demás abreviaturas y la manera de citar la obra de Feuerbach, véase la bibliografía al final de este trabajo.

Un asunto de difamaciones y confusiones

Al momento de elaborar los puntos fundamentales de su crítica religiosa, el materialismo de Feuerbach se mantenía claramente distinto del materialismo mecanicista de La Mettrie, Diderot, Helvetius, d'Holbach o cualquier otro miembro de la izquierda cartesiana o incluso del materialismo que entusiastamente profesaban los jóvenes hegelianos del ala izquierda. El materialismo mecanicista y antiespiritualista a menudo fue calificado de vulgar y simplista, y, como Schopenhauer lo expresa airadamente, fue considerado una inminente antesala al hedonismo y al bestialismo².

Sin embargo, no siempre fue evidente para todos la distinción entre el materialismo feuerbachiano y aquél de la izquierda hegeliana, como lo muestran las agrias críticas que Schopenhauer dirige a Feuerbach inclusive en una época muy posterior —en la que éste tenía ya su materialismo bastante perfilado y diferenciado y se había separado de Hegel de manera oficial desde hacía varios años—, cuando Schopenhauer todavía seguía considerando al revolucionario Feuerbach como un hegeliano sin más y como un materialista craso y vulgar³, quien, por lo demás, no parecía tener el menor reparo en exhibir públicamente y sin vergüenza alguna su prolongada barba⁴.

² Es éste el tipo de materialismo que propició el furioso “diagnóstico que Schopenhauer hace de la sociedad revolucionaria y socialista de su tiempo cuando escribe: «Vemos ahora (1844) en Inglaterra entre los socialistas a los depravados obreros de fábrica y en Alemania entre los pervertidos estudiantes a los jóvenes hegelianos cómo se rebajan a una visión de las cosas absolutamente física, que conduce al siguiente resultado: edite, bibite, post mortem nulla voluptas [comed y bebed, después de la muerte no hay placer ninguno], lo que bien puede ser calificado de bestialismo [Bestialismus]» (CABADA CASTRO, M., Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana, Herder, biblioteca de filosofía 31, Barcelona 1994, p. 97).

³ Explícitamente, Schopenhauer acusa a Feuerbach de materialismo mecanicista: «¡Qué escrito [refiriéndose a las Lecciones sobre la esencia de la religión] tan tosco y brutal lanza el hombre al mundo! El materialismo más burdo y torpe. Pero en consecuencia no va a conseguir prosélitos con sus sofismas y su verborrea de desatinos. Todo ello fruto del hegelismo [Hegeleil]. Y más aún, el mismo Schopenhauer considera a Feuerbach como auténtico adalid del materialismo mecanicista reinante en esos momentos: “Crean que con su poquito de química, que es todo lo que han aprendido, pueden resolver los problemas del mundo y de la vida: colocan entonces a Feuerbach sobre el altar [...]” (Ibid., p. 101). No obstante, Schopenhauer reconoce una base común en su pensamiento y en el de Feuerbach, y la ilustra genialmente con una analogía: “«Con Feuerbach tengo yo tanto en común como Tell con el Parricida», indicó Schopenhauer. «El lema de Feuerbach no puede ser sino éste: post mortem nulla voluptas, edite, bibite [...]» (Schopenhauer's Gespräche

⁴ “Todavía en sus Parerga y Paralipómene de 1851 volverá Schopenhauer a conjuntar «materialismo» y «bestialismo» al hablar de la «grosera aparición del materialismo y bestialismo» (IV 216), para escribir seguidamente una diatriba contra los que se dejan crecer la barba, comportamiento que es para Schopenhauer el «síntoma exterior» de los partidarios del citado «materialismo» o «bestialismo». Tales personajes barbados prefieren a la «humanidad» la «masculinidad» y en ello se parecen a los animales, ya que es signo específico de civilización el cortarse la barba. El que crea que la barba larga es un adorno sepa —sigue «reflexionando» Schopenhauer— que tal adorno era «desde hace doscientos años exclusivo de judíos, cosacos, capuchinos, presos y atracadores» (IV 216s). Más adelante, en el segundo tomo de esta misma obra, llegará a decir Schopenhauer que la barba, en cuanto que es un «disfraz», debería estar prohibida por la policía. Y en todo caso «es, como distintivo sexual en medio de la cara, algo obsceno» (V 529)... Dada la importancia que Schopenhauer le da al tema de la barba, podría pensarse que detrás de tal alergia a la nueva moda revolucionaria, bien podría estar el rostro poblado de lengua barba, que nos presentan los retratos de Feuerbach de la época, sobre todo si se tiene en cuenta que Schopenhauer hace sus «agudas» reflexiones sobre la barba a renglón seguido de su crítica al «materialismo» y «bestialismo», que por lo que estamos viendo son para Schopenhauer características de la manera de pensar del barbado Feuerbach” (Ibid., p. 99 n. 13) [las indicaciones de los paréntesis que están dentro de la cita se refieren a la edición de Wolfgang Frh. von Löhneysen de las Sämtliche Werke de SCHOPENHAUER, A., en 5 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968].

A esta situación en la que cayó la imagen del materialismo feuerbachiano, propiciada por la interpretación de Schopenhauer, que dio pie a confusiones e identificaciones frecuentemente simplistas y caprichosas, se debe añadir otra, propiciada esta vez por la propaganda marxista, que logró divulgar con suma amplitud una imagen no menos grotesca del materialismo de Feuerbach: Tras la lectura de la obra de Jacob Moleschott sobre la química fisiológica de los alimentos —Doctrina de los alimentos para el pueblo—, Feuerbach publica un escrito titulado „Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst“ (“El secreto de la víctima o el hombre es lo que come”), donde aparece una reseña del trabajo de Moleschott (cf. GW XI, pp. 26-52). A pesar de que en el contexto inmediato a esta reseña no faltan declaraciones de parte de Feuerbach que van a contracorriente de las tentativas del materialismo vulgar de reducir lo biológico a lo químico o, inclusive, a lo físico, la frase ‘el hombre es lo que come’ será difundida con singular alegría por los jóvenes marxistas que estaban bajo la tutela intelectual de Feuerbach. Así, esta tristemente célebre frase acuñada por el ingenio irónico de Feuerbach se convertiría en uno de los blancos más agujoneados por los dardos de sus adversarios, volviendo de este modo más densa esa niebla que se encargaría de cubrir lo propio del materialismo feuerbachiano, haciendo pasar las más de las veces a Feuerbach por un grotesco materialista de índole mecanicista⁵. Esta atmósfera de confusiones y falsedades es la que motiva en gran medida la puesta en marcha del esfuerzo de este trabajo por clarificar, distinguir y caracterizar el materialismo propio y particular que profesó «el Solitario de Bruckberg».

Las primeras diferenciaciones

De entrada, es preciso hacer notar que la diferenciación entre el materialismo propiamente feuerbachiano y las demás versiones materialistas de sus contemporáneos no se infiere únicamente a partir de una interpretación global del pensamiento filosófico de Feuerbach; lejos de eso, hay evidencia textual —ciertamente muy

⁵ Para ahondar en la recepción del materialismo sensualista de Feuerbach por parte de la tradición marxista cf. SCHMIDT, A., Feuerbach o la sensualidad emancipada.

temprana— que ofrece una rotunda constancia no sólo de la distancia que mantuvo Feuerbach con respecto del materialismo mecanicista o antiespiritualista de su tiempo, sino de las fuertes críticas que le dirigió sobre todo al de corte antihegeliano, cuando aún no se había oficializado su ruptura con Hegel. En su “Kritik des „Antihegel“” de 1835, Feuerbach ataca despiadadamente a C. Fr. Bachmann, quien ese mismo año había escrito su “Anti-Hegel”, mostrando en él —según Feuerbach— que, basándose únicamente en los hechos, era incapaz de atender a algo más que el desnudo acto concreto (cf. SW II, p. 80). Dos años después, Feuerbach vuelve a mostrar relucientemente su ascendencia hegeliana al defender, contra el escrito antiespiritualista *Kritik des Idealismus und Materialen zur Grundlegung eines apodiktischen Real-Rationalismus* de Franz Dorguth, la superioridad del pensamiento sobre el mero «acto cerebral» („Hirnact”): “El pensamiento debe, por lo tanto, ser más, debe ser algo muy diferente a una mera actividad cerebral” (SW II, p. 133).

Feuerbach, por su sólida formación hegeliana, era consciente desde muy temprana época de la miopía propia de la perspectiva materialista con enfoque mecanicista y antiespiritualista, la cual radicaba en una carencia epistemológica y ética: la falta de reconocimiento, por una parte, del papel que juega la conciencia del sujeto en los fenómenos naturales y, por otra, de la diferencia cualitativamente nueva —y no meramente gradual— que introduce lo moral en el mundo físico. En todo caso, el materialismo del Feuerbach que comenzaba a emanciparse del hegelianismo estuvo configurado por una postura crítica y antagónica a Hegel, manteniendo por eso una referencia directa —aunque contraria— a él y constituyéndose en lo que podríamos llamar una epistemología y una ontología ‘antihegelianas’. En este sentido, “frente a éste, insistirá Feuerbach en la intuición (*Anschauung*), la experiencia (*Empirie*) y, como consecuencia de ello, en la sensibilidad (*Sinnlichkeit*)”⁶ dando a cada uno de estos elementos una amplitud y una profundidad más o menos inéditas hasta ese momento.

⁶ CABADA CASTRO, M., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 372, Madrid 1975, p. 8.

La intuición

Para Feuerbach, como para toda la filosofía clásica, la intuición es un encuentro directo con la realidad sin mediaciones ni intermediarios que puedan desfigurarla. Sin embargo, a diferencia de la filosofía clásica, o por lo menos de ese período “de la escolástica del «pensamiento abstracto», [...] [de] la época de la filosofía moderna hasta Kant de la realidad «imaginada» (y, por lo tanto, mediatizada) y [...] [de] la corriente del idealismo alemán en torno a la «idea»”⁷, Feuerbach coloca a la intuición no sólo como un bien deseable, aunque finalmente sustituible, sino como condición que se halla tanto en el mismo comienzo como en el mismo fin de toda auténtica filosofía: “El comienzo y el fin de la filosofía está fuera de la filosofía; no es filosofía, sino vida, intuición” (SW X, p. 346).

En la búsqueda de un verdadero conocimiento objetivo, la intuición, que es lo único que nos da lo concreto de la realidad —es decir, para Feuerbach: lo único y efectivamente real del mundo—, viene a constituir una condición garante y necesaria. Debido a esto, la filosofía debe ir a la zaga de una “intuición sensible, esto es: no falseada, objetiva de lo sensible, es decir, de lo real [d. i. Wirklichen]” (GrPhZ, SW II, p. 306; p. 81), en virtud de que la intuición sensible, esto es, el acto mixto de la pasión, de la receptividad sensible, es la única que permite a la filosofía entrar en el flujo universal de las cosas reales (cf. SW VII, p. 273).

Para Feuerbach la intuición, aun en su naturaleza pasivo-receptiva, parece implicar un esfuerzo particular de parte del filósofo porque ella no sólo está contrapuesta a la conceptualización, a la imaginación, a la idea y a la especulación —tan estimadas en los períodos filosóficos a los que Feuerbach se opone—, sino que, además, éstas obstaculizan su verdadero alcance. En este sentido, la intuición es considerada

⁷ Ibid., p. 9.

por Feuerbach como una antítesis de la filosofía tal y como ha venido presentándose hasta Hegel, como una no-filosofía⁸. Por consiguiente, para que el filósofo especulativo sea capaz de intuir y pensar partiendo de intuiciones, debe éste asumir con radical honestidad —“de hecho y de verdad”, dirá Feuerbach— la exigencia cartesiana de remover los presupuestos de su filosofar⁹: “¿Quieres saber cuándo únicamente filosofas sin presupuestos? Cuando pones como presupuesto de la filosofía la experiencia, y de tu pensamiento, la intuición, pero no sólo de manera imaginaria, ilusoria, como la filosofía especulativa, sino de hecho y de verdad” (SW II, p. 390).

En este sentido, el ideal feuerbachiano es que el filósofo sea no el individuo que se ha formado por medio de la academia y ha superado los estándares que ella le impone, sino el ser humano que sepa unir pensamiento e intuición: “Los instrumentos u órganos esenciales de la filosofía son la cabeza [...] y el corazón [...], teóricamente expresado: pensamiento e intuición [...] El pensamiento es el principio de la escuela, del sistema; la intuición, el principio de la vida [...]” (VThRPh, SW II, p. 235; pp. 41s). Pero más aún: esta unión debe ser tal que el pensamiento no sea una actividad constante y uniforme, satisfecha consigo misma y autosuficiente, sino que sea siempre y necesariamente un pensamiento “interrumpido por la intuición sensible [...], interrumpido por la anomalía de la intuición [...], [porque] tan solo el pensamiento que se determina y se rectifica mediante la intuición sensible es pensamiento real y objetivo, pensamiento de la verdad objetiva” (GrPhZ, SW II, pp. 310, 311 y 310; pp. 86, 88 y 86, respectivamente).

Así, pues, poniendo a la intuición sensible como condición necesaria de todo pensamiento auténtico, Feuerbach instaura lo que conocerá ya desde sus VThRPh como el ‘principio del sensualismo’: “Este ser

en nosotros diferente del pensamiento, afilosófico, absolutamente antiescolástico es el principio del sensualismo” (VThRPh, SW II, pp. 234s; p. 41). Precisamente a partir de este principio puede distinguirse con toda claridad el materialismo de Feuerbach de las posiciones mecanicistas: el principio del sensualismo representa una oposición a la filosofía abstracta que se halla en el hombre mismo y no fuera de él, en el mundo físico material. La ilustración francesa parte de la naturaleza entendida como materia física en movimiento para llegar al ser humano, cuya esencia será, precisamente, moverse de un modo distinto a como lo hacen las demás cosas. El pensar, el sentir, el obrar y los demás actos humanos no serán para el viejo materialismo mecanicista francés del siglo XVIII sino movimientos. Feuerbach, en cambio, aunque parte también de la naturaleza, de lo inconsciente, lo hace sólo para llegar desde ella al hombre, a la conciencia: reconoce en la naturaleza inconsciente una prioridad temporal respecto de la conciencia, pero no una prioridad en el rango¹⁰. A los ojos de Feuerbach este principio designará indubitablemente el punto de partida de la auténtica filosofía, de la filosofía que alberga vida y verdad:

Cabeza [...] y corazón [...], teóricamente expresado: pensamiento e intuición [...]; desde la pasión, desde la fuente de todo deseo y necesidad, se origina el pensamiento verdadero y objetivo, la filosofía verdadera y objetiva [...] Por tanto, sólo donde se une la existencia con la esencia, la intuición con el pensar, la pasividad con la actividad, el principio antiescolástico y sanguíneo del sensualismo y del materialismo francés con la flema escolástica de la metafísica alemana, sólo allí hay vida y verdad (VThRPh, SW II, p. 235; pp. 41s).

La experiencia

La experiencia debe constituir para Feuerbach la única fuente de la filosofía. El acto intuitivo de los sentidos y el acto sintetizador del entendimiento, en mutua interacción, conforman a la experiencia. Pero este acto sintetizador del entendimiento no añade a la experiencia algo que sea cualitativamente diferente de la intuición. Quizás el

⁸ El filósofo debe incorporar al texto de la filosofía aquello que en el hombre no filosofa, que más bien está contra la filosofía, que se opone al pensar abstracto, aquello, por consiguiente, que se ve rebajado en Hegel únicamente a anotación [...]. La filosofía no tiene que comenzar, por tanto, consigo misma, sino con su antítesis, con la no filosofía” (Tesis provisionales para la reforma de la filosofía [en adelante: VThRPh], SW II, pp. 234s; p. 41).

⁹ Sin embargo, a diferencia de Descartes y, más bien, en contra de él, en el pensamiento de Feuerbach el único presupuesto válido del filosofar no será una idea clara y distinta sino la intuición sensible. Como Feuerbach comenta en sus Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, “sólo la intuición de las cosas y de los seres en su realidad objetiva hace al hombre libre y limpio de todos los prejuicios” (VThRPh, SW II, p. 231; p. 37).

¹⁰ “El ser carente de conciencia de la naturaleza —dice Feuerbach en la segunda de sus Lecciones sobre la esencia de la religión— es para mí el ser eterno, inoriginado, el ser primero, pero primero en el tiempo, no según el rango, el ser primero física, pero no moralmente; el ser humano consciente es para mí lo segundo surgido en el tiempo, pero el primer ser según el rango” (GW VI, p. 29). — Cf. SCHMIDT, A., Feuerbach o la sensualidad emancipada, trad. Julio Carabaña, Taurus, col. Ensayistas 129, Madrid 1975, pp. 69-73.

materialismo epistemológico de Feuerbach no encuentre más clara expresión que la que se halla en su peculiar noción de ‘entendimiento’: pareciera que en Feuerbach el concepto de ‘entendimiento’ no registra diferencia cualitativa alguna con respecto a los sentidos, pues su acto “está dotado [simplemente] de una capacidad cognoscitiva más amplia y, en definitiva, universal, que es la que lo capacita para su función unificadora; se trata de una «intuición sensible más amplia, ilimitada, universal» (II, 324)”¹¹.

En este punto preciso cabe la pregunta de si la historia de la filosofía del conocimiento no padece por obra de Feuerbach una especie de involución para volver a ser presa de algún atavismo prekantiano. En el siglo XVII y en la primera mitad del XVIII no era extraño, sobre todo entre los empiristas ingleses, encontrar teorías del conocimiento que no reconocían entre la sensibilidad y el entendimiento —o entre sus respectivos contenidos, esto es, entre las sensaciones y las ideas o conceptos— más que una diferencia de índole gradual, pero nunca una diferencia cualitativa. Ya sea por ser más o menos claros ya por ser más o menos intensos, o, inclusive, ya por ser más o menos fuertes, podían ser diferenciados los contenidos de la sensibilidad y del entendimiento, y, en consecuencia, podría distinguirse la naturaleza de estas dos facultades, pero sólo en virtud de un criterio cuantitativo o de grado. Uno de los grandes logros de la filosofía crítica kantiana fue introducir una diferencia cualitativa entre la sensibilidad, como facultad receptiva, y el entendimiento, como facultad dinámica y espontánea.

Ahora bien, si se entiende bien el planteamiento feuerbachiano, no tienen por qué concebirse a la manera de un retroceso o de un echarse hacia atrás desandando los propios pasos. Para Feuerbach, la asimilación de estas dos facultades, que tiene lugar en la experiencia, no se da mediante una reducción del entendimiento a la sensibilidad, sino más bien al modo de una cierta elevación de la sensibilidad hacia esos rasgos que previamente sólo se habían predicado del entendimiento: la universalidad, la ilimitación y la actividad —en oposición a la particularidad, la limitación y la pasividad, que eran las

notas con que tradicionalmente había sido concebida la sensibilidad—. No se trata de un empobrecimiento del entendimiento, sino de un enriquecimiento de la sensibilidad lo que permite la asimilación de las actividades de ambas facultades. Inclusive, como poco más adelante se verá, no queda del todo claro, si alguien así quisiera entenderlo, que el entendimiento sufra un empobrecimiento o una reducción en la teoría del conocimiento feuerbachiana; afirmar la existencia de una intuición intelectual parece más bien una concesión que al menos Kant no se había atrevido hacer. En el caso del planteamiento de Feuerbach, pues, no se trata de una simple anulación prekantiana de la diferencia cualitativa entre el entendimiento y la sensibilidad, sino más bien de una restitución postkantiana de la unidad entre entendimiento y sensibilidad, principalmente mediante una vindicación de la importancia y los alcances de esta última.

Así, la intuición, en su doble vertiente sensible —esto es: dadora de lo concreto— e intelectual ¹² —que en realidad también es sensible, pero, en tanto universal e ilimitada, no está restringida ni circunscrita a la singularidad de lo concreto—, va íntimamente ligada a la experiencia. Lo que liga a la intuición con la experiencia es que, por aquélla, ésta puede constituirse: por la intuición —sensible e intelectual— el ser humano tiene experiencia, que no es otra cosa que encontrarse con la verdad y su fundamento, es decir, pensar concretamente lo concreto: “Feuerbach identifica la verdad y su fundamento con lo «concreto», que se ha de pensar, por lo demás —dice él— de manera también «concreta» (II, 294)”¹³. Con la intuición o el encuentro directo con lo concreto que, con todo, no se queda encerrado en lo concreto sino que se amplifica y se vuelve universal, tiene lugar la experiencia y se desencadena el proceso del conocimiento humano, que, por lo demás, nunca habrá de dejar el ámbito de la experiencia si es que quiere mantenerse como verdadero conocimiento objetivo y como auténtica filosofía.

¹¹ CABADA CASTRO, M., Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas, Universidad Pontificia de Comillas, serie Estudios 17, Madrid 1980, p. 61 (las referencias que aparecen en la cita de CABADA CASTRO, M., corresponden a la edición de las obras de Feuerbach que aquí se abrevia con ‘SW’).

¹² Aquí se advierte una diferencia radical en la manera como Feuerbach concibe la naturaleza del conocimiento humano y la manera como venía concibiéndose en la tradición idealista alemana. Particularmente, la carencia e imposibilidad de una intuición intelectual es lo que funda el drama kantiano del idealismo trascendental. Uno de los principios rectores de la Crítica de la razón pura —el «dictum» kantiano— reza: «Los pensamientos sin contenido son vacíos; intuiciones sin conceptos son ciegas» (KrV, A 51, B 75), pero el pensamiento, sin el cual no se puede hablar de conocimiento en sentido propio está sellado por la finitud del material que la intuición le da. «Pensar es conocer mediante conceptos» (KrV, A 69, B 94) y como, al no poder intuir, «nuestro [entendimiento] sólo puede pensar, y tiene que buscar la intuición desde los sentidos» (KrV, B 135), es el pensar el modo propiamente humano de conocer en el estricto sentido del término. En efecto, la experiencia sensible por sí sola no constituye un conocimiento in stricto sensu, pero «aunque ninguna experiencia real llegue plenamente a tal conocimiento, siempre pertenece a él» (KrV, A 311, B 367. Las grafías itálicas no aparecen en el original).

¹³ Id., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, p. 10.

La intuición — tanto sensible como intelectual — de lo concreto sólo desencadena el proceso del conocimiento; la experiencia, a través del acto del entendimiento, tiene que elevarse a lo general y universal para no quedarse en la “experiencia miserable — como Feuerbach señala en su escrito Sobre el comienzo de la filosofía — del telescopio del astrónomo, del soplete del minerólogo, del martillo del geólogo, de la lupa del botánico” (SW II, p. 207); “la filosofía[, en consecuencia,] ha de ser una experiencia verdadera y universal” (VThRPh, SW II, p. 231; p. 36). Pero, con todo y que la filosofía ostente una extensión universal, debe hacerlo sin dejar de ser esencialmente experiencia: “La filosofía debe reconocer ya como una actividad filosófica a la misma actividad empírica, puesto que filosofar no es pensar abstractamente sobre o por encima de la realidad experiencial, sino adentrarse más profundamente en ella”¹⁴.

Sin obstar que Feuerbach llegara a defender entusiastamente, aún en sus mozos años hegelianos, el carácter activo, dinámico y hasta apriorístico del entendimiento¹⁵, jamás en su pensamiento maduro éste es concebido en su correcto funcionamiento, incluso reconociéndole un cierto apriorismo, sin la ineludible necesidad de la experiencia: “Es absurdo querer determinar algo sobre objetos de la experiencia sin experiencia; si alguna vez un filósofo quería tener y proporcionar conocimiento apriorístico en este sentido, pero esto es todavía muy dudoso, de tal suerte sería un loco” (SW II, p. 144). En todo caso, para Feuerbach resulta a la larga más sensato.

Sacrificar el conocimiento apriorístico y arrojarse en los brazos de la mera experiencia¹⁶, ya que ella nos muestra las cosas como son, en cuanto que las cosas nos determinan aquí por su presencia, no en su ausencia, y en cuanto que no son modeladas o determinadas por nosotros según nuestros conceptos preconcebidos (SW X, p. 323).

¹⁴ Ibid.

¹⁵ “El entendimiento [Verstand] — escribe el joven Feuerbach en su recensión Kritik des Idealismus. Von F. Dorguth — es un acto por sí mismo, un acto absolutamente independiente [...] El entendimiento es la medida [das Maass], el principio de sí mismo; es causa sui, el absoluto en el hombre. Entender es el acto de la más pura espontaneidad [...] El concepto de los fenómenos sensibles, [...] el entendimiento, ¡señores míos!, es, como he dicho, a priori, de hecho el A priori sin más, el único A priori que hay” (SW II, p. 144).

¹⁶ Dentro de este punto tan directamente relacionado al pensamiento crítico kantiano, uno podría preguntarse cómo es que, afirmando ambos la necesaria dependencia que tiene el conocimiento estrictamente considerado de la sensación, uno (Feuerbach) se ve obligado a negar la aprioridad del entendimiento mientras el otro (Kant) termina afirmando, sin embargo, el carácter a priori del entendimiento. En el fondo, lo que propicia tanto la aceptación kantiana como la negación feuerbachiana del carácter a priori del entendimiento es la concepción que cada cual tiene del entendimiento, la cual resulta radicalmente diferente: mientras para Kant el entendimiento humano es una facultad distinta de la sensibilidad y, en cierto sentido, se contraponen al carácter receptivo de ésta debido a su dinamismo y espontaneidad, para Feuerbach el entendimiento no será más que una ampliación cuantitativa — una universalización — de la sensibilidad. El a priori kantiano es quizás la señal más clara y lúcida de la dinamicidad y actividad de un entendimiento humano que lucha por elevarse por encima de la experiencia sensible, rasgo que, en más de un sentido, resulta contrario al materialismo sensualista de Feuerbach.

En definitiva, con este rechazo del conocimiento a priori, Feuerbach cierra toda posibilidad de un conocimiento sin intuición sensible e, incluso, de cualquier actividad del entendimiento independiente o separada de la sensación. En contra de la tradición racionalista y del idealismo alemán, Feuerbach rechaza la posibilidad de cualquier actividad del entendimiento que sea a priori, sobre todo si se la entiende en un sentido kantiano, es decir, “prescindiendo de toda experiencia” (KrV, AXII). Para Feuerbach, “el pensamiento puro, totalmente separado de la sensibilidad, no existe: siempre depende de la tierra y está sujeto a la sensibilidad (cf. II, 324)”¹⁷:

Yo rechazo totalmente la especulación absoluta, inmaterial, contenta consigo misma y que deduce de sí misma su propia temática. Me diferencio totalmente de los filósofos que se arrancan los ojos de la cabeza para poder así pensar mejor; yo necesito para el pensar los sentidos, sobre todo los ojos; no deduzco el objeto del pensamiento, sino el pensamiento del objeto (La esencia del cristianismo [en adelante: ‘WChr’], GW V, p. 14)¹⁸.

Por lo demás, Feuerbach deja en claro que para él la filosofía a priori, que no requiere de impresión alguna del exterior, vale tanto como la poesía a priori: “La poesía a priori, la poesía que no requiere nada, sin ninguna impresión desde el exterior, sin ninguna angustia, sin ningún sufrimiento, es tan poco buena como la filosofía a priori” (SW I, p. 193).

La sensibilidad

Con el término ‘sensibilidad’ — aún insuficiente pero, con todo, más apropiado que ‘sensorialidad’, ‘sensualidad’, ‘sensitividad’, etcétera — Feuerbach designa no a una facultad particular del ser humano ni a una de sus capacidades o funciones cognoscitivas sino al pensar completo en tanto sensible (sinnliche), encarnado o hecho hombre (menschgewordene), esto es, en su primordial unidad con la realidad que se nos comunica con los sentidos. Por esto, la ‘sensibilidad’ feuerbachiana resulta en principio antitética con respecto a la vacía

¹⁷ CABADA CASTRO, M., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, p. 13. Cf., también de este mismo autor Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas, p. 59, y Querer o no querer vivir, p. 110.

¹⁸ Estas líneas aparecieron en la segunda edición de WChr (B), pero faltan en la tercera (C) y, por tanto, en la traducción castellana con que se cuenta.

especulación. Como autorizadamente SCHMIDT, A., comenta: “‘Sensibilidad’ —el concepto tiene una carga mayor de lo que en un principio se sospecha— no se agota en una ‘facultad’ subjetiva; significa ser: como objeto no sólo del pensamiento, sino del ser mismo” (pp. 72s).

La ‘sensibilidad’ (,Sinnlichkeit’, como en Kant) en Feuerbach es un término utilizado continuamente por éste en sus obras, pero no para designar solamente una facultad especial o una función específica o concreta del conocimiento, sino para significar o calificar al conjunto de su propia filosofía, una vez desligada de su primera adhesión al sistema hegeliano. Lo típico de la ‘sensibilidad’ feuerbachiana no será un sensismo puro o un materialismo a ultranza, sino la preocupación por la unión (mucho más radicalizada que en Kant) en el hombre de todos sus niveles de conocimiento (con especial insistencia en su dimensión sensible) y de este conocimiento con la realidad en la que vive el hombre¹⁹. Lo que ha hecho Feuerbach es ampliar el concepto de lo sensible y de la sensibilidad, para evitar así, por una parte, la reducción o rebajamiento del conocimiento, y mantener, por otra parte, la importancia de la encarnación del hombre total en su realidad visible y concreta²⁰.

Es en este punto donde se alcanza una caracterización más o menos clara del materialismo de Feuerbach que es lo suficientemente determinante para distinguirlo de otros tipos de materialismo: este materialismo tiene como base única la peculiar concepción de ‘sensibilidad’ que se ha presentado previamente y sólo en ese sentido puede llamarse ‘materialismo sensorialista’, ‘sensualismo’ o ‘sensorialismo’, sin dejar de hacer un esfuerzo por salvarlo de la precariedad semántica de los términos²¹. A diferencia del materialismo vulgar o, incluso, del mecanicista y antiespiritualista, la ‘sensibilidad’ feuerbachiana supone, en su aspecto subjetivo, una cierta elevación conceptual y valorativa: en ella, o, más aún, en los niveles más ínfimos de ella, se hallan in nuce los niveles superiores del ser humano, quedando ella misma, por esto, intrínsecamente elevada:

Un sentido que se eleva por encima de los límites de la particularidad y de su sumisión a la necesidad, se eleva a un significado y dignidad autónomos y teóricos: un sentido universal es entendimiento, una sensibilidad universal, espiritualidad. Incluso los sentidos más inferiores, el olfato y el gusto, pueden alcanzar en el hombre la dignidad de actos espirituales y científicos. El olor y el gusto de las cosas son objeto de las ciencias naturales (GrPhZ, SW II, p. 316; p. 93)²².

El cuerpo orgánico es ya él mismo un cuerpo espiritual, “absolutamente perfecto y sin carencias, infinito, no un cuerpo particular, por encima del cual habría todavía una serie infinita de cuerpos posibles hasta que la idea de cuerpo estuviera plenamente configurada” (Pensamientos sobre muerte e inmortalidad [en adelante: ‘GTU’], GW I, p. 301; pp. 168s). En este sentido, el alma, el espíritu, la conciencia o la razón, aunque incorporeal, son inseparables del cuerpo, y, por tanto, de la espacialidad y de la sensibilidad. Para Feuerbach no existe posibilidad de que el alma salga del cuerpo o entre en él, por la sencilla razón de no está ni dentro ni fuera de él, pues sólo algo que sea ello mismo cuerpo puede estar dentro o fuera de un cuerpo. Un alma sin su cuerpo es comparable a un señor sin su siervo, a un fin sin sus medios o a un artista sin su instrumento (cf. GTU, GW I, pp. 307s; p. 175); “el alma se comporta con el cuerpo como el fuego con la materia combustible... [De manera que] en el modo y medida en que es el alma determinada y particular de este cuerpo determinado y particular, termina al mismo tiempo que su cuerpo determinado” (GTU, GW I, pp. 308 y 309; pp. 176 y 177).

Ahora bien, la ‘sensibilidad’ feuerbachiana supone también indefectiblemente un aspecto objetivo, y aquí es donde el planteamiento epistemológico tiene claros alcances ontológicos: contra una noción idealístico-subjetiva de la sensación (Empfindung), que, circunscrita a los alcances de las solas potencias del sujeto cognoscente, concibe a la sensación como encerrada en sí misma, Feuerbach sostiene

¹⁹ CABADA CASTRO, M., Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas, pp. 76s.

²⁰ Id., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, p. 12.

²¹ Según SCHMIDT, A., Feuerbach no es (obviamente) un idealista especulativo pero tampoco un materialista, si por materialismo se entiende una reducción de todo lo cualitativo a algo meramente cuantitativo, desembocando así en una física absoluta. Este materialismo —mecanicista y antiespiritualista— y aún más el materialismo vulgar no son dignos de un filósofo (cf. Id., Querer o no querer vivir, p. 105).

²² “Por ello, el espíritu (Geist) pertenece a lo ‘sensible’, más aún, es la esencia misma de la sensibilidad (II, 354) [...] La misma sensibilidad inferior humana está invadida por el espíritu, al que Feuerbach llama ‘sensibilidad universal’ (II, 316), frente a la limitación y determinación de los sentidos corporales; todo el cuerpo y sus funciones llevan la impronta de lo humano superior” (Id., El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach, pp. 12 y 13).

que lo sensible —es decir, lo que, hallándose más allá del sujeto, es susceptible de ser sentido— es parte constitutiva de la sensibilidad, al grado de que el objeto es el fundamento mismo de la sensación. Feuerbach, haciendo clara referencia a Schopenhauer, escribe:

Si la sensación fuese algo cerrado en sí mismo, a la manera del cartujo, algo gnóstico, budístico-nihilista, entonces sería en efecto imposible, más aún sin sentido, querer encontrar una transición desde ella hacia un objeto, hacia algo fuera de ella misma; pero la sensación es exactamente todo lo contrario de la filosofía ascética: [estar] fuera de sí por el gozo o el dolor [...], ávido de placer, es decir, ávido de objeto, dado que sin objeto no hay placer [...]

El objeto es para nosotros no sólo objeto de la sensación, es también el fundamento, la condición, el presupuesto de la sensación (SW X, pp. 219s).

El materialista Feuerbach se distinguirá en último término de sus colegas materialistas suscritos en la izquierda hegeliana, en la izquierda cartesiana o en el sensualismo francés por su permanente esfuerzo por no reducir al ser humano a sus sentidos, sino por concebirlo partiendo de esta ‘sensibilidad’ internamente ampliada y elevada, por concebirlo como un ser esencialmente sensible en su totalidad, teniendo a la ‘sensibilidad’ por esencia, de tal manera que la ‘sensibilidad’ sea la base explicativa suficiente para todas y cada una de las actividades y disposiciones del ser humano entero.

En este sentido, las sensaciones no se añaden al individuo: ellas son tales porque el Yo las experimenta, e, inversamente, el Yo es un individuo porque experimenta esas sensaciones como siendo suyas. El Yo no es individuo —dice Feuerbach— sino en la medida en que es sensible: “La seguridad de su existencia la tiene el individuo sólo en su sensibilidad; la afirmación, la certeza, asentimiento, confirmación del ser individual es la sensibilidad [...]; por lo tanto sólo en la sensibilidad es individuo el individuo” (GTU, GW I, p. 243; p. 114). Individualidad y sensibilidad vienen a conformar una unidad viva absolutamente inseparable: el cuerpo²³.

²³ El cuerpo “es sólo orgánico por vivo, y, como vivo, es una unidad indivisible, una totalidad absoluta, inseparable. Si lo divides, da de lado de ser orgánico, vivo” (GTU, GW I, p. 295; p. 163).

Las implicaciones antropológicas son bastante claras: “No se diferencia el hombre del animal únicamente por el pensamiento²⁴. Su ser total es más bien su diferencia con el animal” (GrPhZ, SW II, p. 315; p. 92).

Algunas conclusiones

La instauración del principio del sensualismo inaugura una nueva filosofía en la medida en que ella profesa una teoría del conocimiento, una ontología y una antropología sensualistas que rompen decididamente con la herencia del racionalismo cartesiano (cf. GrPhZ, SW II, p. 254ss, 269-276; p. 22-25, 39-47): en lugar de esforzarse empecinadamente por alejarse de lo sensible, esta nueva filosofía busca encontrarlo, pues “sólo este ser es ser y merece él solo el nombre del ser” (GrPhZ, SW II, p. 297; p. 71). La tesis ontológica que dirige esta fase de la filosofía de Feuerbach es que el ser sensible es el verdadero ser absoluto. Filosofar a partir y según la sensibilidad, ésta es la nueva manera de filosofar, «el Evangelio de los cinco sentidos», que de ahora en adelante que el filósofo debe aprender a descifrar para comprender lo que él es en verdad²⁵.

Tanto el ateísmo como el materialismo que Feuerbach asume como bases de su crítica son, al menos en un inicio, frutos del movimiento en el que encuentra desarrollo su propio pensamiento: la izquierda hegeliana. No obstante, al igual que la reacción antiteológica de Feuerbach se distinguió del ateísmo más o menos burdo de sus compañeros hegelianos, el materialismo propio de Feuerbach también fue distinguido muy pronto por él mismo de aquél de tipo mecanicista o antiespiritualista, que predominaba entusiastamente en la izquierda, por el influjo del materialismo francés, y que se destaca por reducir lo cualitativo a lo cuantitativo y por considerar el en sí de la realidad absolutamente al margen del espíritu y la conciencia.

Inclusive en una época más posterior, una vez ya asumidos ciertos presupuestos de base bio-fisiológica, no parece que Feuerbach haya diluido esa diferencia cualitativa intrínseca que desde la WChr le

²⁴ De modo más gráfico y provocador, Feuerbach escribe: “No es necesario salir del campo de lo sensible para reconocer en el hombre un ser superior a los animales [...] Consérvale a un hombre su cabeza, pero dale un estómago de león o de caballo; él seguramente dejará de ser un hombre” (GrPhZ, SW II, p. 316; p. 93).

²⁵ Cf. GREISCH, J., *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Tome I: Héritages et héritiers du XIXe siècle, Les Éditions du Cerf, Col. Philosophie & Théologie, Paris 2002, pp. 511s.

reconocía al dinamismo de la materia viva, gracias a la cual éste era distinto del mero funcionamiento mecánico de la realidad física (cf. WChr p. 295 n. 1).

En todo caso, la función de base que desempeñó el materialismo dentro del conjunto del pensamiento feuerbachiano fue posible porque no sólo lograba concretar ideológicamente una actitud práctica y vivencial que se había vuelto típica en Europa central y en Inglaterra a principios del siglo XIX gracias al influjo que había logrado el empirismo anglosajón y el mecanicismo francés, sino porque, ante todo, constituía en sí mismo una posición «teórico-especulativa»: el materialismo feuerbachiano encarna un planteamiento epistemológico con claras implicaciones antropológicas y ontológicas. Esta faceta del pensamiento de Feuerbach, al lado de varias otras, es algo que está que con frecuencia descuidado y pasado por alto tristemente por casi todos sus estudiosos. Esto no deja de tener sus repercusiones, algunas de las cuales tienen relevancia en el ámbito de la historia de las ideas filosóficas.

Bibliografía

Las obras de Ludwig Andreas FEUERBACH que se han utilizado en este trabajo son las *Sämtliche Werke*, editadas por W. Bolin y Fr. Jodl, y las *Gesammelte Werke*, editadas por W. Schuffenhauer. Salvo cuando se indique, la mayoría de las traducciones de los pasajes de estas obras que han sido referidos directa e indirectamente en este trabajo han sido realizadas por el autor.

N. B. Se cita a Feuerbach por estas ediciones indicando de cuál de ellas se trata mediante las abreviaturas 'SW' o 'GW' seguidas de un número romano, que indica el tomo, e inmediatamente después se señala la paginación con número arábigo precedido de la convención 'p.' o 'pp.' (v. g.: por 'SW II, p. 19' debe entenderse la página 19 del segundo tomo de las *Sämtliche Werke*, que corresponde al escrito *Kritik des „Antihegel“*, del cual no hay traducción castellana).

Cuando sea el caso de que se cuente con la traducción castellana de la obra, ésta se indicará mediante una de las abreviaturas que más abajo se presentan antepuesta a la abreviatura de la edición alemana y al número del tomo, y se señalará su paginación después de la paginación de la obra alemana separándola por un punto y coma (v. g.: por 'GTU, GW I, pp. 308 y 309; pp. 176 y 177' debe entenderse las páginas 308 y 309 del primer tomo de las *Gesammelte Werke*, que corresponde al escrito *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*, y que estos mismos pasajes pueden encontrarse en las páginas 176 y 177 de la traducción castellana *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*). La obra *Principios de la filosofía del porvenir* constituye el único caso en el que se cuenta con dos traducciones castellanas distintas; las paginaciones que aquí se registrarán serán las correspondientes a la versión de Victoria Pujolar, presentada en Roca.

Abreviaturas de las obras de Feuerbach empleadas en este trabajo:

WChr

GTU

GrPhZ

VThRPh La esencia del cristianismo

Pensamientos sobre muerte e inmortalidad

Principios de la filosofía del porvenir

Tesis provisionales para la reforma de la filosofía

Bibliografía utilizada:

CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos 372, Madrid 1975.

— — — — —, *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas*, Universidad Pontificia de Comillas, serie Estudios 17, Madrid 1980.

— — — — —, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Herder, biblioteca de filosofía 31, Barcelona 1994.

FEUERBACH, L. A., *Gesammelte Werke*, vols.: I, V, VI y XI, ed. de W. Schuffenhauer, Akademie-Verlag, Berlin 1981, 1974, 1981 y 1982, respectivamente.

— — — — —, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, trad. Franz Huber Claridad, Buenos Aires 22006.

— — — — —, *La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel*, trad. Victoria Pujolar, Roca, col. R 69, México 1975.

— — — — —, *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad*, trad. José Luis García Rúa, Alianza Editorial, El Libro de Bolsillo, sección Filosofía, Madrid 1993.

— — — — —, *Sämtliche Werke*, vols.: I, II, VII y X, ed. de W. Bolin y F. Jodl, Frommann, Verl. Günther Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 21959ss.

GREISCH, J., *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion. Tome I: Héritages et héritiers du XIXe siècle*, Les Éditions du Cerf, Col. Philosophie & Théologie, Paris 2002.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, pról., trad., notas e índices Pedro Ribas, Santillana-Taurus, col. Pensamiento, México 2006 (2ª reimpr.: 2008).

SCHMIDT, A., *Feuerbach o la sensualidad emancipada*, trad. Julio Carabaña, Taurus, col. Ensayistas 129, Madrid 1975.

“UNA CRÍTICA PATÉTICA: LA SOCIEDAD DE LA INMEDIATEZ Y LA FRAGMENTACIÓN DEL INDIVIDUO”

Christopher Barba

La crisis de sentido en la que vive sumergida la sociedad contemporánea no deja duda de la necesidad de que la filosofía emprenda la tarea de profundizar al respecto de los aspectos culturales que han propiciado dicha situación. Así, el presente trabajo busca brindar un diagnóstico de la cultura desde la hermenéutica existencial que nos proporciona Kierkegaard con sus planteamientos con el objetivo de presentar cómo detrás de la inmediatez en la que vive sumergido el individuo y la fragmentación que con ello conlleva se encuentra una crisis antropológica que nos habla de la necesidad de fundamentar al individuo desde sí, desde lo que es en su movimiento dialéctico frente a la vida y no dejarlo a la suerte de un tipo de nivelación que lo extraña de sí.

Por ello, nos concentraremos en la inmediatez como nivelación, su consecuencia que hemos denominado la fragmentación del individuo, es decir, la pérdida de conciencia de su humanidad y con ello la necesidad reclamante de devenir sí mismo. Al final, el planteamiento que queremos ofrecer es el del realismo existencial como un medio de crítica que al mismo tiempo que denuncia propone, pero no tanto un esquema a realizar, sino como una tarea que exige la apropiación de sí mismo, de aquí que se trate de una crítica patética, es decir, apasionada. Ello nos llevará a la conclusión de la actualidad del pensamiento de Kierkegaard, pero además de la vitalidad que ofrece su crítica cultural como posibilidad de una recuperación del sentido de lo realmente humano en la sociedad actual.

1. El síntoma social de la inmediatez: la nivelación

En la *Época Presente*, obra publicada por el pensador danés en 1846 mismo año de la publicación del *Postscriptum*, Kierkegaard denuncia que la sociedad y sus estructuras generan que los individuos vivan en lo inmediato, en la superficie, fuera de sí, olvidándose de que la existencia, si se somete a un ritmo así, queda no sólo paralizada, sino que se transforma en una gran maquinaria que relativiza todo y en ello queda incluido el ser humano, el individuo singular. ¿Por qué ve Kierkegaard este peligro? El pensador danés está poniendo su mirada desde su particular experiencia en el ámbito no sólo filosófico, sino cultural en sentido amplio: un académico, un investigador, un literato puede realizar obras extraordinarias, proposiciones casi inquebrantables, pero siempre corre el riesgo de olvidarse de lo fundamental, a saber, de que él es un individuo existente y que por más que teorice eso no será una compensación a la decisión que le reclama su propio existir; un joven, una pareja de esposos, pueden vivir desbocados hacia sí sólo de manera inmediata y por tanto extraños de sí mismos. No es en principio una denuncia moral, sino más bien su reclamo es existencial.

¿Qué síntoma identifica Kierkegaard como aspecto social que evidencia la inmediatez como una ironía del yo que se ríe de su estar fuera de sí, extraviado, y entonces se burla de sí mismo y se contenta con la inmediatez? Considero que el pensador danés nos ofrece una clave hermenéutica al utilizar la palabra *nivelación*¹ como un proceso social que coloca a los individuos en una vorágine que los lleva a la superficialidad con respecto a la existencia, a la inmediatez y al anonimato refugiado en el hacer, en la ocupación de diversas tareas, en la búsqueda desmedida de experiencia intensas y placenteras, acorde a los distintos estereotipos sociales, menos de la esencial, a saber, la de la existencia. Es curioso observar que en el pequeño escrito que nos ocupa la palabra nivelación es utilizada por el danés en mas o menos treinta y dos ocasiones, cosa que no es de menos importancia, pues nos ofrece un dato muy preciso de lo que le ocupa en su análisis.

Es interesante, por ejemplo, detenernos en la primera vez que utiliza dicho vocablo, pues el contexto es la descripción de una época apasionada contrastándola con una época desapasionada que ahoga y frena la realización en la simultaneidad en que se dan todos los momentos del existir². Así, Kierkegaard afirma que la nivelación es el resultado de la envidia a la excelencia existente cuyo principal objetivo no sólo está en ser lo negativo sino en acallar la dinamicidad del existir y sumergir al individuo en estado sepulcral donde la decisión y la libertad están replegadas a una igualdad de la que ni siquiera se es consciente. Así, la nivelación es definida como «negativa unidad de la negativa reciprocidad de los individuos»³, es decir, hacia la negación de la diferenciación, hacia la igualdad matemática que se contenta con lo inmediato, que no busca un significado existencial.

En efecto, para el pensador danés el proceso de la sociedad ha degenerado en la impetuosa tarea de que todos, de una manera u otra, se igualen en todos los sentidos y esto es criticado porque va en detrimento del individuo singular, parece que todo el quehacer de los ámbitos sociales han terminado y que el devenir existencial se anula, se acalla, se conforma desde una actitud pasiva. «Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación»⁴,

afirma Kierkegaard, y con ello quiere dar un diagnóstico de la época. Efectivamente, tenemos que afirmar que desde el ámbito de la filosofía y la ciencia, parecía que el reflexionar se volvía como un movimiento circular que terminaba por anularse: a lo que más se podía aspirar y lo que realmente se colocaba como importante era entrar dentro del sistema, cualquiera que esté fuera, eludiendo con ello la propia existencia, como si esto sustituyera el ocuparse de la propia realidad en la singularidad individual. No es que Kierkegaard, como erradamente se ha dicho en diversas ocasiones, se oponga al conocimiento objetivo y al desarrollo científico, sino que esto es sólo una esfera que al hombre le proporciona datos que iluminan su comprensión del mundo, la existencia no se agota allí, más aún, este progreso no puede ir en detrimento de la conciencia individual y de

¹ Cfr., S. KIERKEGAARD, *La Época Presente*, 59-60 / SV¹ VIII 79.

² E. Cfr., T. ADORNO, *Kierkegaard. Construcción de los estético*, Akal, Madrid 2006, p. 59.

³ S. KIERKEGAARD, *La Época Presente*, p. 60 / SV¹ VIII 79.

⁴ *Ibid.*, 59/ SV¹ VIII 79.

abandonar la ardua tarea que significa ser uno mismo. Ahora bien, cuando aunado a esto se absolutiza sólo un cierto tipo de experiencias, pensemos en las placenteras, se renuncia de algún modo la totalidad de la realidad del sí mismo.

Por eso, nivelación puede entenderse como el proceso que la sociedad genera y al que son sometidos los individuos con el objetivo de sumarlos a la conglomerado social. Este proceso generalmente es consciente y no puede atribuirse a una institución solamente, se trata de un modus operandi de todo y que termina con la extrañeza del individuo, quien dado que vive dentro de la indiferencia, ni siquiera se cuestiona al respecto. Sin embargo, el individuo queda cosificado y reducido a la necesidad en tanto que el margen de su dialéctica se ve minado y desarticulado. Esto Kierkegaard no lo puede aceptar porque la existencia no admite la reducción a una cuantificación, sino una decisión que comprende al yo que debe elegirse a sí mismo, a su entorno y a su concreción particular.

2. Ser y devenir en el fundamento de la identidad del individuo

Parece que Kierkegaard sostiene que no puede haber devenir humano sin un fundamento y a lo que renuncia la nivelación es al fundamento dado que se afirma sólo en lo inmediato, entonces, a la realidad que incluye la realización humana. Es claro que para Kierkegaard el fundamento es dinámico y dialéctico. No se trata de un ser pasivo o de un principio elucubrado abstractamente, sino del devenir sí mismo. Esta distinción nos ofrece un matiz entre ser y devenir que hace posible que se comprenda esta dinamicidad y este realismo, que no sólo delinear la clave de su reflexión sobre la existencia, sino que la establecen dentro del realismo de la misma y las distancian de la idealidad de una antropología sólo basada en la definición de conceptos:

En tanto que sujeto existente, en consecuencia no necesita conformar la existencia a partir de lo finito y lo infinito, sino que,

ya siendo compuesto de lo finito e infinito, tiene que devenir en su existencia en una de las partes, y es que no se deviene en ambas partes simultáneamente, porque uno ya es en virtud de su ser un sujeto existente, ya que ésta es exactamente la distinción entre ser y devenir⁵.

Como bien podemos observar hay una relación inherente entre el fundamento del individuo con su ser y devenir, pero es claro que el ser no implica necesariamente el devenir existencial que está relacionado con la voluntad y la libertad del individuo. Kierkegaard mismo la distingue precisando que el ser refiere a la constitución dada y el devenir en la realización temporal del yo como sujeto existente. No deja de llamar la atención que relacione sujeto con existente, haciendo alusión a esta distinción desde la que se comprende la necesidad de ocuparse de la propia existencia como un ponerse delante de sí mismo, elegirse y recorrer el camino de la propia existencia⁶, movimiento contrario a la instalación en lo inmediato.

La ausencia de esto y el aferrarse del hombre de su época a la sola ocupación de las cosas del mundo, es decir, aferrarse a lo meramente finito sin tener la capacidad de ocuparse de sí mismo se convierte en una «dramática broma»⁷, pues es frívolo el hecho de que el hombre pueda ocuparse de todo, determinar leyes de la naturaleza, formulas matemáticas, sistemas filosóficos, vivir en el ocio, buscar y crear necesidades pero fuera de sí, diluyendo al yo y no siendo consciente de lo que realmente significa su propia existencia, absolutizando lo relativo es ajeno a su realidad.

3. La vaciedad como extrañamiento del sí mismo

El pensador danés hace una crítica constante a la publicidad como un mecanismo de alienación, en tanto que parece aumentar la información en todos los ámbitos de la sociedad y sin embargo no sucede nada sustancial, no tiene lugar cambio alguno en el sentido existencial, sólo se trata de un pulular constante de misceláneos anuncios que

⁵U. S. KIERKEGAARD, Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas, p. 422/SV1 VII 364-365.

⁶N.B. F. Nietzsche nos presenta la idea del hombre como caminante dentro de su propio horizonte que no sólo es andar por una planicie, sino subir a una y otra montaña en una caminata solitaria. Esta imagen puede ejemplificar, desde otra visión la idea de devenir que Kierkegaard también subraya. Cfr. F. NIETZSCHE, Así habló Zaratustra, Terramar, Buenos Aires 2006, p. 147-149.

⁷S. KIERKEGAARD, La Época Presente, p. 47/SV1 VIII 69.

no logran salir de lo inmediato porque quien tendría que hacerlo, con la misma publicidad, entra dentro del proceso de nivelación, es decir, de la superficialidad que no sólo mata la profundidad a la que está llamado el individuo, sino que paradójicamente lo hunde en la vaciedad y en la superficialidad: «la época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata»⁸. Por eso, Kierkegaard afirma «que la época presente tiende a una igualdad matemática»⁹ en donde las diferencias son evitadas en el sentido de que todo confluye desde la necesidad por la reflexión y la abstracción.

Podemos ver claramente que lo que se reclama es un concepto de hombre que se vuelque sobre sí y rompa con la abstracción que trae consigo el concepto de necesidad. En ello, vemos una crítica clara a la filosofía pululante de la época, que sobretodo era la filosofía de Hegel, que en cierto modo relativiza al individuo y al final todo da igual porque entra en el confluir de la necesidad que vorazmente lo abarca todo y se extiende en el devenir histórico existencial del hombre: «la abstracción de la nivelación es un principio que como el viento del este, no establece vínculos estrechos, sino sólo el vínculo de la abstracción que es igual para todos»¹⁰.

En este sentido llegamos a un parangón fundamental en el planteamiento de Kierkegaard, a saber, que la nivelación se opone entonces a la libertad, a la decisión y a la interioridad, a la realidad de la existencia. Por eso, La Época Presente subraya que «la interioridad escasea y por tanto la relación ya no existe, o bien es una simple cohesión»¹¹.

De lo que se trata al final de cuentas es de mantener el orden establecido cuya lógica no es la de brindar a los individuos la posibilidad de realizarse desde la interioridad, sino de que vivan de manera constante fuera de sí, en la inmediatez, renunciando a la apropiación de su significado, sin la capacidad y sin la conciencia de su singularidad, de su dialéctica, de su vida real con sus circunstancias específicas. Las relaciones se reducen sólo al campo de lo funcional,

de la eficiencia y de la actividad, en ello se fundamentan y entonces se renuncia a la dinamicidad del hombre en cuanto existente dentro de lo real. Es por ello que el pensador danés considera que la nivelación busca mantener como inertes a los individuos sin el menor deseo de que problematicen su realización, sino que se contenten y así se constituyan en engranajes perfectos de lo articulado por la misma sociedad:

*Nivelar es una tranquila y abstracta ocupación matemática, que evita toda agitación. Si bien un fugaz encenderse en entusiasmo puede cobardemente querer una calamidad, solo para conocer las fuerzas de la existencia, ese disturbio no ayuda más a su sucesor, la apatía, que lo que ayuda a un ingeniero de la nivelación. Pero así como un alzamiento que está en su cúspide es como una erupción volcánica en que no se oye ni la propia voz, así la nivelación en su cúspide es como una tranquilidad sepulcral en la que se oye hasta la propia respiración; una tranquilidad sepulcral, en la que nada se puede levantar, sino que todo se hunde en ella, impotente*¹².

Como ya lo decíamos el acallamiento de lo existente supone encerrar al sujeto, o mas bien enterrar la sujeto dentro del anonimato quedando con extrañamiento respecto de sí mismo. Esto trae la fragmentación del individuo, su anulación, su propio sarcasmo, la galantería y la anonimidad, todo termina en el público¹³

que es poderoso y a la vez sin sentido existencial, se trata entonces del arribo de la monstruosa nada en la que termina todo hombre si acepta el proceso de nivelación que vacía todo de contenido y se vuelve en todo y nada como parte de un público espectador que se contenta con quedarse en la tribuna sin decidirse a ser él mismo en su concreta diferenciación y con su propia paradoja.

Otra característica de esta nivelación es que por ella se difumina a las acciones y a las decisiones fundamentales en la orientación existencial vital porque se puede entrar en el ocuparse de mil tareas, podrían ser muy filosóficas y grandiosas para el desarrollo del genio humano,

⁸ S. KIERKEGAARD, La Época Presente, p. 42/SV1 VIII 66.

⁹ Ibid., p. 60/SV1 VIII 79.

¹⁰ Ibid., p. 65/SV1 VIII 83.

¹¹ Ibid., p. 53/SV1 VIII 74.

¹² KIERKEGAARD, La Época Presente, 59-60/SV1 VIII 79.

¹³ N.B. En Mi punto de vista como escritor Kierkegaard explicita la noción de público y de masa. En ellas, el pensador danés ve una expresión brutal del anonimato existencial, de la alienación del sujeto y de la perversión a la que se ha sometido el juego social cuya normativa es la nivelación

podría uno estar a la vanguardia dentro de todas las dimensiones comerciales mediante las cuales el individuo es volatilizado, pero claramente insuficientes para responder a lo existencial. De este modo, la nivelación convierte a los hombres en un conglomerado amorfo de la masa abstracta que va adquiriendo cualidades según su momento y cada momento se justifica por sí y no referencia a nadie en concreto. El individuo en su capacidad de decidir y actuar a favor de su propia existencia es olvidado, aniquilado, borrado. Lo que hay es la totalidad del género humano y entonces nivelación, así lo único que establece la diferencia es el momento y no el instante: las tareas se han transformado en una actuación irreal y la realidad en un teatro.

Aquí parece preciso señalar un aspecto respecto a la temporalidad, que si bien, Kierkegaard no lo trata directamente en la presente obra, si la sugiere cuando habla de que se vive en una época desapasionada. La pasión es la fuerza de la libertad que se transforma en elección por la existencia y eso se realiza en el instante, entendiendo este como el poder del hombre en el tiempo para realizar tomándolo como el hoy ahora de la historia, en cambio, el momento hace alusión a la cualidad temporal del individuo desapasionado, es decir el individuo no existente que vive en la inmediatez. Esta proposición deja abierta la posibilidad a la realización y la ocupación del individuo en muchas otras tareas pero no es existente en tanto que vive fuera de sí, ajeno a su realidad.

A manera de conclusión: Fragmentación del individuo como vía negativa hacia la realidad de la existencia

En pocas palabras, en la inmediatez el individuo no deviene sí mismo, no decide existencialmente, no se ocupa de su interioridad, que es un vagabundo de la nada, que se ocupa en tareas sumamente importantes o de su interés, pero que la esencial-real es incapaz de llevarla a la acción de enfrentar la existencia con su dialéctica. También la inmediatez puede quedar retratada en el hombre que vive en el instante y que absolutizando, lo convierte en «un instante en el tiempo repleto de vacío»¹⁴.

¹⁴ S. KIERKEGAARD, Postscriptum no científico y definitivo a Mílagas Filosóficas, p.425/SV1 VII 366. En los últimos años Lipovetsky se ha dedicado a hacer una descripción de los distintos rostros que va tomando las crisis antropológicas contemporáneas. Así, por ejemplo el tiene una obra cuyo título La era de vacío está muy emparentado con la intuición profética de Kierkegaard. Cfr. , G. LIPOVETSKY, La era del vacío, Anagrama, Barcelona 2006.

En este sentido podemos concluir que vivimos en una época desapasionada, pues cada vez se hace más evidente que los habitantes de los conglomerados urbanos viven fuera de sí, ocupados en mil tareas que la misma sociedad y el mismo modo de vivir, los mismos mecanismos sociales, económicos, culturales e incluso religiosos colocan al individuo sólo en el hacer y no consideran en el fundamento de sus formulaciones el ser y el devenir del individuo: se vive en una especie de sociedad, más bien conglomerado, que en la realidad elude su carácter referencial al individuo por medio de la idealidad que se hace praxis.

Kierkegaard llega a equiparar la nivelación con el destino en los antiguos¹⁵ en el sentido de que todo queda estrictamente determinado cuando se anula la singularidad individual y la libertad. La única diferencia es que los dioses ahora no son los que juegan con la libertad de los hombres sino ahora es la misma humanidad la que lleva de la mano al hombre en un proceso que anula la diferenciación, la dialéctica existencial y que evita que el individuo se enfrente a sí mismo y que no establezca relaciones que de verdad lo vinculen: «la época presente se orienta dialécticamente hacia la igualdad, y su realización más consecuente, si bien errada, es la nivelación, como negativa de la unidad de la negativa reciprocidad de los individuos»¹⁶ y por ello los individuos cada vez más «aspiran a ser nada»¹⁷. Esta es ni más ni menos que una descripción excepcional de la inmediatez que se extiende hasta nuestra época y que puede ser verificada en las programaciones televisivas, en los muchos tratados de filosofía, en los compendios de teología, en la crisis educativa y económica incluso, pero en la falta de un sentido claro de ser un individuo singular que en la libertad debe aceptar el reto de existir existiendo, puede cada vez parece agudizarse un dato objetivo que debe de suscitar interrogantes y intentos de respuesta: el hombre cada vez vive más extrañado de su identidad, ya no sabe quién es, además ni le interesa saberlo porque ni siquiera se lo pregunta.

En la actualidad, el proceso de nivelación bien puede equipararse a lo que en nuestros días tiene como consecuencia negativa la

¹⁵ Cfr. S. KIERKEGAARD, La Época Presente, p. 60/SV1 VIII 79.

¹⁶ Ibid., 60/SV1 VIII 79.

¹⁷ Ibid., 71/SV1 VIII 87.

globalización: cada vez se hace más evidente que la uniformidad va ganado terreno con la difusión de las transnacionales. Esto no sólo implica una situación económica, sino sobretodo cultural que pone en jaque la identidad individual, ¿En qué sentido? Bueno la mayor parte de los jóvenes se preguntan ¿qué debo tener para ser? ¿Qué debo experimentar? Y aquí se encuentra un problema muy grave que Kierkegaard hubiera también retratado como nivelación, pues en tanto el individuo se concentra en lo relativo y lo absolutiza en esa misma medida se pierde en su identidad y termina todo siendo cómico, pues en el afanarse infinitamente por quedar incluido en el estereotipo cultural, se olvida el individuo de devenir sí mismo, más aún, la gravedad de la cuestión es que quisiera, por lo menos, de manera general, se plantea o se pregunta, simplemente se queda conforme y se acostumbra el individuo desgarrado en su ser y frustrado en su devenir porque padece un cierto tipo de amnesia de identidad. Sin embargo, también en el campo de la filosofía esto ha sucedido, basta dar un vistazo a los esfuerzos infatigables, muy loables de distintos pensadores que han tratado de ser agudos en sus reflexiones en las diferentes áreas, pero siempre queda el acertijo de la existencia hecho a un lado, presupuesto, considerado como tema metafísico, ético, y la mayoría de la veces, relegado como a una reflexión de una categoría inferior y que no merece crédito: en el fondo lo que se busca es nivelación, desaparecer, hundirse en el quehacer, en tal o cual experiencia, en la reflexión erudita, pero a lo esencial se renuncia, porque simple y sencillamente renunciar a la realidad es lo de hoy. Hace falta vincular al hombre con su existencia, pero esto no sucederá presentando grandes tratados sobre la existencia, sino en primer lugar haciéndole ver su distracción y que entonces elija con pasión existencial ser sí mismo. Kierkegaard describe la tesis central de este realismo existencial de manera magistral:

Cuando la generación se ha distraído un instante con la amplia vista de lo infinito abstracto, donde nada sobresale, ni el más mínimo estorbo, sólo «aire y mar»: entonces comienza el trabajo, en el que el individuo tendrá que ayudarse a sí mismo [...] que comprenda por sí mismo lo que es ser una persona¹⁸.

Bibliografía

ADORNO, TH., Kierkegaard. Construcción de lo estético, Akal, Madrid 2006.

KIERKEGAARD, S., La Época Presente.

— — — — —, Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas.

LIPOVETSKY, G., La era del vacío, Anagrama, Barcelona 2006.

NIETZSCHE, F., Así habló Zaratustra, Terramar, Buenos Aires 2006.

¹⁸ S. KIERKEGAARD, La Época Presente, p. 93/SV1 VIII 105. Los desarrollos posteriores de filosofías sobre todo el humanismo y el denominado existencialismo no pueden entenderse sin las líneas que ha trazado el pensador danés para reflexiones posteriores. Sin embargo, parece que el riesgo de olvidar alguna de las cuestiones fundamentales de este realismo existencial no es de menor grado, pues de distintas maneras han aparecido ciertas corrientes que vuelven a la relativización del individuo o al olvido de la trascendencia.

“EL PERSONALISMO, SUS ORIGENES HISTÓRICOS Y CULTURALES”

María Eugenia Guzmán Gómez
Universidad Anáhuac México Sur

Resumen

La primera parte del siglo XX representa para la historia de la humanidad una etapa internacionalmente convulsa, donde se vive una enorme tensión social de grandes e influyentes movilizaciones de millones de personas alimentada por una fuerte crisis intelectual. Un conjunto de pensadores van a coincidir en un marco ideológico, en una actitud y en una perspectiva común: colocar a la persona en el centro de la reflexión y de la estructura antropológico conceptual surgiendo así el llamado “personalismo”.

La presente exposición pretende dar un panorama general sobre los orígenes históricos y culturales del Personalismo y las tendencias filosóficas que influyeron en sus pensadores, resaltando la importancia del contexto político, económico, social y cultural para su formación y la relevancia de su pensamiento en este contexto.

Palabras clave

Personalismo, persona, despertar personalista, antropología, crisis liberal, liberalismo,

Introducción

No es difícil coincidir entre los analistas e historiadores que la civilización occidental a principios del siglo XX podía ser descrita de la siguiente manera: capitalista en su funcionamiento económico, liberal en su estructura jurídica y constitucional, burguesa en su clase

hegemónica y brillante en sus logros científicos. Era precisamente Europa quien ejercía un papel central en este sistema gracias a su gran capacidad técnica e industrial, política y por supuesto militar.¹

En el período comprendido entre 1914 y 1939 el mundo se enfrentaba al derrumbe de la civilización occidental, provocada ésta, por una crisis social y económica debido a la descomposición del cuadro de valores liberales que desencadenaron tres procesos paralelos. En primer lugar aparecen una serie de ideologías contra el sistema que se vivía, donde encontramos al comunismo, algunas variantes autoritarias y el fascismo, como alternativas al modelo liberal, capitalista y burgués operante. En medio de la lucha ideológica, encontramos una gran capacidad movilizadora de estos grupos que llegan al poder ayudados por el deterioro de la legitimidad democrática.²

En segunda instancia se observa un avance en las construcciones científicas y filosóficas que cuestionan la creencia en un orden racional en el mundo; la razón, la abstracción y el principio de causalidad, resultan insuficientes y ahora poco confiables para dar explicación al mundo de la posguerra. Ahora éstas serían reemplazadas por la relatividad y el vitalismo, por el redescubrimiento del valor del instinto y la intuición, y de un pesimismo que impregna el ambiente y que deriva en un agotamiento intelectual y regenerador de la civilización occidental. Finalmente, el tercer proceso es económico debido al inadecuado funcionamiento del sistema económico internacional. El deseo de restaurar el sistema capitalista en la posguerra se enfrentó a grandes problemas ya que la recuperación que se esperaba fue lenta y deficiente, provocando graves problemas sociales debido a la alta tasa de desempleos. La gran crisis económica desplazaría del escenario político, económico, social y cultural al liberalismo, por lo menos en ese momento. Estos tres procesos harán entrar en crisis los fundamentos del sistema liberal.³

¹ HOBBSAWM, E., Historia del siglo XX, 7ª ed, Crítica, Barcelona, 2004.

² Aparecen varias ideologías antiliberales como fueron el comunismo, por un lado, y los distintos fascismos particulares. El deterioro de la legitimidad democrática se debió en gran medida a varias alternativas antidemocráticas que se manifestaron en varios países europeos y no únicamente el nazismo alemán.

³ Después de la Gran Guerra, las grandes dificultades que se presentaron en el proceso de recuperación en el campo político, económico, social y cultural, frenaron que Europa regresara a su posicionamiento anterior donde ésta dominaba la economía mundial gracias al poder de financiero y monetario de Londres y a la fuerza industrial y comercial de Berlín. En la posguerra, el nuevo titular del poder financiero y monetario y de la fuerza marítima e industrial se traslada a los Estados Unidos. Ver Paredes, J. (comp), Historia Universal Contemporánea, Ariel, Barcelona, 1999.

Derivado de este complejo entorno deviene la crisis de la cultura de la modernidad. Observemos brevemente el proceso histórico que la construyó, la cual tomaría su propio tiempo y espacio. Puntualicemos algunos momentos que son esenciales en su formación. Primero el nominalismo medieval, quien es el que pone las bases del individualismo y la subjetividad. Segundo, la asimilación del concepto de Estado moderno en el siglo XV y que se reforzará hacia el absolutismo. El binomio individualismo/estatismo se reforzó con el confesionalismo derivado de la Reforma y la razón de Estado de Maquiavelo. Tercero, Descartes también contribuyó con su concepto de inmanencia a que la cultura en formación renunciara al conocimiento de Dios por medio de la razón y que se abocara en el estudio del mundo material que provocó el desarrollo de la ciencia moderna. El siglo XVIII elaboró su propia síntesis de los elementos mencionados con el predominio de la razón, base de todo el pensamiento que se creaba. Con todos estos elementos nace el liberalismo en el siglo XIX y con él la plenitud del mundo moderno.⁴

Mucho se ha descrito al hombre liberal y de la esperanza del hombre y de la sociedad en el progreso. La historia lo corroboraba. El mundo entero sometido al expansionismo colonial de Occidente, el capitalismo en pleno auge con la industria y comercio a todo vapor, la burguesía mercantil que progresaba a pasos agigantados que aunque no beneficiaba a todos, se tenía la esperanza que llegaría con el tiempo, la ciencia en constante superación y al servicio del bienestar del hombre, así, el liberalismo político parecía ofrecer paz y estabilidad. La concepción antropológica liberal, donde el dominio del hombre se sustentaba en la razón, la ciencia y la técnica, parecía ser la que aseguraría la armonía final de la sociedad. Se respiraba un clima de seguridad, tranquilidad y satisfacción hasta 1914. La Gran Guerra derrumbaría este mundo que entraría en una crisis de sus fundamentos y del juicio al entorno que ahora no comprendía. Ese mundo preciso, ordenado y prometedor se volvió repentinamente incomprensible, impreciso, desordenado y sin rumbo. El progreso y el mero avance material eran ahora sólo un mito. ¿Y el hombre? ¿Qué debía de hacer? ¿Cuál sería ahora su referencia?

⁴ Gracias a las ideas presentadas por los principales liberales clásicos como Locke, fundador del liberalismo clásico, Rousseau, Hume, Montesquieu, Adam Smith, Kant, y Mill y en la tradición norteamericana, Thomas Jefferson, Thomas Paine y James Madison, el liberalismo se fue gestando a través de dos siglos.

El hombre del siglo XX se sintió autónomo y sin necesidad de seguir norma alguna, esto se vio reflejado, por ejemplo, en el arte que produjo, libre de cualquier valor o responsabilidad. La ciencia también tuvo esta manifestación. El cambio más decisivo se verificó en la física donde las teorías de Einstein enterraron el equilibrado universo de Newton. Ahora era el universo era tetradimensional, recurvado sobre sí mismo y finito, aunque sin límites. Este cambio tan radical fue siendo cada vez más aceptado gracias a las investigaciones promovidas. El derrumbe de las viejas concepciones físicas y los nuevos descubrimientos en astrofísica aseguraban que nada era seguro. La física ahora se centró en la descripción renunciando a la explicación debido a la indeterminación y la incertidumbre. La naturaleza parecía ser muy difícil de ser comprendida.⁵

El hombre necesitaba soluciones a la crisis. Algunos científicos y representantes de las distintas corrientes artísticas que se promulgaban se limitaron a ser testigos de la crisis, sin embargo hubo ciertamente intentos de solucionarla o por lo menos de proponer alternativas.⁶ La salida no era fácil desde la perspectiva de un hombre autónomo y sin normas. Las propuestas, entonces, estuvieron encaminadas a encontrar un principio ordenador de la conducta humana. Entre ellas estaban el aumento de la autoridad sobre la sociedad. Ésta podía ser política, donde como respuesta, se dieron las diversas dictaduras que aparecieron durante el período de entreguerras, no sólo en Europa, tenemos el caso de Mussolini, sino también en América y Asia. Como consecuencia del aumento del poder del Estado y de la extensión de las ideas socialistas y nacionalistas que la Gran Guerra había provocado, el mundo se enfrentaba a las tiranías. Como ejemplos de ellas están Juan Vicente Gómez en Venezuela, Mustafá Kemal en Turquía, Reza Pahlevi en Persia o Primo de Rivera en España, por mencionar algunos. Ellos se dieron cuenta de la crisis del liberalismo y sostenían con la práctica, que la solución era una autoridad fuerte frente a un país que señalara la dirección hacia dónde ir.

Diversas propuestas humanistas, filosofías de los valores y la filosofía de la historia donde se destacan los ciclos históricos intentarán dar

⁵ Cf. WATSON, Peter, Historia intelectual del siglo XX, Crítica, Barcelona, 2000.

soluciones para la dirección del conjunto social donde la influencia de una autoridad moral se hace necesaria.⁷

El análisis de la crisis de la cultura se centró en el hombre, en intentar comprenderlo y ofrecer alternativas mediante distintos humanismos y formas de entender al ser humano, algunos de ellos radicales cargados de inmanentismo y eclecticismo. La apuesta por el descubrimiento y la descripción de los valores que permitiría al hombre hacerlos suyos y adecuar a ellos su conducta superaría el desorden liberal que había conducido a la crisis. Algunos contemporáneos como Ortega y Gasset, entre otros, captaron que la existencia misma de la civilización y de la cultura estaba amenazada por la ausencia de normas. La unidad que innova la historia no es el héroe como decía Nietzsche, ni las masas como afirmaba Marx, sino la interacción del yo y su circunstancia histórica, del noble y de las muchedumbres. ¿Cómo transmitir las normas del hombre noble a unas masas que no parecen dispuestas a renunciar a nada? Un intento de humanismo ordenador de la crisis fueron las interpretaciones cíclicas de la historia en donde se debatía que la crisis de la civilización occidental era el fin de un determinado ciclo cultural. Estudiando la dinámica de los ciclos culturales, llevarían al hombre a descubrir su comportamiento. Para Spengler, por ejemplo, en *La decadencia de Occidente*,⁸ las culturas, tras su origen, pasarían por un verano, un otoño y un invierno que sería el fin. En este ciclo quedaba excluida toda posibilidad de progreso que no fuera evolutivo y afirmaba la posibilidad de establecer una ley que predeterminara la historia, ésta, extraída del pasado, permitiría controlar el futuro.

Una segunda solución a la crisis liberal fue la apuesta por el ordenamiento del conjunto de individuos mediante el incremento del poder del Estado. Estas dictaduras presentadas como “personales”, basadas en la voluntad de un hombre, o de manera “impersonal” en la voluntad del pueblo, desecharon el liberalismo y propusieron básicamente dos sistemas: el sistema democrático popular o comunismo, cuya norma ordenadora era la clase social, y el sistema democrático radical como el nazismo, cuya norma ordenadora era

la raza. Para ambas construcciones totalitarias, la crisis del mundo occidental terminaría cuando la estructura social fuera justa, esto es, que todo estuviera ordenado en torno a los intereses de la clase proletaria, en el primer caso, o a los de la raza aria, en el segundo.

La tercera solución la veían posible en los neoliberalismos o en la vuelta a la Ilustración. No veían como causa de la crisis a la ausencia de normas, sino, a la persistencia en el modo de vivir esas normas. Había que comenzar el camino de nuevo.

El llamado “despertar personalista” surge del contexto ya descrito, en el que la problemática se advirtió no como un problema intelectual sino como una crisis de civilización que fue confluyendo lentamente y por vías muy distintas, donde era necesario recurrir al concepto de persona y construir desde allí, una nueva antropología. “Enormes acontecimientos han tenido lugar en estos últimos 25 años (1914 -39). La faz del mundo ha cambiado totalmente. Todos los valores en vigor han caducado...”⁹

Por caminos variados, con interdependencias en ocasiones, o relativamente independientes, vamos a encontrar las propuestas de ética personalista de Scheler, el personalismo tomista de Maritain, el personalismo comunitario de Mounier, filosofías dialógicas de tradición judía o el existencialismo personalista de Gabriel Marcel. Todos ellos con un fondo filosófico común: el personalismo.

Algunos de los factores más relevantes que para Juan Manuel Burgos¹⁰ configuraron el pathos y ethos del que surgió el personalismo fue el ambiente científicista, que en muchos personalistas, los impulsó a proclamar la primacía de lo espiritual; el auge del individualismo y el colectivismo, que sería clave en la determinación del concepto de persona; algunos presupuestos y problemas filosóficos que preanunciaron el personalismo, y finalmente, la percepción de este problema en el pensamiento católico. Analicemos estos puntos.

⁷ Cf. VERNAUX, R., *Historia de la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1989.

⁸ SPENGLER, O., *La Decadencia de Occidente bosquejo de una morfología de la historia universal*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976.

¹⁰ *Ibid.*, p. 12.

El primero, el ambiente positivista y científicista. La mentalidad positivista y científicista alcanzada por la ciencia experimental ya en el siglo XIX fortaleció el ateísmo y el agnosticismo. El progreso de los conocimientos científicos no sólo exacerbó la importancia de éste método sino que era el único método de conocimiento válido. ¿Qué ofrecían las ciencias humanas? Oscuridades, imprecisiones y contradicciones, razonamientos ininteligibles del idealismo dominante que llevaron a estas ciencias al descrédito. Las creencias religiosas o sólo explicaban lo que el hombre no había logrado explicar o eran falsas. “Lo positivo, lo esencial en la intuición o determinación del ser divino es exclusivamente humano; por eso la intuición del hombre en cuanto que objeto de la conciencia sólo puede ser negativa, adversa al hombre. Para enriquecer a Dios debe empobrecer al hombre, para que Dios sea todo, el hombre debe ser nada”.¹¹ El evolucionismo de Darwin, las obras de Freud, Nietzsche, Comte o Watson, entre otros, parecieron demostrar científicamente que el hombre no era mas que simple materia evolucionada, compleja, pero materia. Sólo las ciencias positivas eran válidas para explicarlo y el resto de los saberes, como la filosofía, era un “refugio de almas débiles incapaces de enfrentarse con la realidad”.¹²

Esta mentalidad propició el auge de la lógica, la búsqueda de un lenguaje universal de semántica única, cercano a la matemática y el conductivismo watsoniano en la psicología. Junto a estos proyectos intelectuales, las ciencias humanas, la antropología filosófica y la metafísica declinarían. Hablar de la miseria, la infelicidad o la malicia de los hombres en este cerrado ambiente positivista y científicista era imposible. Se hizo necesario que un grupo de intelectuales, entre ellos, los personalistas, insistieran en la necesidad de pensar en términos trascendentes, es decir, para utilizar el término acuñado por Maritain y utilizado por Mounier, “la primacía de lo espiritual”.

Un segundo factor importante en la formación del personalismo fue el individualismo y los colectivismos que “dominan los espíritus, forman opiniones públicas y privadas en el mundo occidental de hoy” (Landsberg, P.L. Problemas del personalismo). Dos corrientes

antitéticas que convergen entre sí por los extremos. Un individualismo que puede caracterizarse por tres rasgos, el primero, una ética utilitarista radical, donde se maximiza el placer y se minimiza el dolor, que puede presentar un principio social, pero que no admite ninguna regla absoluta. Donde la persona no constituye un valor absoluto en sí, sino un simple bien, que aunque importante, está sometido a la regla de la utilidad. Segundo, una firme y decidida defensa de los derechos del individuo por encima de cualquier colectivo, donde se reclama la no injerencia del Estado en los asuntos internos de la persona y la capacidad de decidir por ella misma todo lo que le concierne sin que nadie se interponga, a menos que perjudique o cause daño a otros. Así lo postulaba su máximo exponente, Stuart Mill. Finalmente un tercer rasgo, el capitalismo de principios del siglo XX, primario y salvaje, donde una burguesía se enriquecía y fortalecía y un proletariado se empobrecía. Regidos por la regla “laissez fair, laissez passer”, postulaba la no intervención del Estado y la autorregulación del mercado a través de la “mano invisible” que actuaba oculta pero eficazmente en los engranajes del sistema. Mounier criticaría de forma implacable este individualismo convirtiendo al individuo burgués en la causa de todos los males de la sociedad. Un individuo que se preocupaba exclusivamente de sí mismo sin tomar en cuenta el bien de la comunidad.

Los colectivismos se situaron en el extremo opuesto, frente al individuo, la colectividad y frente al individualismo, el colectivismo. El individuo debía olvidarse de sus derechos, intereses y dignidad y supeditarse a los derechos e intereses de clase o de la patria; era un destino que le superaba y que le daba sentido a su actuar. El colectivismo encontró sólidas razones en el idealismo hegeliano de izquierda, inspiradores también del marxismo y el fascismo y el nazismo en la derecha hegeliana. Recordemos que Hegel había teorizado la prioridad del sistema sobre el individuo y dentro del sistema, la preeminencia del Estado como forma perfecta de organización política. Los colectivismos radicalizaron más esta postura, pues Hegel postulaba un estado de derecho y en los colectivismos los derechos de los individuos quedaban sometidos al poder de la colectividad en

¹¹ FEUERBACH, L., La esencia del cristianismo, Trotta, Madrid, 1995, pp. 76 – 77, en BURGOS, J.M., Introducción ... p. 15.

¹² LANDSBERG, P.L., Problemas del personalismo, Mounier, Salamanca, 2006, p. 106, en BURGOS, J.M., Introducción ... p. 18.

diversas formas: la raza, el pueblo o la nación. Alcanzar la dictadura del proletariado, era el “Paraíso comunista” y a ese objetivo el marxismo lo supeditaba todo incluyendo a las personas. La meta justificaba los medios por lo que en su praxis imprimía una ética completamente instrumental: ético era lo que servía a los intereses del partido y de la revolución.

Los colectivismos de derecha, el fascismo y el nazismo, luchaban contra un comunismo invasor y amenazante. Para enfrentarlo, proponían un ideal colectivo al que los individuos se podían sumar para darle sentido a su existencia y el que se resistiera queda rechazado de la comunidad. Ese ideal colectivo era la fuente última de sentido. “...el Estado es la verdadera realidad del individuo” afirmaba Mussolini y “El individuo vive en la Nación de la que es un elemento infinitesimal y pasajero, y de cuyos fines debe considerarse órgano e instrumento” expresaba Gino Arias, teórico del régimen fascista. El error antropológico de base hizo que el hombre acabara transformado en un mero instrumento prescindible de los intereses del Estado o del Pueblo representados por líderes carismáticos, líderes políticos y morales.

El personalismo nació como reacción a estas dos posiciones antitéticas buscando una alternativa que se hacía necesaria entre una antropología individualista y una sociología colectivista. Intentó ser una opción a favor de la persona que tomaba del individualismo su defensa de los derechos del sujeto, y de los colectivismos su tensión ética hacia la construcción de un proyecto común, es decir, la primacía de la persona frente a la sociedad equilibrada por la correlativa obligación de servir a esa misma sociedad a través de un fuerte compromiso cuyo eje era la dignidad de la persona. Esa respuesta, aunque fuera teórica en su origen, debía estar estructurada de tal manera que permitiera una mediación social permitiendo la elaboración de un proyecto social alternativo. Había que recurrir a la persona, a la experiencia de ser persona y de encontrarse con otras personas como punto de partida de la propuesta.

El personalismo se nutre también de fuentes filosóficas como Kant, Kierkegaard y el existencialismo, la fenomenología de Husserl y el tomismo, particularmente el neotomismo.

De manera colateral, más no estructural, es decir a manera de “inspiración”, mas no asumiendo sus premisas fundamentales ya sean antropológicas, epistemológicas o éticas¹³. Kant influye sobre todo a través de su formulación filosófica de la dignidad de la persona, en particular en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres donde distingue entre cosas y personas. Éstas son seres racionales y su naturaleza los distingue como fines en sí mismos y no como medios. Prohíbe la instrumentalización de la persona, principio filosófico del personalismo. Así mismo se toma el concepto de la dignidad de la persona entendida como la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo.¹⁴

Kierkegaard y su existencialismo, tendrá un mayor peso en el surgimiento del personalismo (hablamos de la primera mitad del siglo XX) cuando reivindica la importancia del individuo singular que sería el precedente moderno de persona. (Mounier, por ejemplo, sitúa a Kierkegaard como raíz de todo existencialismo, y el personalismo sería una rama de ellos). Kierkegaard apuesta por el individuo, por el hombre singular, del individuo realmente existente, valioso por sí, único e irrepetible, inmerso en una existencia singular en la que debe decidir su destino. Se contraponen totalmente al sistema hegeliano que sostuvo muchos colectivismos porque privilegiaba a lo abstracto y colectivo, a lo impersonal y absoluto. De esta manera se inician los grandes temas que marcarían la filosofía existencialista y de modo indirecto al personalismo. Lo más significativo sería “la primacía del individuo” como el valor primario y absoluto por excelencia capaz de alzarse por encima de su propio género: la humanidad. Otra gran aportación kierkegaardiana es la relevancia antropológica de la interpersonalidad, particularmente la relación del hombre con un Dios – Persona ya que anteriormente el espíritu humano venía definido por su relación con objetos. Finalmente, Kierkegaard abrió una vía de

¹³ Cf. BURGOS, J.M., Introducción ... , p. 30.

¹⁴ Carlos Díaz coloca como influencias filosóficas del personalismo en una misma línea a Kant, a Husserl (fenomenología) y a Scheler (axiología) y como sus raíces al cristianismo).

tipo ético cuando insistió en el carácter dramático y angustioso de la vida y en la capacidad del hombre de hacerse a sí mismo. El hombre finito y limitado depende de su libertad y se encuentra inmerso en el drama de la existencia. Este nuevo planteamiento filosófico tuvo sus concreciones en Sartre y la preminencia de la existencia sobre la esencia en Marcel, donde la experiencia ética interior de cada hombre, única e irrepetible, se integra en la condición humana común. El personalismo retomará estos temas, también como fuente de inspiración, pero desde una perspectiva menos dramática y angustiada.

Otra gran influencia en el personalismo es Husserl y su propuesta fenomenológica. El filósofo debía enfrentarse no a construcciones ideales, sino a la que veía pura y simplemente, a lo que su mente le presentaba como dado ante la inteligencia. “Lo percibido” es. Las afirmaciones filosóficas deberían poseer un valor científico y fuera de prejuicios. Este nuevo modo filosófico de acercarse a la realidad consistía en ponerse frente a la realidad eliminando todos los prejuicios para intentar ver lo que está, para captar las esencias en toda su pureza epistemológica¹⁵. En esta primera etapa husserliana, su método era compatible con las premisas básicas del realismo. La influencia de Husserl en el personalismo llega a través de dos vías: el método fenomenológico y la constitución del grupo de Gotinga con Von Hildebrand o Edith Stein.

El personalismo se vio influenciado también por el tomismo a través de su presencia en casi todos los filósofos católicos de la época.¹⁶ Sin embargo, muchos filósofos católicos mantuvieron una actitud distante al entender que la filosofía tomista no podía ser repropuesta tal cual en el mundo contemporáneo, su mundo medieval no podía resolver los problemas del momento. Hubo dos modalidades para retomar el tomismo. Una de ellas intentó una reformulación profunda del pensamiento tomista mediante la construcción de una filosofía personalista que incluyera elementos tomistas, no simplemente una adaptación. Ningún personalismo es un mero tomismo modificado y prueba de ello fueron las propuestas de Wojtyla y Edith Stein quienes

realizaron una síntesis original de tomismo y fenomenología. Otra de las modalidades asumieron al tomismo como un cimiento presente que proporcionaba una de las mejores formulaciones posibles del realismo filosófico.

Evidentemente, la situación cultural del catolicismo fue clave en el surgimiento del personalismo. Había un rechazo global de la cultura europea al cristianismo, la decisión consciente tomada por el mundo moderno de no adherirse a la fe cristiana y la convicción de no vivir del legado moral cristiano. Se debía reconocer que los propios cristianos tenían culpa de ello. El cristianismo se había institucionalizado, se había clericalizado formando parte del “desorden establecido”. Esto generó una reacción cultural sin precedentes. En el terreno filosófico, esta reacción se planteó como una necesidad imperiosa de confrontación con la filosofía moderna. La llamada de León XIII dio ricos resultados para el cristianismo. Condujo a una renovación de los estudios tomistas, a un descubrimiento del pluralismo filosófico de la Edad Media; Etienne Gilson, es un ejemplo, y a un relanzamiento del neotomismo como el mismo Gilson y Jacques Maritain. Sin embargo, no fue suficiente. Era necesario un esfuerzo más grande ya que la filosofía dominante no podía ser ignorada o repudiada. Los pensadores personalistas entendieron que la actitud adecuada era buscar las aportaciones que debían ser integradas en la nueva filosofía que debía forjarse para el futuro. Entendieron que era posible renovar una inspiración filosófica en el cristianismo ya que poseía todavía recursos ignorados que no habían sido explotados y se intuía que podía haber más.

El despertar personalista, expresión de Bombacci, configuró así el recurso continuo y recurrente al concepto de persona desde ámbitos sociales, filosóficos o teológicos. Era el término clave para resolver los grandes problemas del momento. Ese despertar personalista, es el que dio lugar, por diversos caminos, pero entrelazados, al personalismo en sus diversas variantes. Los principales personalistas surgidos del complejo contexto socio – cultural ya descrito permite una clasificación que combina áreas culturales, lingüísticas y que

¹⁵ El método cobró tal importancia que acabó convertido él mismo en una filosofía.

¹⁶ Cabe recordar la reproposición de Tomás de Aquino con León XIII a finales del siglo XIX en su encíclica Aeterni Patris, 1879.

corresponden a naciones: Francia, Italia, Polonia, España, Alemania y Austria, y grupos de pensamiento con entidad propia, como la fenomenología realista o la filosofía del diálogo, pudiendo permitir otras perspectivas posibles. El personalismo francés, históricamente hablando, el más importante por la presencia de Mounier, tiene su peso en la formación del personalismo y en particular en la consolidación como movimiento.

Bibliografía

BURGOS, J. M., Introducción al Personalismo, Palabra, Madrid, 2012.

— — — — —, El Personalismo. Autores y temas de una filosofía nueva, Palabra, Madrid, 2000.

DÍAZ, C., Emmanuel Mounier, Kadmos, Salamanca, 2000.

DOMÍNGUEZ, XM et al., La revolución personalista y comunitaria en Mounier, Kadmos, Salamanca, 2002.

MOUNIER, E., Personalismo: antología esencial, Sígueme, Salamanca, 2002.

PAREDES, J. (coord.), Historia Universal Contemporánea, Ariel Historia, Barcelona, 1999.

VERNAUX, R., Historia de la Filosofía Contemporánea, Herder, Barcelona, 1989.

WATSON, P., Historia intelectual del siglo XX, Crítica, Barcelona, 2000.

“LA VEJACIÓN DE LA PERSONA ANTE UN TRANSHUMANISMO FUTURO”

Ricardo Valenzuela

Universidad de Guadalajara

Resumen

En este escrito pretendo abordar concretamente el o los aspectos concernientes al personalismo y cómo el movimiento transhumanista podría afectar negativamente la consideración y concepciones personalistas (que recaen en los individuos), en sus distintas áreas. Principalmente la pérdida de la personalidad propia, la auto-cosificación, el exacerbamiento de la técnica y la disolución de la Persona ante las implementaciones biotecnológicas, la comercialización de la virtud, y el espíritu, ente otras cuestiones. Todos estos subtemas enmarcados propiamente dentro de la filosofía y vivencia personalistas, que poseen, a mi ver, un carácter humanístico y necesariamente espiritual.

Abstract

In this text I pretend to approach specifically the aspect or aspects concerning to the personalism and how the transhumanist movement could affect negatively the personalist consideration and conceptions (that implicates the individuals), on different areas. Mainly the loss of self personality, the self-reification, the technique exacerbation and person dissolution in the face of the biotechnological implementations, the commercialization of virtue, and the spirit, etc. All this subthemes framed properly inside of the personalist philosophy and experience, that have, in my opinion, a humanistic nature and necessarily spiritual.

Palabras clave

Persona, transhumanismo, espiritual, personalismo, técnica.

Key words

Person, transhumanism, spiritual, personalism, technic.

Introducción

Mi objetivo en la realización de ésta ponencia es abordar los efectos principalmente preocupantes y potencialmente dañinos en los que el movimiento filosófico (y de otras índoles) transhumanista podría incursionar dentro del multi-verso personal.

Para ello, pretendo abordar la problemática desde una marco de referencia personalista, que brinda aportes de soporte fenomenológico (principalmente para entender la noción de ser Persona), ético-humanista y espiritual, además de valoraciones a considerar (no cerradas totalmente, pero que sirven como punto de partida), que espero puedan servir como antecedente para discusiones bioéticas a futuro.

Posteriormente estas consideraciones (siendo estas la base) permitirían dilucidar el cómo ciertas implementaciones, ideas o concepciones transhumanistas vejan aspectos del multi-verso Personal.

También espero poder ilustrar el cómo la enajenación tecnológica podría limitar a la Persona (Persona no como concepto abstracto, sino como realidad encarnada, diría Mounier) a un vivir en la cosificación, a una dependencia pseudo-espiritual residida en tecnologías de vanguardia y en la reclusión de las valoraciones superficiales y materialistas, en su sentido más reduccionista y peyorativo; la comodidad casi tecnocrática de alcanzar habilidades “por la vía fácil”,

eliminando quizás el desarrollo integral, holístico y vivencial, así como la virtud (no entendida desde la lógica del mercado, claro).

Lo artificial como supuesta herramienta trascendente-personal y más que nada, lo impersonal (la cosa) como reemplazo del lugar y la esencia personal encarnada por cada Persona (valga la redundancia).

Dado que el movimiento transhumanista, a mi ver, carece en gran medida de posturas antitéticas o puntos de vista distintos a los aceptados hegemonícamente, espero poder abonar a las casi nulas facciones antitéticas de algún modo, dado la suma importancia que adquiere este tema en la contemporaneidad así como en futuro no muy lejano.

Antecedente

Dado que la Persona no puede ser reductible a objeto, artífice o meramente materia (mucho menos, inorgánica), es necesario hacer una revisión del contenido fenomenológico e identitario que presupone la ideología y movimiento transhumanista, puesto que, a partir de dichas concepciones, se desplegarían los quehaceres y las pretensiones del transhumanismo, hacia con la Persona encarnada.

Posteriormente, y al tener ya una visión de lo que representa la Persona y el valor por sí mismo que posee (no un valor cuantificable), en su constante cambio e inabarcable universo personal (con un abordaje desde la fenomenología personalista, aunque no limitado a ésta), espero sea más sencilla la comprensión del contenido.

A sabiendas de que la Persona no puede ser reducida a su aspecto material, puesto que representa analógicamente toda una unidad, se puede más fácilmente dilucidar qué carácter dentro de la bioética posee o puede poseer el transhumanismo hacia con las Personas, y cómo éste podría contribuir con sus aspectos: técnico, tecnológico, reduccionista, materialista o fiscalista, y de pre-supuestos, en cuanto

al concepto de perfeccionamiento (delimitado a aspectos que se tratarán posteriormente), a un potencial acto de despersonalización y de deshumanización, que tiene un correlato ético e identitario más profundo.

Para poder comprender la problemática a tratar, empezaré por definir qué es el “transhumanismo” de modo básico y quizás hasta somero, además de explicar qué se entiende por “espiritual” del mismo modo.

* Transhumanismo: Es un movimiento filosófico e intelectual que basa su pensamiento en el cómo el humano debe hacer uso de las tecnologías y de los avances científicos para superar o corregir aspectos indeseables como el sufrimiento, la enfermedad, la vejez, e incluso la muerte. De esta manera, la humanidad devendría en “posthumanidad”, y la evolución ya no residiría en aspectos secundarios o externos al humano, sino que residiría totalmente en sí mismo y sus decisiones.

La manipulación de la biología por medio de la nanotecnología, la cibernética o la robótica, serían entonces, algunas de las bases fundamentales del “transhumanismo”.

Otro aspecto por el cual el “transhumanismo” aboga, es el de la expansión o mejora de las capacidades humanas (ya sean, físicas o mentales, por poner algunos ejemplos).

En resumen, el potencial humano ya no residiría meramente en el terreno biológico del ser humano, sino en su capacidad para “superarlo” por medio de las tecnologías de vanguardia.

* Espiritualidad: Deseo y posibilidad de trascendencia, inefable y que (en su intento de expresión) se experimenta como máxima representación de amor no-egoísta.

Persona como inobjetivable y como expresión de unidad

La Persona (no como un ente abstracto, el que podría aparentar por el simple hecho de enunciarla como aparente concepto), como una expresión de unidad, es decir, como una increíble conformación de distintos órdenes, es pues, inagotable en todo sentido. Analógicamente, un universo (puesto que no se reduce a ello, en tanto que no es objeto) que es encarnado en cada uno de los que caminan, se relacionan día con día con nosotros, que conviven, sienten, piensan, poseen corporeidad y conciencia, y tienen la potencia de trascender, en un bamboleo entre lo finito y lo infinito (diría con palabras más precisas, Hegel). Esa sería una mínima fracción expresiva de aquello que representa y consigue encarnarse en nosotros, tanto a niveles espirituales (en el sentido más práctico y simple de la palabra), como a niveles materiales, que de hecho, no marcan una separación (como la cartesiana o neo-platónica cristiana) sino una unidad en nosotros.

La unidad que representa cada Persona, puede ser claramente captada fenomenológicamente en diferentes instantes y vivencias, en cada momento del existir junto al otro. No miramos ni le hablamos a cerebros flotantes que pasean por las calles, mientras procesan información o datos sin vivirles o darles significado. Tampoco admiramos meramente materia que ocupa espacio en un sitio como hacen algunos bultos; de igual manera, no observamos fantasmas a los ojos, ni abrazamos o besamos entes enteramente abstractos, no... Captamos (no agotando, sino en Aproximación) la unidad que representan las Personas, el prójimo, aunque quizá cada uno de nosotros dé más valor a alguna de las tantas facciones por separado que posee la Persona. Tampoco quiere decir que arbitrariamente se pretende negar la importancia de esta o aquella facción, sino que más bien, se pretende devolver a base de reflexión y vivencia (por así decirlo), la importancia que merece la consideración unitaria que representa cada una de las Personas, mas no como mero objeto reductible y totalmente abarcable. Diría Lévinas:

“La relación ética cara-a-cara, contrasta también con toda relación que se podría llamar mística, [...] en la que los interlocutores se encuentran jugando un papel en un drama que ha comenzado fuera de ellos.”

Mounier, claramente marca la pauta que el personalismo (nacido en gran medida, gracias a él, al menos como consideración y movimiento) trata de mostrar acerca de la Persona, y que consiste en básicamente los siguientes puntos:

1. La Persona representa (de modo analógico) micro-universo, realidad interna, irreductible a objeto o cosa.
2. Indefinible como objeto.
3. Se capta y conoce (no totalmente), por sus actos. Relación de Aproximación.
4. No es agotable, es actividad vivida de autocreación, comunicación y adhesión.

Dejando claramente de lado las definiciones más enunciativas y precisas, esto sería el esbozo que reflejaría la unidad personalista.

La pretensión transhumanista de cosificación hacia con la Persona

Probablemente sea imposible dilucidar si el movimiento transhumanista es conciente o no del contenido e implicaciones que posee, en cuanto a la identidad de las Personas. En este sentido, y de acuerdo a ciertos pre-supuestos que el transhumanismo dicta (al menos como ideología), es menester meditar las posibles consecuencias al pretender unir el mercantilismo, el deseo y el sentimiento de inferioridad de nosotros, seres personales, hacia con el universo de lo impersonal.

El transhumanismo, en su ansiosa búsqueda alimentada por el deseo de poseer más de lo que en apariencia, no se tiene, se encamina a conseguir aquello que se muestra aparentemente como “superior”, alimentado claramente por la cultura popular y siendo fuertemente fundamentado por la facilidad y comodidad de adquisición. Cosa que claramente el mercado sabe explotar muy bien, aunque claro, ese es tema para otro momento.

Dicho de este modo, y en palabras de Jesús Ballesteros Llompart (2012):

“El complejo de inferioridad del ser humano ante lo no personal, ante la máquina, que se había iniciado con el futurismo se manifiesta ahora como complejo de inferioridad ante la información.”

Es hasta cierto punto, el lograr divisar alguna clase de hedonismo de tintes materialistas (en el sentido más frívolo de la palabra), más aún cuando las pretensiones del transhumanismo no son ni siquiera médicas o clínicas (por ejemplo: el uso de una prótesis por parte de alguien con ausencia de una pierna, lo cual está sujeto a otra discusión), aunque este tema lo abordaré con más detalle posteriormente.

En cuanto al problema de identidad que podría ser resultante de este ejercicio de adquisición de materiales “potenciadores” y aparentes mejoras, se puede decir que el problema no atañe en sí a alguna clase de identidad homogénea (que hasta cierto punto la hay, en cuanto a características del orden de los rubros mismos, y no tanto de las variaciones que dentro de estos afloran, como por ejemplo: la espiritualidad de tal o cual persona, pero dentro del rubro de la espiritualidad misma) de la humanidad, puesto que se estaría negando casi automáticamente la personalidad de cada Persona, sino que más bien, aquello recaería en el potencial y progresivo auto-desconocimiento, confusión, disociación y trivialización de la constitución personal (según el uso desmedido de dichas tecnologías y el cómo y para qué se aplican éstas), siendo éste un ejercicio de despersonalización y cosificación auto-infligida, pues se le estaría

dando una valoración excesiva a aspectos fisicalistas que, aunque los hay, no representan todo el universo Personal; a su vez se estarían vejando otra serie de aspectos (los cuales también representan la unidad que conforma a la Persona). Una potencial redefinición de lo identitario, a lo meramente material y para ser específico, artificial (la cosa como tal).

El acto de cosificar no provendría (o no debería) del “yo” hacia con el otro, hacia con la constitución de la Persona (más allá de su ejercicio de libertad al elegir el uso e implementación de ciertas tecnologías, dentro de su constitución), pues de ser así, se estaría afirmando la despersonalización que tanto se busca evitar, siendo esto una incómoda ironía discriminatoria dentro de la actitud y pensamiento Personalista. Es decir, no porque alguien decida, ejerciendo su libertad, implantarse un brazo robótico, debería de ser despersonalizado o dejado de ser considerado Persona. El potencial peligro del desconocimiento y la confusión despersonalizante (en primera instancia, a niveles personales y después a niveles colectivos si continúa su crecimiento), más bien residiría en la interioridad y el auto-infligimiento. Sería pues, un progresivo ejercicio de desfragmentación de la unidad, al dar importancia superior a tal o cual facción separadamente (sin trabajar o potenciar las capacidades ya internas de tal o cual Persona, y que han sido hacinadas al olvido), y claro, de manera puramente artificial, sobreponiéndose a la unidad, haciendo quedar a la Persona como “sus partes”, antes que su constitución entera. Esto adquiere un sentido aún mayor, de cosificación, insisto, cuando se trata no de “las partes” constitutivas solamente, sino cuando éstas son artifices inorgánicos, constructos tecnológicos reemplazadores (universo de la cosa).

Todo esto, insisto, en un ejercicio de auto-infligimiento.

Claro, esto puede hacer surgir un cuestionamiento básico: ¿Necesariamente lo natural es lo bueno o lo mejor? Sería falaz (falacia naturalista) afirmarlo totalmente, pero también hay que recordar que la problemática que se aborda con respecto al transhumanismo, y

tratada desde una óptica personalista, fundamentalmente trata el problema de la despersonalización en la que se puede caer, desde el mundo exacerbado de los artifices y la técnica exacerbada, aplicada hacia el universo personal, es decir, la Persona como tal. Natura en relación con el universo Personalista no es devoradora del mismo, sino que es parte de él y él es parte de ella, por lo menos en cuanto a su constitución y su relación, aunque no a manera de imposición violenta, sino a modo de relación armoniosa. Por ello, se deduce que la dimensión natural de la Persona (reino de natura) es constitutiva de ésta y puede ser anulada si la técnica y lo artificial se colocan en una déspota primera posición, es decir, si éstas facciones mencionadas se radicalizan y al hacerlo anulan otras dimensiones de la Persona.

Aunque en otro tiempo, Mounier refleja la misma problemática que fácilmente se puede asociar a la contemporaneidad y los tiempos venideros, siendo el tema: “la despersonalización”, y el papel de la tecnología contenido en éste:

Los hombres del siglo XX están enloquecidos con este nuevo cuerpo todopoderoso que constituyen para sí. Es cierto que la potencia de abstracción de la máquina es pavorosa: al romper los contactos humanos puede hacer olvidar a los hombres implicados que, más que ninguna otra fuerza, a veces aplasta; perfectamente objetiva, enteramente explicable, desacostumbrada de la intimidad, de lo secreto, de lo inexpressable: da medios inesperados a los idiotas; además nos divierte, para distraernos de sus crueldades. Librada a su peso ciego, es una fuerza pujante de despersonalización. Mounier, Emmanuel (1949). El personalismo

La materia viva (que no se limita a ser la misma materia que constituye una mesa o un trozo de loza), conciente y auto-conciente, poseedora de memoria (no meramente cerebral, como lo plantearía Bergson en su obra “Materia y memoria”), sentiente, que también representa a la Persona como tal, se ve claramente explotada por el menosprecio de su condición, ¿y cuál es dicha condición? No una limitante, sino más bien una posibilidad trascendental, incluso dentro del sufrimiento, el dolor, el físico y la muerte, que el transhumanismo y sus más férreos seguidores e ideólogos buscan erradicar.

Herramientas que se poseen y no se potencian, pues la oferta del mercado, la ciencia mercantilizada y capitalizada, hacen de la comodidad y el confort, sus mejores armas ante este tipo de desarrollos espirituales que ya se poseen y no se conocen o no se quieren conocer por comodidad.

Transhumanismo: ¿Una modalidad contemporánea de eugenesia? Percepciones de perfección e imperfección desde la visión transhumanista, en contraposición con la visión Personalista

Indudablemente cualquier atisbo de eugenesia, posee un carácter anti-personalista y claramente anti-humanista. Las razones para afirmar lo anterior, pueden ser claramente vistas en distintas épocas de la historia, como por ejemplo: la legislación norteamericana de comienzos del siglo XX llamada “Parent Planned Federation of America”, con pretensiones de crear una raza “pura sangre” y de eliminar la población negra, pues se creía que era producto de un “error genético”. También claramente se pueden encontrar este tipo de características en el tercer Reich, ya que a grandes cantidades de personas (especialmente las personas con algún tipo de “discapacidad” o “problema genético”) se les asesinaban, así como a ciertos sectores de la población, con ciertos orígenes étnicos. Ni hablar del social-darwinismo de la década de los 60’s, vigente de alguna manera hasta nuestros días.

Tras remarcar este trío de ejemplos, resulta sencillo ver el trasfondo de estas ideologías y que en parte, es uno de los factores determinantes de algunas de las pretensiones transhumanistas: la idea de perfección e imperfección y la búsqueda aparente de la primera.

La perfección, por lo menos en su concepción popular y más aceptada (e incluso, fomentada) a nivel global, consiste en básicamente (desde la estética, por ejemplo) la simetría como regla general. Los rostros y cuerpos “perfectos” son aquellos que poseen ciertas características determinadas, aunadas a los parámetros establecidos y ensalzados, haciendo a aquellas Personas que no se

alinean a ellos, a un plano de inferioridad, de “fealdad”. Se niega casi automáticamente la personalidad de la Persona, sus detalles únicos e irrepetibles (nombrados como defectos frívolamente), y se busca eliminarlos.

En cuanto a la perfección desde una óptica biológica, la ideología transhumanista cree que el no enfermar, el no tener dolencias o el no sufrir, incluso el no morir, sería el alcanzar plenamente la perfección, siendo que esto, a mi ver, dista mucho de el enfoque más prometedor y cultivable, que puede ser obtenido desde estos aparentes “errores” o achaques de la humanidad y que cada Persona vivimos o hemos de vivir o experimentar algún día, sino es que ya lo hacemos ahora.

Las experiencias vivenciales de aquello que no se puede evitar totalmente (como aquellos fenómenos ya mencionados), serían desde el enfoque Personalista, oportunidades y testimonio (diría Mounier), para comprometerse con el otro, evolucionar o crecer en variados sentidos (como el espiritual).

Frente a los estropicios posthuma-nistas, es necesario recuperar con el médico y gran filósofo de la existencia alemán Karl Jaspers, las Grenzsituatio-nen, «situaciones caracterizadas por su inevitabilidad, de las que no podemos salir y que no podemos alterar» como la enfermedad, el sufrimiento, la muerte. Es en tales situaciones donde el sentido de la trascendencia aflora y donde el ser humano logra sobreponerse, superarse a sí mismo, así como toda sabiduría y todo verdadero conocimiento.” Ballesteros Llompert, Jesús (2012). Más allá de la eugenesia, el poshumanismo como negación del homo patiens.

Esto fácilmente podría sonar a una invitación al conformismo, aunque no es así. El verdadero conformismo estaría contenido en realidad en el no trabajar lo que ya se tiene, lo que ya se posee en el interior, en hacernos sordos ante la potencia personal ya contenida en cada uno de nosotros. El desastre conformista consiste no en tener un terreno más grande, sino en no arar y cultivar el que ya se tiene.

Serían pues, los artífices, un escape cómodo de aparente acceso a dichas potencialidades personales, y se negaría la personalidad misma, puesto que los aparentes defectos buscan ser alineados con la opinión de los mass media y se quedan ahí, inmóviles como defectos, sin nadie que los trabaje en la antesala de lo que ya se posee.

Por tanto, las aparentes desventuras de la humanidad que el transhumanismo busca erradicar, quizá como un reflejo del miedo o la angustia ante su inevitabilidad, aunque no desalentadora realidad (pues como lo había mencionado, hay aspectos contenidos en estos fenómenos que no se trabajan, como por ejemplo, la espiritualidad) vista desde el personalismo, serían aspectos que ya presuponen un materialismo como punto focal, que a su vez, se ve reflejado en los deseos de “superar”, por las vías de la tecnología y el artífice, situaciones o acontecimientos que podrían aparentar imperfección, cuando en realidad en dicha “imperfección” está la potencia de la perfección auténtica del universo personal.

Transhumanismo y despersonalización

Como ya hemos visto, dado que el punto focal del transhumanismo, consiste en el exacerbamiento del mundo de lo impersonal, antes que el universo personal, se puede inferir que, el transhumanismo ha divisado la raíz de la superación y constante mejora de la humanidad, pero ha elegido el camino de lo meramente artificial en respuesta cómoda y adaptativa. Además ha caído en la negación de la personalidad como unidad representativa del ser que no puede ser abarcado ni objetivado. Ha sobrepuesto el circuito y la técnica, ante el rostro (Lévinas) y todo el universo que representa el otro en y para el “yo” (Buber).

El fenómeno de la conciencia se reduce al órgano cerebral (encefalocentrismo), y a su vez, el transhumanismo prevé que dicho órgano (el que contiene toda conciencia) pueda ser manipulado sin ton ni son, objetivando la conciencia y pretendiendo contenerla en

un envase sintético, hacinando a la Persona como tal, todo lo que en ella transcurre y que es en ella, a un plano de lo impersonal, casi a un mero contenido u objeto más del mundo, no distante de una roca o un trozo de madera. Se resignifica la conciencia toda, como un conjunto de meros datos informativos descargables, cuando en realidad en ésta se encuentra más que meros datos enciclopédicos digitales. La historia de nuestras vivencias (únicas incluso hasta en la interpretación) y de nuestra existencia, los sucesos, aquello que posee un rostro tras su telón, el misterio mismo que reside en cada uno de nosotros, nuestro cuerpo único e irrepetible, en fin... la lista continúa.

Es en este juego donde el transhumanismo y sus pretensiones ideológicas futuras (muchas de ellas aún no han sido llevadas aparentemente a la práctica) cae en la despersonalización, manejando el ser unificado de cada Persona, casi genéricamente o como un subproducto más de la técnica llevada al mercado. Un ofrecimiento mercantil (no accesible para todos, cabe señalar) y vano para superar incluso hasta la misma muerte (vista por muchos transhumanistas como un camino cerrado, el absurdo mismo de la existencia y el extinción de la conciencia), dejando de lado otras posibilidades ya trabajadas por tradiciones espirituales o filosofías milenarias.

Para el transhumanismo (generalizando) somos un “algo” contenible, reductible a piezas como las de un rompecabezas y que puede ser manipulado en cualquiera de sus modalidades, como una tira de plastilina.

En estos aspectos, asentados en la pura técnica y la tecnocracia que abunda en nuestros días y muy probablemente (si la historia sigue una línea rectilínea, lo cual dudo) en el futuro ideal del transhumanismo, se puede ver el reflejo predominante que mayoritariamente, las sociedades occidentales (o por lo menos su ideología hegemónica global), han ido creando con respecto a las Personas mismas.

La reducción deshumanizante y más que nada, despersonalizante del predominio ideológico y actuante, dejan ver pues, el potencial riesgo de despersonalización de nosotros como Personas, lo que indudablemente afectaría (y afecta) el aspecto ético o bioético (además de espiritual) de cada uno de los que compartimos la existencia y que por ello, merece ser revisado de nuevo, cuestionado y criticado, sino queremos caer en un no tan largo proceso de despersonalización a gran escala, contra el que luchó fervientemente Emmanuel Mounier y muchos otros, bajo un contexto distinto (no tanto), y con los problemas que a éste atañían y que en muchas ocasiones, aún siguen haciendo hasta nuestros días.

“Un pueblo sabe más de lo que puede saber una ciencia libresca cuando conoce el amor, el nacimiento y la muerte, la enfermedad y la salud, los celos y el odio, la miseria y la prosperidad, la naturaleza, la infancia y la vejez.” Emmanuel Mounier.

Bibliografía

BALLESTEROS LLOMPART, J., Más allá de la eugenesia, el poshumanismo como negación del homo patiens, España, Valencia: Cuad. Bioét, 2012.

BUBER, M., Yo y tú, España: Caparros, 2005.

LÉVINAS, E., Totalidad e infinito, España: Sígueme, 2005.

MOUNIER, E., El personalismo, 1^a ed., México, D.F: Jus, 2005.

<http://www.actoypotencia.com.ar/personalismo/>

<http://www.transhumanism.org/index.php/WTA/more/huxley/>

<http://www.actoypotencia.com.ar/2013/09/mas-que-seres-rationales-emocionales>

“LA HERMENÉUTICA DEL ESPACIO EN LA ARQUITECTURA”

Juan Carlos Mansur

Instituto Tecnológico Autónomo de México

En este escrito quisiera plantear de manera muy breve algunos puntos en donde la Filosofía puede aportar luces a la Arquitectura, y a la inversa, el cómo la Arquitectura puede dar orientación a la Filosofía para seguir un camino más fructífero en su actividad, para lo cual abordaré el estudio desde la Hermenéutica como metodología de la Filosofía, y como fue la fenomenología, quien a lo largo del siglo XX despertó un auge en el estudio y aplicación de la Hermenéutica, abordaré la reflexión del espacio en la Arquitectura desde ambas tradiciones, y se abordarán los siguientes puntos: 1. *Espacio físico vs espacio para la fenomenología*; 2. *La Arquitectura comprendida desde el espacio y la vida de la conciencia* 3. *La Hermenéutica y fenomenología como ciencia del logos y del sentido*.

Espacio y tiempo físico vs espacio y tiempo de la conciencia para la Arquitectura.

Aún cuando la Hermenéutica y la Fenomenología tuvieron sus orígenes hace ya un poco más de cien años, aún el día de hoy sigue siendo importante tomar en cuenta el aporte que da esta reflexión filosófica para todo campo de las ciencias humanas, y la Arquitectura no es excepción. Es gracias a este campo de la Filosofía que es posible una comprensión más cabal de la esencia de la Arquitectura y de su aporte para el servicio de la persona, pues la Fenomenología, no se acerca a los espacios desde la visión de la ciencia exacta de la Geometría y la Física mecánica, las cuales conciben el espacio como un objeto separado de la persona (distinción sujeto-objeto) y que es estudiado desde la idea abstracta (postura racionalista); una visión así nos presenta el espacio como algo neutro y homogéneo, con lo cual, su descripción no termina por ser la descripción más provechosa para el ser humano y por ende para la Arquitectura. Ver la Arquitectura

como una ciencia del espacio de la Física arrojará como resultado edificaciones creadas a partir de un modelo ideal de referencia, del espacio comprendido como una realidad numérica, a partir de la cual hay que “deducir” principios y modelos geométricos y edificar a partir de esa idea, cuartos, caminos, casas, oficinas, etcétera; algo diferente sucede desde la forma como describe el espacio la fenomenología, ella atiende al espacio desde la realidad vivida de quien la habita, y para esto es importante centrar la esencia de la Arquitectura en uno de los aspectos centrales de la Fenomenología, a saber: “la intencionalidad de la conciencia”, pues desde sus orígenes, Husserl -siguiendo a Brentano-,¹ considera la Fenomenología como ciencia de lo real que apunta a una comprensión del ser, no desde la idea, sino desde la cosa misma, a partir de la intención de quien vive la experiencia del fenómeno. En este sentido, la Fenomenología se manifiesta como un intento por romper con la visión numérica que planteó la Modernidad en el siglo XVII y XVIII, y la postura racional que reduce el ente a número, y propondrá un nuevo campo de estudio del ser. Así, la Fenomenología invita a observar los espacios y la vivienda, a la luz de la intencionalidad de quien habita, de la espacialidad de la conciencia intencional y no desde la abstracción de un plano o una gráfica.

La Arquitectura comprendida desde el espacio y la vida de la conciencia

Distintos autores empapados del pensamiento fenomenológico plantean la necesidad de establecer una distinción entre el espacio físico y el espacio a la luz de la fenomenología. Recordemos que autores como Mircea Eliade, Heidegger, López Quintás, Merleau Ponty, Zubiri y otros tantos filósofos establecen la distinción entre la explicación del espacio que hacen las ciencias físico matemáticas, de la espacialidad estudiada por la fenomenología. Decíamos que las primeras nos muestran un espacio homogéneo, neutro, medible, cuantificable, etc. mientras que la Fenomenología y la Hermenéutica nos muestran cómo el hombre se dirige intencionalmente al espacio desde la vida de la conciencia, lo cual arroja como resultado una forma

muy diferente de habitar el espacio, pues salen a la luz jerarquías y organizaciones que no obedecen únicamente a aspectos físicos o naturales, sino a espacios vividos desde el habitar. Una consideración de esta naturaleza abrirá un campo especial a la Arquitectura y el Urbanismo, que se vieron fuertemente influenciadas por una interpretación exclusivamente numérica del espacio, sin atender necesariamente la realidad del habitante, para lo cual es necesario tomar en cuenta al hombre como ese ser que no vive en el espacio, sino que lo funda, ahí es donde encuentra su campo de trabajo la Hermenéutica.

Lo anterior halla sentido cuando pensamos que desde la Hermenéutica y la Fenomenología el hombre se presenta ante el mundo físico con la intención de “conquistarlo”, “apropiarse” de él, imponerle un sentido, pues vivimos el espacio no como cosas ni como seres instintivos, sino como seres racionales que habitamos los espacios, y por lo mismo, los organizamos desde una tradición, una cultura, una determinada intencionalidad e historicidad, con valores propios que nos imposibilitan ver el espacio y el mundo de la forma “neutra” que propone la Geometría, sino que disponemos el espacio para darle sentido a su vida espiritual. Por esto es que más que ser el hombre una caja que recibe las impresiones sensibles de la realidad, percibe el espacio desde una intencionalidad, razón por la cual es importante verlo como quien da sentido al espacio, pues es quien lo organiza para volverlo un mundo de sentido, y la Hermenéutica como “ciencia” de la interpretación, permite dar luz y sentido a la forma como vivimos y valoramos el espacio y la forma como lo “habitamos”, pues es una herramienta que ayuda a comprender por qué y cómo es que establecemos y lo ordenamos, de manera tal que en lugar de considerar el espacio como algo lineal y homogéneo, nos revela la forma como lo habitamos y nos muestra las distintas “consistencias” que toma según como lo habitemos, así como la forma como organizamos y valoramos las distancias, lo cual cambia de persona a persona y de cultura a cultura. Esto es así, pues el espacio está en íntima relación con esta vida de la conciencia y el sentido de vida, y el “ethos” que se despliega en el espacio.

¹ La Arquitectura y el habitar llevan una intencionalidad. Para estudiar esta intencionalidad Brentano propuso distinguir fundamentalmente los fenómenos psíquicos que implican una intencionalidad, es decir, que se hallan dirigidos hacia un objeto y en afirmar luego, que estos fenómenos psíquicos pueden ser percibidos, y que el modo de percepción original que de ellos tenemos constituye el conocimiento fundamental de los mismos. Cfr. Dartigues, André: La fenomenología, Herder, Barcelona, 1975, p. 18.

² LÓPEZ Quintás, Alfonso: Estética de la creatividad, Cátedra, Madrid, 1977, p. 185

Para la vida de la conciencia el espacio se manifiesta de múltiples tonos, y bajo su mirada afloran jerarquías de importancias, así como distinciones entre, por ejemplo, lo público y lo privado, lo abierto y lo cerrado o lo sacro y lo profano. De aquí que expresiones como sentirse “encerrado”, sentir a alguien o algo “muy próximo o cercano” no habla de una realidad física, cuanto de una forma como la conciencia se involucra en el mundo y su entorno. Así, el espacio que a simple vista o bajo la óptica de lo medible resulta frío e indistinto, alumbra en una serie de sentidos y significados diferentes cuando se le observa desde la Hermenéutica y la conciencia de quien “espacializa”, y así se jerarquizan los espacios, pues cobran sentido a partir de quien lo habita y de cómo habita. En el deseo de “morar”, toda persona se lanza a “conquistar” el espacio, a darle un orden y sentido y va disponiendo del propio espacio, para mostrar, a través de esta gestualidad, su forma de vivir.

Lo anterior permite comprender por qué López Quintás llama “ámbitos” a la forma como vivimos creativamente los espacios,² para distinguirlo del espacio físico, pues no vivimos espacios físicos: habitamos en ámbitos. Cuando un ser humano se topa frente a la materia física, como un objeto aislado, distante y distinto a uno, hay una pérdida de sentido en la persona, en cambio, cuando esta realidad física es “conquistada”, elevada en significados y símbolos, surge el habitar y se potencia el sentido de la persona. El ámbito refleja la forma como la conciencia se sitúa en el mundo, de acuerdo a su intencionalidad e intereses que nos llevan a edificar un hogar o “morada” llena de sentido. Quien habita desde los ámbitos organiza y “espacializa” las cosas, dejando “cerca” las que nos resulten más importantes, y “lejos” las que no les significan tanto ¿Pero qué son “cerca” y “lejos”, sino realidades espirituales delimitadas por un lenguaje intencional y no por un “escalímetro”? Lo mismo que las expresiones “privado”, “público”, son realidades “no físicas”, que se expresan espacialmente y sólo pueden ser comprendidas desde la Hermenéutica que interpreta las múltiples formas como culturalmente delimitamos, ordenamos y nos orientamos en el espacio; tómese el simple caso de lo que provoca en nosotros el gesto de la “vestibulación”,

de un espacio que marca el cambio de ritmo y prepara el acceso a una nueva recámara, es decir, a un nuevo lugar con actividades distintas.

Otro campo fructífero para la Hermenéutica es la forma como espacialmente damos entrada desde la Arquitectura a lo sacro y lo profano, no únicamente mediante símbolos religiosos representados en cuadros, música o esculturas, sino en la manera de “distinguir y acentuar” la sacralidad de una realidad a través de luces, muros, ascensos o descensos de niveles, muros que delimitan, que nos permitan sentir la experiencia de un espacio que tiene un peso distinto al resto del espacio que habita el hombre. De aquí la necesidad de leer desde clave Hermenéutica el lenguaje arquitectónico y lanzarse “a las cosas mismas”,³ para comprender la esencia de la Arquitectura y la forma como vivimos y hemos organizamos nuestro espacio hoy día y a lo largo del tiempo, no necesariamente para replicar perpetuamente la forma como los hemos vivido, sino para saber interpretar también la vida de la conciencia y la mejor forma de vivir los espacios.

La Hermenéutica puede dar luces para comprender de mejor manera qué entendemos por habitar y cómo lo hacemos desde lo “público/privado”, lo “abierto/cerrado”, lo “primario/secundario”, lo “sacro/profano”, lo “íntimo y lo común”, que son realidades que rebasan el orden físicomatemático y que no se resuelven desde la realidad numérica, sino desde la vida de la conciencia y la forma simbólica como lo representa en el mundo, no únicamente mediante el espacio, también mediante colores, luces, sonidos, materiales, y un sin fin de medios que le proporciona el mundo, y que nos abre a una realidad con un peso ontológico mayor, porque nos abre a la esencia de la Arquitectura y de la persona, de la cultura y de las comunidades. Nos revela también la vida de las instituciones jurídicas, las costumbres y cómo se despliega el Ethos en nuestra forma de vivir y construir espacios.

⁴ Al respecto se puede citar a Mijares quien afirma: “Mucho más que una estática experiencia visual que observa las formas, la arquitectura es una vivencia dinámica y corporal, una compleja y fascinante expresión del movimiento. La obra arquitectónica propone que el hombre se mueva en ella y la recorra”. MIJARES Carlos; Tránsitos y demoras, Instituto Superior de Arquitectura y Diseño, México, 2002, p.17.

⁵ Algo que apuntó Heidegger en su célebre conferencia “Bauen, Denken, Wohnen” al afirmar que los espacios con que labora el arquitecto no son los espacios “materiales” e inertes de la Física, sino con los espacios que son creados por los objetos y por el hombre que los habita.

⁶ “Jamás se pasa más allá del tiempo. Husserl admitía que hay diversas maneras de vivir el tiempo. Está la manera pasiva, uno está en el interior del tiempo, se lo soporta, es la Innerzeitigkeit (temporalidad interna) o, muy por el contrario, se puede volver a tomar ese tiempo, desarrollarlo uno mismo. Pero en todo caso uno es temporal, uno no pasa más allá del tiempo” Merleau Ponty, M., La fenomenología y las ciencias del hombre, op.cit, p. 24, así, la filosofía no es la ciencia de lo Omnitemporal, hay más bien una “profundización de la temporalidad, no una superación de ella”

La hermenéutica de la Arquitectura, no se reduce ni agota en el estudio de la espacialidad, también es posible e importante hacer un estudio de la relación del tiempo con la Arquitectura, pues ¿qué es la conciencia, de acuerdo a las investigaciones de Husserl y Heidegger, sino conciencia desde la temporalidad? De aquí que la Arquitectura no debe entenderse únicamente como arte del espacio, debería definirse y comprenderse también como arte del tiempo, pero aclarando nuevamente que no se trata del tiempo de la física mecánica, pues la vida no es un transitar en el tiempo “abstracto y homogéneo”, la vida de la conciencia se llena de sentido desde los ritmos que nos animan, el ritmo del trabajo con sus pausas, el ritmo en la forma de comer, de conversar, hasta en el arte de beber un café o un té se muestra quien goza y comunica esa “espiritual armonía” y el arte de saber vivir. El Urbanismo y la Arquitectura de hoy día, tienden a dejar morir los ritmos y reducen la temporalidad a una temporalidad abstracta y homogénea, en última instancia, mecánica y monótona,⁴ la hermenéutica podría contribuir a resaltar y dar luz y sentido a las distintas formas como se vive el tiempo y el espacio y se organiza la vida y el habitar. Así, si bien nuestra corporeidad no ocupa espacios, sino que los funda, también nuestra corporeidad no vive el tiempo, sino que funda la temporalidad.⁵ La Arquitectura está totalmente involucrada con el tiempo, porque habitamos desde el tiempo, y en él desarrollamos nuestro diario vivir y despliegue existencial.⁶ Ambos aspectos, tiempo y espacio, vistos desde la Fenomenología y la Hermenéutica, nos vinculan con temas propios de las culturas, la sacralidad del espacio tiempo, lo mismo que la distinción que debería haber en las casas y urbanismo sobre nuestra forma de habitar y vivir. Cada espacio y habitación vivida es ocupada de acuerdo a ciclos, cada uno es ocupado y vivido de acuerdo a la forma en que dilatamos el tiempo, sea para “reposo” y detenernos a realizar una actividad, sea para ocuparnos y explayarnos en otra; un atrio, por ejemplo, es usado de acuerdo a ciclos litúrgicos, los comedores de las casas, serán más grandes o menos grandes, de acuerdo al uso que

queramos darle y cuánto tiempo queramos estar en él; los caminos se transforman en grandes avenidas, porque tenemos interés de llegar más rápido al punto de encuentro y no entretenernos en el recorrido o paseo, construimos también en función de nuestra forma de vivir la temporalidad. Hoy día por ejemplo, la idea de trabajo es a tal punto acelerada y obliga a tantos y continuos desplazamientos, que la idea de oficina ha casi desaparecido, y se sustituyen por espacios donde uno pueda estar “de paso” para tomar intercambiar o consultar información y desplazarse a otro lugar de encuentro. La hermenéutica tiene aquí un papel importante, no únicamente para interpretar el uso espacio-temporal que damos a la Arquitectura, sino para “aprender a leer la vida de la conciencia” y proponer espacios más dignos, es decir, habitables.

Lo anterior permite comprender por qué para autores como Merleau Ponty, Zubiri, y Palasmaa entre otros, la Arquitectura no se reduce a un acto intelectual que deba ser percibido por la mirada, antes bien debe ser vivida desde la corporeidad y la piel, dando a entender con esto, que debe ser vivida desde una realidad espiritual y no meramente empírica, pero una realidad espiritual que no quede reducida a lo racional, sino a la experiencia vivida y para esto hablan de la piel como forma de experiencia. Así, cuando hablamos del habitar la Arquitectura, también implica que la Arquitectura nos habita, porque es un arte a flor de piel,⁷ porque ella nos habla del paso del tiempo en sus temperaturas, texturas, colores, distancias, “Me siento a mí mismo en la ciudad y la ciudad existe a través de mi experiencia encarnada. La ciudad y mi cuerpo se complementan y se definen uno al otro,”⁸ afirma Palasmaa y con ello da a entender la forma indisoluble como se vive inmerso en la ciudad y la Arquitectura, ambos se implican a un punto de hacerse indisolubles: “habito en la ciudad y la ciudad habita en mí”.⁹

⁹ En este sentido es muy atractiva la postura que toma Juhani Pallasmaa cuando habla en su obra Los ojos de la piel que “Todos los sentidos, incluida la vista, son prolongaciones del sentido del tacto; los sentidos son especializaciones del tejido cutáneo y todas las experiencias sensoriales son modos del tocar y, por tanto, están relacionados con el tacto. Nuestro contacto con el mundo tiene lugar en la línea limítrofe del yo a través de partes especializadas de nuestra membrana envolvente”. PALLASMA, Juhani, Los ojos de la piel, Gustavo Gili, Barcelona, 2010, p.10.
PALLASMA, Juhani, Op cit, p. 41-42.
PALLASMA, Juhani, Op cit, p. 42.

¹⁰ “Hace falta un conocimiento no-conceptual que no se separe del hecho y que, sin embargo, sea filósofo, o al menos que no vuelva imposible la existencia del sujeto filosofante. Es indispensable que nuestra vida no esté hecha solamente de acontecimientos psicológicos contingentes y que, a través del hecho psicológico, se revele un sentido irreductible de las particularidades del hecho.” Merleau Ponty, M., La fenomenología y las ciencias del hombre, op.cit, p. 31, esto es de ver lo verdadero a través del hecho psicológico es la intuición de las esencias o Wesensschau.

La Hermenéutica y fenomenología como ciencia del logos y del sentido.

La expresión “habitar y vivir los espacios” desde el espacio y los tiempos de la persona nos llevan a considerar que la comprensión de la Arquitectura impone el abordarla desde la vida de sus habitantes, motivo por el cual es necesario estudiarla a través de los distintos recorridos que se pueden dar entre muros y calles, no a partir de un conocimiento abstracto y por ende deductivo del espacio/tiempo, como ya se ha hecho notar, pero tampoco desde un conocimiento meramente empírico.¹⁰ El no tomar la Arquitectura, el espacio y tiempo desde la razón formal abstracta, no implica hacer de la Hermenéutica del habitar una actividad meramente empírica, sin orden ni intención, esto sería reducirla a una ciencia de lo empírico y de meras generalizaciones, mas no de una ontología, si lo hiciéramos así, la Arquitectura no haría más que observar los fenómenos y “organizarlos”, “acomodarlos”, a nuestro “capricho” personal, tal como resultan ser los acomodados del ambulante o los indiscriminados sitios donde se ubica el transporte público no regulado, que justifican su “lugar” para desenvolver sus actividades como un derecho legítimo, sin considerar que esta es una forma deficiente y lastimosa de habitar, pues todo habitar es en comunidad y la construcción es un reflejo de un saber vivir en comunidad; siguiendo los principios de la fenomenología y la Hermenéutica aquí expuestos, podemos decir que en los casos anteriormente citados no se ha logrado penetrar en la causa más profunda del fenómeno ni de la intencionalidad de quien habita. Si queremos comprender el habitar, habremos de comprenderlo desde el sentido y las causas internas que lo originan,¹¹ es decir, es necesario comprender que el fenómeno del habitar lleva “sentido” y “logos”.¹² Es un esfuerzo en mantenerse continuamente en contacto con la “intuición”, y con el “volver a las cosas mismas” que predicaba la fenomenología y que predicaban algunas corrientes dentro de la Hermenéutica, lo cual implica el volver a la intuición de

cómo vivimos las cosas en su sentido primordial y originario; dicho de otra forma, es ir a las cosas, pero no en su elemento empírico, pues toda intuición será una intuición de la esencia o del sentido,¹³ y en el habitar y el construir hay un sentido en la forma de vivir, y lleva también un sentido, un Nous.¹⁴ Todo habitar conlleva un logos.¹⁵

Así, hablar de la Arquitectura implica hablar del habitar desde un sentido, desde una razón y una orientación en la vida del hombre, de aquí la importancia de hacer una “hermenéutica” del habitar, para saber leer nuestra forma de hacer y vivir los espacios, y también para saber interpretar la intencionalidad de la conciencia del que habita y poner los medios para desplegar en obra arquitectónica lo que el habitante quiere. Por esto es importante pensar el habitar desde la “vivencia” (Erlebnis), aspecto que puede dar muchas luces en el campo de la Arquitectura,¹⁶ pues la Arquitectura no se explica desde lo construido, antes bien, lo construido se explica desde lo vivido y deseado por los hombres, desde la forma como vivimos el tiempo y nuestra duración en el espacio: esto implica abordar la arquitectura respondiendo a ¿cómo viven las personas, qué es lo que están buscando tener y qué es lo que les gustaría vivir?

Así, si bien mi conciencia está unida a la contingencia de los hechos que vivo y actúan sobre mí, también es necesario decir que la conciencia tiene una teleología y se relaciona a entidades culturales que no se dejan dividir.¹⁷

Por esto la Arquitectura trasciende el campo del habitar concreto y se extiende a una universalidad del habitar, de aquí la importancia que el desarrollo de la Arquitectura tenga un fuerte apoyo en la hermenéutica del habitar. Con lo anterior nos referimos no sólo a la labor del arquitecto, sino a todas las profesiones y actividades que intervienen en la edificación, pues todas las actividades profesionales

¹¹ De esta manera, la fenomenología no es una contemplación de un universo estático de esencias eternas, sino el análisis del dinamismo del espíritu que da su sentido a los objetos del mundo, “De este sentido, puede decirse, a la vez, que depende de la libertad del espíritu que podría no producirlo, y que rebasa sin embargo la contingencia de los actos de conciencia por su universalidad y su necesidad” Dartigues, André: La fenomenología, p. 27. Dejemos de pensar en el objeto en sí y pensemos en el objeto percibido, esto es “análisis intencional” Dartigues, André: La fenomenología, Op cit., p. 28, que nos obligará así a concebir la relación entre la conciencia y el objeto bajo una forma diferente, en que conciencia y objeto no son dos entidades separadas en la naturaleza, se trata de una “correlación”, que es co-original. Pues conciencia es siempre “conciencia de algo”, y el objeto es siempre objeto para la conciencia. Este es el campo de análisis de la fenomenología.

¹² “... si el fenómeno no es una cosa elaborada, si por lo tanto es accesible a todos, también habrá de serlo el pensamiento racional, el logos”. Dartigues, André: La fenomenología, Op. Cit. p. 21.

¹³ D Dartigues, André: La fenomenología, op. cit. p. 23.

¹⁴ “Todo fenómeno y nada más que el fenómeno, podría decirse. El postulado que funda tamaño empresa sostiene que el fenómeno está penetrado de pensamiento, de logos, y que a su vez el logos se expone en el fenómeno, y sólo en él. Únicamente con esta condición es posible una fenómeno-logia.” Dartigues, André: La fenomenología, op cit., p. 21. Este análisis abarca toda la esfera dinámica del espíritu: el nous. De aquí el nombre de noesis a la actividad de la conciencia y el nombre de noema al del objeto constituido por esa actividad.

¹⁵ “Un postulado de la fenomenología, como queda ya dicho, afirma que el fenómeno está preñado de pensamiento, que es logos al mismo tiempo que fenómeno.” Dartigues, André: La fenomenología, Op. Cit., p. 23.

¹⁶ Esa es la correlación sujeto-objeto, que se da en la intuición originaria de la vivencia (Erlebnis) de conciencia. Por esto es la fenomenología la ciencia descriptiva de las esencias de la conciencia y de sus actos.

¹⁷ Cuando preguntamos ¿Qué es lo que es?, apuntamos al sentido objetivo o esencia, y esto nos remite a la pregunta ¿Qué se quiere decir por? A la conciencia. Dartigues, André: La fenomenología, Op. Cit., p. 27. Así, podríamos decir que cuando preguntamos por qué es la arquitectura, y qué es el habitar, tenemos que ir a la pregunta ¿qué se dice por habitar?

que realizamos y cómo las realizamos conforman el “habitar”; así, habitamos desde las leyes e instituciones jurídicas y que son las que a la permiten o evitan la aparición de construcciones que atentan contra las “leyes del habitar”, habitamos desde la sinceridad o la corrupción de las leyes y esto se refleja en nuestra organización del espacio, “moramos” desde la economía y nuestra forma de hacer entenderla, o bien como una verdadera “ley del hogar” (oikos-nomé), o bien desde los análisis económicos que más que ver el habitar del hombre, miran la realidad numérica de la ganancia y la “maximización”, y por lo mismo financian las obras arquitectónicas y urbanas a costa de la calidad de vida de quienes habitan los espacios; habitamos desde nuestra gestión política, que debería estar bien orientada para generar la cordialidad comunitaria que se reflejara en organizaciones humanas y espaciales que permitan la convivencia armónica en el habitar, en resumen, ninguna profesión queda libre del habitar, esta actividad y tarea no es exclusiva del arquitecto y por tanto.

Toda actividad humana y concepción de mundo tarde o temprano deviene en una forma espacial, de aquí la importancia de extender el campo e influencia de la Hermenéutica y Fenomenología, a toda rama del saber; esto contribuirá a no ver ni la persona ni el espacio como realidades meramente físicas, en que deban colocarse las personas como cuentas en una caja, sino antes bien, partir de un profundo análisis del sitio y sus habitantes, no como un estudio descriptivo de qué es lo que hace la gente y cómo vive (esto sería reducir el habitar a formulaciones empíricas), sino al estudio hermenéutico y fenomenológico de la conciencia, lo cual implica el conocer la intencionalidad de la conciencia. En resumen, la Hermenéutica es una herramienta que permite comprender de mejor manera la forma como buscarían desarrollar su sentido de vida los habitantes, esto se explica en la Fenomenología cuando se afirma que en nuestra experiencia hay lugar para distinguir entre el hecho que vivimos y aquello que vivimos a través de él,¹⁸ y el saber del cálculo numérico, lo mismo que de la Geometría y la Física buscarán los medios para realizar adecuadamente el habitar, pues si el hombre al habitar lo hace desde

una teleología, desde una intencionalidad,¹⁹ no se queda únicamente en el mundo concreto donde está viviendo, sino que lo vive de forma simbólica, y así, una realidad fría y distante, se transforma en un hogar para el espíritu.

¹⁸ Al respecto es pertinente hacer notar que Merleau Ponty afirma: “La Wesensschau en tanto experiencia, en tanto consiste en captar la esencia a través de la experiencia vivida, es un conocimiento concreto, pero que no solo me quedo en el objeto concreto, sino que a través de mis experiencias concretas aprehendo además del hecho contingente, una estructura inteligible que se me impone cada vez que pienso en el objeto intencional del cual se trata.” Merleau Ponty, M., La fenomenología y las ciencias del hombre, op.cit, p. 33.

¹⁹ Para poder comprender mejor la idea de intencionalidad Merleau Ponty afirma: “Esta orientación de la conciencia sobre ciertos objetos denominados “objetos intencionales” y que permite someterla a un análisis “eidético”, es lo que Husserl llama la intencionalidad” Merleau Ponty, M., La fenomenología y las ciencias del hombre, op.cit, p. 32.