



Revista de Filosofía, N° 29, 1998-2, pp. 113-137

La deshumanización del saber sobre el hombre

The dehumanization of man's knowledge of himself

Ciro E. Schmidt Andrade
Instituto Profesional Sto Tomás
Puerto Montt, Chile

Resumen

El hombre de hoy ha cerrado los límites de reflexión en torno a sí mismo. Su saber en relación a su propio ser queda reducido a paradigmas que empobrecen su misterio. Por ello, mas que nunca, se hace necesario avanzar hacia sentidos fundantes de su vivir, hacia sentidos globales y últimos.

Palabras clave: Hombre, reflexión, sentido fundamental.

Abstract

Man today has closed the limits of reflection with regard to himself. His knowledge in relation to his own existence can be reduced to paradigms which impoverish his mystery. For this reason it is now more than ever necessary to advance towards a fundamental sense of life, towards a global and a final sense.

Key words: Man, reflection, fundamental sense

El problema del ser del hombre y del sentido de su vivir es permanente a través de la historia, pero hoy, tal vez más que nunca, cobra nueva vigencia y se revisite de nuevos matices que lo hacen especialmente inquietante en las respuestas que a él se dan.

Lo que pretendo en este trabajo no es más que compartir algunas reflexiones en torno a respuestas de nuestro tiempo, que, aunque emblemáticas de él y tal vez por lo mismo, son reductivas del ser del hombre y del misterio de su propia dignidad fundamental, con lo que reducen la totalidad de su vivir y de su actuar.

Tal vez mi anhelo sea pretencioso en el buscar desenmascarar una “montaña de informaciones” que nuestros contemporáneos se empeñan en poner como “objeto de estudio para generaciones futuras” en su intento de explicar nuestra realidad esencial. Es por ello que sólo quiero significar algún aporte, considerando, por lo demás, que quienes persistan hasta el final en su capacidad de trabajoso buscar en la auténtica duda filosófica conocerán el valor humano imprescindible del preguntar y resistir en la pregunta en torno a lo fundamental, que da significaciones y sentidos a lo subordinado a esto.

El vivir del hombre actual

Si intentamos una forma de fenomenología del hombre actual podríamos avanzar hacia una reflexión interminable. Por ello quiero partir sólo de algunas notas que nos permitan situarnos en ella.

Uno de los rasgos de nuestro tiempo es el de la presencia del homo faber como opuesto y suplantando al homo sapiens y al homo ludens. Hemos ido perdiendo el sentido profundo de la sabiduría y del juego. Muchos de los procesos actuales se orientan hacia un mejor rendimiento y, en algún sentido, el hombre aparece, para algunos, como la “más importante de las materias primas”¹. Muchos de los análisis de las ciencias están orientados hacia la búsqueda de un mejor rendimiento, incluso en campos como el de la sicología.

Vivimos en un mundo en el que la prisa, la comodidad, la avidez de novedades, la masificación, se convierten en rasgos propios de nuestro vivir cotidiano. Oí decir, por ejemplo, que algunos medios de transporte de hoy son la “catedral donde se rinde pleitesía a la tecnología y la velocidad”.

1 Heidegger, M., *Essais et Conférences*, Paris, 1958, pp. 24 y 106.

Buscamos ganar tiempo para producir más, no para ser más, perdemos el sentido del ocio y nos aburrimos, vivimos la uniformidad dada por el servicio a la técnica, dependemos de servicios mecanizados que no conocemos y vivimos al ritmo frenético de las novedades de cada día en el que todo se olvida a la semana siguiente pues nuevos desastres encandilan a los televidentes con su novedad ².

La experiencia vital de lo efímero y de lo contingente se agudiza en períodos de aceleración del cambio y de crisis hasta el punto que la realidad puede empezar a vivirse como caos, y que sentimientos de desorientación y fragmentación se apoderan de los individuos. Estos sentimientos, fruto de una radicalización y exacerbación de la experiencia vital de la modernidad, llevan a que algunos autores planteen el surgimiento de la postmodernidad ³

Si la identidad moderna era un “asunto serio”, que definía a la persona en aspectos fundamentales y no se cambiaba fácilmente, la identidad postmoderna parece un juego de imágenes y de entretención basado en las apariencias y el consumo, que se puede cambiar a voluntad según los saltos de la moda ⁴.

El producto de nuestra era es ese hombre universal, anónimo, como producto en serie según un modelo resultante de la conjunción de signos que se impone: el hombre totalmente exteriorizado ⁵

A ello se agrega, como señala Larraín ⁶, que el tiempo perdió su contenido espacial. Con el espacio sucedió a continuación algo similar: se separó del lugar. La modernidad crecientemente desconecta el espacio del lugar al promover las relaciones con otros ausentes, situados a gran distancia de cualquier interacción cara a cara. El espacio se hace independiente de los lugares o regiones particulares. La separación de tiempo y espacio y su constitución en dimensiones vacías y estandarizadas es muy importante en dos fenómenos típicos de la modernidad: primero, la desarticulación (desencajamiento) de las actividades sociales de sus particularidades de contexto y presencia; segundo, la creación de organizaciones racionalizadas como el estado moderno que conecta lo local y lo global.

2 Donoso, José, *Donde van a morir los elefantes* (novela), p.345.

3 Larraín, Jorge, *Modernidad, Razón e Identidad en América Latina*, Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, pág. 22.

4 Larraín, op.cit. p. 112. Cfr. D. Kellner, “Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities” en S. Lash y J. Friedmann (eds.), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 1992, p. 148. [Citado en Larraín, op.cit., pág. 112].

5 Lafont, Ghislain, *Dieu, Le temps, et L'être*, Les Editions du Cerf, Paris, 1986, p. 56.

6 Larraín, op.cit., p. 15.

Con ello se han perdido contextos existenciales necesarios para fundar lo humano y, además, la cultura ha dejado de percibirse como repertorio de posibilidades existenciales⁷.

“Creo que el artista moderno -sobre todo en países como los nuestros, marginales o recién llegados a la historia- debe buscar nuevamente el sentido. El de las cosas y el de las palabras. No afirmo que deba conocerlo, pretensión de nuestros padres y abuelos: digo que debemos buscarlo...”⁸.

Así, además, el lenguaje cede su lugar a la información: el conjunto de novedades que es necesario conocer para permitir a los procesos de producción su infinito desenvolvimiento, pero también el conjunto de novedades que es necesario defender para que la opinión pública entre en este proceso⁹.

Pero también hablamos en medio de idiomas colapsados, de palabras cuyos significados mueren porque a ellas mismas les es imposible contener más locura y violencia que aquella con que las ha cargado la historia¹⁰.

Mientras la modernidad creía en el progreso lineal, la tecnología, la ciencia positiva y la razón, la postmodernidad privilegia la indeterminación, la fragmentación, la heterogeneidad y la diferencia. Desconfía de las verdades absolutas y de las metanarrativas o discursos totalizantes de aplicación universal, especialmente de aquellos que proponen la emancipación humana, -dice Larraín¹¹.

Los medios de comunicación de masa se han convertido en agente de una verdadera explosión y proliferación general de imágenes y visiones del mundo. Esto vuelve a la sociedad más compleja y caótica. Esta misma erosión del principio de una realidad significativa se conecta con un nuevo sentido de liberación y emancipación. La emancipación consiste aquí en la desorientación, que es al mismo tiempo liberación de las diferencias, de los elementos locales, de lo que en general puede llamarse “dialecto”¹².

Muchos escritores, ante las embestidas de la vida moderna, naufragaron en los totalitarismos del siglo, sucedáneos metafísicos: otros se arrojaron a los abismos

7 Cfr. Voltes, Bon, *Crisis VI*, 1959, p. 129.

8 Paz, Octavio, *Puertas al campo*, nota de presentación, Edit. Seix Barral, 1989, p. 11.

9 Lafont, op.cit., p. 62.

10 Zurita Raúl, "El Fin de las Lenguas", *El Mercurio, Artes y Letras*, 21 de abril de 1996.

11 Larraín, op.cit., p. 244.

12 Cfr. Larraín, op.cit., p. 245-246. Cfr. Vattimo G., *La sociedad transparente*, (Barcelona, Paidós, 1990, pp. 81 y ss.

del espiritismo y de la teosofía, y otros, en fin, se hicieron vanguardistas. Sin embargo, los escritores que dan categoría universal a su siglo y lo describen no en cuanto extrañeza y accidente, sino en cuanto “repensar”, no han quedado prisioneros ni de los manifiestos ni de las ideologías. Han permanecido fieles a un antiguo pacto, al que los físicos han sabido poner otras vez al descubierto, el del individuo entregado a la transformación del mundo a través de su propia transformación personal. Y es este pacto el que vive en todas las latitudes de la literatura del siglo XX y permanece fiel a su promesa ancestral, en contra de todos los atentados y renuncias. Si alguien no ha abandonado al hombre, a lo largo de estos últimos y trágicos decenios, ha sido precisamente el escritor¹³.

Lo mismo se vive en el arte con la diferencia de que el poeta es hoy palabra vigilante mientras muchas manifestaciones del arte se han convertido en el medio de comercialización del mismo.

“El arte ya forma parte de la actualidad; y son los criterios de la actualidad -el comercio y la política, es decir, la compra-venta y la propaganda- los que sirven para juzgarlo. Una obra es buena si se vende o si su *mensaje* ayuda a mi partido. La *sensación* y la *utilidad* son los dos valores supremos de la crítica contemporánea”¹⁴

“Es así como hoy en el espacio dominado por los tan ques, únicos recursos ya de las ideologías, el poeta se muestra, según esta perspectiva como “el que salva”, y entonces se vuelve actual -siempre lo fue - el famoso verso de Hölderlin: Pero allí donde está el peligro / Crece también lo que salva. Y este otro verso del mismo poeta, con su interrogante existencial, cobra importancia de respuesta: ¿...y para qué poetas en tiempos de desastre?. Pues para otorgar a la angustia categoría de salvación”¹⁵.

Con la ciencia moderna también ha surgido alguna forma de cambio en torno al sentido del conocimiento. Sabido es que una de las revisiones fundamentales de la física cuántica ha sido la del proceso cognoscitivo, la relación “sujeto” y “objeto”, “observador” y “observado”, que, con ella, llegan casi a confundirse, haciendo saltar los muelles del pensamiento clásico cartesiano.¹⁶

13 Horia, Vintila, *Introducción a la literatura del Siglo XX*, Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1989, p. 107. Cfr. mi artículo “El hombre de Hoy: una imagen inquietante”, *Revista Presencia*, ISECH, Santiago de Chile, abril de 1975.

14 Paz, Octavio, op.cit., p. 100.

15 Horia, op.cit., p. 160.

16 Horia, op.cit., p. 103.

Por último también el sentido y el valor de lo moral queda fuertemente cuestionado. Con alguna forma de generalización podemos decir que vivimos el auge material que sigue a las dos guerras mundiales y una de las descomposiciones éticas más asombrosas jamás registradas en la historia de la humanidad. Ella cuestiona aspectos básicos del vivir del hombre en su sentido más profundo y su relación inmediata con la vida y la muerte ¹⁷.

El creernos dueños del mundo y de todas sus posibilidades cuestiona nuestro modo de pensar y de vivir. Las posiciones neoliberales nos ponen en guardia contra la idea de que agentes humanos puedan construir el mundo como lo deseen. Este mundo que cambia rápido, que ha perdido dirección, objetivos y unidad, habría socavado finalmente -se nos dice- la misma capacidad de los individuos para saber qué quieren o cómo pueden actuar; y en tiempos de confusión y cambio desconcertantes, ésta es una ideología muy peligrosa e insidiosa ¹⁸. Aun cuando es real la falta de dirección no lo es la pérdida de capacidad. Si renunciamos a ella podemos orientarnos a formas de totalitarismo en las que otros deben decidir la porción de libertad y de felicidad que toca a cada uno.

Su reflexión sobre sí mismo

Esta exteriorización ha significado perder la perspectiva de lo humano y ello en un doble sentido. Por un lado como incapacidad de preguntarnos por el sentido del vivir y por otro como intento de responder desde sentidos reduccionistas de su existencia.

Pareciera ser que hay un ideal de pura presencia sin apertura a lo que puede venir, y con un lenguaje que ha separado significativo y significado haciendo perder sentido a toda forma de metafísica y teología. La filosofía de hoy permanece muda ante la problemática planteada por Kant. Hoy la primera pregunta es impertinente, la segunda inoperante, la tercera indeterminada. A la pregunta kantiana (3a.)

17 Se podría citar una abundante bibliografía al respecto, pero no es éste el tema directo de mi reflexión. Por ello remito a las obras de Marciano Vidal y Tony Mifsud, que pueden aclarar esta afirmación y reducirla a su real sentido. Al mismo tiempo quiero señalar un interesante artículo, que puede motivar una forma de reflexión en torno a un aspecto de esta problemática: Pinochet Ribbeck, María Soledad, "Vivir y morir humanamente: Deliberaciones Razonadas para Decisiones Trascendentes", *El Mercurio, Artes y Letras*, 11 de agosto de 1996.

18 Larraín, op.cit., p. 114.

¿pueden el hombre de hoy y la reflexión de hoy indicarle el camino de un posible esperar?

Nosotros, hombres de hoy, hemos perdido el camino de acceso a la esencia de la Metafísica. La época en que vivimos es estrecha, es una época de decadencia, y la esencia del dolor, de la muerte y del amor nos está cerrada. Esta época es “indigente no sólo porque Dios ha muerto, sino y también porque los mortales apenas si conocen su ser Mortal, y porque ni siquiera son capaces de ello. Los mortales no se encuentran siempre en posesión de su esencia. La muerte se escabulle en lo enigmático. El secreto del dolor permanece velado. El amor no se aprende. Pero los mortales son. Son en la medida en que existe la palabra. Siempre planea un canto encima de la tierra abandonada. La palabra del que canta retiene todavía la huella de lo sagrado”¹⁹.

Vivimos en el tiempo de la técnica, con sus múltiples posibilidades, cuyo sentido veremos más adelante, pero que tiene como uno de sus problemas el hacernos perder nuestra dimensión interior, deteniendo o empobreciendo las posibilidades de reflexión en torno a nuestro propio ser. El hombre de la técnica ha sustituido el riesgo con la seguridad, ha llenado el mundo de objetos muertos, que le esconden el origen y el sentido de las cosas. La técnica y los regímenes totalitarios son las características de este tiempo, cuando el hombre, al perder el contacto con el Ser, es decir con su propio ser que es el de estar sin amparo, sin cobijo, en lo abierto, como condición de riesgo, se quiere fabricante de seguridades, es decir de amparos y cobijos que lo apartan paulatinamente de su esencia. Estar en contra de lo abierto, se vuelve así pecado característico, huida desde lo que nos fundamenta²⁰.

Vivimos tiempos de dominación total del hombre sobre lo existente que lo lleva a autosituarse fuera del conocimiento de lo esencial²¹. La técnica constituye un peligro si se vuelve modo de ocultamiento de la esencia del hombre y despierta una actitud de rebeldía ante el automatismo y el fatalismo homogeneizante del medio ambiente. La vida reducida a su última expresión psíquica, parecida a la de las máquinas, incorpora al ser humano a una psicología de máquina.

Nuestro tiempo se disuelve en la multiplicidad, característica de la dispersión, y nuestro mundo pasa a ser residual y no esencial. Por lo mismo, perdiendo la

19 Cfr Heidegger, *Chemins que ni mènent nulle parte*, Holzwege, Paris, 1962, pág. 224. [En Horia, op.cit., p. 165].

20 Cfr Horia, op.cit., p. 168.

21 Horia, op.cit., p.272, citando a Heidegger.

capacidad de reflexión sobre la esencia de lo humano, vivimos una moral de esclavos o de libertinos.

Nuestra forma de cultura es superficial, no esencial, y dominada por la información, no por la reflexión. Es por ello que Hesse y Nietzsche²², entre otros, atacan a la prensa como factor dominante de una época culturalizadora, pero solamente en la superficie, y ello se manifiesta en toda forma de expresión de lo humano, especialmente en literatura, arte y filosofía. Así, por ejemplo, los estados decadentes y los hombres maduros para el crepúsculo no ignoran la música, es verdad, pero su música carece de serenidad. De manera que cuanto más ruidosa es la música, la gente se vuelve más melancólica, al mismo tiempo que se exterioriza más en la incapacidad de significar o de encontrar sentidos.

Estas son las manifestaciones de lo que Brunner llama el “malestar de la modernidad”, el que a su juicio adopta dos formas, siendo la primera el individualismo y lo que se considera su reverso, es decir, la destrucción de los contextos comunitarios en que las personas adquieren y comparten un sentido de la vida, del orden y las tradiciones. Lo que hemos ganado con el individualismo -una forma de vida que nos permite elegir dentro de un sistema que tendencialmente marcha hacia una mayor prosperidad material- lo hemos perdido, aparentemente, en sentido, en vinculación con los otros, en profundidad moral y apertura trascendente. Como bien ya ha dicho un teólogo contemporáneo, la neurosis característica de nuestro tiempo no es ya la represión de la sexualidad y la culpa, sino la desorientación, la ausencia de normas, la falta de significado y de sentido, el vacío y, así, la represión de la moralidad y la religiosidad (Küng, 1974).

Y a este malestar se une otro, relativo a las consecuencias culturales del predominio de la razón instrumental, del cálculo económico y de la eficiencia como principio constitutivo de la sociedad. La presión por rendir, la inagotable competencia y la mercantilización de la vida amenazan efectivamente la permanencia y la estabilidad del mundo. Es literalmente así. Por eso, la razón instrumental, con su imperialismo expansivo, encuentra su piedra de toque -antes que en las armas nucleares, suficiente demostración de que una técnica “emancipada” es capaz de destruirnos- en la propia naturaleza que nos constituye y garantiza la continuidad de la vida. Existe asimismo el temor de que impulsados por esta fría pasión faustiana -de dominar y transformar el mundo guiados por el cálculo de costos y beneficios- podamos desfigurarnos o dejar abandonadas prácticas, instituciones y relaciones que de-

22 Cfr. por ejemplo *Juego de Abalorios* de H. Hesse, toda la introducción, en su reflexión en torno a lo que él llama la “época folletinesca”.

ben regirse por otros criterios, tales como la salud de las personas o su educación, el arte, la erudición, el patrimonio histórico, los niños discapacitados, los más viejos o las minorías étnicas²³.

El saber del hombre sobre el hombre

Con todo lo anterior podemos afirmar que se produce una forma de cambio del saber del hombre en torno a sí mismo. Perdemos el sentido del saber en su dimensión más profunda, como paradigma de lo filosófico, y nos centramos en el conocer, lo que significa reducir aspectos de la totalidad de lo humano a significaciones parciales, en un proceso que en definitiva es de deshumanización de ese saber que el hombre tiene respecto de sí mismo, en una doble dimensión: en tanto saber propio del sujeto y en tanto objeto propio de ese saber, es decir, en tanto saber del hombre y acerca del hombre.

La confusión y la alegría optimista son signos típicos de las épocas en las que la gente cree en el progreso, cuando no hay progreso más que para abajo. Nuestro tiempo es tenebroso porque es extremista e injusto, exento de totalidad prospectiva, de búsqueda de sentidos totales, de significaciones últimas. Lo irracional es tan peligroso, en su caliente atropellar de lava incandescente, como el frío de la razón²⁴.

Pasamos de un vivir esencial a uno existencial, entendiendo por él un vivir la existencia inmediata con pérdida de sentidos profundos. Allí vivimos el sentido de cumplimiento de deber profano, de trabajo como ética y mística, de la parcialidad, del hombre metafísico condenado al exilio y de la inquietud mirada como residuo de creencias infantiles y malsanas. Así, por ejemplo, reflexionar sobre la muerte o considerarla en su significación es mirarla como un hecho mórbido. El hombre pasa a pensarse como producto y ello significa pasar a pensarse como cosa, pero cuando el hombre es considerado como una simple unidad de funcionamiento esta concepción aparece como perfectamente lógica e irrefutable²⁵.

Esta tensión en la que hoy vivimos es la que reproduce la música serial, de corta duración, porque el empleo permanente de la disonancia más insoportable

23 Brunner Ried, José Joaquín, "La modernidad como pregunta por el sentido", *Revista Teología y Vida*, Universidad Católica de Chile, n° 4, 1995.

24 Horia, op.cit., p. 188,189,214.

25 Gabriel, Marcel, *L'homme problématique*, (El Hombre problemático), Aubier, París, 1955, pp. 66,177-178.

para la mente y el oído da cuenta de la tensión insoportable que es nuestra vida actual, anunciadora de tensiones aún mayores²⁶.

Por este motivo estamos dispuestos a leer a escritores sin trascendencia, que no tocan el asunto de la responsabilidad general de la crisis, o de la caída de los valores (sólo el adversario está moral y políticamente caído); o bien aceptamos, como masoquista flagelación, la literatura panfletaria, porque esto nos aleja de una de nuestras responsabilidades más profundas: la verdad de nosotros mismos²⁷. Estamos implicados en un proceso de caída axiológica que viene asumiéndose desde mediados de este siglo y aún antes, y por ello tenemos muy poco que decir a los que vienen.

Siguiendo a Lobato podemos decir que no hay duda de que nuestra situación antropológica tiene un gran valor cultural en cuanto ofrece una gran riqueza de datos, de investigaciones, de perspectivas en torno al hombre. Los nuevos saberes desvelan las caras ocultas de lo humano. Desde esta vertiente se podría decir que el hombre se descubre en la modernidad, que es un recién aparecido, que por fin ha topado con lo más recóndito de sí mismo. Las ciencias del hombre, algunas de ellas designadas como ciencias de lo profundo del hombre, han ampliado hasta horizontes insospechados nuestros conocimientos de lo humano. Nunca supimos tantas cosas acerca del hombre. Y al mismo tiempo el hombre de hoy se siente incapaz de decir una palabra definitiva sobre el ser del hombre. Porque en realidad este ser humano que se realiza con mayor o menor plenitud en cada uno de los sujetos, no se reconoce en esos espejos que le ofrecen las ciencias del hombre. Al mismo tiempo que se le presentan facetas de su realidad, se le oculta su verdad. Tal es la situación paradójica, descrita años atrás por Max Scheler y comentada con agudeza por Heidegger: sabemos muchos más que en épocas anteriores acerca del hombre, pero ignoramos más que nunca la verdad sobre el hombre²⁸.

“... el giro antropológico se ha convertido en signo de los tiempos. Al ocuparse ante todo de sí mismo, el hombre tiene el peligro de quedar prisionero de la propia inmanencia, de incapacitarse para dar el salto hacia afuera, siguiendo el consejo agustiniano: "entra en ti mismo, trasciéndete" (Conf. VII,10). Esta capacidad de trascendencia, que era connatural

26 Horia, op.cit., p. 228.

27 Horia, op.cit., p. 232.

28 Lobato, Abelardo (dir): *El Pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, I: el Hombre en Cuerpo y Alma*. Edicef, México-España, 1994, p. 72.

al hombre de otras épocas, se ha hecho más difícil para el hombre de hoy".²⁹

En esta situación se ha difundido la conciencia de que no tienen valor las definiciones del hombre utilizadas en el pasado, pero no ha aparecido una que las sustituya, a no ser que se tome como tal la misma convicción de que no es posible una definición del mismo. Nos encontramos en el bosque antropológico por la pluralidad de ensayos acerca del hombre³⁰. Y aunque tal vez no sea posible una definición en su sentido más clásico, sino descripción, una antropología fenomenológica, en tanto la persona humana se nos muestra como misterio en definitiva no objetiva, ello no quita el hecho de que esta pluralidad es reduccionista de la realidad humana, al pretender cada una de estas respuestas ser de la totalidad, desde su propia parcialidad.

Paradigmas actuales

Desde esta reflexión podemos mirar las categorías que sirven como paradigmas para leer la realidad de lo humano en la reflexión y el vivir contemporáneos, partiendo de la conciencia de que un intento de interpretar la forma de un nuevo paradigma requiere una labor ardua y lejana a nuestro espacio y pretensiones, por lo que aquí sólo presentaremos algunas pistas que nos permitan motivarnos a ella.

El sentido de ser está hoy en vías de desaparición. La experiencia de la vida contemporánea nos muestra que todo es considerado, cada vez más, según la categoría de la función, desde una perspectiva especializada, y sin embargo el carácter estrictamente problemático que el hombre está obligado a reconocer va más allá de las cuestiones particulares que se presentan en la perspectiva de las disciplinas especializadas tales como la paleontología, la biología y aun la antropología científica³¹.

La racionalidad científica contemporánea ha producido un impacto mucho más decisivo sobre la conciencia común, del que habían producido otros descubrimientos y "adelantos" en otras épocas. El hombre común se encuentra inserto en una circunstancia invadida por la racionalidad tecnológica. Los "adelantos" científicos no le sorprenden ya, con el aliento de una "novedad inesperada", traída a su horizonte familiar. La tecnología científica ha producido un curioso distanciamien-

29 Lobato, op.cit., p. 74.

30 Lobato, op.cit., p. 80.

31 Marcel, op.cit., p. 53,54,60.

to del horizonte comunicativo familiar, más íntimo y propio. Como si el hombre pudiese desdoblarse entero, y convertir su "yo" desdoblado en instrumento de sus propósitos. La explicación científica, aun cuando puede decir cosas útiles y verdaderas en relación a la aparición del hombre sobre la tierra, no puede decir nada sobre su nacimiento propiamente tal ni sobre su culminación escatológica³².

En relación a las ciencias podemos caer en el absurdo de negar su realidad, su avance y su progreso, o de convertirlas en el paradigma casi mágico de toda forma de conocimiento. Para los años venideros asistiremos al desarrollo paralelo de un cientismo demiúrgico y de un rechazo irracional de la ciencia. Habrá que defender a la ciencia de ambos males. Es por eso que la filosofía es más indispensable que nunca, siempre que se sobreponga a la crisis que atraviesa. Ella es la única que puede fundamentar racionalmente un orden de los conocimientos y asegurar las bases de una concepción humanista de la ciencia y la técnica³³.

Lo anterior hace que sea necesario reflexionar sobre la ciencia como paradigma de interpretación de la realidad. Auxiliada por la técnica, ha modulado la cultura de nuestro tiempo y trata de imponer sus cánones en la comprensión del hombre. Un hecho bien significativo de esta situación es el de la necesidad que sienten la filosofía y la teología de dialogar con la ciencia, de tener en cuenta sus resultados, mientras que a la ciencia no le inquietan lo más mínimo las teorías de los filósofos y los teólogos. Los problemas más acuciantes en la actualidad antropológica son los que tienen su origen y sus repercusiones en el ámbito de las ciencias de la naturaleza y de la vida³⁴.

No es fácil recorrer todos los senderos que la ciencia actual ha abierto con el intento de aclarar el enigma humano. En verdad la ciencia no pretende indagar la naturaleza de sus objetos, no tolera fácilmente una separación entre naturaleza y espíritu, le bastan las categorías de cantidad y relación, y trata de dar a sus objetos un rango matemático que permita tratarlo en el orden abstracto y ser formulado en proposiciones de alcance universal de modo que haya posibilidad de comunicación y verificación de los resultados. Las ciencias del hombre tienden a desarrollarse como ciencias físico-matemáticas. En este clima de euforia científica han surgido los ensayos antropológicos. Unos atienden con preferencia a los datos de la física,

32 Lafont, op.cit., p. 136.

33 Michel, Hubaut, "Maravillarse", *Revista Mensaje*, nº 446 Santiago de Chile, enero-febrero 1996.

34 Lobato, op.cit., p. 81.

otros a los de la biología, otros a los resultados de las ciencias del hombre, o de la cibernética. Desde todos estos ángulos se busca una aproximación al hombre³⁵.

La ciencia, como paradigma único del vivir del hombre y de la comprensión de la realidad, se convierte así en cientismo y se corre el peligro de que el cientismo revuelva con fuerza bajo la forma de una filosofía materialista del hombre que pretende obtener únicamente de las disciplinas científicas y su método, la respuesta al conjunto de preguntas concernientes a la esencia y destino del hombre.

La tentación será fuerte en esta condición de atenerse a un positivismo que declarará no sólo insolubles sino aun vacías de sentido estas cuestiones fundamentales sobre la esencia y el destino del hombre a las cuales la ciencia no puede aportar ninguna respuesta. Esta tentación puede y debe ser sobrepasada por el acto mismo de esa libertad que se reconoce como irreductible a todos los datos del saber positivo, ello sin caer en un idealismo vacío³⁶.

La objetividad fría impide, con frecuencia, la cercanía con lo afectivo. Sin embargo sólo en la mismidad de lo afectivo se realiza la esencia libre del hombre³⁷. El prejuicio cientista, que tanto pesa todavía en la opinión pública con un siglo de retraso, supone que las ciencias “positivas” nos entregan el conocimiento de la realidad, el único confiable, por contraste con las ficciones, metáforas y sueños de la literatura y con las teorías filosóficas, tan diversas, subjetivas y contradictorias entre sí³⁸.

Es una ilusión imaginar que el hombre, espantado por las consecuencias que pueda engendrar el desenvolvimiento de la técnica, debiera prohibirse a sí mismo el uso de poderes en los que ha reconocido su carácter temible. La técnica es algo que es necesario asumir bajo pena de negarse a sí mismo³⁹. Sin embargo hay que considerar también sus alcances, entre los cuales está el de una tendencia niveladora que limita la reflexión más allá de la aplicación. No es casual que la ciencia contemporánea sea medida por su aplicación más que por su dimensión de verdad.

Saber, ahora, es exactitud, es certeza. La certeza se manifiesta como lo que no admite ni lo más ni lo menos, y tal exactitud sólo se consigue en el número; por

35 Cfr. explicación y ejemplos en Lobato, op.cit., pp. 82 y ss.

36 Marcel, op.cit., p. 74.

37 Cfr. mis libros *Pensando la Educación*, Edit. San Pablo, Santiago de Chile, 1955, y *Fundando la Educación*, de próxima aparición.

38 Valente, Ignacio, “La literatura como conocimiento”, *El Mercurio*, Revistas de Libros, Santiago de Chile, Revista de Libros, 7 de abril de 1996.

39 Marcel, op.cit., p. 61.

ello el predominio de lo matemático, pues el número es indiferente a lo que se aplique, pero es exacto; ser ciencia es ser exacta. La exactitud no se mide por grados de certeza y, por lo mismo, no admite una jerarquía en el saber, no puede haber un más y un menos, y si un saber es científico es exacto.

El artefacto contemporáneo parece más que un fruto intencional y deliberado, un experimento logrado, que se manifiesta como si fuera un ser natural. El mundo se reconstruye como imagen del hombre, pues éste, al reconformarlo, impone su voluntad a la naturaleza, al ordenarla desde su aspiración concreta. El mundo, que ya no tiene sentido llamarlo naturaleza, es la voluntad cosificada, y lo que el hombre contemporáneo contempla es su imagen del mundo. Pero, como los fines responden a necesidades concretas del hombre y éstas ocurren en el desarrollo del tiempo, entonces esta imagen es cambiante. La naturaleza comienza a manifestarse como una pura disponibilidad para ser usada por su señor. Este señorío corre el peligro de convertirse ya no en la acción del buen gobernante, sino más bien en la acción tiránica en la que dominan las pasiones y no la razón. Existe una cierta obnubilación por la técnica⁴⁰. A su vez el hombre se constituye en parte de ese mundo sin ninguna trascendencia respecto a él e intenta explicarse como totalidad desde él mismo como mundo y desde las estructuras que lo rigen.

La raíz de esta perversión de la razón, que desemboca en la racionalización técnica y la manipulación generalizada, se encuentra oculta en la propia razón, capaz de volverse totalitaria, considerándolo todo, hasta los hombres, como puro objeto de dominio. Así se transmuta en "razón instrumental" y se vuelve mera herramienta de poder⁴¹.

Las utopías, desde entonces, han florecido en todos aquellos sitios donde, una vez entronizada la razón y lo experimentable, desentronizado al mito, la mística y la intuición, se ha imaginado poder sustituir el estado natural sometido a las variaciones de la aventura humana, con el estado racional⁴².

El fenómeno de las ideologías o de las tendencias ideológicas debe relacionarse con el hecho de que todo hombre vive y piensa a partir de una determinada cultura y de una determinada época. El cientismo es indudablemente la ideología más difundida y tenaz. Todas las ideologías recurren en cierto modo a una protec-

40 Muñoz Mickle, Enrique, *Metafísica y Técnica* (ponencia), Congreso Nacional de Filosofía, Concepción, Chile, 1983.

41 Gómez García, Pedro, "Génesis y Apocalipsis de la Técnica", *Pensamiento*, vol. 51 n. 200, 1995, Madrid, España.

42 Horia, op.cit., p.261.

ción “científica”: el materialismo científico, el humanismo científico, etc. Efectivamente, lo que es científico exige incondicionalmente la sumisión de la inteligencia y de la vida. Incluso a nivel de la publicidad comercial, la ciencia sirve como capa para la promoción de un producto⁴³

El correspondiente filosófico directo del formalismo matemático ha sido el estructuralismo, y su primera víctima también. El peligro de esta correspondencia, de esta influencia inmediata que las matemáticas hilbertianas han tenido primero sobre la lingüística, luego sobre la literatura, consiste en lo siguiente: tanto el estructuralismo actual, como las matemáticas, eliminan de sus razonamientos el sujeto, el sujeto vivo, capaz no sólo de formular un juicio, sino de iniciativa y de invención. El formalismo estructuralista está sustituyendo al individuo por reglas a las que hay que obedecer con cierto rigor. El sujeto viene a quedar así eliminado poco a poco, expulsado de la obra de los descubrimientos. Hay como una expulsión de lo humano, en cuanto se trata de reducirlo al ejercicio de una formalización. Mientras la cibernética, al permitir la corrección individualista a través del feed back, es una disciplina al servicio del sujeto, la posibilidad de un progreso continuo y abierto, el formalismo matemático y estructuralista, al eliminar la libertad de crítica individual y de creación y descubrimiento, representa algo así como una homogeneización⁴⁴

El estructuralismo lingüístico, inspirado en el axiomatismo hilbertiano, constituye un peligro para el libre desarrollo del ser humano, puesto que lo enclaustra en un sistema burocrático, en el que toda posibilidad de aventurarse hacia lo abierto, le está prohibida⁴⁵. El lenguaje pasa a ser meramente estructuralista pero sin sentido significacional en tanto fundado últimamente⁴⁶

Sin embargo, para Apel, no se puede mostrar la posibilidad de fundamentación de las normas éticas con ayuda de teorías de los actos del habla y de la competencia comunicativa, y un intento así sólo es viable si es posible descubrir en las reglas pragmáticas de la comunicación un núcleo no empírico, normativo trascendental. Así como en Apel, en Ricoeur la regla lingüística sólo es una manifestación y concreción de principios morales anteriores e independientes⁴⁷

43 Gevaert, Joseph, *El problema del hombre*, ediciones Sígueme, 2a. ed., Salamanca, España, 1978, p. 183.

44 Horia, op.cit., p. 182.

45 Id., p. 184.

46 Cfr. Apel, citado en: Bengoa Ruiz de Azúa, Javier, *De Heidegger a Habermas*, Edit. Herder, Barcelona, 1992, p.141.

47 Cfr. Apel, K.O (dir), *Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen*, Francfort, 1976.

La aplicación de este paradigma de medición no sólo se ha trasladado al lenguaje. Algo semejante ha ocurrido desde la vertiente de las llamadas ciencias sociales. El fenómeno social ha sido sometido a las estructuras de interpretación de las leyes científicas.

El estructuralismo vino en pos del existencialismo como si se tratara de recoger sus despojos. Era un intento de ver aún más de cerca la finitud del sujeto humano, de mostrar su vacío. Foucault analiza este desfundamiento y se atreve a afirmar que el hombre es una invención reciente, llamada a desaparecer muy pronto, porque en realidad ni hay sujeto, ni se da una historia humana, ni hay espacio para las ciencias del hombre distintas de las ciencias de la naturaleza. No hay otra cosa que estructuras que anteceden a todo lo humano y desde las cuales todo encuentra un cierto determinismo. Un discurso semejante encontramos en Lévy-Strauss y Althusser⁴⁸

La filosofía ideologizada de nuestro tiempo nos impide el contacto con ciertas realidades y con ciertas vetas de la cultura; sin embargo, esta ignorancia provocada y sostenida adrede, como una defensa ineficaz pero valedera sólo en cuanto actual, no ha podido impedir la conservación de unas semillas en las que se esconde, como fines de resurrección, el destino futuro de la humanidad entera. La misión de la técnica ha sido probablemente la de universalizar al hombre, en la sangre y en el sufrimiento más absurdo, impuesto por guerras mundiales desencadenadas por la incomprensión íntimamente relacionada con el materialismo y su destino superficial⁴⁹.

Una ilusión de insoportable acercamiento a una cumbre, o a un abismo, que seguimos viviendo desde el estallido de la primera bomba atómica y que otorga a nuestro tiempo un matiz de superioridad, lindando hoy con lo catastrófico, la vivió ya la generación de los idealistas alemanes a principios del siglo pasado. Nuestra época pertenece a la de ignorancia, en materia filosófica, de los científicos, incapaces en general de comprender hasta el sentido de la ciencia, así como a la de los po-

Las reservas de Ricoeur a lo que él llama "modelo lingüístico" son objeto de un estudio sistemático en "Les implications de la théorie des actes de langage pour la théorie générale de l'éthique", "Archives de phil. du droit", en Amselek, P. (dir), *Théorie des actes e langages, éthique det droit*, P.U.F., París, 1985, donde Ricoeur expone las razones en que se basa su escepticismo acerca de la posibilidad de poder fundamentar una moral en la teoría lingüística. [Cfr. Bengoa, op.cit., p. 181].

48 Cfr Lobato, op.cit., p. 89.

49 Horia, op.cit., p. 256.

líticos perseguidos y obsesionados por el fantasma de las ideologías,⁵⁰ o ilusionados con la utopía de la tecnocracia.

El sueño con la técnica, es decir, en definitiva con el triunfo de la razón, es ya una realidad, y es lo que más nos preocupa. Despertar, en medio de las drogas que lo prolongan -ideologías, psicoanálisis, marxismo, nihilismo, bienestar, manipulación científica sin capacidad de reflexión moral, etc.- no va a ser tarea fácil. Hay quien no despierta jamás⁵¹.

Es por ello que hoy, cuando nos hallamos sumergidos en los supuestos éticos y estéticos de la era industrial, se ha hecho carne la idea de que la justicia y la equidad consisten en capacitar a la gente para consumir más bienes materiales⁵². Hoy vivimos en una sociedad del conocimiento que comercializa toda forma de "información" valiéndose del conocimiento especializado, buscando formas de saber utilitario a través del cual una gran proporción del valor-conocimiento se plasmará en bienes⁵³.

Sin embargo la creación de valor-conocimiento es por definición imposible de cuantificar en la teoría y la práctica. Los valores que dependen de la subjetividad son imposibles de cuantificar aunque estén integrados al paisaje social, y los precios que se cobran por los productos y servicios que los encarnan están al margen de los costos. La creciente tendencia hacia formas de valor-conocimiento determinadas por variables que dependan de la subjetividad social es anatema para los racionalistas de la sociedad industrial quienes sólo atribuyen importancia a la estadísticas numéricas objetivas⁵⁴.

Las fuerzas materiales y la producción permanecerán mal definidas, sin duda, pero claramente son comprendidas, en más de un momento en la obra de Marx, como independientes de la voluntad de los hombres. Se las puede considerar como aquellas que actualmente llamamos las técnicas, que se engendran progresivamente la una a partir de la otra. Sin mayor referencia a la ciencia y al conocimiento de los

50 Horia, op.cit., p. 260.

51 Id.

52 Sakaiya, Taichi, *Historia del Futuro. La sociedad del conocimiento*, Edit. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1995, p. 51.

53 Id., pp. 226, 227.

54 Id. pp. 239-240.

que, sin embargo, dependen las técnicas. Marx es menos sensible a la ciencia que a la técnica, siendo la ciencia más difícil de ser subsumida bajo el nombre de fuerza de producción material⁵⁵.

Sin embargo en el materialismo histórico y en el determinismo estructuralista se convierte al hombre en la resultante de una fatalidad ciega y se le disuelve en la marejada de un pasado del cual depende sin libertad ni regocijo⁵⁶.

Por otro lado el fenomenismo, también propio de este paradigma de observación medible y verificable, nos hace espectadores de un mundo ilusorio que no cesa de formarse y disolverse ante nuestra mirada, dando a la vida un tono frívolo. Esta no puede recobrar la confianza en sí misma, ni adquirir peso, fuerza y gozo, a menos que el hombre sea capaz de inscribirse con libertad en un absoluto al que pueda conocer en su propia interioridad. Se hace necesario, por fidelidad a la verdad, determinar claramente dónde está el real peligro para la salvación de la persona pues a la persona hay que salvarla. Lavelle piensa y siente sufridamente que sólo una filosofía del Ser, una filosofía que confíe en el pensamiento y en la vida, puede salvar a la persona y ayudarla a hallar otros seres junto con los cuales formar una sociedad espiritual, en la que los que la constituyan busquen al mismo tiempo su diversidad personal y su unidad, que es lo propio de la esencia del amor; sólo una filosofía que entregue a la persona la verdad del Ser salvará a la persona de la existencia nauseabunda como la que ofrecen algunos existencialismos⁵⁷.

Se puede decir de la filosofía de la existencia, en muchas de sus manifestaciones, que es una cruel expresión de la época en que vivimos, época que no podría dejar de reconocerse en ella; es una filosofía que describe en trazos singularmente amargos la miseria del hombre en cuanto que éste se siente abandonado en el mundo, prisionero de su soledad e incapaz de vencerla, ignorante de su origen, entregado a un destino incomprensible y seguro sólo de una cosa: que está entregado a la muerte, la que un día lo devorará⁵⁸.

Así se renuncia a fundamentos últimos de toda forma de reflexión en torno al ser del hombre así como de su actuar⁵⁹. No hay ningún metadiscurso, en el sentido

55 Calvez, Jean-Yves: "El humanismo marxiano", Stromata, 50, Buenos Aires, Argentina, 1994.

56 Chesterton G.K., *Ortodoxia*, Edit. Nacional G. Mistral, Santiago de Chile, 1975, Prólogo de F. Durán V., pág. 6.

57 Lavelle, Louis, *Acerca del Ser*, Int. de Laura Palma, Edic. Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso, Chile, 1994, pág. 36-37.

58 Id., p. 73.

59 Cfr. Bengoa, op.cit., p. 140, comentando a Habermas.

de que un discurso superior pudiera prescribir sus reglas a los demás discursos a él subordinados. Por tanto, “forma parte del papel de la expresión *fundamentar* el que no podamos establecer definitivamente una jerarquía de fundamentos, en cuya cúspide se hallarían los fundamentos *últimos*. En la medida en que nos atenemos a la gramática de la palabra *fundamentar*, tales fundamentos últimos no tendrían ningún significado claro respecto a su superioridad como última instancia”.

En definitiva, el hombre no ha logrado hacer de sí un objeto de ciencia aún cuando haya encontrado explicaciones parciales a muchos aspectos de su vivir: “yo estaría dispuesto a preguntarme si esta profusión de conocimientos parciales no es en definitiva eneguedadora, en tanto parece excluir una respuesta simple y una”⁶⁰

Así, por ejemplo, el principio zoológico de explicación: “el hombre y el desarrollo de su historia no pueden ser reconocidos si no se confiesa y toma en cuenta la pertenencia del hombre al reino animal”, es necesario pero, al intentar ser único, es reduccionista de la realidad más profunda del hombre. El hombre como especie zoológica llegando al máximo de sus posibilidades está amenazado de desaparición⁶¹.

Si miramos el devenir científico podemos decir que fueron cambiando las finalidades de la ciencia. Ya no se buscaba ni la sabiduría ni la posibilidad de vivir en armonía con el cosmos: su objetivo era dominar la naturaleza y arrebatarle sus secretos. Lejos de contemplar las cualidades asombrosas y sagradas del mundo natural, la ciencia lo trataba como si fuera un mecanismo carente de dignidad intrínseca. Su valor era meramente instrumental y utilitario: existía para satisfacer las necesidades humanas. Sin embargo, hoy la situación parece estar cambiando y desde las mismas ciencias se va encontrando un camino hacia lo sagrado en un cosmos que pudiéramos volver a habitar en armonía. De allí que podemos empezar a decir progresivamente de un papel espiritual de la ciencia y en este sentido podríamos hablar de los hallazgos de la ciencia en el Siglo XX como una revelación divina⁶². Desde éste papel es necesario abrirnos a una nueva forma de valoración de otros sectores del conocimiento humano.

En la actualidad domina en el foro filosófico la idea de que la filosofía es “un pensamiento retórico, ni objetivo ni descriptivo, sino más bien persuasivo” cuya única finalidad es hacer “que la conversación se mantenga”, lejos de toda afirma-

60 Marcel, op.cit., p. 74.

61 Cfr. Leroi-Gourhan, *Le geste et la Parole*, Paris, 1965, citado en Lafont, op.cit., p. 22.

62 Molinaux, David, “La ciencia y lo sagrado en el umbral del Siglo XX”, *Mensaje*, no. 445, Santiago de Chile, diciembre de 1995.

ción de principios últimos y verdades incontrovertibles⁶³. Ello ha significado pérdida de valores epistemológicos. La pugna por hallar la “auténtica” diferencia se manifiesta en el uso generalizado de las nociones de “ruptura epistemológica” y de “nuevo paradigma”, sacadas de la filosofía de la ciencia. Uno se siente tentado a preguntar si este uso no es una concesión a cierta moda filosófica, que quizá explique que los “nuevos paradigmas” envejezcan rápidamente⁶⁴.

Se reprocha el desconocimiento de que la dirección general seguida por el pensamiento occidental ha consistido en un paulatino desprenderse de las ilusorias seguridades que primero ofreció la religión y después la metafísica, para instalar al hombre en su morada “humana, sólo humana”. La búsqueda de un fundamento último es considerada una simple vuelta a esas ilusorias seguridades⁶⁵ y se olvida con ello la amplitud de sentido que implica el ser del hombre y la necesidad de significados globales para su existir, que en última instancia no se puede reducir a lo medible y objetivable, pues desde ello su realidad más profunda deja de tener sentido.

Un ser cuya originalidad más profunda consiste no sólo en cuestionar la naturaleza de las cosas, sino en interrogarse sobre su propia esencia, se sitúa por ello mismo más allá de todas las respuestas parciales a las cuales esta interrogación puede conducir⁶⁶.

Hacia un sentido fundante: necesidad de significados globales y últimos

La inteligencia no es algo que se ejercitaría en no sé que mundo gratuito: la inteligencia tiene consecuencias y pesa sobre el destino de la humanidad. Este destino no está determinado por las condiciones materiales, está orientado también por las grandes inspiraciones espirituales⁶⁷.

Así, es necesario avanzar a través de ella y de la integralidad de la realidad del hombre hacia una concepción del mismo que no sea meramente cognoscitiva sino sapiencial⁶⁸. La cara parcializada, reducida y a veces feroz del hombre y del

63 Bengoa, op.cit., p. 189.

64 Bengoa, op.cit., p. 190.

65 Bengoa, op.cit., p. 192.

66 Bengoa, op.cit., p. 73.

67 Danielou, Jean, *La crisis de la inteligencia hoy*, Ediciones Paulinas, Madrid, 1969, p. 66.

68 Ver el sentido de la sabiduría en mi libro *La sabiduría como sentido del filosofar*, de próxima aparición; además de mis trabajos “Figura del sabio en Platón”, *Revista Sa-*

mundo es nuestra cara, y su retorno a la belleza, la verdad y el bien, perdidos, tendrá que empezar con cada uno de nosotros

En todas las épocas, incluso en aquellas de sequía espiritual, el ser humano busca signos sobre lo que le deparan los tiempos. Preguntas que la vida cotidiana lanza a lo absoluto⁶⁹. Por ello cabe la pregunta: ¿existe proyecto personal de sujeto sin un horizonte estable de sentido?

Todo nuestro vivir es valorativo, la técnica ya es valorativa en tanto valora la eficacia. El problema es en qué fundamos nuestro valorar y cómo lo jerarquizamos para acceder a un nivel más profundo en nuestro vivir.

Por ello se da la distinción en la filosofía, especialmente la analítica, entre cómo son y cómo deben ser las cosas. El es pertenece al ámbito de lo *positivo* y el debe ser o cuestiones en torno a valoraciones al ámbito *normativo*. Siempre requerimos respuestas adecuadas tanto desde el punto de vista científico (contexto positivo) como desde la perspectiva ético-valorativa (contexto normativo).

Con ello nuestra época ha asumido la reflexión y la crítica de la técnica y un cúmulo de resultados ha caído en el terreno ético, abonando la crítica a la técnica en general, resaltando la necesidad de plantearse los valores de la persona para diferenciarlos de los puramente externos.

El movimiento circular de progreso técnico y consumo, del producir y del consumir, sólo podremos racionalizarlo y dirigirlo si logramos salir del círculo vicioso, si redescubrimos valores y metas de vida situados fuera de lo técnicamente realizable y plenamente independientes del dominio técnico de la vida⁷⁰.

No todo es reductible a lo verificable y objetivable, ni siquiera a lo razonable en sentido estricto, aunque en la creencia, el testimonio, el misterio, la fe, haya racionalidad. Imponerme el orden puro y absoluto es imponerme la máquina y asesinar la vida y con ella su sentido. Es por lo mismo que también hoy vivimos la pérdida del sentido de la muerte en un ambiente que la esconde, la aturde.

piencia, Universidad Católica Argentina, 1991; "La Sabiduría como ascensión a la intimidad con Dios en Santo Tomás de Aquino", *Revista Sapientia*, Universidad Católica Argentina, 1984; "Por Caminos de Sabiduría", *Revista de Pedagogía*, Fide, Santiago de Chile, 1995, y otros.

69 Giannini, Humberto, "Del Mal Anunciado", *El Mercurio, Artes y Letras*, 19 de mayo de 1996

70 Da Costa Leiva, Miguel, "Algunos problemas éticos de la tecnología contemporánea" (Ponencia), Congreso Nacional de Filosofía, Concepción, Chile, 1983.

“*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum*”. (Santo Tomás)

“Pasar de la idea de cientificidad a la condición ontológica de la pertenencia por la que el que interroga participa de aquello por lo que interroga”. (Ricoeur)⁷¹

Inicialmente somos pertenencia, es decir, estamos incluidos en un horizonte más vasto que la subjetividad; la claridad de nuestro ser no es la claridad total de una subjetividad que pueda intuirse a sí misma, sino que está precedida por ese horizonte que la sustenta y que ella no puede dominar⁷². Sin embargo debemos como sujetos buscar una forma de significación no inmediata sino totalizante y última de todo ese horizonte y de nosotros en él.

“La fenomenología comienza cuando, no contentándonos con *vivir* o *revivir*, interrumpimos lo vivido para significarlo”. (Ricoeur)⁷³.

Puedo decir, entonces, que la experiencia del otro no hace sino “desplegar” mi ser propio idéntico, pero lo que ella despliega es más que yo mismo, en cuanto que lo que yo llamo aquí mi ser propio idéntico es un potencial de sentido que desborda la mirada de la reflexión⁷⁴.

En este sentido es necesario encontrar el equilibrio subjetividad - objetividad⁷⁵ que supera el nivel de explicación de la ciencia y de toda forma de reflexión parcial de la realidad y de lo humano en ella, siempre como abierto hacia un más allá. Ningún ente puede ser descubierto sin una comprensión preconceptual previa de lo que el ente en cuestión es y de la manera como lo es. Con otras palabras, toda explicación óptica presupone un fundamento ontológico, primaria y generalmente escondido⁷⁶.

Esta predilección del filósofo por el pensamiento místico -y, no hace falta decirlo, también por el pensamiento poético- explica quizá por qué el último Heidegger, sin cambiar radicalmente de posición, parece adoptar una actitud más benévola hacia la teología. Son los años en los cuales, ante el peligro que representa a

71 Bengoa, op.cit., p. 114.

72 Bengoa, op.cit., p.115.

73 Bengoa, op.cit., p. 118.

74 Bengoa, op.cit., p. 121.

75 Bengoa, op.cit., pp. 117-118.

76 Colomer, Eusebi, “La cuestión de Dios en el pensamiento de Martin Heidegger”, *Cuadernos de Filosofía*, N° 24, Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 51.

sus ojos el auge del lenguaje científico-técnico, el filósofo busca apasionadamente un pensamiento o un lenguaje que no se agoten en las representaciones objetivantes de las ciencias de la naturaleza. Si el pensamiento como tal fuese necesariamente objetivante, entonces la creación de obras de arte y la misma experiencia cotidiana, por ejemplo, la contemplación de un rosal en flor balanceándose en el aire perfumado de un jardín primaveral, perderían todo su significado. Ahora bien, la teología no es ninguna ciencia de la naturaleza. Se abre, pues, para ella la posibilidad de encontrar un lenguaje no objetivante, justamente en la medida en que su pensamiento es diferente del de las ciencias⁷⁷.

La hermenéutica, teoría generalizada de la interpretación, tan actual en nuestro tiempo, desemboca así ineludiblemente en una teoría del sentido, por cuanto toda interpretación lo es últimamente del sentido. En cuanto teoría antropológica del sentido entra en contacto tanto con la teoría (lingüística) de la comunicación como con la teoría (semiológica) de la significación, de cuyos modelos específicos se vale incardinándolos a su vez en su ámbito filosófico universal o generalizado. Una hermenéutica filosófica fundamental ha de fundar su interpretación crítica totalizadora del sentido en las estructuras antropológicas de la comprensión y categorización humana, así como efectuarse sobre el baremo definido de la fundamental situación hermenéutica del hombre en su mundo⁷⁸.

Es por ello que se hace necesario aceptar que existen niveles de hermenéutica, y en ellos se encuentra también la necesidad de sentidos, más allá de lo inmediato. Una forma de hermenéutica de lo parcial es siempre reductora de sentido.

“Todos los intentos de la filosofía encaminados a negar la evidencia trascendental y reflexiva propia del conocimiento filosófico ponen a la filosofía en contradicción performativa consigo misma”⁷⁹

Hoy, una teoría de la sociedad que pretenda ser crítica presupone como base un fundamento ético, es decir un punto de vista normativo que pueda apoyar toda valoración. Es allí donde hoy se enciende la controversia acerca de la fundamentación última⁸⁰. Esta tarea intenta ser hoy efectuada por la ciencia y la técnica, que de este modo se convierten en las ideologías de la sociedad contemporánea, con lo

77 Cfr. Colomer, E., op.cit., p. 53.

78 Cfr. *Diccionario de filosofía contemporánea*, dirigido por Miguel A. Quintanilla, Edic. Sígueme, Salamanca, 1985, 3a. ed., pp. 207 y ss.

79 Apel, K.O., “Le problème de l’évidence phénoménologique à la lumière d’une sémiotique transcendente”, *Critique*, XLII, pp. 86-87.

80 Cfr. Apel, Habermas, Ricoeur ...- Bengoa, op.cit., p. 157.

que implica de pérdida de sentido y de fundamentación universal y objetiva esta forma de ver la valoración ética.

Existen categorías metahistóricas válidas a nivel de la antropología filosófica y que están presentes y dirigen las formas en que los hombres de todos los tiempos han pensado su existencia en diversos términos, especialmente en tanto historia. Se trata por tanto de auténticos “trascendentales” que en su afán de universalidad tienen fundamentos en sus implicaciones éticas permanentes⁸¹. La ética se ha convertido hoy en el ámbito en el que se desenvuelve el debate sobre la fundamentación última.

Mientras el discurso de la acción pura es “descriptivo-analítico”, el de la ética es “prescriptivo y constitutivo del sentido mismo de la acción sensata”, “dialéctico”, “de mediación y totalización”⁸². En él fundamos la necesidad de comprender las dimensiones supraindividuales de la existencia humana desde una intersubjetividad sin renunciar al aporte que a esta comprensión puede hacer el espíritu objetivo⁸³.

Hoy llamamos “persona” al viviente dispuesto por naturaleza para vivir al interior de alguna forma total. Sólo el hombre vive desde esa capacidad para configurar su existencia al interior de alguna forma total, esto es: de alguna forma comunicativa. Lo específico de una forma comunicativa radica en su unidad; es, de suyo, la misma en una y otra persona, en muchas y en pocas, en diferentes épocas y circunstancias, aun cuando no sea entendida y codificada de igual manera. Así sólo el hombre, en cuanto persona, puede fundar explicativamente su existir en sí y en un más allá axiológico que, en definitiva, es un Absoluto personal.

Vivimos en el tiempo y nos realizamos en la historia como seres individuales y sociales, como personas. Pero el concepto de tiempo pertenece absolutamente a la metafísica e indica la denominación de la presencia en la realidad y con los otros. Una argumentación trascendental sólo puede tener como “contenido” las presuposiciones inherentes a la acción comunicativa⁸⁴.

El elemento atemporal o eterno de la razón, lejos de aplastar la temporalidad y eliminar la historia, es justamente lo que la hace posible como historia, es decir,

81 Bengoa, op.cit., p. 168.

82 Bengoa, op.cit., p. 171.

83 Con facilidad se resuelve hoy el problema ético como un problema de observancia de la ley. No podemos concentrar toda la ética en un momento terminal que sólo sirve como criterio didáctico: la ley

84 Bengoa, op.cit., p. 192.

como realidad comprensible. Es decir, la eternidad es, “en el tiempo”, aquel “otro del tiempo” que hace que éste exista como tiempo dotado de sentido. La afirmación de un fundamento último no tiene, por tanto, la pretensión de disponer de las llaves del tiempo⁸⁵

Es por ello que fundar últimamente el ser del hombre y su actuar no es abandonar ni el tiempo, ni la historia, ni la búsqueda de su realización individual y social en ella. Sólo una confusión de planos puede llevar a suponer que la afirmación del carácter último y apodíctico de una verdad significa acabar con el diálogo y la discusión. El carácter último e indefectible de una evidencia pertenece al plano de la legitimación epistémica de una proposición. Su aceptación sólo implica que quien la acepta no puede, sin contradicción lógica, ni recurrir a otra justificación ulterior de dicha proposición, ni negarla tanto lógica como performativamente. Pero de ningún modo implica que deba interrumpirse el diálogo, que pertenece, no al plano de la legitimación epistémica sino al de la comunicación interhumana⁸⁶.

En definitiva, la fundación de sentido de la reflexión sobre el hombre, su ser, su vivir y su actuar, parte de la realidad de lo humano como fundacional objetivo, lo que implica partir de un fundamento antro-po-ontológico, superando con ello la objetivación parcial de las explicaciones inmediatas de su realidad.

Lo anterior implica fundar en sentido la totalidad de lo humano, incluso su libertad, que no deja de ser tal pero que, al mismo tiempo, no es asumida como relativización de una opción de sentido. Existe un fundamento prerreflexivo del sentido metafísico que no invalida este sentido como universal sino que lo funda como libremente descubierto y asumido⁸⁷.

85 Labarrière, P.J., “La sursomption du temps et le vrai sens de l’histoire conçue”, *Rev. Mét. Morale*, 1979, pp. 92-101.

86 Bengoa, op.cit., p. 196.

87 Cfr mi artículo “La libertad: fundamento prerreflexivo del sentido metafísico”, *Revista Cuestiones de Teología*, Pontificia Universidad Bolivariana de Medellín, Colombia, 1993.