



***CONSIDERACIONES EN TORNO A LA ACTITUD
FILOSÓFICA EN EL SUJETO MODERNO.***

Mario Germán Gil Claros



TABLA DE CONTENIDO

<i>Introducción.</i> -----	P. 5
<i>Primera parte. Filosofía y ética.</i> -----	P. 9
Capítulo primero.	
<u>¿Qué es la filosofía?</u> -----	P. 10
A. Existencia y filosofía. -----	P. 10
B. La pregunta por la filosofía. -----	P. 11
C. El pensar como problema de aprendizaje. -----	P. 13
D. Filosofía y ética: una mirada desde José Luis Aranguren. -----	P. 15
E: Ethos. -----	P. 18
F. Algunas consideraciones finales. -----	P. 21
<i>Segunda parte. La actitud filosófica en el mundo moderno como forma de pensarse a sí mismo.</i> -----	P. 23
Capítulo primero.	
<u>La moral kantiana y el principio de autonomía.</u> -----	P. 24
A. Amanera de introducción. El sujeto kantiano : tradición cartesiana. -----	P. 24
B. Libertad y autonomía. -----	P. 25
C. Autonomía y moral. -----	P. 28
D. Algunas consideraciones finales. -----	P. 33
Capítulo segundo.	
<u>La ética de Kierkegaard: entre Sócrates y Dios.</u> -----	P. 36



A. A manera de introducción. -----P. 36

B. Ética para la vida. Cuestión de elección. -----P. 37

C. Una mirada autodidacta de la libertad. -----P. 42

D. Libertad de pensamiento e intimidad. -----P. 42

E. Algunas consideraciones finales. Entre razón y fe. -----P. 43

Capítulo tercero.

De la actitud natural a la actitud filosófica en el mundo de la fenomenología. -P. 46

A. A manera de introducción. -----P. 46

B. Primera parte: la actitud natural. -----P. 46

C. Segunda parte: de la actitud natural a la actitud filosófica. -----P. 54

D. Tercera parte: actitud e intersubjetividad. -----P. 61

E. Cuarta parte: actitud fenomenológica y cultura. -----P. 64

F. Algunas consideraciones finales. -----P. 67

Capítulo cuarto.

El otro en mi horizonte de vida. -----P. 69

A. A manera de introducción. -----P. 69

B. Ser en el mundo. -----P. 69

C. Decisión y elección como proyecto de vida. -----P. 73

D. Algunas consideraciones finales. -----P. 76

Capítulo quinto.

La actitud comunicativa en Habermas. -----P. 79

A. A manera de introducción. -----P. 79



B. Primera parte. -----	P. 79
C. Segunda parte. -----	P. 85
D. Algunas consideraciones finales. -----	P. 88
Capítulo sexto.	
<u>Ética y estética de la existencia. Fotografía de un artista.</u> -----	P. 90
A. A manera de introducción. -----	P. 90
B. Racionalidad política y gobierno de sí mismo. -----	P. 90
C. Libertad o cuidado pedagógico de sí mismo. -----	P. 93
D. Ética o el cuidado de sí mismo. -----	P. 95
E. El filósofo. -----	P. 96
F. Gobierno de sí mismo: verdad y política. -----	P. 98
G. Filosofía y estilo de vida. -----	P. 100
H. Algunas consideraciones finales. -----	P. 102
Capítulo séptimo.	
<u>Palabras finales: por una ética de la resistencia.</u> -----	P. 104
Bibliografía. -----	P. 106

INTRODUCCIÓN

“El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial y no a la inversa”.

(...)

“...la filosofía es en efecto, ante todo, una manera de vivir, pero que se vincula estrictamente con el discurso filosófico”.

Pierre Hadot: *¿Qué es la filosofía antigua?*(2000, p. 13)

Se entiende por *actitud filosófica* una toma de postura frente al mundo, al saber, a la sociedad y a sí mismo. Es la actitud que asume quien busca “pensar por sí mismo”, al ser crítico frente a los supuestos que fundamentan a las sociedades y al sujeto. Formar la *actitud filosófica* es formar el hábito de “pensar por sí mismo”, tal como lo reza modernamente el lema kantiano; es fomentar el placer por el saber (del latín sabor), por la investigación al avivar el asombro (Aristóteles). En síntesis, es cultivar desde la *actitud filosófica* una vida práctica, que en el mundo antiguo se caracterizaba por unas tecnologías propias para su consecución, reflejadas en el arte de vivir en un ser que se gobierna a sí mismo, en un estilo de vida único, como llegó a formular Foucault en sus últimos escritos. Es decir, una ética y una estética de la existencia. En palabras de Werner Jaeger, *Paideia* (1997, p. 1031): “La obediencia del alma al *logos* es lo que llamamos dominio de sí mismo”.

Formar la *actitud filosófica* significa colocar como objetos de reflexión e investigación los supuestos con que trabajan las disciplinas y los participantes en el proceso educativo, estableciendo un puente entre el saber cotidiano y el saber de las disciplinas para que el proceso educativo sea vital y responda al contexto en el cual se desenvuelve en un saber-hacer. En otras palabras, es hacer del conocimiento y del proceso de enseñanza y aprendizaje un asunto de investigación constante en permanente cambio y actualización, en el cual el sujeto asuma por sí mismo los procesos que ameritan su transformación, en un mundo inmerso en procesos de globalización que exige de él desde principios autónomos, conocerse, cuidarse y gobernarse a sí mismo, en la constitución de una democracia que ha de tener al otro como referente de vida, de cooperación y de construcción de sociedades justas, disensuales y plurales.

¿Cuándo y por qué la *actitud filosófica* debe estar presente en el proceso educativo, ético y político? ¿Cuáles son las condiciones para su desarrollo? ¿Hasta dónde, en el impulso de la cultura en la cual se encuentra inscrito el sujeto, el *ethos*, la moral, la política, la libertad, la ciencia y la vida misma, esta presente la *actitud filosófica*? Son en esencia estos interrogantes, la preocupación y el derrotero sobre el cual gira este trabajo y de hecho conducen a revisar la filosofía de la práctica educativa, y por lo tanto reivindicar una nueva *actitud reflexiva y crítica* de la educación y del sujeto contemporáneo. Es decir, hoy la solución a los graves problemas que aquejan a la humanidad pasa por la mirada que se tiene del sujeto.

En el campo de la filosofía, la *actitud filosófica* aparece en la antigua Grecia, con sus más notables pensadores; y entre ellos se destaca Sócrates que ironizando la sabiduría de sus coetáneos les responde con una célebre frase, “Yo sólo sé que nada sé”, para conducir inductivamente su reflexión en la búsqueda del conocimiento de sí mismo. Encontrarse a sí mismo se logra a través del continuo indagar a sus semejantes, enfrentándose a otras opiniones para construir su propia visión del mundo: la verdad; desde luego, sin estar al margen de la ley, respetando las tradiciones y costumbres. En Sócrates el indagar concreta su *actitud filosófica* en la necesidad de educar a los jóvenes

en el arte del diálogo y la capacidad de interrogar y reflexionar en la búsqueda de la verdad. Es, en esencia, la figura del filósofo maestro.

Siguiendo los caminos de su maestro, Platón fue otro notable de los antiguos que en el orden del conocimiento, orienta el indagar del individuo para deducir la verdad sobre el mundo de las ideas. Gesta ese gran instrumento metodológico: la dialéctica, con la cual recuerda la verdad. Indagar precede a todo tipo de actividad humana, pues para Platón, si bien es cierto el conocimiento está en el interior del hombre, éste pregunta porque no conoce y es menester encontrar la verdad con una *actitud crítica* frente a la opinión (doxa).

En este sentido, para Aristóteles la *actitud filosófica* como verdad es fruto del alma y de los hábitos como virtud; esta última la divide en arte, ciencia, prudencia, intuición y sabiduría. Las cuatro primeras son de orden práctico y la quinta es la excelencia, que se caracteriza por ser rigurosa y por tener experiencia, porque va más allá de los meros bienes humanos, va hacia el sentido y la verdad de todo principio, “pues así también la sabiduría produce la felicidad, porque siendo una parte de la virtud total, hace al hombre dichoso por su hábito y por su acto”, que se consuma en la obra que es la vida misma. La sabiduría es el fin y la ética el medio. La *actitud filosófica* vendría a ser una virtud o una disposición, que es un hábito acompañado de razón cuando se lleva a cabo. Todo esto nos permite decir que la *actitud filosófica* es la mejor manera de conducirse en la vida, que da un temple al estado de ánimo, una continencia que evita desfallecer, es fruto de una elección que es la norma recta en la vida, que está sujeta a reflexión en aspectos concernientes al saber y al vivir en comunidad.

La *actitud filosófica* se encuentra en hombres que:

1. Viven de acuerdo consigo mismos. Es la vida como obra.
2. Se afanan por hacer el bien en su vida práctica.
3. Quieren vivir y conservarse a ellos mismos. Es seguir siendo lo que se es.
4. Aman el saber.
5. Vuelven su vida un arte, son sus propios artesanos.
6. Reflejan en su vida el obrar y el pensar.

La obra, que es la vida modelada como acto, es amada y apreciada por el artista, pues lo más deleitoso y bien hecho es el acto mismo, es la amistad que se lleva a cabo con el saber, en nuestro caso la disposición de actitud hacia la filosofía, ya que todo hombre revela lo que él es por medio de la disposición que le permite asumir la vida como riesgo, pensarla distinto a como se la piensa y llegar a ser un creador. Es decir, rompe con la reproducción del vivir y del pensar como mera repetición.

En suma, la *actitud filosófica* es pensarse a sí mismo; esto lo hace la filosofía: piensa el pensar. La filosofía es objeto de sí misma, su mirada se vuelve íntima, para luego desplegarse en el mundo. Es decir, cómo desde la subsistencia, en nuestro caso el pensamiento filosófico, se asume la existencia filosófica, a partir de una actitud como

ethos en cualquier momento de la vida humana. La *actitud filosófica* es una mirada (noeîn) espiritual, que es la actividad de la razón (noûs), órgano del cual se vale la filosofía para ver su propio pensar, sus ideas, su ser (Platón). Tal como lo destaca Danilo Cruz Vélez *Filosofía sin supuestos* (2001).

Es pues, la *actitud filosófica*, un estado de existencia que nos convida a filosofar en la elaboración de un modo o estilo de vida propio (Foucault), en la que el sujeto juega un papel protagónico en su constitución por medio de unas técnicas pedagógicas y éticas, entre otras.

La presente reflexión, procura entre otras razones restablecer un verdadero diálogo entre la filosofía y el público, en lo que sería una filosofía práctica, como fue el esfuerzo realizado por Montaigne, que gozó de amplia receptividad en su tiempo. Además, se irá explorando qué es eso de la *actitud filosófica* y cuál es su importancia para nuestra actualidad, cómo ha incidido en la modernidad, qué papel juega en la educación, cómo el *ethos* es parte clave de ella, ante todo en la constitución de una voluntad dueña de sí misma, capaz de decidir a partir de sí misma, en lo que sería un verdadero sujeto autónomo de carne y hueso, no un sujeto formal que ha causado profundos desgarramientos en sí mismo, que Hegel había visualizado en su filosofía.

El texto se encuentra dividido en dos partes fundamentales: la primera titulada *Filosofía y ética*, la cual comprende un capítulo titulado: *¿Qué es la filosofía?*, explorará desde una problematización contemporánea qué es eso de la filosofía hoy, qué nos puede decir y cuál es su estrecha relación con la ética, asumida a partir del *ethos*, que nos invita a tomar una posición ante sí mismo y ante el mundo en la elaboración de una *actitud filosófica* para el sujeto. La segunda, con el título: *La actitud filosófica en el mundo moderno como forma de pensarse a sí mismo* comprende los siguientes capítulos: el primero *La moral kantiana y el principio de autonomía*. Tal como lo señala el filósofo colombiano Danilo Cruz Vélez (2001), hablar de *actitud filosófica* en el mundo moderno es radicalmente distinto a como se asumía y se entendía en el mundo antiguo. El pensar filosófico inaugurado por Descartes nos conduce a un sujeto centrado en la razón, en el yo. En esta dirección, Kant va a jugar un papel clave en lo que sería la constitución del principio de autonomía moral y de libertad subjetiva para la modernidad, en la formulación de un pensamiento reflexivo y crítico, magistralmente condensado en su pregunta: *¿Qué es la Ilustración?* que invita al género humano a atreverse a pensar por sí mismo, a ser el dueño de su propio pensamiento, principio de libertad reflejado en el imperativo categórico cuyo fin último es la humanidad. En esta dirección podríamos hablar de una *actitud filosófica* del hombre moderno, quien formula una postura de vida desde su pensamiento como sujeto autónomo y responsable de sí mismo. Es así como este capítulo pretende rastrear y fortalecer la formulación y fundamentación de esta *actitud filosófica* en el sujeto autónomo kantiano. El segundo: *La ética de Kierkegaard. Entre Sócrates y Dios*, destaca la importancia de la existencia y no del sistema en el pensamiento de todo sujeto, a partir de una decisión ética, en un diálogo interno, en el conocimiento de sí mismo (Sócrates), en el cual la filosofía se ha

de convertir en la mediadora dialógica en el conocimiento del otro (Dios); permitiendo consolidar una *actitud filosófica* ante el mundo desde la existencia humana. El tercero: De la actitud natural a la actitud filosófica en el mundo de la fenomenología, pretende rastrear lo que es la *actitud natural* en la vida de los seres humanos y la *actitud filosófica* como algo que trasciende la mera posición de la *actitud natural*, en la búsqueda de sentido y significado en un sujeto con conciencia de mundo a partir de la fenomenología husserliana. El capítulo está dividido en cinco grandes subtemas. El primero es un ejercicio de acercamiento de lo que es la *actitud natural y filosófica*. El segundo lo que es una fenomenología pura en la consolidación de una *actitud fenomenológica*. El tercero el papel que desempeña la fenomenología en las relaciones intersubjetivas. El cuarto destaca la importancia de la cultura en su transformación a través del ejercicio fenomenológico. El quinto aborda algunas consideraciones generales en torno a la fenomenología. El cuarto: El otro en mi horizonte de vida. Retomando la reflexión fenomenológica, la mirada y la intención que tenemos hacia el otro, implica una *actitud de vida* que va a generar múltiples consecuencias, no sólo para quien asume dicha intención sino para el otro. Es aquí donde entran en escena dos filósofos: Sartre y su postura fenomenológica del ser en el mundo y la idea del proyecto de vida para consigo mismo, en un ser condenado a su propia libertad a través del compromiso social. Lévinas, quien nos dice que el otro es un ejercicio de responsabilidad que asumo para conmigo mismo, una vez se cruce en mi horizonte de vida. El quinto: La actitud comunicativa en Habermas. El capítulo centra su atención en destacar la relación y el papel de la *actitud comunicativa* en la teoría dialógica de Jürgen Habermas. Para este propósito el escrito se ha dividido en dos subtemas, a partir de una mirada didáctica de lo que se pretende, centrado en el texto de Habermas: *Teoría de la Acción Comunicativa. 2 tomos* (1999). Asimismo, un último subtema que recoge algunas consideraciones respecto a la teoría de la acción dialógica. El sexto: Ética y estética de la existencia. Fotografía de un artista, parte de ver los últimos planteamientos de Michel Foucault al abordar la vida como una obra de arte, mediada por el *ethos* en el dominio y gobierno de sí mismo, en el que la libertad se convierte en la garante de dicha vida. El séptimo: Palabras finales: por una ética de la resistencia, recoge una breve postura final para nuestra época: ¿Cómo mantener nuestra libertad en la transformación de sí mismo por medio de una ética de la resistencia?

Por otra parte, es de destacar que el presente escrito descansa en su argumentación en una metodología que busca el ejercicio de una filosofía práctica, su estilo rompe en gran medida con la manera de abordar ciertas temáticas, es un diálogo vivenciado entre quien escribe y los filósofos con los cuales se involucra en torno a la problemática específica: la *actitud filosófica* y el *sujeto moderno*.

Por último, deseo agradecer a los distintos docentes de la *Atlantic International University* por sus observaciones y contribuciones sobre estos tópicos, al grupo *Educación para Pensar*, del grupo de *Filosofía y Pedagogía del Instituto de Educación y*



Pedagogía de la Universidad del Valle, con los cuales vengo profundizando e intercambiando sobre esta temática y a los estudiantes de la primera promoción de la *Especialización en Humanidades Contemporáneas* de la Universidad Autónoma de Occidente de Santiago de Cali, por sus aportes a esta reflexión. No sin antes agradecer con todo mi afecto a mi esposa Ana Bolena Salamanca por su infinito amor y apoyo, a mis hijas Laura Fernanda y Ana Sofía pues a pesar de sus cortas edades supieron comprender este esfuerzo. A mi padres y hermanos por su apoyo incondicional.

PRIMERA PARTE

FILOSOFÍA Y ÉTICA

CAPÍTULO I

¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

“Así, pues, no fue primordialmente el filósofo y el mudo pasmo filosófico los que moldearon el concepto y práctica de la contemplación y la *vita activa*, sino más bien el *homo faber* disfrazado; el hombre hacedor y fabricante, cuya tarea es violentar a la naturaleza con el fin de construir un permanente hogar para sí, fue persuadido a renunciar a la violencia y a toda actividad, a dejar las cosas como son, y a buscar su hogar en la morada contemplativa situada en la vecindad de lo imperecedero y eterno”.

Hannah Arendt. *La condición humana* (1993, p.329).

A. Existencia y filosofía

Según Deleuze-Guattari (1991), la filosofía es creación de conceptos. El filósofo los crea, no repite, no es un mero erudito, tantos hay en el mundo. Surgen dos preguntas a esta afirmación en relación con la *actitud filosófica*: ¿Cómo inicia la filosofía su recorrido en el mundo? ¿Cuál es su papel práctico? Cuando hablamos del filosofar, debemos expresar su importancia para la existencia humana, pues la filosofía nace como una necesidad del preguntar humano para sí mismo, no para otro contexto, es decir, es muy claro que la vitalidad de la filosofía obedece a las preocupaciones e inquisiciones que el hombre se ha planteado para sí mismo, para el mundo que ha construido y para la naturaleza que le rodea. ¿Cómo abordar estas preguntas desde otro

ámbito? La filosofía irrumpe con su novedad y su carga conceptual, ella nace no sólo del *asombro* ante el orbe, ante el ecosistema, sino también desde otra mirada, la del filósofo, quien va más allá de la cotidianidad e invita a vivir de otra manera la existencia. Al respecto Danilo Cruz Vélez *Filosofía sin supuestos* (2001, p. 259), nos dice: “El campo que ellos eligen para comenzar a filosofar es casi siempre el que debe ser superado mediante la actitud filosófica”. Hablamos de *actitud filosófica*, cuando nos referimos a la disposición para el pensar desde la existencia humana hacia el filosofar. O sea, esta *actitud filosófica*, facilita filosofar la existencia y permite ver las cosas de otra forma, cuando superamos nuestra condición natural de estar en el mundo. Es decir, dirige su mirada hacia las cosas que ha de superar por medio del filosofar. O, como diría Werner Jaeger (1997, p.153), a través de una *actitud espiritual* que, para Platón, es el ejemplo de la verdadera praxis del filósofo.

Todo filosofar comienza su incierta y titánica labor preguntando por el hombre, por la vida, por las relaciones que los seres - humanos construyen entre sí. En este sentido, la pregunta filosófica es una pregunta terrenal y práctica, pero su desarrollo como respuesta - pregunta, descansa en otra mirada, la del filósofo, quien juzga (razona verdades) de manera novedosa lo que mira (ve) y conoce. Aristóteles en su *Metafísica* (1975, p.11), destaca la vista como el sentido privilegiado para conocer, pues el ver atentamente nos permite fijar la mirada en lo que vemos o intuimos, que viene de *intueri* y significa ver. Cruz Vélez (2001, p. 261). Ahora bien, ver, mirar y contemplar, a partir de una intuición sensible (*aisthetá*), se emprende desde el pensamiento la cosa pensada (*noetá*), develando en ella lo oculto, va más allá de lo inmediato, provoca una conmoción en el pensar y la cosa ya no es como se le veía antes. En este sentido, la existencia humana toma un nuevo rumbo, hay un cambio de actitud en el pensamiento, aspiramos a otra manera de ser y pensar. En el caso de Cruz Vélez (2001, p.267), de relación pragmática, de acción, de *praxis*, de existencia filosófica. Cruz Vélez (2001, p.267) “Primariamente, lo que se da no es lo *aísthētōn* – lo intuido -, ni lo *noetōn*- lo pensado -, sino como dice Aristóteles, lo *praktōn* – lo que hay que hacer. Sólo dentro del horizonte que abre lo *praktōn* se hacen posibles la intuición y el pensamiento”. El filósofo se enfrenta ante aquello que cuestiona, trata de resolverlo, de ir allende lo evidente. Cruz Vélez (2001, pp. 267-268): “Lo anterior quiere decir que el hombre es originariamente un ser pragmático. Y, en realidad, dentro de este horizonte plantea Aristóteles el problema del hombre en la *Ética Nicomaquea*, que no es una ética en el sentido moderno del vocablo, sino una ontología de la existencia humana”. De la cual somos nuestros propios escultores o artistas.

El núcleo de la existencia filosófica o de la *actitud filosófica* es la acción, la *praxis*, reflejadas en un estilo de vida propio. Me atrevo a decir que así nace la filosofía, en la búsqueda del sentido del ser-humano para con su existencia (ser arrojado al mundo), delimitada en un ámbito concreto. Una vida filosófica implica la máxima aspiración de la existencia: ser dueña de sí misma., cuyo fin es el bien supremo, regulado por principios éticos, que se constituyen a sí mismos (autárquicos).

En síntesis, la contemplación filosófica, está íntimamente ligada a un modo de vida, transformada en ética y estética de la existencia. Cruz Vélez (2001, p. 272). “¿Qué es lo que ha ocurrido aquí? Pues simplemente que un modo de la existencia humana se ha destacado sobre las demás como el más elevado y valioso”. El filósofo aspira a un modo de vida que va adelante de lo cotidiano; para ello precisa ver y contemplar (theoría) su propia existencia, para crear conceptos, pensamientos, que implican nuevos modos de vida en el quehacer (prágmata) humano. Es decir, poder proyectarnos en nuestro devenir-siendo. Esto último nos dice de manera directa lo siguiente: mientras más tengamos una existencia filosófica (*actitud filosófica*), más originaria será la relación de la filosofía en la vida de todo ser-humano, más utilidad (utensilio, si se quiere, como dice Cruz Vélez) le encontramos a la mano. En últimas, invitar hoy la filosofía a la calle.

B. La pregunta por la filosofía.

¿Es posible hablar hoy de filosofía? ¿Cuál es el papel que ha de asumir el filósofo en nuestro presente? ¿Hoy qué significa filosofar? ¿Qué le puede decir al transeúnte? Theodor Adorno *Dialéctica negativa* (1984, p.11) “¿Es aún posible la filosofía?” Cualquier empresa humana, comienza siempre por la pregunta. Aquella que nos formula el problema, a la vez nos abre la posibilidad de caminar y de construir lo que nos proponemos en la existencia. A veces la pregunta surge al principio, sin anuncio, a mitad de camino, cuando nos extraviarnos en muchas ocasiones o, al final de todo recorrido reflexivo. La pregunta nos invita entrar o recibir lo otro, abre la puerta al mundo, objeto de nuestro preguntar, de nuestra intención, de nuestro deseo o saber (gusto). Es lo que hace el ejercicio del pensar filosófico. De hecho la pregunta nos sorprende al declinar la existencia, dejándola como legado que ha de ser tomada por aquel o aquellos interesados.

La pregunta se va gestando tempranamente en el devenir – siendo en lo humano, para ser concepto, es trajinada durante la vida y se convierte en el centro vital de nuestras preocupaciones, en el intento de querer ser lo que deseamos ser; es única, inconfundible, plasmada en el quehacer, en el comportamiento filosófico. Deleuze – Guattari *¿Qué es la filosofía?*(1993, p.8) “La filosofía es el arte de formar, de inventar, de fabricar conceptos”. En este sentido, la *obra filosófica* en su intención, no deja de tener una pretensión de universalidad, el concepto es un fiel ejemplo de ello. El filósofo imprime voluntad y potencia para pensar el nacimiento del concepto, cual obra de arte, obligándolo a pensarse a sí mismo en la creación filosófica. Deleuze – Guattari (1993, p.13) “Conocerse a sí mismo – aprender a pensar - hacer como si nada se diese por descontado – asombrarse, <<asombrarse de que el ente sea>>...”, estas determinaciones de la filosofía y muchas más componen actitudes interesantes, aunque resulten fatigosas a la larga, pero no constituyen una ocupación bien definida, una actividad precisa, ni siquiera desde una perspectiva pedagógica. Cabe considerar decisiva, por el contrario, esta definición de la filosofía: conocimiento mediante puros conceptos”.

Crear conceptos filosóficos significa saberlos construir en un plano o suelo que le dé firmeza y “existencia autónoma”. Deleuze – Guattari (1993, p.17). El “concepto no viene dado, es creado, hay que crearlo; no está formado, se plantea a sí mismo en sí mismo, autopoiesis”. Es autopoiesis. Su riqueza radica en sus componentes, que le dan estructura y definición, lugar e importancia en el pensamiento, en el lenguaje como en su explicación. Es aquí que el concepto surge como una necesidad pedagógica para la pregunta en su comprensión y resolución. Al respecto nos dice Deleuze – Guattari (1993, p.22): “Pero incluso en filosofía sólo se crean conceptos en función de los problemas que se consideran mal vistos o mal planteados (pedagogía del concepto)”. La pedagogía entra a pensar el problema en sí, desde el concepto mismo, le da una salida comprensible y aterrizada en un modelo de pensamiento.

Veamos algunas características del concepto. Deleuze - Guattari (1993, pp.25-27):

1. Cada concepto se remite a otro en su historia y devenir actual.
2. Cada concepto está conformado por componentes, que son a su vez conceptos. Su estructura es una historia de conceptos.
3. El concepto no se crea a partir de la nada. Es fruto de múltiples encuentros de pensamientos.
4. Los componentes se vuelven inseparables y le dan consistencia al concepto.
5. El concepto expresa acontecimientos.
6. El concepto es un acto de pensamiento.

El concepto filosófico recoge el ambiente de la época, juega con ella, la diagnostica, la reactiva, asume la manera de orientarnos en el mundo. Deleuze – Guattari (1993, p.37) “El concepto es evidentemente conocimiento, pero conocimiento de uno mismo, y lo que conoce, es el acontecimiento puro, que no se confunde con el estado de cosas en el que se encarna. Deslindar siempre un acontecimiento de las cosas y de los seres es la tarea de la filosofía cuando crea conceptos, entidades”. Es una *actitud filosófica*.

La pregunta filosófica nace del acontecimiento y del deseo: ¿Qué tiene que ver el deseo con el amor al saber? El deseo es el acto filosófico en alcanzar lo fallido, lo perdido, lo que hace falta: la sabiduría, que no logra ser consumada. Filosofar tiene que ver con un acto vital, en relación con el saber, que es el amor, el deseo como movimiento hacia lo otro, presente y ausente en quien desea. Jean Francois Lyotard. *¿Por qué filosofar?* (1996, p.81) “Quien desea ya tiene lo que le falta, de otro modo no lo desearía, y no lo tiene, no lo conoce, puesto que de otro modo lo desearía”. El ejercicio del filósofo consiste en develar en el presente aquello objeto de deseo o de gusto (saber) en el espíritu de una época. Es así que el deseo por el preguntar nos mueve hacia lo incierto del pensar, en lo que está presente y ausente en el ahora.

La filosofía aún es vital, porque hay preguntas que siguen desgarrando la existencia humana en el mundo, porque seguimos preguntando por el sentido y significado de las viejas preguntas no resueltas por la humanidad, contrariamente de sufrir diversas matizaciones en el transcurrir de la historia. Preguntas acerca de la vida y de la muerte,

hoy son el centro fundamental de todas las preocupaciones del hombre contemporáneo, a pesar de los desarrollos tecnológicos. Una sola epidemia de una enfermedad extraña, causa pánico al interior de las sociedades de comunicación. Los trabajos de Foucault, ilustran este desvelo de la cultura occidental (1981, 1985). El filósofo entra en escena ante el público que reclama lo ausente, a mi modo de ver ético – espiritual, cuando hay vacío, cansancio cultural y desorientación en un mundo cada vez más complejo y acelerado. La mejor forma de entablar la relación entre el filósofo y el público es por medio del lenguaje, la palabra, el diálogo, en la mejor disposición de ser escuchado. Si se escucha al filósofo, es porque se aspira a algo radicalmente nuevo para la vida, que busca transformarse a sí misma. El filósofo lo que hace es descubrir y liberar lo ausente, lo marginado, lo que ha estado ahí y no lo vemos y se constituye en acontecimiento cuando entra en nuestro pensamiento.

C. El pensar como un problema de aprendizaje filosófico

Surge la pregunta de Martín Heidegger para la filosofía y para el hombre contemporáneo: (1964) “¿Qué significa pensar?” A esta pregunta saltan otras en el camino: ¿Cómo nos orientamos en el pensar? ¿Qué sentido se desprende del pensar? Heidegger nos responde al inicio de la primera lección de su libro *¿Qué significa pensar?* Nos dice que pensar es un asunto que tiene que ver con la actitud, como disposición. Heidegger (1964. p.9) “Para que nuestro intento sea coronado por el éxito, es menester que estemos dispuestos a aprender a pensar”. Una disposición abierta al mundo, al otro, manifestada a través de una toma de posición, facilita los procesos de aprendizaje, de pensamiento, de cultura. En Platón es constante en la educación del joven como futuro filósofo.

La disposición al pensar evita el olvido que hoy recorre a las sociedades de comunicación, afianza el recuerdo para evitar el error, fortalece la memoria que se piensa a sí misma. Pensar está mediado por el interés, que es lo interesante, el acontecimiento, el asombro y su gravedad que nos fuerza a filosofar. No sin antes mencionar lo que Heidegger nos dice acerca del pensar mismo y de la filosofía: Heidegger (1964, p. 11) “El que se dé muestras de interés por la filosofía no atestigua todavía nuestra disposición para pensar”. En la *gravedad* del interés, de aquello que nos afecta y transforma nuestra condición de ser, descansa la invitación al pensar, convertido en asunto de vida. Lo más complejo y difícil frente a lo grave, es saber cómo pensarlo o, lo que es mucho más preocupante, que todavía no lo pensemos, lo ignoremos u olvidemos. De ahí que el aprendizaje evita el olvido, afianza la memoria y nos prepara hacia lo incierto con relativa seguridad. Heidegger (1964, p.13) “Aprender significa: ajustar nuestro obrar y no-obrar a lo que se nos atribuye en cada caso como esencial”. Construyendo así un camino, una senda, un sentido, un significado, un signo, que nos orienta, se pronuncia y se descubre ante nuestra mirada humana. Heidegger (1964, p. 18) “El asunto del pensar no es nunca otra cosa sino esto: desconcertante y tanto más desconcertante cuanto más libres de prejuicios estemos de salir a su encuentro”. Esto precisa de un cambio radical en la existencia, tal como se señaló al



principio; es el cambio hacia la existencia filosófica para pensar libremente y exige una pre y disposición para lo oculto, lo que está ahí, lo otro y que afecta por su gravedad el pensar.

La actitud de pensar perturba la condición del ser-humano en el mundo, es su esencia. Heidegger (1995, p.37) “Lo que es algo, como es, lo llamamos esencia. El origen de algo es la fuente de su esencia”. La necesidad de pensar la esencia del ser-humano, exige de un aprender y un caminar, ejercitado, familiarizado y estilizado en una *actitud filosófica*. En este sentido, la única forma de llegar a lo deseado es por medio del aprendizaje. Heidegger (1964, p.20) “Enseñar significa: dejar aprender”. Es una ascesis que el sujeto se da a sí mismo, piensa lo que perturba su aprendizaje y provoca en él una disposición, una inclinación hacia un gusto (saber) por aquello que lo perturba. El aprendizaje del pensar, se orienta al significado que da a entender tal cosa, como signo que recorre el pensamiento, designa y denomina. El significado es el devenir-siendo, el poner en camino el sentido del mundo, en busca de un habitar o morada ética. En el significar está el camino ético, la seguridad del saber - conocer, animado por el lenguaje, compartido por todos.

Ahora bien, pensar nuestra condición de ser-humano en el mundo, es pensar nuestra actualidad o presente, tema que han trajinado filósofos como Kant en su pregunta a la modernidad o a la Ilustración, bajo la mirada del signo que recorre una época. Hegel, con su implacable frase lapidaria de ser los hijos de un presente, del cual no podemos escapar. Marx, quien argumenta que la importancia de la filosofía consiste en transformar la realidad y no en especular acerca de ella. Nietzsche, quien nos dice que el filósofo es el que diagnostica nuestro momento como buen médico o, en el caso de Foucault, aquel que desde la filosofía hurga su presente. Es decir, la tarea del filósofo es pensar su realidad, su actualidad de manera radicalmente novedosa. En esto radica su importancia para el momento. Heidegger (1964, p.30) “A la pregunta qué es aquello gravísimo, respondemos con la afirmación: lo gravísimo en nuestra época grave es que todavía no pensamos”. La gravedad del mundo de las comunicaciones y en gran medida de la educación, radica en dos aspectos fundamentales: el primero, una excesiva infantilización de lo que se piensa y el segundo, una saturación de conocimiento de orden comunicativo, mas no de pensamiento, de reflexión y creatividad. Es decir, asistimos a una monótona idea racionalista de la repetición, que viene afectando el pensar no sólo de los filósofos sino de los otros saberes específicos, como las humanidades. Vale la pena citar las palabras de Cornelius Castoriadis al respecto *Figuras de lo pensable*: (2002, p.105) “Existe, pues, este agotamiento de la imaginación y del imaginario en los dominios de la filosofía y de la ciencia, y de un modo manifiesto existe el agotamiento de la imaginación y del imaginario político”. Es pues, que, pensar nuestra época es repensarla, en el sentido de hacer emerger lo velado que pensamos y poder así pensarlo. Como dice Foucault: pensar lo impensable y no lo evidente. La gravedad del pensar radica en no pensar lo otro como posibilidad. Pues representar lo que está delante de sí, precisa percibirse a sí mismo, explicarse, conocerse, desplegar una disposición hacia lo que está delante de sí, que me afecta y afecto. Por lo tanto,



pensar es estar abiertos para sí mismos y para el mundo, para lo indeterminado y para lo que está delante de sí, muchas veces ignorado a pesar de convivir a nuestro lado.

Finalmente, la fuerza del pensar radica en su propia verdad develada y puesta en público, gracias al amor que se le profesa como saber, como sabiduría, que se pretende alcanzar en su significación a través del acto de la existencia-humana como praxis, despertando el ánimo y la disposición para aprender, escuchar, estar atentos y alerta en lo humano. Heidegger (1964, p.30) “El aprender a escuchar es un asunto en común entre el que aprende y el que enseña”. Es una cuestión de vida práctica, de comunidad, de hospitalidad, en la cual la mirada se desplaza hacia quien enseña, a la vez que hacia quien es educado. Es hablar de la ética en una existencia filosófica, entendida como actitud o disposición; es el *ethos*, la morada, el hogar, el refugio, el cual hacemos acogedor, hospitalario y placentero para el otro, hay gusto (saber) en recibir y ser recibido, cuando desplazamos la mirada y escuchamos atentamente al otro. Es una razón para incluirlo responsablemente en mi horizonte de vida cuando entablamos una sincera amistad, objeto de preocupación de filósofos como Aranguren.

D. Filosofía y ética: una mirada desde José Luis Aranguren

La ética es la morada, el hogar donde nos albergamos y afirmamos como lo que somos, o lo que el ser es como verdad, que se piensa a sí mismo. Si se quiere, el lugar en el que nos gobernamos, somos dueños de nuestro destino. Modernamente el sujeto autónomo con un radical proyecto de vida, transformado en un estilo de vida propio, llevado a cabo por medio de una actitud, como disposición o estado de ánimo para pensarse a sí mismo en una época determinada.

Todo acto de pensamiento se encuentra antecedido por una postura ética que nos permite dar vía libre al deseo de pensar. En nuestro caso, amar el saber. Este deseo, como actitud, vendría a ser un *ethos*, del cual brotan las maneras de ser, los actos humanos. La ética es la moral pensada, el suelo o fundamento de lo que somos, reflejado en un carácter que va dejando un talante particular, manifestado en un estilo de vida cultivado a lo largo de la existencia. Aristóteles (1987). Esto significa, una posición de vida como modo de ser, el cual modificamos constantemente, pues somos los escultores, la afirmamos continuamente desde los sentimientos, el carácter, los hábitos, las costumbres, que nos diferencian de los otros. En síntesis, el *ethos* de cada ser- humano. Tenemos así, un ser – humano que vive de acuerdo consigo sí mismo, de conformidad a su *ethos* como disposición o actitud de vida.

Si miramos nuestro interior y realizamos un ejercicio arqueológico del *ethos*, nos encontramos con una visión de vida particular que busca realizarse y proyectarse en el orbe del otro, previo reconocimiento, es decir, darnos a conocer como seres existentes en el mundo. Esta interioridad construye una ética que se piensa a sí misma, en consonancia con una *ethica utens* (moral vivida), Aranguren (1994). En esencia, revela la manera de ser de quienes, a través de sus diversas acciones, demuestran ciertos

comportamientos o conductas ante los demás. O sea, revela unas *intenciones* que destacan el *sentido moral* de la vida de un determinado sujeto. En consecuencia, aspiramos a ser en el mundo, inscritos en grupos con intereses específicos, en comunidades, en sociedades; única forma de ser valorado ante la mirada del otro. No sin antes mencionar que este afán de proyección y realización no borra el principio de libertad del sujeto, dado en una actitud o postura ética; conservando la libertad de pensamiento, de dominio y gobierno de sí mismo, que no queda reducido a un simple conflictivo deber- ser o contrato social.

La ética es asunto de la condición humana; concretamente vivir en el mundo en la constitución de un entorno seguro, de una morada confiable. Implica habituarse a unas reglas, a unos compromisos, a unas responsabilidades, a unas elecciones, a unas decisiones sobre aspectos primordiales que inciden en los comportamientos. Esto último permite justificar los actos. Al preferir, se genera una disposición actitudinal en las razones de aquello que se prefiere libremente. Lo preferido, situado en el mundo, es lo bueno, fin último de todo actuar. En cierta forma permite al ser-humano conducirse y hacer lo correcto como virtud, como bien, como justo. Esta manera de ser justo, influye poderosamente en la disposición, según la vitalidad y temple, que permiten decidir sobre determinado aspecto del quehacer humano, en el cual se despliega la condición de ser en el mundo desde una postura ética. En esta dirección, el *ethos* como actitud tiene su asiento en la naturaleza humana, se piensa a sí misma, se configura y reafirma en su praxis, configurada en un estilo de vida. Aranguren *Ética* (1994, p.55) “Toda teoría envuelve una toma de posición y está sustentada por un *êthos* y, recíprocamente, a través de la ocupación teórica se define y traza una personalidad”.

Pensarse a sí mismo, ser su propio autolegislator, define una actitud ética de vida. Aranguren (1994, p.56) “La filosofía, en su vertiente ética, realiza la síntesis de conocimiento y existencia, tiende constitutivamente a la realización”. No hay duda de que estamos hablando de una *actitud filosófica*, tal como se expresó al inicio de este escrito, marcando un estilo propio de vivir en nuestra época contemporánea, caracterizada por una profunda sensibilidad hacia lo otro, mirado desde el acto de injusticia que se comete hacia él, en la manera de convivir, ante todo en el respeto que despierta nuestro entorno natural, entendido como nuestro hogar (*ethos*). Aranguren (1994, p. 56) “La moral consiste no sólo en el ser haciendo mi vida, sino también – y esta es la vertiente que ahora estamos examinando – en la vida tal como queda hecha: en la incorporación o apropiación de la posibilidades realizadas. La moral resulta ser así algo *físicamente real* o, como decía Aristóteles, una *segunda naturaleza*. Tal es el sentido fuerte, el sentido pleno de los vocablos que clásicamente ha empleado la ética; *êthos, mos, héxis, habitus y habitudo, areté, virtus, vitium*”. En el estilo de vida, se da lo que uno es y ante sí mismo y ante los demás como diferencia. La ética piensa lo que soy en estrecha relación con lo que hago. En palabras muy de moda: un saber-hacer. En el *ethos* el sujeto se pinta a sí mismo, es el maestro de su condición humana, en un plano estético en el que lo político juega un papel central entre hombres verdaderamente libres.

En la *actitud filosófica* nos encontramos con un sujeto que se inventa permanentemente en la constitución de su sentido de vida, reflejado en un diario vivir. Es así como la ética piensa la verdad del sujeto en el mundo, en su condición de existencia particular, en la búsqueda de perfección, en un contexto real de vida, de cultura, de sociedad, entre otras. Única forma de poner en evidencia todos los fines e intenciones ante el mundo, de aquel implicado moralmente ante situaciones concretas que van a definir su talante particular a través de una *actitud ética*. Aranguren (1994, p. 89) “El descubrimiento de la verdad está condicionado por nuestra actitud moral como lo está asimismo, según he demostrado en otro lugar, por nuestra disposición psicológica y antropológica, por nuestro <<talante>>”. De nuevo Aranguren (1994, p.104) “Entendemos por actitud ética el esfuerzo activo del hombre por ser justo, por implantar justicia”. Esto último en relación con la verdad, exige un compromiso de sí mismo para su efectiva realización, en aquel que se basta a sí mismo, en su propia autoridad y rinde cuentas ante sí mismo. Por otra parte, conocerse, cuidarse y gobernarse a sí mismo es en definitiva, en correspondencia a la verdad y al *creer*, parte de la naturaleza humana, pues la creencia de que somos, es mucho más consistente que la elaboración de una idea puesta en entredicho por todos en momentos de crisis o de confrontación racional. El creer que somos, nos permite transitar con cierta calma en el mundo. El *ethos* accede a esta facilidad de aflorar nuestro creer y desplegarlos en el devenir-siendo con los demás. Un *ethos* sin una firme creencia en sí, entendida como estado disposicional aprehendido, no podríamos constituirlo y diferenciarlo de otros saberes que estimulan a actuar en una realidad concreta. En palabras de Victoria Camps *Paradojas del individualismo* (1999, pp.72-73) “Puesto que, por otra parte, la moral no parece ser una y la misma para todos, sino distinta en cada caso, es complicado demostrar su racionalidad. La respuesta al primer problema –la incoherencia entre la teoría y la práctica- sólo es viable si atendemos al hecho de que la creencia no es más que un <<estado disposicional>>, teniendo en cuenta, además, que <<el paso de la disposición a la acción requiere de factores suplementarios>>, como son la intención y las emociones, o, en suma, *la voluntad de hacer lo que se debe hacer*: el problema eterno de la moral. En cuanto al segundo problema habría que volver a la tesis de Wittgenstein: entre la razones que suelen darse para justificar las creencias debe haber unas <<razones básicas>> en las cuales se detiene el proceso de buscar razones que, de lo contrario, sería interminable”. Es lo que nos hace moralmente humanos.

La *actitud ética* aboca un ser-humano ordenado en su existencia, llevada a cabo como proyecto de vida, requiere de una auténtica transformación para transformar lo otro. En nuestro caso lo público, permitiendo así un sentido, un significado y realización en el mundo. Es así como la ética concentra su interés en examinar los actos morales que lleva a cabo todo ser - humano, sus reglas de vida, de costumbre. En esta dirección, el *ethos* se adquiere gracias al carácter, dado por hábito, en un ser posesionado de su segunda naturaleza. En el *ethos* se da la disposición, la actitud de constituirse a sí mismo en la formulación de una postura o toma de posición, no sólo para consigo mismo, sino para con los demás, en lo que sería el logro de una voluntad justa. En

consecuencia, la disposición circula en función del acto, en nuestro caso, del carácter que poseemos, del modo o manera de ser de instalarnos en una realidad concreta. Aranguren (1994, p.140) “El *êthos* o carácter moral, consiste en todo aquello que hemos retenido y nos hemos apropiado en cuanto a nuestro modo de ser toca, viviendo”. Dándole forma a nuestra manera de ser, nos impulsa a una elaboración más refinada de la existencia en el marco de la estética, invita a asumir actos libres en la manera de obrar sobre sí mismo.

El *ethos* da el rasgo particular de cada quien, principio de morada única, es el taller del cual utilizamos diversas herramientas en procura de un mejor vivir, evitando la atomización en el transcurso del existir, proporciona unidad a la vida, ayuda a elegir el sentido y significado de los propósitos que anhelamos, a través de los hábitos que nos develan ante la mirada del otro tal cual somos, nos prepara en las intenciones para forjar un proyecto de vida abierto, en un tiempo limitado. En este tiempo, nos *realizamos* como seres-humanos, no sólo biológicos, sino en el amplio sentido que merece la palabra humano, en la consecución de un bien moral práctico y no abstracto. En consecuencia, nos realizamos a sí mismos, a medida que nos apropiamos del mundo, e interactuamos con los demás y nos definimos ante sí y ante el otro acorde con nuestra naturaleza pensada. En síntesis, el *ethos* es la afirmación de la vida que trasciende la finitud biológica y se plasma como obra de arte, para quien la asume y se alimenta tanto de su mundo interno como externo en el que se constituye. Ante todo, porque sabemos comunicarnos como experiencia ante el otro, haciéndolo parte esencial de mi horizonte de vida, al abrirnos y al proyectarnos, para así apropiarnos e incorporar lo propio y valioso de la cultura humana.

La actitud ha de ser parte de la naturaleza humana, es activa, es fuerza ligada al talante, como aquello que se siente y se piensa en un estilo de vida propio, determinado por los gustos, los placeres, las formas de vestirse, entre otros, acogida y determinada por el espíritu de la época que se vive. Aranguren (1994, p.217) “*Páthos* y *êthos*, talante y carácter, son, pues, conceptos correlativos. Si *páthos* o talante es el modo de enfrentarse, por naturaleza, con la realidad, *êthos* o carácter es el modo de enfrentarse, por hábito, con esa misma realidad. Si el *páthos* es, en definitiva, <<naturaleza>> (entiéndase esta afirmación con todas las reservas que supone lo arriba dicho), el *êthos* es <<segunda naturaleza>>, modo de ser no emocionalmente dado, sino racional y voluntariamente logrado”. La importancia del talante para el *ethos* radica en su fuerza, pues todo ser parte de su condición de cómo es, de su estado de ánimo que le lleva a asumir una disposición erótica, una actitud, o postura ante lo que desea o falta en el logro de su saber (gusto), para imprimir la forma (estética) que busca en una realidad definida.

Por lo tanto, el *ethos* determina la capacidad de poder, de decidir, de asumir posturas ante el contexto en el cual nos desenvolvemos, ligado al principio de libertad de cada quien, en la consecución de un proyecto de vida abierto. Esta libertad ética se daría por la decisión, la valoración, la opción, la intención, transformadas en una praxis, en una

acción, ajustada en un mundo de posibilidades, en estilos de vida caracterizados por sus posturas disensuales por quienes las asumen ante la mirada del otro. Esta libertad involucra conocerse y ser dueño de sí mismo; modernamente ser autónomos, no sólo en las formas de pensar sino de actuar. En suma, nos lleva a formular una ética nacida en la naturaleza humana, proyectada al mundo de manera sentida y razonada, que se piensa a sí misma como *actitud filosófica*. Es el hombre cuyo *ethos* realiza por medio de un hacer, en relación con una verdad íntima, dirigida y confrontada socialmente, entendida como una moral vivida (*ethica utens*).

E. Ethos.

Mirar el pasado permite repensar el presente, en especial lo que somos, lo que significamos como seres finitos en el universo. Este mirar vuelve a lo básico, a lo obvio, que con el tiempo se torna difuso, atrapado en un mar de abstracciones, cubriendo con un manto nebuloso nuestra manera de ser, el *ethos*, la morada, sitio único de libertad. Juliana González El *ethos, destino del hombre* (1997, p.10) “El sentido de “habitar” o “morar” está ciertamente entrañado en el *ethos humano*: remite a la idea esencial de “morada interior”. El *ethos* es “lugar” humano de “seguridad” existencial (autarquía). Aunque también lo significativo es que se trate de un lugar acostumbrado, habitual, familiar. De ahí que *ethos* signifique también costumbre, uso”. El *ethos* es el sitio en el cual somos nuestros propios jueces y gobernantes, nos damos nuestras leyes y dictamos las maneras de comportarnos. Es decir, kantianamente, somos nuestros propios legisladores. Con el *ethos*, asumido como morada le permitimos entrar afectuosamente a la sala del hogar al más allegado, le atendemos hospitalariamente, con esmero, dedicación y entrega cuando hablamos de amistad y amor. De ahí el profundo dolor cuando se sufre un engaño o traición en una relación de esta naturaleza, pues hemos permitido dejar entrar al recinto de la morada a aquel que consideramos de nuestra entera confianza, con el cual podemos compartir deseos, maneras de pensar y de vivir en común. Entendido así, el *ethos* se vuelve el sitio más *sagrado* para el ser – humano, al cual habitualmente revisamos, preservamos y damos forma en el transcurso de la vida, generando un hábito, una disposición, un modo de ser. Esto nos permite dar consistencia a la existencia, tal como lo señala Juliana González; a mi modo de ver reflejada en un estilo de vida pulido y elaborado como estética de la existencia. Esta disposición o actitud es una toma de postura ante sí mismo y ante el mundo, una manera de posicionarnos y diferenciarnos particularmente ante la mirada del otro. Juliana González (1997, p.10) “En tanto que *disposición* o actitud es forma de estar *ante* el mundo, ante los otros: forma de *relación* (de ‘recibir’ y ‘dar’)”. La actitud revela la *condición* de todo ser-humano ante el otro, su modo o su forma de ser, como lo argumenta Aranguren en sus trabajos sobre ética. Juliana González (1997, p.11) “El *ethos* sin duda lleva la idea de estabilidad, consistencia, persistencia, fidelidad a sí mismo e ‘identidad’ temporal”. Permite pensarse a sí mismo, crear nuevas posibilidades de vida, en una dinámica del obrar, evitando caer prisionero en una especie de conservadurismo de la conducta, viendo la vida como obra de arte. Al respecto dice Juliana González (1997, p.11): “Consiste él mismo en un perpetuo emerger desde sí



mismo; es 'arte' moral, y como todo arte, obra de esfuerzo continuado, 'disciplina', perseverancia. Es una 'práctica' cotidiana como la de cualquier artista. Tiene la 'naturalidad' del arte auténtico". Todo esfuerzo ético se caracteriza por destacarnos como los escultores de nuestra existencia; para que la obra al final quede mal, regular o bien, depende de múltiples factores tanto externos como internos, especialmente en este último aspecto. Al ser los escultores, procuramos dejar ante los demás un resultado que pueda ser valorado altamente en el recuerdo o memoria de los allegados o para el conjunto de la humanidad. Procuramos perdurar en el tiempo.

El ser que cuida de sí mismo vela por lo humano, por la esencia del *ser-humano*, de lo que él es en su naturaleza ante el mundo, dando razón de lo contemplado. No es gratuita la reflexión de Platón (1979), al decirnos que el hombre es el único entre los animales que se le puede llamar *contemplador* de lo que ha visto y da razón de ello. Análogamente Platón (1979): es aquel que se explica a sí mismo al contemplarse como realidad, al mirar su morada, al examinarla, al conocerla desde el alma, que se detiene (permanencia) sobre la cosa pensada. Pensar la cosa, lo humano, es conocerse a sí mismo, al contemplarse y al contemplar al otro como espejo, manifiesta la *esencia* de lo que el hombre es a través del *ethos* como actitud, cuya capacidad de disposición de orden filosófico, demuestra su autenticidad mundana. Para Juliana González (1997) implica ir más allá de lo biológico, para así asumir la tarea de pensar el ser; en este caso el ser de lo humano.

El ser-humano es devenir-siendo, configurado en su biografía, en su historia particular, proyectada y articulada en la humanidad. Ante todo el ser en lo humano es el presente, la época, el sentimiento o signo que le recorre y se diagnostica a sí mismo, en el sentido de pertenencia a dicho momento, cargado con todas las preguntas y complejidades que de él se desprenden. Esto implica, transformarse y transformar el presente, en constante atención de lo que puede vivir a partir de la construcción de formas (estéticas), fundamentales para presentarse ante la mirada del otro de manera particular. Es un presente que constantemente se renueva a sí mismo (autopoyético), se conserva en una memoria pedagógica y cultiva sus logros, no sólo en la ciencia y la política, sino también en campos como la libertad, la belleza, la justicia, la verdad, la educación, entre otras. De ahí que el ser-humano no deje de ser un eterno *interpretante* de su condición y del presente, valorado con la mirada de una *actitud ética* en la manera de abrirse significativamente al mundo, para ser reconocido en sus intenciones. Esta disposición ética, en esencia es, según Juliana González, el daimón, la conciencia interior, la voz que pronuncia el sí o el no, en un estado de catharsis, de purificación, de liberación de prejuicios y de ignorancias, para así poder ir al encuentro del otro, al cual debemos respeto, solidaridad, convivencia y disenso.

Lo que pretende el *ethos* es un sujeto dueño de su realidad. De hecho, se plantea con esta pretensión romper con la dependencia e instrumentalización hacia el objeto, falso principio de libertad y de calidad humana. Tal como lo plantea Erich Fromm en *Tener o Ser* (1998): el hombre moderno se encuentra atrapado por una obsesiva mirada y

manipulación de tener objetos, como si ello garantizara plenamente la libertad y la felicidad. Entre más nos entregamos al objeto, más nos alejamos de sí mismos, más conflictivos somos, olvidándonos radicalmente de nuestra condición de ser que para Fromm, en una apreciación humanista, postula vitalmente el principio de amor, placer y comunión con los demás. No quiere decir abstraernos de unas realidades cargadas de profundas insatisfacciones, desigualdades, injusticias, en las que el ejercicio del saber y del poder juega un papel determinante en la vida de todos los seres-humanos contemporáneos y afectan sus condiciones de vida de modo específico. En esta dirección, conocerse a sí mismo significa conocer al otro en una *ética social*, en hombres que anhelan una democracia y libertad, que asumen responsable y hospitalariamente a aquellos que lo merecen, en especial los que están en condiciones de vida desfavorable.

La ética se transforma en una forma de vivir la existencia reflexivamente, fundamentada en un infatigable interrogar y descubrimiento del interior de sí mismo, reflejada en todos los órdenes de nuestro hacer, ya sea amoroso, doméstico, cultural, profesional, político, económico, social, en fin. Por lo tanto, es algo infinito, muchas veces indeterminado, llevándonos a situaciones tan complejas de no poder lograr dicha empresa de conocernos y de conocer al otro, ni siquiera después de la muerte. Aristotélicamente, somos inacabados, pero inmanentes, dinámicos, en permanente movimiento en un devenir-siendo. En esto radica la definición de lo que es la naturaleza del *ethos*, en el conocimiento del carácter del alma humana. Al respecto los filósofos Leo Strauss y Joseph Cropsey *Historia de la filosofía política* (1996. p.14) dicen: “Parece ser que la palabra griega que designa la naturaleza (*physis*) significa, básicamente, ‘crecimiento’ y, por tanto, asimismo, aquello en que una cosa se convierte al crecer, el término del crecimiento, el carácter que tiene una cosa cuando su crecimiento está completo, cuando puede hacer lo que sólo la cosa plenamente desarrollada de la índole en cuestión puede hacer o hace bien. Cosas como zapatos o sillas no ‘crecen’ sino que son ‘hechas’: no son de ‘naturaleza’ sino de ‘arte’. Por otra parte, hay cosas que son ‘por naturaleza’ sin haber ‘crecido’ y hasta sin haber nacido de alguna manera. Se dice que son ‘de naturaleza’ porque no fueron hechas y porque son ‘las cosas primeras’, de las cuales o a través de las cuales han surgido todas las otras cosas naturales. Los átomos a los que el filósofo Demócrito lo remite todo son de naturaleza en este último sentido”. El *ethos* lo que hace es posibilitar la realización del ser-humano en su condición de existir, posesionándose en una vida puesta en común, la cual nos interesa como verdad. En otras palabras, es una actitud de vida, filosóficamente ligada al sentir y al pensar existencial en una especie de libertad moral. Juliana González (1997, p.65) plantea: “Esta radical conversión es, ciertamente, *la libertad moral*. Por ella ocurre que el hombre se libera también a lo otro y a los otros de su propia dependencia, de su necesidad y posesividad, creando entonces, y sólo entonces, nuevas formas de relación basadas justamente en la libertad”. Libertad moral, que ha de permitir fluidez y transparencia en diálogo con el otro, permite sentar bases correctas para un mejor convivir en medio del disenso democrático, para un mundo que pone a prueba dicho *ethos*. De nuevo Juliana González (1997, p. 68) “En el *ethos* encuentra el

hombre socrático, la seguridad existencial, la fuerza, la firmeza que le faltan originariamente en su propio ser, por naturaleza inseguro, vulnerable, ‘infirmo’, contingente y finito. El *ethos* es, en efecto –como ya se veía en Heráclito- ‘la morada’ del hombre, su vida propia, su genuina propiedad, la tierra firme en que apoya su frágil y precaria condición”. Finalmente, es aquí, en este refugio natural, que el hombre es autosuficiente.

F. Algunas consideraciones finales

Hacer de la “experiencia filosófica” una práctica de vida, es la esencia de todo aquel que desea vivir, no sólo una filosofía espiritual sino también saber vivirla acorde con unos preceptos de orden ético. Considero altamente sospechosa una filosofía hiper especializada, técnica, rayando en un discurso científico en sus relaciones con los diversos campos del conocimiento contemporáneo; a no ser que lo que ella pretenda sea un diálogo, una reflexión que afectan el comportamiento no sólo del hombre sino de comunidades o de sociedades. En este sentido no concibo una filosofía atrapada en el juego de un conocimiento de carácter científico. El trabajo del filósofo y de la filosofía es mucho más modesto.

La labor del filósofo en la vida, ante todo, busca una ética sencilla y sin mayor complicación; es decir, amparada en la tranquilidad espiritual, en el conocimiento de sí mismo, lo cual exige un compromiso para con los demás. Es así como se formula un modo de vida particular de quien lo asume desde un estilo, aceptado en algunas ocasiones por otros interesados por esta forma de vida; la cual va a determinar nuestro discurso y acción cotidianos.

En consonancia, quien asume una *actitud filosófica* como un modo de vida, es aquel que indaga por su condición de ser, que lucha por conocer, no sólo su realidad sino el mundo a través de una postura ética. Es así que *philo*, es una disposición que provoca un interés, un placer, una razón de vivir, en la consagración a una actividad específica, tal como lo señala Pierre Hadot. *¿Qué es la filosofía antigua?* (2000). En síntesis, hay un afán por el saber, ligado ontológicamente a la clásica pregunta: ¿Quién soy?

La *actitud filosófica* se encuentra unida al mismo nacimiento de la filosofía, la cual es un amor al saber, al conocer, a la indagación, a la adquisición de experiencia. Es un interés por el conocimiento de sí mismo. En esta dirección, aquel que se proponga cultivar esta disposición, puede perfectamente lograr un forma de vida acorde con el saber de orden filosófico. La *actitud filosófica* vendría a ser el cultivo esmerado y complejo de sí mismo, en un saber-hacer el bien; manifestado en los diversos discursos filosóficos, ejemplificado en la figura de Sócrates. Es así que la *actitud filosófica* se contiene en el *ethos* de aquel interesado por esta postura ante el mundo; esto implica un saber-pensar, en la búsqueda de sentido de las acciones humanas.



La filosofía asumida en un estilo de vida se encuentra ligada a un cierto discurso que la caracteriza en su singularidad en el hacer del filósofo. Discurso que pretende la interrogación, la indagación por lo que se sabe y por lo que se hace. Es decir, de aquel que ha hecho el ejercicio de *conocerse, de cuidarse, de dominarse y de gobernarse a sí mismo*, sin ningún a priori que le impida ser lo que tiene que ser a partir de sí mismo; en su propia invención, en su libertad, por medio de un saber-hacer. Por lo tanto, al descubrirse esta condición de vida surge el cuestionamiento de cualquier situación limitante de la existencia; invitando a tomar conciencia de sí, en una manera de ser particular. Saber – vivir a la luz del examen permanente de sí mismo, precisa de la elaboración de una *actitud filosófica*, en la procura de pensar los asuntos más inmediatos y complejos en que nos desenvolvemos a través de su saber especial: la filosofía; en el que la educación y el diálogo van a jugar una papel clave en la transformación de sí mismo por medio de una ascesis ética, la cual se da como experiencia de orden filosófico, en la conversión y afirmación de sí mismo en una vida terrenal.

La filosofía es una elección existencial, sin decir que es una opción existencialista, la cual se convierte en una terapia para quien la asume en lo que sería una filosofía vivida, regulada por una postura ética. Ante todo el papel de la filosofía y del filósofo ante la humanidad se constituyen en mediadores, terciados por una *actitud filosófica*, tal como lo vemos en Kant con su principio de autonomía y su imperativo categórico, reflejado en su estilo de vida, Kierkegaard en su radical modo de vida individual signado en una existencia desgarrada ante el mundo, Husserl con la idea del filósofo funcionario de la humanidad, Sartre con su proyecto de vida liberador, Lévinas quien asume la responsabilidad del otro al cruzarse en mi horizonte de vida, Habermas entregado y convencido del diálogo entre actores ilustrados y Foucault quien replantea las formas de vivir frente al saber y al poder en el afán de una libertad de sí mismo. En síntesis, quienes se ocupan así de la filosofía la llevan en un estilo de vida reflejada en la postura del filósofo.

SEGUNDA PARTE

LA ACTITUD FILOSÓFICA EN EL MUNDO MODERNO COMO FORMA DE PENSARSE A SÍ MISMO

CAPÍTULO I

LA MORAL KANTIANA Y EL PRINCIPIO DE AUTONOMÍA

“20. *Los que obran libremente y los que piensan libremente.* Quienes obran libremente en la vida se hallan en una situación más desfavorable que quienes piensan libremente, dado que a los hombres les afectan de una forma más directa las consecuencias de los actos que las consecuencias de los pensamientos”.

Friedrich Nietzsche. *Aurora* (1998, p. 57)

A. A manera de introducción. El sujeto kantiano: tradición cartesiana.

¿Cómo entender la *actitud filosófica*? ¿Cómo la podemos rastrear en el pensamiento kantiano? ¿Qué papel juega el sujeto en lo que sería una *actitud crítica* y filosófica? ¿Cuál es su cometido respecto a la libertad moderna? Estos interrogantes van a repercutir en la constitución del pensamiento filosófico kantiano. Los abordaremos en el transcurso del presente escrito, a través de dos temas centrales en Kant: *libertad y autonomía y autonomía y moral*.

Kant *Crítica de la razón pura* (1981) al abocar el juicio cartesiano del *yo pienso* en su percepción interna, hace posible los conceptos trascendentales como: substancia y causa, entre otros. Este *yo* que se piensa a sí mismo gracias a la apercepción que es la percepción acompañada de conciencia atenta, la del *yo puro*, no contaminado de lo empírico, lo hace siguiendo el uso de las categorías. Comenzando por la categoría de substancia, en la que se *representa* una cosa en sí misma. En consecuencia: el alma es substancia objeto de percepción interna, que desde la psicología pura, según Kant, da el concepto de:

1. Inmaterialidad. La substancia (alma) como objeto del sentido interno.
2. Substancia intelectual. Da la personalidad.
3. Substancia simple. Da la incorruptibilidad.

Estos tres numerales, en su conjunto, dan la espiritualidad y la relación espacial con los objetos y el comercio con los cuerpos, representado en una substancia pensante, principio dinámico de la materia, en la cual el *yo* se convierte en algo operativo y no temático, lo que se conoce no es una cosa u objeto, sino la actividad del *yo práctico*; a la vez el alma y el cuerpo son objeto de experiencia de la cosa como substancia, la cual no se pone en duda.

Veamos detenidamente estos paralogramos* en Kant, más allá de la psicología:

1. *El de la substancialidad*. Kant parte de lo que es la substancia como representación del sujeto, en el cual el *yo* como ente pensante es el sujeto de todos los juicios. Por tanto no es predicado de ninguna cosa; pues la substancia se diferencia de todo tipo de predicado, es ella como tal. En esta dirección, el *yo*, como el sujeto, no pueden emplearse como determinación de otra cosa, ha de ser considerado como substancia y el pensamiento como accidente de su existencia, inherente a su estado. Es así que el *yo* existe sólo como substancia. Modernamente es el sujeto.

2. *El de la simplicidad*. La substancia no es un agregado de otras substancias, no es un compuesto, es absolutamente simple; en ella se contiene el pensamiento o el sujeto pensante. El *yo* viene a representar la unidad lógica del sujeto, le permite distinguirse de la materia. Es decir, El *yo pienso* no puede ser percibido por los objetos, solamente puede ser apercibido* por medio del objeto al ser percibido, al tener conciencia de sí mismo. Lo único que se sabe es que es. Un ejemplo: el hombre es naturaleza, pero lo que está en la naturaleza es libertad radicada en el *yo* pensante.

3. *El de la personalidad*. El que tiene conciencia de sí mismo, de identidad numérica, es persona. En consecuencia, el alma también lo es.

4. *El de la realidad*. La existencia de los fenómenos exteriores no se puede percibir directamente, sino por medio de inferencias, causa de las percepciones dadas. Es la imposibilidad de conocer la cosa en sí. Sólo sé de mi propia existencia. Lo demás se logra inferir como representación.

El *yo* kantiano es la toma de conciencia, a mi modo de ver, encierra el principio de *conciencia crítica*. La crítica va directamente al fundamento de lo que se piensa del fenómeno, de la razón pura. El *yo* es la condición de todo pensar universal, es lo primero, la substancia. Kant (1981, p. 119) “Lo que no puede pensarse de otro modo que como sujeto, tampoco existe de otro modo que como sujeto, y, en consecuencia, es substancia.

Ahora bien, un ente pensante, considerado solamente como tal, no puede pensarse de otro modo que como sujeto.

Por lo tanto, sólo existe también como tal, esto es, como substancia”.*

* *Paralogismo*. Término que se identifica con un sofisma, el cual es un argumento aparente, siendo falso en su forma. En Kant se dan los *formales*, falsos en su conclusión en cuanto a la forma y los *trascendentales*, falsas ilusiones nacidas en la naturaleza humana.

* *Apercepción*: percepción acompañada de conciencia. Es la conciencia atenta del *yo*.

* *Substancia*: Es lo permanente de lo cambiante (accidente). Es lo subyacente.

Para Kant el entendimiento es capaz de originar conceptos puros y trascendentales; la razón no produce conceptos puros, sólo los libera de los límites que impone la experiencia y va más allá, a lo a priori, el cual posee sus propias leyes de orden universal en un sujeto autónomo en sus maneras de pensar. El *yo pienso* es una actividad en la cual el hombre determina su existencia moderna, construye unas reglas o leyes que vienen de sí mismo y determina al sujeto como tarea que depende del *yo quiero*. El *yo* es la forma de representación de aquello que fija la ley y el modelo del representar, del principio de autonomía de dicho sujeto, como lo veremos a continuación.

B. Libertad y autonomía.

La reflexión kantiana la vemos centrada en lo que sería la realización de la libertad trascendental humana, acorde con las exigencias de unas leyes que parten de la razón en un sujeto autónomo. En *Cómo orientarse en el pensamiento* Kant (1982), refleja una postura abierta a la escena social, a la consolidación de la libertad de pensamiento, en aquel dueño de sí mismo, consciente de sus acciones, en una autonomía racional que ontológicamente marca la postura de la existencia, en gran medida la elección de lo que afecta la manera de vivir modernamente. La tarea principal de la razón es pensarse a sí misma, darse sus propias leyes, su camino, su autodeterminación. En este sentido, nos vemos abocados ante una situación de mayoría de edad racional, que busca la verdad en sí misma, brújula de todo accionar de la razón, la cual fija los derroteros en la condición de ser y conocer cuando nos instalamos en el mundo.

La razón autónoma se ha de manifestar en el comportamiento dado en la libertad de expresión, a través de las formas de hablar y de escribir públicamente, ligada a un contexto cultural y político determinado. Entre otras Kant (1982, p. 37): “*Orientarse* significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar a partir de una región celeste dada (dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones y sobre todo el *oriente*”. Esto implica saber dónde estamos, cuál es mi posición y cuál es mi futuro proceder; no sin antes mencionar que en el orientarse se diferencia lo correcto de lo incorrecto, en el momento de tomar una decisión para obrar desde una posición lógica.

La razón kantiana somete a juicio el objeto de pensamiento, examinado a partir de reglas formales, para así evitar encontrar en él contradicción alguna. Kant (1982, p. 41) “*Orientarse* en el pensamiento en general significa, por tanto: dada la insuficiencia de los principios objetivos de la razón, determinarse en el tener por verdadero [im fürwahrhalten] según un principio subjetivo de la razón”. Es el sujeto que se desplaza en el mundo y se orienta en la búsqueda de una mejor posición inteligible para la razón, parte de unos supuestos sobre el objeto a conocer, edificando unas reglas aplicadas al uso práctico y al principio de libertad moderna. El medio por el cual la libertad se realiza es la moral, que busca el bien supremo, fruto del discernimiento de la razón en sí misma. Para Kant la libertad va en contravía de todo lo que implique coacción de la autonomía del sujeto. Veamos detenidamente esta posición en los siguientes puntos:

1. La libertad se opone a la *coacción civil*. Es decir, lo que signifique acallar la libertad de hablar o de escribir, en especial de poder comunicarnos y compartir con los otros nuestros pensamientos. Kant (1982, pp. 60-61) * “Por consiguiente, se puede decir bien que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de *comunicar* públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de *pensar*, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición”.

2. La libertad se opone a la *intolerancia*. Desde esta visión liberal, la libertad de pensar rechaza todo tipo de dogmatismo e intransigencia, caracterizados por ser arbitrarios y heterónomos en sus acciones hacia los sujetos. Kant (1982, p.61) “Es lo que ocurre cuando, en materia de religión, y sin coacción externa, hay ciudadanos que se erigen en tutores de otros, y, en vez de dar argumentos, procuran, por medio de fórmulas de fe obligatorias e inspirando un miedo angustioso al *peligro de una investigación personal*, desterrar todo examen de la razón gracias a la temprana impresión producida en el ánimo”.

3. La libertad se opone a una ley *heterónoma*. La razón se somete a sus propias reglas o leyes construidas por ella misma. Kant (1982, p. 62) “Así, la inevitable consecuencia de la ausencia *explícita* de la ley en el pensamiento (de una liberación de las limitaciones puestas por la razón) es ésta: que la libertad de pensar finalmente se pierde, y, porque no es culpa de la mala suerte, sino de una verdadera petulancia, la libertad *se pierde por ligereza*, en el sentido propio de la palabra”.

Estos tres puntos nos llevan a un sujeto dueño de sí mismo, de su razón y de sus formas de pensar, crítico frente al pensamiento en todas sus manifestaciones, quien cultiva el principio de autonomía ante el presente, de cara a lo que es y pretende ser; para Kant en un sujeto que parte de los principios de las Luces, para así llegar a posiciones críticas y reflexivas como lo pretende su interrogación a la Ilustración. En otras palabras, sería preguntar por el signo de la modernidad, por la época desde una posición singular y colectiva. Kant (1982, p. 65) “Pensar *por sí mismo* significa buscar la suprema piedra de toque de la verdad en sí mismo (esto es, en la propia razón); la máxima de pensar siempre por sí mismo es la *Ilustración* [aufklärung]”. Esto nos remite a una reflexión ontológica: partimos de la razón que ha de dividir en dos nuestro presente e inquirir si somos seres modernos o no, tal como lo señalan las premisas fundamentales de la Ilustración. En esencia es lo que pretende Kant con el sujeto moderno, desde una razón autónoma y crítica.

La pregunta por la Ilustración en Kant se desarrolla en diez puntos, a partir de una *actitud crítica* a nuestro presente. Veamos Kant *¿Qué es la Ilustración?* (1986):

1. Todo aquel que no es capaz de pensar por sí mismo, de ser dueño de sí mismo, esta reducido a una minoría de edad. Por tal motivo, precisa de la dirección de otro en su desempeño intelectual. Este sujeto heterónomo, es incapaz de tener el valor de decisión

* Respecto a este tema, la escuela debe gestar un pensamiento crítico, coherente y deliberativo, sin acallar los distintos puntos de vista en el pensamiento, en especial en temas que competen a las llamadas humanidades.

conforme a la razón. Es decir, de tener una *actitud racional*, divisa de todo estilo de vida particular. La respuesta a esta situación la encuentra Kant en los principios de la Ilustración, hoy cuestionada, que busca en la razón la independencia de la conducta del sujeto moderno dispuesto a servirse de ella. La razón en este caso es principio de educación de sí mismo.

2. Aquel que no tenga la disposición, la actitud de pensar por sí mismo, se caracteriza por su pereza y cobardía, aún así su naturaleza biológica lo declare adulto. Está dispuesto a la comodidad para que otros asuman su papel y determinen su vida en los asuntos primordiales como ciudadano. Otro asume peligrosamente la tarea de pensar y de decidir por él. No es pues, de extrañar, que muchos de los actos bárbaros y arbitrarios en la sociedades, obedecen a este tipo de concesión que hacemos, es más, nos entregamos a una manera de poder y de saber manipulador, sin objetarlo muchas de las veces, ya que cumple y responde por mis necesidades básicas. Esto último, guardando las debidas proporciones con la “escuela” crítica de Frankfurt, nos confronta ante una racionalidad instrumental, que dictamina reglas y fórmulas mecánicas y productivas en los comportamientos de los sujetos modernos pasivos.

3. Aquel acostumbrado a la condición mental de menor de edad, se encuentra conforme con esta situación, la ve como parte de su naturaleza, incluso confundiéndola con la libertad.

4. Atreverse a pensar por sí mismo, en especial, desarrollar una *actitud crítica*, nos permite ir más allá de nuestros tutores o de aquellos otros que pretenden serlo. Esta radical transformación de pensamiento es lenta, difícil, pues existen muchos factores externos, ante todo prejuicios, abusos y mentiras, que impiden esta empresa de libertad de pensamiento, tal como se ilustra con los medios de comunicación ante una “opinión pública” carente de pensamiento propio. ¿De qué vale un cambio político? ¿De qué vale una “revolución política”, si el pensamiento no se transforma?

5. Poseer una *actitud crítica*, es tener libertad, ante todo, ejercer la libertad de pensamiento en el escenario público, que exige sociedades democráticas, dispuestas a estas formas de vida.

6. El pensar no puede brindar lealtad a un juramento que nos conduce al error, a la ignorancia y a la pérdida de libertad.

7. Kant sostiene que nuestra época - la moderna - no es ilustrada, falta mucho, existen condiciones que impiden su educación. Por ejemplo: la infantilización de la opinión pública, el retroceso de las humanidades en el currículo escolar ante una tecnología de consumo que avasalla.

8. Un gobierno democrático deja circular la libertad de pensamiento y de conciencia de sus ciudadanos. Según Kant, garantiza la paz pública y la solidaridad, pues nos hallamos ante una sociedad ilustrada dispuesta a defender sus puntos de vista.

9. La culpa de minoría de edad, en gran medida descansa en sujetos que pudiendo ser autónomos y libres no lo desean, al contrario, lo rechazan.

10. La libertad de pensamiento se da sólo en mentes ilustradas y la ejercitan todo lo que puedan.

Estos puntos en el pensamiento kantiano van acompañados por los sucesos despertados por la revolución francesa, avivando un entusiasmo en el género humano, gracias a dos motivos actitudinales:

1. La disposición racional.
2. La disposición moral.

Nos hallamos ante el umbral de la filosofía moral kantiana, objeto del próximo tema.

C. Autonomía y moral

Para Kant, la filosofía ha de encargarse de la libertad práctica del hombre, a través de una ética realizada por una teoría de las costumbres. Esta teoría goza de una parte empírica, que es la antropología práctica, y una parte racional, que es la moral, cuyos mandatos llevan consigo una necesidad absoluta alojada en los a priori de los conceptos de la razón pura, como son los juicios categóricos.

Kant comienza su trabajo teórico de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* con la siguiente afirmación: Kant (1983, p. 27) “Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una *buena voluntad*”. Si el carácter de la voluntad no es bueno en su formación, de nada valen la perseverancia, el valor, la decisión. Es decir, nos encontramos ante una voluntad insatisfecha, engañosa y de mala fe en su comportamiento. Kant (1983, p. 28) “La mesura en las afecciones y pasiones, el dominio de sí mismo, la reflexión sobria, no son buenas solamente en muchos respectos, sino que hasta parecen constituir una parte del valor *interior* de la persona; sin embargo, están muy lejos de poder ser definidas como buenas sin restricción – aunque los antiguos las hayan apreciado así en absoluto-”. La buena voluntad se caracteriza por sus principios arraigados internamente, manifestados en el querer, que actúa de acuerdo con el deber y no por mera posición egoísta. La inclinación de la razón es actuar acorde con reglas establecidas, las cuales debemos respetar, aun si ellas en un momento dado signifiquen lesionar nuestras inclinaciones. Para Kant, lo más importante moralmente es lo que se encuentra en la intimidad del sujeto, que lo hace comportarse rectamente y no de manera egoísta y falsa. Kant (1983, p. 50) “Porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven”. Principios en los cuales la razón es la rectora del fiel cumplimiento de los deberes construidos por sí misma en el sujeto moral.

El cultivo de estos principios morales, precisa de una voluntad con una buena disposición, cuyo ánimo esté dispuesto al bien común, a partir de una razón práctica en el implemento de las leyes morales, transformadas en imperativos para ella misma como un deber-ser (deontología). En consecuencia, una voluntad es santa si se adecua a la experiencia moral. Kant distingue dos tipos de mandatos morales:

1. El *hipotético o asertórico*: representa necesidades prácticas de una posible acción, en la cual la acción es buena en sí misma como fin.

2. *El categórico o de moralidad*: representado en sí mismo, no necesita referirse a otro fin del cual dependa. Es bueno en sí mismo.

De los anteriores imperativos se desprenden en Kant tres principios de la voluntad:

1. *Reglas de habilidad o técnicas (arte)*: Es la manera como hay que hacer las cosas para conseguirlas.
2. *Consejos de sagacidad o pragmáticos*: Es la búsqueda de los medios para el logro del bienestar propio. La verdadera dicha.
3. *Mandatos (leyes) de la moralidad*: Es el que manda a la conducta inmediatamente.

Estos mandatos se llevan a cabo por medio del querer, a mi modo de ver, son una disposición o actitud en el sujeto kantiano encaminado por la razón, conforme a la necesidad de la máxima como ley de la voluntad. Kant (1983, p. 72) “La máxima es el principio subjetivo de obrar, y debe distinguirse del *principio objetivo*; esto es, la ley práctica. Aquel contiene la regla práctica que determina la razón, de conformidad con las condiciones del sujeto (muchas veces la ignorancia o también las inclinaciones del mismo); es, pues, el principio según el cual *obra* el sujeto. La ley, empero, es el principio objetivo, válido para todo ser racional; es el principio según el cual *debe obrar*, esto es, un imperativo”. La máxima funciona conforme a la universalidad en su realización. En consecuencia, el resultado en su obrar es Kant (1983, p. 72): “Obra *sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*”. Esta ley es el punto final de todo querer, como disposición en el sujeto, colma los imperativos morales por medio del deber - ser, que nace en la voluntad. En esta dirección, la humanidad se convierte en fin, no en medio, ante la cual llevamos nuestras inclinaciones o conductas. Estas serían:

1. Estimar la vida en sí misma. Por ejemplo, al recurrir al suicidio actuamos por egoísmo propio. Por muchas dificultades, desesperaciones y desgracias que nos afecten, la vida en sí misma se constituye en el más apreciable valor del hombre.
2. Prometer algo que se sabe que no se va a cumplir, es actuar por egoísmo, por utilidad propia y no por humanidad.
3. Entregarse a los placeres y a la pereza, evitando así el deber, va en contra del hombre de cultura.
4. Actuar insolidariamente hacia los demás, aun así no hayan causado daño alguno o envidia, simplemente no se siente el deseo de ser solidario con aquellos que luchan contra grandes dificultades; es ir en contra del querer humano, que persigue vivir en comunidad, en sociedad y desarrollar lazos sociales y razonables, principios de colaboración mutua.

La acción de una buena voluntad descansa en el querer como disposición o actitud, para que una máxima se convierta en ley universal autónoma. Kant (1983, p. 81) “La voluntad es pensada como una facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la *representación de ciertas leyes*. Semejante facultad sólo en los seres racionales puede hallarse”. Lo que se proponga llevar a cabo una voluntad autónoma como fin supremo, ha de realizarse en el seno de la humanidad en la cual desarrollamos

nuestros propósitos de existencia. Kant (1983, pp. 81-82) “ Ahora bien, *fin* es lo que le sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación, y el tal fin, cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales”. Las acciones de una buena voluntad se constituyen en imperativos categóricos, en deberes, en leyes que se han constituido autónomamente, cuyo fin es la humanidad, beneficiada de dichas pretensiones o motivos. Kant (1983, pp. 82-83) “Ahora yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe como fin en sí mismo, no sólo como medio* para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al *mismo tiempo como fin*”. Es que la máxima kantiana reza así: Kant, (1983, p. 84) “*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y no solamente como un medio*”. Esta manera de obrar en la humanidad, nos confronta moralmente con nuestra libertad. ¿Hasta dónde la libertad singular es viable ante los demás? Ahí los siguientes puntos:

1. El hombre no es una cosa, no es un medio para obtener beneficios particulares o de grupos específicos. Es ante todo un fin en sí mismo. El hombre en sí, no se le puede someter a maltrato alguno, ni siquiera él mismo puede hacerlo, como en el caso del suicidio.
2. Los deberes que se tengan para con los otros no pueden transformarse en falsas promesas o mentiras, ya que se estaría usando al otro como medio, obteniendo así lo que se desea de él, lesionando sus derechos como hombre.
3. Toda acción debe concordar con el fin de la humanidad.
4. Los fines en su realización deben ser los fines de los demás.

No olvidemos que este esfuerzo kantiano de fundamentación está por encima de la experiencia natural; lo que se da es un a priori racional trascendental en la vida moral. ¿Por qué?:

1. Es universal, está en todos los seres – humanos. En este caso no hay experiencia alguna que llegue a este nivel universal.
2. La humanidad está representada como fin, objetivo de la razón pura legisladora. Es una voluntad que se legisla a sí misma. Kant (1983, p.90) “Lamaré a este principio el de la AUTONOMÍA de la voluntad, en oposición a cualquier otro que, por lo mismo calificaré de *heteronomía*”. (...) Kant (1983, pp. 91-92) “Mas esa legislación debe hallarse en todo ser racional y poder originarse de su voluntad, cuyo principio es, pues, no hacer ninguna acción por otra máxima que ésta, a saber: que pueda ser la tal máxima una ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma al mismo tiempo como universalmente legisladora”.
3. El deber nace de una práctica relacional entre sujetos racionales y no naturales, mucho menos emocionales, es aquel quien tiene un alto valor de sí mismo en su dignidad. Kant (1983, p. 92) “En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad”. El sujeto kantiano es del *deber moral*, más que del

derecho; es el de la interiorización, más que de la acción; es un sujeto de la disposición interna, que se valora dignamente a sí mismo en su modo de pensar.

El fin en sí mismo carece de valor comercial, no es objeto de la oferta y la demanda, es parte de la manera de ser del hombre, soportado por una moral racional. Veamos Kant (1983, p.93): “Porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines”. Este principio de dignidad es parte de la humanidad, regulada por el respeto que se ha de brindar a dicho principio y por la autonomía de una buena voluntad, caracterizada por su libre pensamiento. Kant (1983, p. 94) “La *autonomía* es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional”. Constituyéndose en acto moral y filosófico. En este sentido, se elabora una postura ontológica de lo que debemos ser ante la humanidad, ante el presente, ante la libertad como *actitud filosófica*. Voluntad, autonomía y libertad hacen al sujeto kantiano. Kant (1983, p. 111) “*Voluntad* es una especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales, y *libertad* sería la propiedad de esta causalidad, por la cual puede ser eficiente, independientemente de extrañas causas que la *determinen*; así como *necesidad natural* es la propiedad de la causalidad de todos los seres irracionales de ser determinados a la actividad por el influjo de causas extrañas”.

El hombre autónomo obedece a sus propias formas de pensar, cumple con los deberes ciudadanos y la ley se convierte en el motor normativo de sus acciones. Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1991, p. 19) “La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su Razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo”. Es el sujeto que se basta a sí mismo, su disposición afianza la libertad en la moral, desplegada en el mundo por medio de la ley, que no precisa de religión alguna en su cumplimiento. Es el hombre ilustrado que lleva a cabo la disposición del bien moral, síntoma del progreso humano. Kant (1991, p. 37) “Por disposiciones de un ser entendemos tanto las partes constitutivas requeridas para él como también las formas de su ligazón para ser un ser tal. Son *originales* si pertenecen necesariamente a la posibilidad de un ser tal; *contingentes* si el ser sería en sí posible también sin ellas. Hay que observar además que aquí no se trata de otras disposiciones que aquellas que se refieren inmediatamente a la facultad de apetecer y al uso del albedrío”. La *actitud filosófica* kantiana se determina por su alta racionalidad, fuente única y auténtica de realizar el bien moral en la humanidad; contraria a la disposición nacida de la naturaleza, en la que se dan todas las posibilidades del mal o desviación de la razón moral, aún así se persiga el bien. En esta dirección, la ley moral trasciende lo empírico como experiencia, es decir, es a priori, incluso el peor hombre no renuncia a ella. Kant (1991, p. 54) “Cuando se dice que el hombre ha sido creado bueno, ello no puede significar nada más que: ha sido creado para el *bien* y la *disposición* original del hombre es buena; no por ello lo es ya el hombre, sino que, según que acoja o no en su máxima los motivos impulsores que esa disposición contiene (lo cual ha de ser dejado por completo a su libre elección), es él quien hace que él mismo sea bueno o malo”. El

cultivo de una disposición buena en sí misma se facilita por el modo de pensar y por la constitución del carácter en el sujeto, que controla sus inclinaciones naturales por medio del libre uso de la razón.

En una voluntad libre, las leyes se facilitan a sí mismas en su entendimiento y proceder a través del deber, que tanto obsesione la moral kantiana. Esta libertad se caracteriza por su autonomía y acción trascendental de verdades a priori que regulan la naturaleza, fuente de discordia, violencia y egoísmo, ya que para Kant ninguna prescripción moral ha de fundamentarse en sentimiento natural alguno. En este sentido la ética kantiana, muy estoicamente, recoge el principio de virtud (*tugendlehre*), y lo libera de los impulsos de la naturaleza, obstáculo para el cumplimiento del deber moral. Kant *La metafísica de las costumbres* (1989, p.229) “El hombre tiene que juzgarse capaz de luchar contra ellas y vencerlas mediante la razón, no sólo en el futuro sino ya ahora (al pensarlo): es decir, *poder* aquello que la ley ordena incondicionadamente que *debe* hacer”. El cumplimiento de los deberes viene a ser parte constitutiva de la virtud kantiana, en la cual la razón legisladora se realiza de manera despasionada y desnaturalizada, pues el sujeto se lo ha propuesto como un fin a priori. La libertad en Kant está en obedecer el deber que obedece a la dignidad de lo humano, que respeta a la humanidad en nuestra persona. Kant (1989, p.233) “Por tanto, en la ética el *concepto de deber* conducirá a fines y las *máximas*, relacionadas con los fines que nosotros *debemos* proponernos, tienen que fundamentarse atendiendo a principios morales”. Este sujeto autónomo, a pesar de su mundo gris, de su insipidez natural, tiene la gran virtud de poder pensar por sí mismo, de ser dueño de sí mismo, de dar grandeza y autoestima a sus acciones y se atreve a construir la libertad de pensar por sí mismo, piezas claves para lo que es una *actitud filosófica* crítica y moderna. Es pues que el cultivo de la razón, de la autonomía y de los deberes morales son síntomas del progreso, de pasar de un estado de ignorancia a la cultura humana, esta última capaz de proponerse fines en sí misma de orden moral.

El amor al bien supremo, es una forma de conocerse a sí mismo en el mundo, a la vez es el ejercicio de lo que es la filosofía, modernamente pregunta por la vida, la libertad, la ética, la política, entre otras, a partir de una posición razonable, en la cual nos sumergimos a través de una disposición moral, en saber lo que pretendemos como seres autónomos. De ahí que la intención (*gesinnung*) kantiana, sea una actitud cumplida como ideal en una buena voluntad, quizá sólo posible por medio de una virtud, de una toma de conciencia moral como forma de vida, que se juzga a sí misma, socialmente implica el respeto, la dignidad del otro y de sí mismo en el reconocimiento mutuo como seres-humanos. Aquí cobra sentido la solidaridad y la cooperación, fines universales entre hombres razonables, en el logro de la libertad en condiciones morales, en la que nos reconocemos a sí mismos. Kant (1991, p.182) “Se podría definir la conciencia moral también así: es el *juicio moral que se juzga a sí mismo*; ahora bien, esta definición necesitaría grandemente de una previa explicación de los conceptos contenidos en ella. La conciencia moral no juzga las acciones como casos que están bajo la ley, pues esto lo hace la Razón en tanto que es subjetivo-práctica (de donde los

casus conscientiae y la casuística como una especie de dialéctica de la conciencia moral); sino que aquí la Razón se juzga a sí misma, a saber: juzga si efectivamente ha tomado a su cargo aquel enjuiciamiento de las acciones con toda cautela (en cuanto a si son justas o injustas), y pone al hombre por testigo, en *contra* o *a favor de sí* mismo, de que esto ha sucedido o no ha sucedido”. La conciencia moral, al juzgarse a sí misma de acuerdo con sus leyes y sus acciones, evita caer en cualquier fanatismo y dogmatismo, en el cual la crítica trascendental se ha de constituir en una *actitud filosófica*, pensada a sí misma como práctica ligada a la libertad de pensamiento. Hay un estado ético en el cual el sujeto se brinda a sí mismo la ley, es su propio juez, la libertad se encuentra implícita en el proceder de todo aquel que la ejerce. Este estado ético es prioritario en el ejercicio de la libertad, en la garantía de una futura comunidad ética, movilizadora por la virtud de sus acciones en el seno de una comunidad política moderna, en la cual el sentimiento moral se ha transformado en razón, fruto de la acción sobre la voluntad que se autorreconoce formalmente como razón. En consecuencia, posee un alto valor de sí misma como autoestima, reflejada en su dignidad. El sentimiento moral genera un interés por lo que se desea racionalmente como deber, manifestado en la existencia que busca la libertad en sí misma. En otras palabras, el bien despierta el sentimiento moral, se transforma en bien racional y razonable, en amor a sí mismo, dispuesto a reconocer al otro en su amplia dimensión y en su dignidad humana.

Ahora bien, para Kant es importante que todo ser-humano tenga las siguientes disposiciones o actitudes morales como: el sentimiento moral, la conciencia moral, el amor al prójimo y el respeto por sí mismo (la autoestima, la dignidad) que, en gran medida son partes de la condición humana. Por otro lado, el hombre de virtud moderna, es aquél que tiene fortaleza moral en su voluntad en el cumplimiento del deber y de la razón, ejecutiva de sí misma, principio de libertad interna. Kant (1989, p. 265) “Pero la libertad interna requiere dos elementos: ser dueño de sí mismo en caso dado (*animus sui compos*) y *dominarse* a sí mismo (*imperium in semetipsum*), es decir, *reprimir* los propios afectos y *dominar* las propias pasiones. - En estos dos estados el *ánimo (indoles)* es *noble (erecta)*, pero en el caso contrario es abyecto (*indoles abiecta, serva*)”. La libertad interna domina los afectos, las pasiones que pueden llegar a esclavizarnos, tal como lo plantearon los estoicos de cuya influencia no estuvo exento Kant. Por otra parte, realizarse en el género humano, es llevar a cabo nuestra libertad, razón de ser de toda moral. Kant *Crítica de la razón práctica* (1975, p p. 54 -55) “Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas, bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema”. En cierta forma, mi realización en la humanidad está condicionada cuando me garantizan los derechos y la condición subjetiva de una libertad y reconocimiento de mi autonomía encarnadas en la ley moral que hace posible el concepto de bien, válido para todos como fin en sí mismo. Kant (1975, p. 59) “La máxima del amor a sí mismo (prudencia), sólo *aconseja*; la ley de la moralidad, *manda*. Pero hay una gran diferencia entre aquello que se nos *aconseja* y aquello a que somos *obligados*”. En este sentido la ley moral es la base de la libertad humana, que se pertenece a este mundo, no hay otro, esto exige



intelectualmente estar bien consigo mismo. Sólo una moral autónoma garantiza un hombre reflexivo, crítico y libre, cuyos límites están en el seno de la humanidad. Es decir, en la existencia del otro, como lo vemos en Sartre y en Lévinas y en mi existencia concreta y no formal, como lo apreciamos en Kierkegaard.

Es pues que el sujeto kantiano, además de ser autónomo, es aquel que se cuida y se respeta en su humanidad, a partir de posiciones racionales, en el amor a sí mismo y el amor al prójimo, riñendo con aquello que atenta contra la propia humanidad como el suicidio, el atropello a la dignidad, la violación de los derechos humanos; en otros aspectos más cotidianos Kant *Lecciones de ética* (1988), los excesos mundanos, el alcoholismo, la glotonería, la mentira, la avaricia, la corrupción y la falsa humildad. En síntesis, es el que se debe a sí mismo y a su *actitud moral*, en la que la dignidad humana juega un papel central en el espíritu autónomo, juez de su propio destino. No sin antes agregar a esto último, que el cultivo racional de la *actitud filosófica* moderna al estilo kantiano, pasa previamente por una buena educación, en la cual el hombre se piense y se gobierne a sí mismo; para Kant *Pedagogía* (1983) hay dos descubrimientos difíciles en el espíritu humano: el arte del gobierno y el de la educación. Pues conociendo al hombre, podemos saber exigir y esperar de él.

D. Algunas consideraciones finales

Una de las críticas constantes a la filosofía kantiana obedece a su excesivo formalismo, su rigidez y falta de sabor. Parte de la ética kantiana se comprende dentro de un espíritu de autoacción y falta de alegría en sí misma, a veces se torna gris y monótona en su actuar, regida por unas normas que se han de cumplir no por coerción externa, sino porque son parte de la razón de un sujeto virtuoso en sí mismo. En Kant hay una marcada confianza en la razón, la cual rompe con todo tipo de inclinación natural, tanto en la voluntad como en el deseo. El hombre es autónomo, si es racional, a la vez si es universal en sus fines, como ley o norma. Obviamente una filosofía así asumida corre el riesgo de quedar atrapada en las rejas del deber-ser formal, en lo abstracto, paradójicamente en un sujeto obediente de toda norma constitucional, contrariando su principio de autonomía y libertad. Una de las tantas objeciones que se formulan al pensamiento filosófico clásico alemán, es precisamente su posición abstracta universal en sus planteamientos; pues cada sociedad manifiesta unos sentimientos, unas razones muy particulares y específicas que no se pueden generalizar. De ahí que pensar el pensar como *actitud filosófica*, se ve enriquecido por estos elementos culturales, confrontados con unas realidades concretas que determinan en gran medida las formas de pensar en un contexto. Es así que la modernidad se vuelve un asunto de razón.

Ahora bien, la racionalidad moderna como constructo, al cual damos credibilidad, verdad, pretende una razón idéntica a sí misma, tal como sucede en el pensar por sí mismo kantiano, inscrito en una mirada universal de lo que “el ser del ente” es. Es el trabajo que realiza la metafísica de la identidad ontológica como lo que soy: un sujeto autónomo, que se piensa a sí mismo, a partir de una postura filosófica que implica una

actitud de libertad, que se piensa y piensa su pensar. Es lo que en últimas queda de sí mismo. La razón moderna entra a explicar lo que somos, se cuestiona y reflexiona su presente. En este sentido se esfuerza la autonomía kantiana, en la cual la *actitud filosófica* es causa de sí misma, para representarse posteriormente en el mundo como presencia. Tal es la razón del “ser del ente” en el presente. En esta dirección el “es”, es lo presente en la presencia, en la existencia, tal como lo plantea Lévinas, que involucra la presencia y mirada del otro; pues la presencia es ponerse delante, al frente del otro. El lugar de esta presencia es el mundo, en el cual realizamos nuestros actos vitales, racionales y tomamos posición. Pensar el pensar, fin último de la existencia como *actitud filosófica*, es elaborar una forma de vida, a la cual develo lo más rico, lo novedoso, a partir de una razón autónoma que se sabe a sí misma libre. ¿Cómo romper con el principio de identidad y representación racional? El encuentro con el otro, permite pasar de un sujeto racional de la identidad, de la representación, al reconocimiento de la diferencia, de la pluralidad, del disentimiento y de la alteridad, sin dejar de ser un sujeto cuya existencia se afirma a sí misma en el mundo, como lo es el caso de Kierkegaard, sin obviar la autonomía desde un pensamiento reflexivo y crítico. El otro me cuestiona, me enfrenta, me fragmenta, en una existencia que me obliga ir más allá. Ponerme frente al otro, reverenciarlo, relacionarlo, aceptarlo en su modo de vida, radicalmente diferente al mío, media no la tolerancia de su existencia, sino el poder disentir ante su presencia en su aceptación; permitiendo establecer mis límites y los suyos ante cualquier posibilidad de coacción, accediendo a una toma de posición que ayuda a ser y conservarme en medio de la diferencia.

Asumir una *actitud filosófica* desde Kant, se destaca por la valoración del sujeto en toda su dimensión en el mundo, esto es, en la pluralidad, en la diferencia, en la alteridad y el disentimiento, inscritos en una autonomía radical, plena y práctica. El rostro fundamental de la *actitud filosófica moderna* es, el principio de razón, como lo vemos en Kant y la libertad de una voluntad con capacidad de actuar y criticarse a sí misma según sus fines; ligada en el caso de Kant, al conflictivo deber - ser y no lo que de hecho es, tal como se da en el mundo antiguo. En el pensamiento de Kant hay algo que vale la pena destacar: *pensar el pensar* en la modernidad, en un sujeto responsable de sus actos, a partir de una reflexión moral autónoma, que es lo que hace interesante su posición, tal como lo ha pretendido destacar el presente capítulo; es lo que se puede llegar a entender como la elaboración de una *actitud filosófica* desde una ética, que parte de sí misma en su fundamentación, modifica al sujeto y se transforma en acontecimiento.

La gran virtud kantiana es recoger un viejo espíritu de la filosofía: la *actitud filosófica* en un pensamiento reflexivo, crítico y libre, que sigue siendo una premisa fundamental para nuestras sociedades presentes, apabulladas por un espíritu plano y homogéneo en sus modos de existencia, que tanto criticara Kierkegaard (1972) en su época. Esta *actitud filosófica* como estilo de vida, en consonancia con la libertad, se ha de realizar en oposición al otro y en la inclusión del otro, en el que el amor a sí mismo sólo es viable por el amor al otro, cuando me reconozco con los intereses de la humanidad, es decir, en un mundo intersubjetivo como el que vivimos. Es un saber que se forma a sí

mismo, es certidumbre y compromiso ético ante el mundo, confrontándonos y afirmamos a través de los hechos en una toma de postura radical en las acciones, en una defensa de sí mismo que procura ganar espacio por medio de lo que es una forma de vida única. Es decir, la *actitud filosófica* kantiana ha de voltear su mirada hacia la existencia desde una posición crítica de ella, como lo llegó a formular Kierkegaard, en un mundo contradictorio, complejo y en muchos casos caótico en su comportamiento.

Para finalizar, plantear la *actitud filosófica* en lo que respecta a esta reflexión kantiana, puede recoger los siguientes aspectos:

1. Un espíritu fuerte en las maneras de pensar y de actuar.
2. Un espíritu con sentido de participación en la comunidad, en la sociedad, desde posiciones solidarias, pluralistas y disensuales.
3. Un espíritu que mantiene la capacidad formal de autonomía, pero a diferencia de su formalidad, se aplica a situaciones concretas del diario vivir. Por ejemplo, la democracia escolar y el derecho de pensar mucho más allá del cultivo de unas habilidades o competencias, que permitan efectivamente el poder disentir de lo que se piensa en la escuela y en el conjunto de la sociedad.

En síntesis, un principio de autonomía en lo que sería una *actitud filosófica*, para unas sociedades postindustriales, en las cuales prima la esclavización laboral de los altos ejecutivos o de los profesionales de mandos medios, de los pobres en sus necesidades básicas, en los cuales el arte de vivir se ha degradado y se ha vuelto una utopía para el sujeto, en donde no hay tiempo para nuestro tiempo, en la pérdida de lo sagrado en las culturas de consumo y en la soledad ante una racionalidad instrumental y tecnológica que impide pensar por sí mismo y lo otro. Es pues que la mirada kantiana en relación con esto último, debe desplazarse hacia lo concreto, hacia lo singular que hay en el hombre, como lo amerita la postura de Kierkegaard. En este sentido, la filosofía es un pensarse a sí mismo, es un asunto individual que a diferencia del positivismo, es una experiencia de libertad de sí mismo, interna, autobiográfica, es decir, ligada a la biografía del filósofo. La vida de Kant es un ejemplo de ello, entre muchos, como estilo de vida en lo que sería una *actitud filosófica*.

CAPÍTULO II

LA ÉTICA DE KIERKEGAARD: ENTRE SÓCRATES Y DIOS.

“... yo, por mi parte, he adherido tranquilamente a Sócrates.

Es cierto, no era cristiano, lo sé, y, sin embargo, estoy totalmente convencido de que lo hubiera sido. Pero era un dialéctico, todo lo concebía en términos de reflexión. Y la cuestión que aquí nos ocupa es puramente dialéctica, es la cuestión de usar la reflexión en la cristiandad. Estamos tratando aquí de dos magnitudes cualitativamente diferentes; pero en un sentido formal puedo llamar perfectamente a Sócrates mi maestro, mientras que sólo he creído, y sólo creo, en uno: nuestro señor Jesucristo”.

Sören Kierkegaard. *Mi punto de vista*. (1972, p. 64)

A. A manera de introducción

Retomando la crítica a Kant realizada en el anterior capítulo, en especial en lo que respecta a su posición universalista y abstracta sobre la humanidad, nos encontramos con Kierkegaard, pensador que ha recibido la influencia kantiana en lo que respecta a su filosofía crítica, quien a partir de una mirada particular asume los problemas y asuntos filosóficos de una manera concreta, desde la singularidad humana y los avatares de la existencia; no a partir de una posición especulativa de la mera razón.

Kierkegaard nos invita a pensar, a tomar distancia y a la vez involucrarnos con el momento, el presente, desde lo que soy, como individuo de pasión, de sufrimiento, de pensamiento. Kierkegaard *Migajas filosóficas* (1999, p.51) “Esta suprema pasión del pensamiento consiste en querer descubrir al que ni siquiera puede pensar”. Esto último reflejado en lo que él ha llamado la *actitud mayéutica*, que estimula la comunicación y el diálogo con el otro, como experiencia concreta, destacando que la reflexión filosófica de Kierkegaard en su postura de vida, se encuentra enmarcada en un diálogo consigo mismo, es decir, en una franca *actitud filosófica*, en la que brilla el cuestionamiento de la vida misma de quien la asume, a partir de actitudes que procuran lo mejor de dicha existencia, implicando de manera tormentosa una experiencia directa con quien está a mi lado, o hacia quien me dirijo por medio de lo que escribo. Nos encaminamos a un sujeto desgarrado en su mundo interior y exterior, que trata de reconstruirse por medio de una *actitud ética*. Tal como lo veremos en el presente escrito.

B. Ética para la vida. Cuestión de elección.

Mirarse a sí mismo y sorprenderse de dicha condición, es pieza clave para el cultivo de la disposición filosófica, que nos ha de llevar a una toma de decisión asumida como postura de vida, reflejada en una *actitud ética*. Es lo que nos señala la reflexión de Sören Kierkegaard a través de sus distintos manuscritos. Esta postura de vida está signada por escudriñar el estado de ánimo y la forma de pensar de quien la asume. El inicio de todo pensar en el hombre moderno está cruzado por la íntima pregunta de su situación y condición en el mundo en medio de su soledad. Pregunta cargada por un conocimiento y un diálogo subjetivo que lo confronta, para estar preparado hacia la vida, en la elaboración de un *ethos* que facilita ser mayores de edad desde ese diálogo consigo mismo. Kierkegaard. *Diapsalmata*. (1974).

Kierkegaard, en *Estética y ética en la formación de la personalidad*. (1959), destaca tres momentos esenciales en la vida de todo individuo: la estética, la ética y la religión, a partir de una elección de vida. Veamos.

En muchas circunstancias, los individuos se encuentran abocados a tomar una decisión y elección que va a afectar su radical forma de vida; esta elección, en mayor o en menor grado, depende de lo que ella signifique. A diario elegimos y decidimos cosas, muchas veces de manera automática. Pero, aquellas cosas que cambian profundamente nuestra manera de vivir, a esas dedicamos una mayor reflexión y tiempo para tomar la opción acertada, adecuada y justa. Ante esta situación se pone a prueba existencialmente la autonomía kantiana, que rompe ante sí misma la máscara (personalidad) que llevamos ante los demás. Máscara que impide develarnos y mostrarnos tal como somos en toda su dimensión. Es decir, lo que dice Kierkegaard: mostrar nuestra naturaleza en lo más intrínseco. Hoy difícilmente apenas se puede manifestar, en medio de una compleja red de escenarios enigmáticos y extraños para el sujeto en su conjunto, en una especie de alienación espiritual y material que se vive en el mundo del consumo y del relativismo en los comportamientos. Kierkegaard ante este hecho, propone en su contexto histórico una reconstrucción de sí mismo, como energía necesaria en aquel que, en su talante, inyecta propósitos de vida que han de marcar la magnitud de su personalidad. Kierkegaard (1959, P.15) “La *elección* es decisiva para el contenido de la personalidad; por la elección ella se hunde en lo que ha sido elegido, y si no elige, se empobrece”.

En todo proceso de elección aparece el *instante*, frontera entre lo que se es y lo que será, en él están presentes el sentimiento, el ánimo, la pasión y el deseo; además de la reflexión crítica y deliberativa. El instante es una mirada que escruta y desnuda a quien lo asume en el momento de elegir. Se caracteriza, además de ser breve o largo, por depender de la circunstancia y afecta la condición de vida, por quien elige ser dueño de sí mismo y de la situación en la que se encuentra desde una condición singular e íntima, no existe un segundo o un tercero para elegir por él, como se destaca en el principio de

la autonomía kantiana. El instante kierkegaardiano semeja el estado de iluminación, máximo momento de claridad del pensamiento y de la verdad en quien lo toma.

En toda elección ya existe un interés, una intención en quien ha sido afectado por la gravedad del momento, que ha provocado un cambio profundo en su existencia. La elección es un acto ético que transforma nuestra condición de ser, contraria a la elección estética, la cual busca la forma, la apariencia, sin llegar a modificar en el fondo nuestra individualidad. Kierkegaard (1959, p. 20) “La elección estética es del toda inmediata, y por esa razón no es una elección, o bien se pierde en la diversidad”. Este tipo de elección no marca el talante, el *ethos*, en un mundo en el que a diario se cambia y se elige cualquier cosa a cada momento como lo es la moda, de la cual Baudelaire hiciera una excelente descripción en el siglo XIX. La elección ética es más compleja, tiene que ver con mi condición individual de afrontarla. Kierkegaard (1959, p.20) “Si quieres comprenderme correctamente estoy dispuesto a decir que lo que más vale en la elección no es elegir lo que es justo, sino la energía y la pasión con las cuales se elige”.

La actitud como postura de vida se enmarca en la elección de lo que se desea como disposición. Elegir significa para Kierkegaard saber elegir bien y no en falso y quien determina una buena elección es el carácter ético. Kierkegaard (1959, p. 22) “Ante todo, mi *aut-aut* no significa la elección entre el bien y el mal, significa la elección por la cual se los excluye. Se trata de saber bajo qué determinaciones se quiere considerar toda existencia y vivir uno mismo”. No es, pues, la estética la que determina una vida buena, que para Kierkegaard representa la indiferencia, lo frágil, lo ligero; es la ética la que hace inicialmente al hombre en sus actos, emanados de su intimidad, principio de libertad. Esto último apunta a una existencia plena, a una vida en la cual se puede conocer y vivir acorde con lo que uno es. Socráticamente, en aquel que se conoce a sí mismo como hombre libre. El acto ético es fruto de la realidad de la elección, que da confianza, seguridad, serenidad y firmeza en haber elegido bien. Soy lo que soy, lo que deseo ser en mi manera de consolidarme en mi proyecto de vida. Kierkegaard (1959, p. 33) “Cuando todo se ha vuelto sereno, solemne como una noche estrellada. Cuando el alma está sola en el mundo entero, entonces aparece ante ella, no un ser superior, sino la potencia eterna misma, el cielo se entreabre, por así decir, y el yo se elige a sí mismo o, más bien, se recibe a sí mismo”.

La ética de Kierkegaard tiene un alto componente socrático en su reflexión sobre el hombre arrojado al mundo, en cuyo trajinar alza la mirada hacia el cielo cristiano, en la búsqueda de respuestas, en la consecución de una paz para consigo mismo. La riqueza del acto ético está en la capacidad y disposición de elegirse a sí mismo, de ser uno mismo desde lo humano, el cual se propone situaciones que le invitan a lograr lo que se procura. O sea, un individuo que siente, con postura y disposición concretas; no aquel hombre formal, normativo, carente de alegría, en el que prevalece una profunda sensación de vacío de vida, escondido en una máscara, en una apariencia, tal como lo criticará a la modernidad Alasdair Macintyre. *Tras la Virtud*. (1987). Kierkegaard (1959, p.34) “Por lo tanto, es la elección absoluta la que plantea a la ética, pero esto de

ningún modo excluye a la estética. En la ética la personalidad está centrada en sí misma, la estética queda excluida en forma absoluta o bien es excluida como absoluto, pero permanece siempre de modo relativo. La personalidad al elegirse a sí misma, se elige de modo ético y excluye la estética en forma absoluta; pero, desde que se elige a sí misma y continúa siendo ella misma, sin convertirse en otra naturaleza por el hecho de esa elección, toda la estética entra dentro de su relatividad”.

Una vida estética es para el momento, para lo que se es en dicho lapso. Su característica, como la ha entendido Baudelaire en su obra *El pintor de la vida moderna* (1995), por medio de la figura del dandy, es una subsistencia para el presente fugaz, del cual extrae su belleza, su encanto y eternidad. Kierkegaard la define de la siguiente forma (1959, p. 35): “La estética en un hombre es aquello por lo cual ese hombre es, inmediatamente, lo que es”. Nos encontramos ante un hombre cuya existencia es lo inmediato y de un saber limitado, de lo pragmático, de lo que sirve y puede ser desechable; evitando una carga pesada para su vivir, no hay una constitución o construcción de sí mismo, como se presenta en la ética. Este tipo de vida estética procura lo suave, lo transitorio y la velocidad, características de las sociedades postmodernas; evita el menor sufrimiento posible, que está bien, pero que raya en la indiferencia o en la pasividad ante el otro, se refugia en el goce, evita la explicación, el concepto o la confrontación consigo mismo y desde luego con el otro. Su lema es, Kierkegaard (1959, p. 37): “Hay que gozar de la vida”. Que en su realización hay que buscarla no en el sujeto, sino en el mundo, en las cosas. Ontológicamente es determinado por lo inmediato, por un exagerado narcisismo, por una negación de la muerte, manifestado en una preocupación perversa por la salud y el cultivo de cuerpos bellos. Frente a esta posición estética de la vida, Kierkegaard en el siglo XIX, propone una *actitud ética*, la cual se define por su vitalidad, por ser de carne y hueso, por ser parte de la naturaleza humana.

El hombre de la estética es para Kierkegaard, el que vive en la soledad, en el vacío y en la angustia manifestada en la melancolía. En síntesis, es incapaz de conocerse y de cuidarse a sí mismo. Su única satisfacción es el deseo de..., motor que le impulsa a nuevas experiencias que, a la vez, generan más insatisfacciones, en medio de la dispersión de su espíritu en el que se encuentra atrapado; pues está con todos, con la moda, asiste a grandes espectáculos de masas, pero sintiéndose solo, en la melancolía, en la angustia del alma burguesa, la cual experimenta un extraño enrarecimiento y una profunda tristeza, no sabe precisar qué es lo que le afecta, por la razón de que no es dueño y guía de su existencia. Kierkegaard (1959, p. 49) “Si se pregunta a un melancólico cuál es la causa de su melancolía, de lo que le oprime, contestará que no lo sabe, que no puede explicarlo. En eso consiste lo infinito de la melancolía”. En él no hay un sincero querer alguno, al contrario, se puede apreciar en su integridad una apatía hacia grandes proyectos que impliquen una entrega real hacia lo que se quiere; si lo hace surgen la ansiedad, la desesperación, el afán de la inmediatez, se fatiga rápidamente ante el trabajo intelectual, busca la receta y se contenta con explicaciones superficiales. Es el hombre del momento, el cual no ha tomado conciencia de sí mismo, en saber su posición, en escrutarse, en saber elegir. Como lo señala Kierkegaard (1959,

p.76): “Uno se elige a sí mismo en su validez eterna”. Esto último apunta a un individuo que se comprende y comprende el mundo en su simplicidad. Al comprender, tenemos la facilidad de poder elegir acertadamente lo que queremos. Contrario a la duda, principio de desesperación en aquel que no cree, es más no cree en sí mismo, vuelca su mirada hacia lo objetivo, lo externo, tabla de salvación en una radical negación de sí mismo.

La libertad en Kierkegaard es lo más abstracto y concreto a la vez, permitiéndonos ser lo que realmente queremos, sin apariencia estética, sin máscara o maquillaje alguno. Ella nos expone tal cual como somos ante la mirada del otro. No es preciso recurrir a múltiples personalidades, que es lo que caracteriza al hombre moderno. Elegirse a sí mismo y no lo otro, lo externo, es un acto esencial de salvación individual, de descubrir que se tiene una historia, una biografía, única forma, en primera instancia, de poder llevar a cabo cualquier sentido o significado de lo que soy y de lo que represento responsablemente ante mí mismo y ante los demás. Es decir, elegirse a sí mismo se constituye en un acto espiritual; modernamente en una toma de conciencia de lo que es la existencia, vista a través de la ética, en la que develamos nuestra condición espiritual ante la fe kierkegaardiana. Elegirse a sí mismo como acto ético, es una acción de coraje ante lo trivial y superfluo en nuestros comportamientos diarios. Una vida ética afirma la individualidad y la diferencia, en la que se realiza infinitamente, mientras vivamos y dejamos huellas inacabadas después de morir. En consecuencia, toda elección ética se especifica por su dinamismo concreto en cada individuo. Kierkegaard (1959, p. 105) “Por consiguiente, el que se ha elegido a sí mismo es eo ipso activo”. Se obra en sí mismo y se refleja en una manera de ser muy particular. Kierkegaard (1959, p. 130) “El individuo tendrá entonces conciencia de ser ese individuo preciso, con esas capacidades, esas disposiciones, esas aspiraciones, esas pasiones, influido por un ambiente preciso”. Elegir éticamente corresponde a un acto íntimo, a una soledad, a un instante, en la consecución de la libertad en el momento que se toma la decisión de crearse y de obrar en sí mismo. Es el individuo del acontecimiento, lo valora en sus diversas manifestaciones, incluso en lo más insignificante; es el que detiene el último aliento ante las dificultades, el que tiene la posibilidad de encontrar salidas en los momentos más críticos.

La ética kierkegaardina es la del individuo que toma conciencia de sí mismo, de su momento, de su elección. Kierkegaard (1959, p. 133) “Recordaré la definición de la ética, antes expresada: la ética es lo que hace que el hombre devenga lo que deviene; por lo tanto no hace del hombre algo distinto de sí mismo; no aniquila lo estético, sino lo transfigura”. Nos encontramos ante una ética convencida de su actuar, de su fortaleza, de quien ha optado por dicha postura. Kantianamente, este individuo ético lleva en el interior de su ser el principio de responsabilidad y de deber. Kierkegaard (1959, p. 135) “Él se ha revestido con el deber, que es para él la expresión de su naturaleza más íntima”. La elección permite una radical posición ética de toda existencia convencida de su proceder particular en el mundo. Kierkegaard (1959, p. 139) “ el que se elige a sí mismo éticamente se posee a sí mismo como tarea, no como posibilidad, no como juguete para su capricho. No puede elegirse éticamente sino eligiéndose en la

continuidad y de ese modo se posee a sí mismo como tarea diversamente determinada”. La ética es una construcción permanente, es un constante devenir – siendo en la vida, que sólo culmina con la muerte de quien la asume conscientemente. Es reconocer el estado inacabado de nuestras vidas. En la ética nos damos a sí mismos en nuestra conciencia, en nuestra manera de sentir, de pensar. Es abordarse desde la mirada socrática en la pregunta que se le hace a Alcibíades, a partir de una reflexión práctica de la existencia. Kierkegaard (1959, p.141) “El individuo ético se conoce a sí mismo, pero ese conocimiento no es una simple contemplación, pues entonces el individuo sería determinado según su necesidad; es una reflexión sobre sí mismo que es, al mismo tiempo, una acción, y por eso me he constreñido a la expresión “elegirse a sí mismo” en vez de ‘conocerse a sí mismo’. Por consiguiente, el individuo, al conocerse a sí mismo, no ha terminado; al contrario, ese conocimiento es muy fecundo y de él surge el verdadero individuo”. Florece así, un individuo cuya fuerza es inmanente y se proyecta al mundo. Kierkegaard (1959, p. 141) “Sólo en sí mismo puede el individuo obtener información acerca de sí mismo”. Elegirse a sí mismo es garantía de seguridad, de autonomía, de libertad, en la realización de lo que pretendemos por medio de nuestro proyecto de vida; constituyéndose en una manera de afianzarse a sí mismo desde la ética como *actitud filosófica*. He aquí una vida activa, que vale por su intensidad y no por su diversidad; o sea, vale por lo que uno asume responsablemente. Kierkegaard (1959, pp. 156-157) “Por lo tanto el deber no es de ninguna manera algo abstracto, por una parte, porque no es algo interior a él, pues en ese caso siempre sería abstracto, y, por otra parte, porque la personalidad misma es concreta, pues al elegirse éticamente se elegía en toda su concreción y renunciaba a la abstracción de lo arbitrario”. En esta dirección, una vida ética establece una comunicación con la estética, cuando se elige existencialmente la verdad y la seguridad. Kierkegaard (1959, p.157) “Sólo cuando se vive éticamente tendrá la propia belleza, verdad, importancia, seguridad”. Es así que tenemos una estética encarnada en una vida regulada por principios éticos, en la búsqueda de la realización de sí mismo, convirtiéndose en una especie de héroe del común al asumir este tipo de postura ética, como vocación que ha de engrandecerlo. Kierkegaard (1959, p. 191) “Se puede conquistar países y reinos sin ser un héroe; siendo dueño de uno mismo se puede ser un héroe”. Vida heroica que, en esencia filosófica, se encarga de develar lo oculto de nosotros mismos y ponerlo a la luz del día. Kierkegaard (1959, p. 222) “La ética dice que la importancia de la vida y de la realidad consiste en que el hombre se ponga de manifiesto”. Posible por medio de una actitud, como toma de posición que ha de tener el individuo ante el mundo. La ética lo que hace es develar mis maneras específicas de ser, para así instalarme en el orbe, entablar relaciones a partir de un reconocimiento mutuo; tal como lo describe Kierkegaard en *Temor y Temblor* (1968, p.60) “Lo moral es como tal lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos; lo cual puede expresarse todavía desde otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante”. En esta orientación, la moral es la puesta en práctica de nuestra ética para comenzar la relación con el otro.

Ahora bien, en la intimidad amo al otro, al prójimo, interiorizado en la ética, límite y contenido de lo universal; determinando así hasta dónde se puede llegar en dicha

relación con el otro, sin que la intimidad sufra los descalabros que pueda causar el mundo. En esta relación está presente la mediación de la actitud, que en el caso de Kierkegaard sería una disposición, fuertemente individualizada, guardando diferencia con lo universal, lo abstracto. Es un principio de diferenciación, que evita a toda costa ser borrado por lo que él ha llamado la masa. Kierkegaard (1968, p. 84) “Y si se cree que es relativamente fácil existir en calidad de individuo, se muestra indirectamente una muy inquietante indulgencia con respecto a uno mismo, porque si verdaderamente se tiene respeto de sí y cuidado del alma, se está seguro que quien vive bajo su propio control, solo en el mundo entero, lleva una vida más austera y más cerrada que la de una jovencita en su habitación”. Nos hallamos ante un individuo cuya actitud se caracteriza por ser dueño de sí mismo, por ser autónomo en sus formas de pensar y de actuar. Kierkegaard (1968, p. 84) “Todo depende de la actitud que se adopte”.

Es pues que para que exista un efectivo reconocimiento ante el otro y del otro, demanda desocultarme ante su mirada, labor que realiza la ética, la cual nos ayuda a enfrentar los avatares que se nos presentan en este develamiento ante el mundo. Es, en síntesis, un espíritu guerrero, con temple y sincero para consigo mismo. El héroe kierkegaardiano asume esta empresa ante su presente, el cual muchas veces nos hace olvidar lo que somos, se ignora, no se comprende, provocando momentos de soledad, melancolía y angustia, rodeado de lo cómico y del consumo, características de nuestra época. Podemos decir que el héroe en Kierkegaard, precisa de una *actitud espiritual* para su real compromiso, efectiva realización y afirmación de sí mismo, en lo que es su verdad y la verdad del mundo. Verdad que implica conocerse y elegirse a sí mismo, para así poder pisar con plena convicción y seguridad, al entablar la comunicación con ella en el momento y en el contexto en que se encuentra inscrita. La verdad en este aspecto entra en una relación edificante con el individuo, tal como la establece Sócrates con sus interlocutores. El individuo kierkegaardiano descansa en la mirada socrática de aquel que explora su alma y la verdad que radica en ella, en la búsqueda de ser el maestro de sí mismo y en la procura de una fe que anhela la paz espiritual. Principio de libertad, que consiste según Kierkegaard “en ser sí mismo”. En esto radica el arte filosófico de Sócrates, como lo expresa Kierkegaard en *Migajas filosóficas o un poco de filosofía* (1999, p.73) “Lo socrático consiste en que el discípulo, como él mismo es la verdad y posee la condición, puede rechazar al maestro; en ello estriba precisamente el arte socrático y el heroísmo de ayudar a los hombres a poder hacerlos”. Hasta cierto momento el maestro acompaña al discípulo en su elección y afirmación, por medio de una ética pedagógica que le invita a descubrirse a sí mismo, en el cultivo de una disposición hacia dicho fortalecimiento de la libertad individual. Preocupación que en Kierkegaard toma importancia cuando vamos a elegir aquello que afecta nuestra existencia en lo fundamental.

C. Una mirada autodidacta de la libertad

El individuo de la decisión (el instante), de la elección, de lo íntimo, es el de la *actitud filosófica*: el autodidacta, el del *ethos*. Esto último implica un arte, traducido en unas

técnicas precisas en la conducción de la existencia, tal como se ha reflejado en los filósofos griegos como los pitagóricos, los epicúreos, los estoicos, entre otros.

Ahora bien, el *ethos* es clave en la formación autodidacta, en el que el diálogo consigo mismo y con el otro se convierte en herramienta esencial de dicho proceso, en la consolidación de una vida práctica. En esta circunstancia el diálogo se vuelve rizomático, ya que experimenta en su devenir hacia el otro encuentros que provocan el nacimiento de nuevos pensamientos, conceptos, hechos. En síntesis, comprenderse y ubicarse en el contexto específico en el que me desenvuelvo. Es la empresa más compleja que asume todo ser-humano de manera específica; posibilitando volverse hacia lo otro y poder considerarlo como expresión de sí, como espejo. Para Kierkegaard volverse a sí mismo es ir a lo religioso vía Sócrates, que ha de realizarse por medio de una especie de catarsis, es decir, depurarme de toda culpa, de todo pecado, para así llegar a la fe; inicialmente a través de una existencia filosófica, elevada a un camino religioso. Kierkegaard *El concepto de la angustia*. (1979, p.131) “Al volverse, pues, hacia sí mismo, descubre la culpa. Cuanto más grande es el genio, tanto más profundamente la descubre”.

El ejercicio autodidacta busca un propósito fundamental: descubrir la libertad que se halla en nosotros mismos. Sólo el individuo a sí mismo se puede dar cuenta de su libertad, rebasada por la fe, en la cual todo es posible y estamos abiertos ante el otro y ante el mundo a través del diálogo. Kierkegaard (1979, p. 149) “La libertad es continuamente comunicativa (no hay inconveniente en dar a este término su significación religiosa). La esclavitud tórnase más y más reservada y quiere la comunicación”. La libertad es abierta y se exterioriza en un diálogo edificante con el otro. En esencia nos volvemos comunicativos. Kierkegaard (1979, p. 149) “El lenguaje, la palabra, es lo salvador, lo que salva de la abstracción vacía de la reserva”. Nos damos y entablamos puentes comunicativos, para decir lo que somos responsablemente. En otros términos, la palabra nos da vida, presencia, carne, en últimas rostro. Contrario a aquel que se encierra en su ego, no desea escuchar, comunicar, dialogar. Se oculta y emplea el silencio.

D. Libertad de pensamiento e intimidad

La libertad está en la intimidad humana como verdad y pensamiento. En Kierkegaard es algo inmanente al individuo, a su condición de ver, sentir y devenir. Kierkegaard (1979, p. 163) “Lo que yo digo es algo muy simple y sencillo: que la verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando”. Este actuar se manifiesta a través de una postura como actitud, que va más allá de toda postura racional sistemática, lo que caracteriza a la filosofía hegeliana, siendo uno de los pensamientos que más confronta Kierkegaard; pues, por otra parte, puedo cumplir con los deberes y no sentirme a gusto, no son parte de mi espiritualidad, de mi existencia. Es el hombre carente de certeza, entendida como una radical experiencia interna y dinámica, llevada a un acto concreto

en su realización, en una conciencia que se sabe y se conoce en su individualidad. Es decir, no es universal, abstracta o artificial.

Para Kierkegaard, la certeza y la intimidad es *gravedad*, que en Heidegger se traduce en lo siguiente: pensar es la gravedad. Es lo que une, lo que atrae el premeditar y el vivir, distanciándose así de la ingravidez de la frivolidad de una vida cargada de relativismo. La gravedad permite la consistencia y coherencia de sí mismo en toda su dimensión, hay sentimiento de unión, fuerza y firmeza de libertad en quien la posee en su modo de pensar. Kierkegaard (1979, p.175) “La gravedad, en este sentido, significa la personalidad misma, y no sólo una personalidad grave es una personalidad real, sólo ella puede hacer algo con gravedad; pues para hacer algo con gravedad es menester, ante todo y sobre todo, saber cuál es el objeto de la gravedad”. Kierkegaard (1979, p.176) “La gravedad es, por tanto, la eternidad o la determinación de lo eterno en su ser humano”. En ella nos encontramos y evitamos engañarnos a sí mismos; pues es lo más angustioso y triste para con nosotros mismos.

E. Algunas consideraciones finales. Entre razón y fe.

El título que he dado a este escrito refleja el esfuerzo en detectar la *actitud filosófica* en Kierkegaard, fuente de todo acto de serenidad, mediada por una actitud ética, la cual aspira a la realización espiritual del individuo; diferenciada de otro lleno de normas y tormentosas prohibiciones.

El esfuerzo de este diálogo con Kierkegaard tiene un punto común: la filosofía y lo que en él puedo encontrar de *actitud filosófica*; pues en su filosofía se destaca la existencia como experiencia única y concreta, en la que lo humano se da, conteniendo lo trágico, lo irónico, el acto filosófico y religioso, en una extraña y conflictiva relación entre Sócrates y Dios, para una existencia atormentada en su sentido de vida, encubierta por distintas máscaras al anunciarse ante el mundo.

La riqueza de una *actitud filosófica* en Kierkegaard, es pensar la existencia del individuo moderno que busca un norte, inscrito en el orbe humano. Esto último lo vemos en la obra de Abraham, que en su grandeza y en su amor a sí mismo reverenció al otro, dándose a él, en su caso a Dios, objeto de amor humano. Es aquí, cuando la filosofía media como experiencia particular, como estilo de vida en quien la asume. Modernamente en una biografía; trascendida en un mundo religioso que busca la reconciliación consigo mismo, tal como se señala en *Mi punto de vista* (1972).

El esfuerzo que damos a lo que somos, a la vida, a su pregunta, en este tipo de *actitud ética*, descansa en una filosofía para un mundo terrenal, lleno de necesidades y para un mundo de la fe en el cual todo es posible. Ahora bien, el mejor camino para ambos es el diálogo que se da entre quien filosofa y el individuo de la fe religiosa, al entablar directamente nuestras preguntas y lo que de este diálogo surge como verdad. Tal es el caso de Kierkegaard.

La posición filosófica de Kierkegaard refleja claramente la elaboración de un estilo de vida que toma un radical distanciamiento ante su presente, ante la modernidad; no sólo en su crítica, manifestada en su espíritu de masa, sino también en el falso espíritu del cristianismo. Él parte de un saber socrático, cuya singularidad busca desarrollarse en un elegirse a sí mismo, más que en un conocerse a sí mismo, y en el llamado de la fe (Abraham), fin de todo trajinar en el mundo. Son dos mundos que marcan la existencia: mientras vivo la filosofía de la existencia me sirve para conducirme en él y mientras busco la salvación paso a la fe como acto íntimo de todo trascender terrenal. Es pues que el individuo parte de la reflexión, del diálogo, de la inquietud por sí mismo y va a los confines de la fe. No sin antes decir que el paso obligado al acto de fe está previamente cultivado por el acto ético, que nos lleva a formular una toma de posición ante lo que me propongo, me impulsa valientemente hacia lo incierto, lo abierto para la existencia, hacia un mundo de convicción, pues lo religioso en Kierkegaard se vuelve una *experiencia*; de ahí la necesidad filosófica como experiencia vital, la cual se va construyendo como acontecimiento que nos afirma, nos extraña y nos abre a otras posibilidades.

Una *actitud filosófica* asumida desde una postura de vida individual, significa un acto de *transformación*, de *aprendizaje*, en la búsqueda de lo que se pretende ser desde la intimidad, abierta al otro y que en el caso de Kierkegaard apunta a la fe. La transformación que experimenta Kierkegaard se da entre la filosofía, la ética y la razón, las cuales fenomenológicamente quedan en suspenso (epojé) terrenal como *actitud filosófica*, como modo de vida, para pasar al mundo de la fe como *actitud religiosa*; tal como lo veremos en el próximo tema con la filosofía de Edmund Husserl. Esto último implica el acto de ir más allá de lo meramente evidente y sintomático, donde el pensamiento tiene sus límites y necesidades. Es así que surge la fe como tabla de salvación ante la vida humana; en la fe todo es posible, no hay barreras, en especial cuando ha sido alimentada por una ética concreta. Tener fe es aspirar llegar a lo posible, a lo que aspiramos humanamente. O como en el caso de la fenomenología, partir de una actitud natural, para ir a una *actitud filosófica*. Es decir, la fe rompe con los límites impuestos por Kant y por el universalismo de Hegel. Es un acto estrictamente individual. Si la filosofía para Kierkegaard es la impotencia ante la necesidad, la fe es la solución a esta impotencia. Cuando la razón se imposibilita y aparece la contradicción en la existencia, florece la fe, solución a dicha contradicción; en la fe hay libertad, hay saber, no conocimiento de orden especulativo y científico, sino de saber que soy, que existo. Es lo que hoy conocemos como filosofía de la existencia.

La riqueza filosófica kierkegaardiana está en la mirada de sí mismo como experiencia particular, en hablarle al otro indirectamente desde una inmanencia, a partir del discurso socrático; construyendo y definiendo lo que se pretende, en el afán de dar contenido a lo que se piensa, en especial a lo que se vive, que en el transcurso del diálogo se confronta y revitaliza. En este sentido, se enruta una sólida *actitud filosófica* en el pensamiento de Kierkegaard, esencialmente directo y asistemático; pues parte de asuntos primordiales

en el quehacer y en el pensar de la existencia individual, vista a sí misma como obra inacabada, en la cual el proyecto de vida cobra una importancia central en sus reflexiones y que en Sartre se constituye en uno de los ejes fundamentales de su filosofía del compromiso social.

Por último, es indudable que es la desesperación y no la duda la que mueve el pensamiento kierkegaardiano. Paradójicamente, la desesperación, la angustia, la melancolía, se mueven entre la filosofía como razón y la religión como fe. Esto último es lo que hace complejo y atrayente su pensamiento e interesante para la fenomenología; algo imposible de resolver formalmente, a no ser en la propia existencia, en la postura que se asume ante ella, en una peculiar *actitud filosófica* cargada de mucha fe a través de un estilo de vida único, radicalizado y diferenciado de la masa o lo universal. En gran medida la ética en Kierkegaard es la autorrealización del individuo en busca de una paz espiritual, enmarcada dentro de una tradición socrática, en un ser de carne y hueso, sustancial y disensual. En este camino, la respuesta kierkegardiana a la vida, está en el juego que ella establece entre la reflexión filosófica y su religiosidad. Ante todo es un hecho particular, en el que el individuo es consciente de su situación, de su individualidad y del mundo en el que vive, en la toma de distancia ante sí mismo y ante lo otro. Es así como a partir de esta claridad de sí mismo, hay mayor responsabilidad en asumir los lazos con los demás y en adquirir conciencia del momento, de su historicidad, en la elección de un estilo de vida ética que en Kierkegaard, nos invita a un recogimiento frente a un mundo que nos apabulla, procurando asimismo una vida plena y transparente en su proyección, que en el plano de lo social seamos capaces de asumir responsablemente nuestro actos ante los demás. La ética así entendida tiene fuerza que convida a creer en sí mismo y en sacar adelante todo aquello que nos proponemos. En síntesis, es aquel que se ocupa responsablemente de su existencia, de su biografía. De por sí plantea un gran reto y desafío a las sociedades biotecnológicas, desde lo que sería asumir una *actitud filosófica* encarnada en un estilo y proyecto de vida, libre de cualquier manipulación genética y de cualquier política de Estado.

CAPÍTULO III

DE LA ACTITUD NATURAL A LA ACTITUD FILOSÓFICA EN EL MUNDO DE LA FENOMENOLOGÍA

“La filosofía en cuanto teoría no sólo hace libre al investigador, sino a todos los hombres formados filosóficamente”.

Edmund Husserl. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1984, P.13).

A. A manera de introducción

Este capítulo pretende rastrear lo que es la *actitud natural* en el mundo de la vida de cualquier sujeto y lo que es la *actitud filosófica*, la cual trasciende la primera en la búsqueda de sentido y significado en dicho sujeto, el cual establece unas relaciones de orden intersubjetivo, inscrito en la cultura universal. Tal como lo veremos en cada uno de los subtemas.

B. Primera parte: la actitud natural

La *actitud natural* es la posición que asume el sujeto ante el mundo cotidiano, atraviesa la vida en sus múltiples manifestaciones como los negocios, la administración de la casa, los juegos infantiles, la ciudad. En fin, todas las diligencias en las cuales nos



desempeñamos a diario. A la vez es un mundo del cual tenemos plena conciencia de lo que hacemos como sujetos.

La *actitud natural* es la de aquellos hombres de conciencia, la cual ayuda a orientarlos y dar sentido al orbe en el que viven. Husserl: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1995, p. 66) nos lo describe como: “un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico”. No es el universo ontológico del filósofo, el de la *actitud filosófica*; es lo actual, lo presente, me afecta a diario, me impulsa a tomar decisiones, proceder y realizar actividades dentro de esa actualidad, en la cual me entrego de lleno, como hombre inscrito en dicho presente.

La actitud es el vehículo -como disposición-, que nos permite abrir las puertas a otras situaciones que tocan la vida. Por ejemplo: podemos ir más allá de lo meramente inmediato y pasar a otra actitud más compleja, como lo ilustra Husserl respecto a la *actitud aritmética*; el sujeto se **apropia** del mundo de la aritmética, como un conocimiento que ha afectado la manera de ver para el grueso de la humanidad. Es decir, modifica la postura de vida; pues la visión del aritmético es distinta a uno que no lo es, pero comparten una *actitud natural* en sus relaciones sociales, viven las mismas situaciones o problemas e incluso del propio conocimiento de la aritmética, ya que según Husserl (1995, p. 67) “el mundo natural *sigue entonces ahí delante*; después, lo mismo que antes, sigo en la actitud natural, *sin que me lo estorben las nuevas actitudes*”.

Trascender a partir de diversas actitudes en comunidad, nos permite abrírnos al mundo o ampliar nuestro ver-conocer desde distintas perspectivas; para Husserl sería desde un conocimiento que permita descifrar el fenómeno que está “ahí”, “delante”, ante un ser arrojado al mundo que busca conocerlo en su trascendencia. Lo que hace la actitud es tomar posición en nuestro navegar por el mundo, ayudada por el pensar, por los actos asumidos por una especie de libertad actitudinal, llevada a cabo por una ontología de nuestro presente, de lo que somos, de las intenciones que desplegamos, en un gobierno de sí mismo, que afronta el “ahí”, el “delante”, el mundo. En este sentido, filosofar como amor al saber está mediado por nuestro posicionamiento ontológico ante el mundo; para ello Husserl en su *Filosofía Primera* (1998) nos invita a ingresar a los inicios de la filosofía, tal como lo hace Aristóteles con el desarrollo de la **filosofía primera**, condición fundamental para acercarnos al filosofar, para dar apertura a una *actitud filosófica*, desde el ámbito estricto del pensar. En Husserl existen dos tipos de iniciadores de todo filosofar: el que se forma en el comienzo de la filosofía, como fundamento del pensar filosófico. El que se prepara y reproduce en su pensar las verdades ya pensadas por otras filosofías, convirtiéndose en iniciadores de la “filosofía primera”. Al respecto nos dice Husserl (1998, p. 18): “En todo caso, confío en poder mostrar ahora que la idea de la Filosofía Primera se amplía gradualmente, que ella es la necesaria y auténtica realización de una teoría científica universal en la que, por consiguiente, está incluida toda teoría de la vida racional, es decir, la teoría universal de

la razón cognitiva, valorativa y práctica. Además, que ella está llamada a reformar toda nuestra actividad científica y a salvarnos de la especialización de las ciencias”.

Este tipo de filosofía apunta necesariamente a una reforma del pensamiento, adecuada por una **disposición** que anima dicha transformación. Nos estimula a pensar distinto a como se piensa y obviamente a vivir distinto a como se vive. El pensar filosófico se constituye de verdades ontológicas para la época que se vive, en la búsqueda de claridad para orientarnos en el mundo, en la constitución de unos supuestos flexibles y razonables. La filosofía se transforma en organizadora metódica de las ideas científicas contenidas en el conocimiento mismo como verdad, según Husserl, comienza a tomar forma en el mundo platónico como ciencia justificada por sí misma.

Tenemos una filosofía que es apriorística en su explicación y en su desenvolvimiento en el orbe, como son las filosofías segundas. Husserl (1998, p. 29) “Referidas en sus fundamentaciones justificativas a la filosofía primera, al sistema apriorístico del posible método racional, extraen de su continua utilización una racionalidad general, precisamente aquella específica “explicación” que es capaz de mostrar como justificado definitivamente cada paso metódico a partir de principios *a priori* (o sea, siempre con la intelección de su necesidad apodíctica)”.

La filosofía segunda apunta a una sistematización racional, a una unidad de la realidad fáctica, desde verdades universales. Husserl (1998, p. 33) “Es decir, si **Sócrates** había fundamentado la vida racional en el saber justificado por sí mismo, para Platón ese saber viene a ser la filosofía, la ciencia absolutamente justificada. Además en el lugar de la vida individual entra la vida comunitaria, en el lugar del ser humano individual entra el ser humano en grande”.

Para Husserl, la ciencia comienza a sufrir su verdadero sentido racional a partir de Platón, en él ve un esfuerzo porque el conocimiento tome este rumbo de verdad científica, dada en juicios que pretenden este ideal, a través de fundamentos lógicos puros que buscan universalidad y validez en su verificación, por medio de leyes previamente elaboradas, desarrolladas desde juicios formales, en un mundo conceptual, objeto de pensamiento, calificado en una actividad judicativa, que es la actividad de la vida subjetiva, a mi manera de ver, impresionada por el quehacer cotidiano. Husserl juzga como verdad, lo que se comprueba en la intelección que se da en un sujeto cuya objetividad de pensamiento se evidencia en juicios radicados en la intelección.

Para alcanzar una metodología en las ciencias –que, según Husserl, Platón no logró plenamente-, se debe buscar la **esencia*** del conocimiento en el sujeto, en el descubrimiento de lo Eidético como verdad apodíctica -que no admite contradicción, ni discusión-, que sirve para el avance de las matemáticas como ciencia pura eidética. En

* En Platón la esencia de lo eidético, contemplada desde la visión, es el conocimiento de la forma, de la imagen. En psicología es la disposición de convertir los procesos mentales en imágenes. En artes, representar la vida por medio de imágenes como procesos conscientes del sujeto.

otras palabras: Husserl (1998, p. 64) “sólo así ésta deviene geometría **pura** y aritmética **pura** que tienen que ver con formas espaciales y numéricas **idealmente posibles**, concebidas en una relación normativa con ideas límites que han de ser descubiertas intuitivamente y a las cuales todas esas posibilidades (formas posibles) se aproximan”. Posibilidades eidéticas transformadas en conceptos y en leyes esenciales, que toman la forma de axiomas. A partir de este eidos comienzan a darse verdades racionales puras apodócticas, ya que su metodología así lo establece. El mundo intuitivo o de la opinión, no tienen cabida en este nuevo pensamiento analítico sistemático, apoyado en una metafísica de la razón o de la idea.

La experiencia de esta metodología se subjetiviza como vivencia en la consolidación del conocimiento fenomenológico. Nos vemos abocados a una nueva forma de vida, la de la vida racional. Las vidas míticas, sagradas o religiosas, pasan a buen recaudo respecto a este reciente constructo que el mismo sujeto occidental ha edificado, que descansa en un conocimiento **lógico**, que permite un advenimiento en la forma de pensar los objetos y el sujeto mismo. Husserl (1998, pp. 80-81) “La palabra ‘lógica’ sería apropiada, en cuanto *logos* no sólo alude en sentido objetivo a lo conocido, al significado de la enunciación, al concepto verdadero, etc., sino también a la razón y así al lado subjetivo, cognitivo”.

Según Husserl, la actividad lógica como acción científica o teórica es un ejercicio de configuración superior que está en referencia a niveles de conocimientos inferiores, como son el intuir, el imaginar sensible, como razón valorativa y estética. Husserl (1998, p. 85) “La figura bella no está ahí para nosotros a menos que hable nuestro sentimiento en ciertos modos subjetivos, y esto, a su vez, presupone que los tonos de la sinfonía sean conscientes en ciertos modos de darse subjetivos”. La lógica como adiestramiento superior, se encarga de hacer reflexivo nuestro pensar, que a partir de nuestros actos se edifica en conciencia.

El mundo de la lógica y de la ética, marcha en profunda armonía en el fundamento de la subjetividad, en la cual se destaca el mundo psicológico y el mundo racional, que para Husserl, son inaugurados por Aristóteles, como ciencias que van a estudiar al sujeto, desde el flujo de la conciencia; mundo que trae sus dificultades y cuestionamientos. De ahí la necesidad de establecer una radical verdad en cuanto al conocimiento de los fenómenos, desde una **actitud reflexiva** o pensante, que nos permita preguntar ¿qué representa lo que está fuera del sujeto de conciencia? El interés reposa en conocer la objetividad en su dimensión para hacerla parte de su devenir – siendo en su interpretación.

“Saber” interpretar el mundo permite alejarnos de todo prejuicio,^{*} es decir, de los hábitos errados que nos desvían de la objetividad, a la vez de toda posible *actitud ética* que se

* **Fenómeno.** Retomo el trabajo de Jaime Hoyos, publicado en la revista de Estudios de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Medellín. Colombia, titulado *La fenomenología de Martín Heidegger. De Husserl a Heidegger.* (1991), quien nos dice que el fenómeno como palabra griega: **phainomenon**,

asume respecto a dicho orbe; causando un desconocimiento de sí mismo, o lo que algunos filósofos llaman el desconocimiento del ser en el mundo, quedando extraviado, sin ninguna proyección consciente, mucho menos con la posibilidad de autorrealización. Husserl (1998, pp. 144-145) “Poner a la vista y en su manera de trabajar – experimentándola y teorizando sobre ella-, hacer comprensible y llevar a la expresión teórica la vida que en el vivir actual pasa desapercibida y resulta, por eso, incomprensible es, en efecto, la nueva problemática que se enfrenta a todos y cada uno de los problemas de la actitud natural con respecto a la objetividad”. La conciencia fenomenológica busca descubrir la vida misma, a través de su teorización o conceptualización, dada por actos de conciencia; para ello se precisa de una disposición (actitud) para el filosofar, que pasa de la mera *actitud natural* de la vida cotidiana como experiencia,* a una *actitud filosófica* que invita ser dueños del pensamiento, y proyectarse con seguridad en el mundo cuando lo interpretamos, en un *yo* que desde su conciencia asume una *actitud filosófica* en el logro de verdades que se fundamentan en él y en una ciencia dueña de sus actos, que se comprende y se responsabiliza a sí misma.

Cuando hablamos de actitud, es preciso destacar que el mundo es el que señala los rumbos de la conciencia. En este sentido, la *actitud filosófica* nos estimula a una posición militante en nuestro modo de pensar, en Husserl se va a dar en una *actitud radical*, desde un *yo* o *ego*, fundamentado a partir de sí mismo, en una verdad con rostro de ciencia como lo ha señalado Zubiri en sus *Cinco Lecciones de Filosofía* (1980). Es pues que cuando el fenómeno se manifiesta afecta al *ego*, a la conciencia, que como conciencia es conciencia del fenómeno que se le presenta. Aquí, la reducción fenomenológica, pasa del mundo fáctico, el de la *actitud natural* en el cual se desenvuelven las vidas de los hombres, al mundo de la idea fenomenológica, el de conceptos filosóficos, de las ideas que determinan lo que es el fenómeno en su comprensión, y trasciende desde una conciencia subjetiva al abordar el mundo. Como lo indica Husserl respecto a Platón.

La fenomenología*, es una filosofía de la comprensión, de un sujeto que desea conocer, como lo hace Platón con el mito de la caverna. Este tipo de filosofía aborda al mundo en su esencia, como el ser de las cosas. ¿Qué es lo que hace que el rojo sea rojo? Es lo que

significa como **lo que se muestra en sí mismo**, que se despliega tal cual es en sí mismo. No como **apariencia**, que es un aparecer aparente, engañoso, como si fuera, pero no es. No como **manifestación**, es lo que se anuncia pero que no se muestra en sí mismo. El fenómeno significa mostrarse en su verdad, desde sí mismo.

* Al respecto nos dice Husserl: “La experiencia externa, la experiencia objetiva en general, es experiencia en la actitud natural, de la que forma parte la experiencia de sí mismo que tiene corrientemente el ser humano. Es la experiencia de sí que, en su vida práctica activa en el trato con sus vecinos, él tiene, referido sin cesar a sí mismo y alternando con la simple experiencia de las cosas, como actividad vital natural, libre y espontáneamente”. (1998, p.157)

* **Fenomenología.** Significa “dejar ver exhibitivo de lo que se muestra en sí mismo”. Es la unión de las palabras fenómeno y logos que es dejar ver exhibitivo. De nuevo me apoyo en el trabajo de Jaime Hoyos. *La fenomenología de Martín Heidegger. De Husserl a Heidegger.* (1991).

propone la fenomenología en una reducción pura del fenómeno. Su justificación es mostrar el mundo tal cual es, desde una **intencionalidad** de la conciencia, que es a priori, que crea lo que busca en la manifestación del fenómeno, siendo en su conjunto la vivencia lo que da el sentido. Zubiri nos dice que es fruto de la unidad intrínseca entre el **noéma** que no está en la conciencia, pero que la necesita y la **noésis** como aquello que es parte de la conciencia. Es manifestar del objeto su pureza. Filosóficamente se da en la reducción, en la intuición y en la constitución, para ser llevado por medio de la vivencia intencional determinada por el tiempo, que pertenece a un *ego*, el cual racionalmente se constituye en el mundo, reflejado en las vivencias, que se hacen evidentes como razón.

La conciencia es vivencia, en el tiempo es percepción, recuerdo, signo temporal y requiere, de acuerdo con Husserl, un cambio de actitud en la comprensión del mundo. Es decir, se pasa de una *actitud natural* a una *actitud filosófica* cargada de reducción, de intuición y de constitución trascendental ontológica, exteriorizada en el mundo. Husserl (1998, p.212) “Nuestro interés es la posibilidad de una ciencia absoluta, nacida de la más radical autocomprensión del conocimiento sobre su propio trabajo, o sea, es sólo la fundamentación de una auténtica teoría de la razón”.(...) Husserl (1998, p. 213) “Nos referimos naturalmente al motivo de buscar el origen de todos los conceptos y estructuras cognoscitivos en general en la conciencia, de volver a la intuición inmediata de las ‘ideas’ mismas y de los actos que producen siempre nuevas ideas –a la ‘experiencia de sí mismo’ o a la ‘experiencia interna’ como ahora se dice”. llevada a cabo por medio de una *actitud trascendental* en la comprensión de sí mismo, de la esencia de la conciencia en sus producciones intencionales. Husserl (1998, p. 237) “De hecho, ‘experimentar’ no es experimentar datos puramente individuales; experimentar es tener conciencia del darse a sí mismo, del aprehender en sí mismo, del tener en sí mismo lo mentado en general y en alguna forma de conciencia, mentado en forma singular en las innumerables formas de enunciación; y que luego, precisamente en esa conformación de sentido, puede ser dado, aprehendido en sí mismo y aprehendido como existiendo verdaderamente”.

El sujeto se autojustifica en su relación con los fenómenos del mundo como experiencia, modifica su actitud, pues el fenómeno en su independencia frente a él, rompe su ensimismamiento para vincularlo plenamente al orbe.* Asistimos a la trascendencia del sujeto a partir de sí mismo, llevada en el lenguaje y en los actos

* ¿Qué entendemos por mundo, por horizonte? Podemos decir que el mundo es aquello en lo cual estamos arrojados al nacer. Lo que hacemos al interpretarlo, es comprendernos y entendernos a sí mismos. De ahí que el mundo exista como horizonte, como experiencia viva, moviéndonos con otros horizontes de vida semejante. Estar en el mundo, es devenir-siendo, o mejor hacer mundo como lo argumenta Gadamer. Mundo es lo humano, es el lugar que habita el ser, es lo imaginario, la ficción compartida como las instituciones sociales, para así relativamente estar seguros al orientarnos en nuestros horizontes, posibilitando el entendimiento mutuo a través del diálogo, que en cierta forma es interpretamos a nosotros mismos y a la naturaleza, de la cual arrancamos “secretos” que incorporamos a nuestras vidas. También podemos decir que una persona, en nuestro caso el sujeto de conciencia, tiene un mundo particular, que a la vez conoce el mundo de los otros, el mundo cultural de la humanidad.

intersubjetivos, que le van ayudar en sus vivencias* y a su conciencia; esta última asunto de cada quién, por más que sufra modificaciones en su maduración escolar, como en la vida adulta. Es la posición que se asume ante el mundo y la manera de abordarlo. Husserl (1998, pp. 289-290) “Regresar a la subjetividad, al *ego cogito* significa reflexionar sobre lo indiscutible e indudable en última instancia, como aquello presupuesto –por su parte- en todo cuestionar y poner en duda. Pero cuando se ha aprendido esa pura subjetividad, se da uno cuenta de que ella-en sus puras vivencias de conciencia- es la fuente originaria de toda dación de sentido, el lugar originario en el que todo lo objetivo que ha de significar algo y valer como existiendo para el yo cognoscente, obtiene su sentido, su validez. Esto significa: el objeto no es otra cosa y no puede ser otra cosa para mí que lo que aparece en múltiples y cambiantes apariciones, lo que me es consciente en mis múltiples y cambiantes vivencias de conciencia, en mi intuir, en mi representar simbólico, en mi pensar, etc. Sólo en tales actos vivenciales subjetivos se origina cualquier tipo de objetividad en tanto que contenido de sentido de la correspondiente conciencia”. En la conciencia estaría el acto válido de juzgar y de interpretar el fenómeno en su comunicación y develamiento en el surgimiento del pensar, que se fundamenta a sí mismo, vive en un mundo específico, en la mayoría de las veces no cambia su condición, a pesar de los avances en el campo de las ciencias. En buena medida son las “vestiduras” del saber (episteme) que llevan los hombres en su trajinar, las modifican y se adaptan al saber de las ciencias y de las demostraciones, asumidas desde posturas existenciales críticas, que toman un actitud ante los procesos de racionalización de la vida moderna, acarreado serias dificultades en los procesos culturales, de unas existencias que han de interpretarse y explicarse mediante una radical postura ante el mundo, en especial el de la vida diaria cargada de “evidencias originarias”, según Husserl. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1984, p. 133): “asimismo la ciencia en cuanto realización de las personas precientíficas, de las individualidades y luego de las agrupadas en las actividades científicas, pertenece ella misma al mundo de la vida”.

Lo anterior nos lleva a afirmar que toda acción teórica, todo propósito de pensamiento, todo imaginario o ficción, culminan y se autorrealizan en el mundo de la *actitud natural*, el mundo de la vida, en la que la filosofía toma su real importancia; pues la vida se transforma en centro de preocupaciones del pensamiento filosófico, llevada a cabo por lo que Husserl llama las *actitudes de interés*, tomadas simultáneamente desde distintos puntos de vista como sujetos de conciencia o, cotidianamente, como un profesional en determinado estudio superior, como vecino de barrio, como padre o como madre, como ciudadano, como deportista. En esta dirección, la pretensión de la filosofía en un ejercicio pedagógico, torna la vida del sujeto como ser pensante. En Husserl se da por medio de la figura del filósofo funcionario de la humanidad. Husserl (1984, p. 141) “Quizás se manifestara entonces hasta dónde la actitud fenomenológica

* **Vivencias.** En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. § 36. *Vivencia intencional. Vivencia en general.* (1995) Para Husserl la vivencia a la que se refiere no es la vivencia psicológica; se habla de vivencias según las esencias puras y de lo que ella encierra, una necesidad a priori.



total está llamada a provocar una completa transformación personal, que podría compararse con una conversión religiosa, pero que, rebasándola, cobija el significado de la máxima transformación existencial que se ha impuesto a la humanidad en cuanto humanidad”.

La filosofía explora la vida y el mundo de las cosas en su distribución de forma mundana en un tiempo dado y en una mirada ontológica las examina como la esencia que estudia la onta, el suelo en el cual nos movemos a diario. Husserl (1984, p. 146) “vivir significa constantemente vivir – en – la – certeza – del mundo. Vivir despierto significa estar despierto para el mundo, ser constante y actualmente “consciente” del mundo y de sí mismo en cuanto viviendo en el mundo, vivenciar realmente y ejecutar realmente la certeza del ser del mundo”. Vivir en el mundo, el cual está pre dado cuando nacemos, es el eje fundamental de todo lo que hacemos, aspiramos y deseamos. La filosofía lo hace suyo, lo transforma por medio de la actitud, en nuestro caso, *la actitud filosófica* modifica la *actitud natural*, pues interpreta el fenómeno desde la misma trascendencia. Husserl (1984, p. 155) “En particular y ante todo importa mostrar que el que filosofa se abre a una nueva índole de experiencia, del pensar, del teorizar, en la que, puesto por *encima* de su ser natural y por *encima* del mundo natural, no pierde nada de su ser y sus verdades objetivas, y tampoco nada de las adquisiciones espirituales de su propia vida mundana y de toda la vida histórica en común; solamente que él – en cuanto filósofo, por la particularidad única de la dirección de su interés – se priva de toda ejecución natural de su vida mundana, es decir, de plantear cuestiones, preguntas ontológicas de valor, prácticas sobre el ser y el no ser, sobre el ser-útil, el ser bello, el ser bueno, etcétera, sobre el terreno del mundo existente. Pues todos los intereses naturales en síntesis están puestos fuera del juego. Pero no ha por ello desaparecido el mundo exactamente así como era antes para mí y como lo es aún, el mundo en cuanto mío, nuestro, el mundo de la humanidad que siempre vale según modos subjetivos; sólo que durante la epojé consecuentemente llevada a cabo se presenta ante la mirada como puro correlato de la subjetividad que le da sentido de ser y por cuyo valer ese mundo ‘es’ ”.

Para Husserl el mundo es autoobjetivación del sujeto trascendental, va más allá de los meros actos subjetivos (intimistas) y entra al orbe de lo público, entre quienes se reconocen, se presencian y comparten comunitariamente. Husserl (1984, p. 165) “Así el mundo no es solamente siendo para los hombres singularizados, sino para la comunidad humana, y esto ya mediante la intersubjetivación de lo simplemente perceptivo”. Intersubjetivación que permite volver comprensible el entorno, tal cual como es para los sujetos singulares, en una permanente búsqueda de certeza, reflejada en el trabajo incansable de la ciencia.

El sentido de orientación consiste en descifrar, reconocer y apropiarse los fenómenos o apariciones que nos llegan del medio, afectando nuestra experiencia y visión particular, transformando así la *actitud natural*, integrada a la comunidad humana, en la cual desarrollo todas mis potencialidades e intencionalidades, desde un terreno cotidiano que

interpreta lo observado, a partir de una actitud, que en Husserl se divide en dos. Veamos: Husserl (1984, p. 236) “pero lo que ahora nos viene al encuentro de modo muy notable es esta doble manera de los sujetos de poder tematizarse, de poder develar cualidades esencialmente correspondientes en dos diferentes actitudes, por mucho que éstas se distingan: por un lado, un referirse puramente interno de las personas a las cosas de las que ellas tienen conciencia y que son intencionalmente vigentes para ellas dentro del mundo intencionalmente válido. Por el otro, el estar en relación real de las personas en cuanto realidades en el mundo real, con respecto a las cosas de ese mundo. La psicología puramente descriptiva tematizada a las personas en la pura actitud interior de la *epojé*, y esto define su tema: el alma”. Esta actitud sólo se desenvuelve en la intencionalidad que se tiene para con los demás, inicialmente se va a reflejar en la *actitud natural*, en las formas de comportamiento, en la realización de la vida práctica, que a medida que se complejiza en **actitud abstracta**, conduce a lo que Husserl llama “tomas de posición” en la unidad del horizonte de vida. Es pues que en la intencionalidad viene la fuerza de la actitud del sujeto en la constitución del sentido de vida en el mundo del cual tiene conciencia, relacionándose con otras conciencias en la orientación que imprimen a sus acciones, en un mundo para todos. Husserl (1984, p. 251) “con otras palabras, cada uno de nosotros tiene un mundo de la vida tomado como mundo-para-todos. Cada uno lo tiene en el sentido de una unidad polar de mundos mentados de manera subjetiva-relativa, que, en el cambio de la corrección recíproca, se transforma en meras apariciones del mundo, del mundo de la vida de todo, unidad intencional que constantemente se mantiene a través de todo y que es ella misma un universo de singularidades, de cosas. Éste es el mundo, otro no tiene sentido alguno para nosotros; y en su *epojé* se torna fenómeno, y lo que queda no es una pluralidad de almas separadas, reducidas a su pura interioridad, sino esto: así como existe una sola naturaleza universal en cuanto conexión unitaria en sí cerrada, así existe tan sólo una conexión psíquica única, una conexión universal de todas las almas, todas unidas no externa sino internamente, a saber, por el entretrejimiento intencional en el que su vida forma una comunidad”. El estar con los otros, enriquece el sentido particular de mundo del sujeto, e implica a los otros en la realización de sus intenciones, en una comunidad real de carne y hueso, en una conciencia que va más allá de lo natural, para alcanzar una autointerpretación que vendría a ser, según Husserl, *filosofía trascendental*, sin que deje o niegue la condición natural del sujeto. Es decir, culturalmente integrado a una comunidad o sociedad, en la cual deviene (trascurre) y busca autoesclarecer desde la razón sus intenciones mundanas.

La fenomenología a través de la intencionalidad busca la **esencia** misma de aquello que afecta y despierta en el sujeto el interés por conocer, mediado por la **universalidad eidética**, forma de abordar el mundo en un constructo mental, impresionado en sus experiencias, que modifican la *actitud natural* del sujeto, en la elaboración de una nueva forma de mirar y de conocer ese mundo, en una metodología que reposa en la actitud, cuyo foco es la conciencia misma. Conciencia que ha de conocerse a sí misma, parte de la *actitud natural* de un *yo* que está en el mundo, con los otros y que se mira a sí misma, se conoce perceptivamente y trasciende. En esta nueva actitud filosófica, el sujeto no

existiría como sujeto psicológico, sino puesto en el mundo (objetivo), frente al otro, ante el cual emito juicios, valores, etc. Esta **actitud trascendental**, es lo propio de la filosofía con relación al saber del mundo, que percibo y deseo intencionalmente para la comprensión de sus significados y me fuerza a reflexionar sobre sí mismo. Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1995, p. 381). “La filosofía sólo puede empezar y sólo puede desarrollarse en toda su ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológico-trascendental”. La nueva actitud filosófica trascendental permite pensar y ubicar al sujeto en el mundo con pleno sentido, en especial para vivirlo y relacionarse con el otro. De ahí que esta *actitud filosófica* invita ir más allá de lo meramente empírico y rompe con la posición psicológica. Es decir, lo que hace la fenomenología es desprender al sujeto de las redes de un mundo natural, de un mundo psicológico, y trascender al mundo de la reflexión filosófica, para así poder conocer, saber y posicionarse a través de la conciencia en el mundo. Husserl (1995, p. 383) “Este mundo existe para mí y es lo que es para mí sólo en tanto cobra sentido y valor verificado por obra de mi propia vida pura y de la vida de los demás que se franquea en la mía”. Es el mundo objetivo, el de la experiencia, con el cual me relaciono y consolido mi forma de vida. En este sentido, para la fenomenología Husserl (1995, p. 386) “su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho”. La labor última de la *actitud trascendental*, es descubrir la constitución fenomenológica de los objetos, de los seres que conforman el mundo, adentrándonos en una fenomenología pura, la de la *actitud filosófica*, como veremos en el siguiente capítulo.

C. Segunda parte. De la actitud natural a la actitud filosófica.

La fenomenología busca llegar al conocimiento puro, a la esencia de las ideas. De ahí que la interpretación y búsqueda de sentido del fenómeno, que debe comenzar por la *actitud natural*, nos impulsa a indagar lo que es el mundo, lo que soy en él, mi papel en él. En esta dirección, la esencia es lo que se encuentra en el ser, es autarquía, permite ser lo que se es, para así poder elaborar una idea de mundo, si se quiere, construir juicios de verdad sobre él, que dependen de los cambios de actitud que se tengan sobre la esencia del fenómeno en su género. Por ejemplo, siguiendo a Husserl: la esencia mesa (sólido), es distinta a la esencia gelatina (blanda). Es pues, que la esencia de la esencia es su intuición que se da desde la conciencia. La esencia fenomenológica es la *idea central* de lo que el ser es desde la conciencia pura. Así, por referencia: Husserl (1995, p.28) “Mas para el *geómetra*, que no investiga realidades, sino “posibilidades ideales”, no relaciones reales, sino relaciones esenciales, es, en lugar de la experiencia, *la intuición esencial el acto de fundamentación última*”. La idea es el “fundamento” de todo proceder acerca de la esencia. La lógica formal viene a jugar un papel determinante en la constitución de la idea, para llegar a una ciencia de la esencia pura. Es decir, se vuelve explicable, significativo, universal o, *género concreto*, como cosa real vivenciada y *género abstracto*, como figura espacial. Esto último tiene que ver con lo que sería una *actitud filosófica* o epistemológica, encargada de los problemas del

conocimiento en su resolución de principio y de género, para obtener en su aplicación, el sentido y valor de toda investigación. Es una actitud o conocimiento que vuelve a la búsqueda de todo principio de validez del propio conocimiento, en un ser dispuesto a interpretar y dar sentido al mundo.

Veamos el papel que juega la actitud en lo que sería una fenomenología pura. Husserl parte de lo que es una *actitud natural*, el mundo de las vivencias y de las relaciones cotidianas de los hombres y de las mujeres, como se había destacado en la primera parte. Husserl nos dice (1995, p.64): “Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo ‘*en actitud natural*’”. Es el sujeto de conciencia, condición fundamental para desarrollar una postura, pues la conciencia permite saber de un mundo cuya extensión y comprensión superan toda condición del sujeto, el cual lo experimenta y se relaciona inicialmente con él a través de lo inmediato: los sentidos, lo que está delante, al cual trata de encontrarle significado en la existencia, previa intencionalidad, que ha afectado su modo de vivir. De este modo, la conciencia permite saber que se está en el mundo y en consecuencia, establece desde las intenciones que se tengan para ese mundo, una relación mundana de vida en común.

El *yo*, como primera persona, es el que despliega la actitud ante el mundo, lo hace en las acciones diarias, Husserl nos diría del ser-humano de la *vida natural*, asumido en *actitud natural*, a través de la conciencia y del horizonte de vida, el cual da cuenta de un mundo mucho más grande de lo que se pensaba. La *actitud natural* hace saber esta situación y condición ante el universo humano, que está delante, ahí, frente a mí. Es así como logra formar una imagen (estética) de él, de manera práctica, a la cual teoriza en sus múltiples expresiones, comparándola, distinguiéndola, coleccionándola, contándola, superándola, infiriéndola. Es decir, realiza una analítica del entorno, que tiene en cuenta los sentimientos de la naturaleza humana, regulada por el mundo social, ya sea agradándome, desagradándome, alegrándome o entristeciéndome. Todas estas formas por las cuales me relaciono con el mundo, son posibles por la conciencia que tiene y desarrolla el *yo* (cogito) ante lo que tiene delante, abordado reflexivamente.

En la *actitud natural* nos encontramos con un sujeto, el cual involucra su potencialidad de ser de manera inmediata, en la resolución de los asuntos de la vida diaria y en las relaciones que establece con los demás en común. Husserl (1995, p. 67) “Pero el mundo *natural*, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está *constantemente para mí ahí* mientras me dejo vivir naturalmente”. Es el sujeto que aún no está pensando en otro tipo de actitud, en trascender su condición de vida, que no precisa de teorización alguna para afrontar los asuntos domésticos.

¿Cómo pasar de la *actitud natural* a una *actitud filosófica*? En el momento que la conciencia pone en *duda* lo que está en su mundo natural, recurriendo a la duda cartesiana, se lleva a cabo una “desconexión” con lo inmediato de la *actitud natural*; quedando en suspenso (epojé) ante la nueva posibilidad de pensamiento, aunque siga

determinando nuestro modo de relacionarnos con los demás y con el mundo. Para implementar este paso trascendental, se emplea un método que consta de diversos pasos y de una reducción general. Husserl (1995, p.77). “Metódicamente se descompondrá esta operación en diversos pasos que ‘desconectarán’ o ‘colocarán entre paréntesis’, con lo que nuestro método tomará el carácter de una reducción progresiva. Por ello hablaremos, e incluso preponderantemente, de *reducciones fenomenológicas* (aunque también, y en vista de su unidad total, de la reducción fenomenológica en singular), o, bajo el punto de vista epistemológico, también de reducciones trascendentales”. Podemos decir que la nueva *actitud trascendental* en su esencia, permite fijar una construcción eidética adecuada de una esencia pura. Para Husserl es tener “conciencia de algo”. Husserl (1995, p. 85) “*En todo acto impera un modo de la atención. Pero siempre que el acto no sea un acto simple conciencia de cosas, siempre que en semejante forma de la conciencia se funde otra en que ‘se tome posición’ relativamente a la cosa, se separan la cosa y el pleno objeto intencional* (por ejemplo, la ‘cosa’ y el ‘valor’) y asimismo *el entender y el tener a la vista del espíritu*”. A diferencia de la percepción, el percepto se constituye en una vivencia intencional, reflexionada como una “condición viva en el instante”. Esto hace que vivamos una actualidad que marca nuestro actuar significativo, en una conciencia que da síntesis del mundo en su sentido de validez, en una toma de postura que da cuenta de él en unas vivencias reflexivas, las cuales van a regular el mundo de las experiencias a través de unas consideraciones eidéticas, en la búsqueda de la esencia de la posibilidad y necesidad de dichas experiencias

El mundo de la experiencia, el de la *actitud natural*, se trasciende, como se ha dicho, por medio de la reducción fenomenológica, dirige su mirada, su aprehensión e indagación teórica. Husserl (1995, p. 115): “conciencia pura en su absoluto ser propio”. De lo anterior es preciso destacar lo siguiente, respecto a la *actitud natural* y a la *actitud fenomenológica o filosófica*:

En la *actitud natural* se da, Husserl (1995, p. 116):

1. Los actos mediante los cuales el mundo está ahí para nosotros.
2. Se vive ingenuamente en el percibir y en la experiencia.
3. En el vivir cotidiano, se dan las cosas como unidades en actos técnicos, definidos como el conjunto de proposiciones que conforman una tesis real. Son cogitaciones que están ahí, delante.
4. Cultivando las ciencias naturales, se llevan a cabo actos de pensamiento ordenados según la lógica de la experiencia, que al ser trascendida se concluye en nuevas experiencias.

En la *actitud fenomenológica*:

1. Se pone entre paréntesis, en duda, en suspenso, las tesis cogitativas. Lo que se lleva a cabo es una desconexión de la naturaleza, del diario vivir, para volcarlas hacia la conciencia pura.
2. En vez de vivir en las tesis cogitativas, se ejecutan actos de reflexión dirigidos hacia ellas.
3. El ser pasa a vivir una nueva situación: la conciencia pura, las vivencias infinitas del mundo de la fenomenología. Es decir, es el campo de lo pensado, de lo trascendente.
4. La *actitud fenomenológica* se dirige a una conciencia pura apercipiente. Es una percepción acompañada de conciencia atenta de sí misma. La trascendencia en este caso pasa por la mediación de la apercepción.

La realidad abordada por una conciencia pura, es parte del mundo porque tiene sentido; Husserl lo llamaría unidades *de sentido*, que por su esencia dan validez. En esta dirección se define la fenomenología como: Husserl (1995, p. 136) “Una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*”. O sea, la fenomenología considera como evidencia esencial, aquello *reducido* inmanentemente a la conciencia pura, de la cual no se puede dudar. En esta dirección, las esencias juegan un papel central, pues el aprehender con plena claridad tienen la ventaja de permitir identificar, distinguir, explicitar, referir, entre otras, en forma absolutamente indubitable o “con evidencia intelectual” los actos lógicos, que han de aprehender las esencias concretas y vivenciales. En consecuencia, la fenomenología: Husserl (1995, p. 166): “Quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia”.

La *actitud fenomenológica* que describe las esencias concretas como vivencias, apunta hacia un sujeto trascendente como conciencia pura o racional, a mi modo de ver, se vuelve al mundo por medio de su propia interrogación en la búsqueda de sentido y significado de su existencia. En términos de Husserl, es lo que llama una *fenomenología del hombre*, la cual describe la esencia de la personalidad, del comportamiento, de los proyectos, de los deseos, etc. Y una *fenomenología del espíritu social*, la cual comprende la cultura, las diversas actividades sociales, la política, entre otras. En fin, es la imagen de mundo que se logra construir a partir de esta mirada fenomenológica. Los términos fenomenología del hombre y fenomenología del espíritu social, se constituyen en objeto de la conciencia pura, desde una *actitud reflexiva*, entendida como aquello que modifica a la conciencia; pues la reflexión surge como un cambio de actitud, esto es, una transformación de la vivencia dada en la conciencia Husserl (1995,p.176). La importancia de la reflexión radica metodológicamente Husserl (1995, p. 176) donde “se revela que bajo el concepto de reflexión caen todos los modos del aprehender inmanentemente esencias y, por otra parte, de la experiencia inmanente”. Es pues, que, según Husserl (1995, p. 177): “la tarea fenomenológica es aquí la de indagar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones de las vivencias que caen bajo el nombre de reflexión, en compañía de todas las modificaciones con que están en relación

esencial y que las *suponen*". A través de la reflexión se adquiere conciencia de sí mismo, se piensa la condición de la vivencia en un horizonte determinado por tres momentos: el *antes*, que fue, pero está lleno, está ahí. El *ahora*, lo que somos como realidad actual. El *después*, que señala el horizonte de vida de lo que pretendemos o queremos ser. Sartre llamaría este último momento intencionalidad, llevada a cabo en un *proyecto de vida*. Husserl (1995, p.198): "La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de conciencia y como unidad de *una* conciencia".

La intencionalidad para Husserl es "ser conciencia de algo", en la cual el *yo* vuelca su mirada sobre ese algo, que ha afectado su horizonte de vida, despertando toda clase de percepciones, sentimientos, entre otras; para así por medio de una *actitud reflexiva*, establecer una relación intencional. La vivencia intencional del *yo* lleva implícita la unidad de conciencia y lo específico de la intencionalidad, reflejada en una toma de posición práctica ante lo otro que le ha impresionado significativamente y con el cual establece mecanismos de comunicación y diálogo. Husserl (1995, p. 212): "Se producen firmes posibilidades de comunicar a otros lo visto por uno mismo, poner a prueba sus descripciones, poner de relieve las palabras vacías de significación que se deslizan sin advertirlo, denunciar y extirpar errores que también aquí, como en toda esfera de validez, son posibles, midiéndolos con la vara de la intuición". Por lo tanto, Husserl (1995, p. 213) "toda vivencia intencional es, gracias a sus elementos noéticos, justo noética; es su esencia albergar una cosa como la que llamamos "sentido", y eventualmente un múltiple sentido, llevar a cabo sobre la base de este dar sentido y a una con él nuevas operaciones que resultan precisamente 'con sentido' por obra de él". La vivencia con "conciencia de algo," es noética, o vivencia intencional concreta e íntegra. Según Husserl, a su interior está el sentido que busca el significado de ese "algo", por medio de elementos noéticos como la atención en lo que se ha fijado la mirada, en explicitarlo, en referirlo, en tomar posición, en creerlo, en valorarlo. Es un mundo de intuiciones que ayudan a confirmar la *actitud fenomenológica*. El sentido como tal, es noemático, es inmanente a la vivencia de la percepción, al juicio, al gusto. En consecuencia, nos podemos preguntar con Husserl (1995, p. 215): "¿Qué es 'lo percibido en cuanto tal', qué elementos esenciales alberga en sí como noéma de esta percepción? Obtenemos la respuesta entregándonos puramente a lo dado esencialmente; podemos describir 'lo que aparece en cuanto tal', fielmente, con una evidencia perfecta. Sólo otra manera de expresar lo mismo es decir: 'describir la percepción en su aspecto noemático' ".* Lo que se pretende desde la *actitud fenomenológica*, es describir la esencia de ese "algo" que ha afectado mi condición y horizonte de vida, conservando su

* **Noéma:** Es el pensamiento en tanto objeto del pensar. El noéma es el objeto intencional de la noésis, son las ideas. El significado del noéma es lo noemático como lo característico. Para Husserl es el sentido, el significado del acto posicional de la noésis. La noéma es la esencia, es lo inmanente a lo intencional, aunque corresponda punto por punto a la noésis. El objeto se vincula al noéma como acto significativo.
Noésis: Es un ver discerniendo, es un ver pensante que es al mismo tiempo intuir. Es algo inteligible, su objeto es el pensar, tal como lo es la *actitud fenomenológica*.

pureza. Husserl (1995, p. 217): “Tener sentido o ‘tener en la mente’ algo es el carácter fundamental de toda conciencia que tiene sentido, una vivencia. ‘Noética’ ”.

En la *actitud natural* la relación con el objeto y con el entorno es inmediata y directa. En la *actitud fenomenológica* se estudia, se interroga al fenómeno como esencia contemplada y se construyen los objetos a través de una reducción que se hace del fenómeno. Husserl nos dice que lo que entra en esta relación fenomenológica es el sentido noemático, el percepto, permitiendo concluir que la percepción en la reducción es conciencia de una realidad con sentido noemático (objetivo) y requiere de un estado de atención que ha de modificar la vivencia, en una toma de posición del sujeto intencional, modificada por su relación con el mundo.

La *actitud fenomenológica*, entendida como *actitud filosófica*, es pensar el pensar, objeto central de sus preocupaciones. En esta dirección, la noésis es parte constitutiva de dicho pensar, es un ver discerniendo, que es al mismo tiempo intuir lo inteligible: su objeto es el pensamiento, lo noético. Lo intencional conforma los materiales en experiencias intencionadas, para dar sentido a la corriente de vida en el mundo. Es la conciencia que sufre modificaciones, las cuales deben su origen a lo atencional, en el correlato de la noésis. En última, es lo noemático referido al pensar objetivo e inteligible fenomenológico, que nos lleva a una toma de conciencia tética (posicional). Lo noemático es el objeto intencional de la noésis, en el cual los noemas son las ideas y lo noemático lo característico, constituyéndose en el sentido, en el significado del acto posicional de la noésis. La noema es la esencia, es lo inmanente a lo intencional, así corresponda punto por punto a la noésis, en el que el objeto se vincula al noéma como acto significativo y no como acto natural o empírico. Es pues, que la *actitud filosófica* correspondería a este tipo de reflexión de corte fenomenológico: pensarse a sí mismo,* en la toma de posición tética del sujeto pensante, que incorpora flujos de vivencias en la constitución de una *imagen del mundo*. La *actitud filosófica*, además de pensarse a sí misma, exige conocerse, cuidarse y gobernarse, para así desarrollar una disposición o toma de posición de vida a partir de sí misma, reflejada en una *actitud reflexiva y crítica* en un sujeto con conciencia de sí mismo, tal como lo ha planteado Husserl.

La noésis y el noéma se convierten en piezas claves para el desarrollo de la *actitud filosófica*. El noéma en su comprensión o aprehensión, se lleva por medio del juicio lógico. Husserl (1995, p.227): “Es necesario aquí, para apresar el pleno noéma, tomarlo realmente en la plena concreción noemática en que es consciente en el juzgar concreto”. Podríamos decir que en el flujo inmanente del pensar, se juzga lo que se piensa, dado conscientemente en la vivencia como esencia de la idea lógica. Es decir, lo que se ha de juzgar corresponde a un juicio puro noemático; en otros términos, para actuar, primero se ha de pensar. En consonancia, la *actitud filosófica* nos permite valorar y distinguir el mundo, la intencionalidad que se pretende o “queriendo en cuanto tal”, aquello hacia lo cual tendemos las intenciones puras de la conciencia, en la búsqueda de la esencia de lo

* Para el cognitivismo sería lo metacognitivo.

vivido por medio del noéma. En síntesis, nos hallamos ante un sujeto agudo en las observaciones de los fenómenos, ante los cuales desarrolla un complejo conocimiento, en las distintas posturas que asume ante lo observado en una conciencia pura.

Para Husserl, los caracteres del ser tienen unas creencias noéticas, encierran la percepción normal o la certeza, reflejando lo que ha sido, lo que es y lo que será como actos ponentes o téticos, al entrar a afirmar o a negar una posición. Esta toma de posición se da en relación con el objeto del cual aprehendemos reflexivamente lo que representa. Husserl (1995, p. 260): “en cambio, *el mero pensar no ‘pone’ nada, no es conciencia posicional*. El ‘mero pensamiento’ de una realidad, una posibilidad, etc., *no ‘pretende’ nada*; no cabe no reconocerlo por justo, ni rechazarlo por injusto”. El acto posicional, como acto de conciencia valora el fenómeno, trasciende el simple acto de pensarlo inmediatamente y lo trasciende fenomenológicamente.

Provisionalmente podemos decir: La *actitud filosófica* es una toma de posición ante el fenómeno, asumida desde una conciencia posicional en el sujeto. Husserl (1995, p. 272) “*Posicionalidad* no quiere decir, pues, el estar presente o el llevar a cabo una posición real; se limita a expresar una cierta potencialidad de llevar a cabo actos dóxicos actualmente ponentes. Sin embargo, abarcamos también dentro del concepto de vivencia posicional el caso de que una vivencia sea de antemano una posición llevada a cabo, lo que es tanto menos dificultoso cuanto que según una ley esencial es inherente a toda posición llevada a cabo una pluralidad de posiciones potenciales”. Los actos en el sujeto remiten necesariamente a la toma de posición, en la que la vivencia intencional la pone de relieve, entrando en ella el percibir, el juicio, la validez, la conciencia posicional, entre otras.

Enumeremos algunos puntos de lo que sería una toma de posición en un sujeto de conciencia:

1. Los actos llevados por el sujeto son vivencias intencionales que implican tomar posición.
2. La conciencia posicional es potencialmente tética.
3. Una posición que parte de lo tético puede llegar a ser una posición dóxica.
4. El acto encierra lo lógico, asumido como el pensarse a sí mismo.
5. Lo que modifica la vivencia, llama la atención, provoca un acto respecto al fenómeno que ha modificado el horizonte de vida del observador.

Los anteriores puntos están ligados a la obtención del significado lógico del mundo, que persigue el sujeto de conciencia en la construcción de dicha imagen como modo de vida. Husserl (1995, p.297): “La ‘expresión’ es una notable forma que consiente en adaptarse a todo ‘sentido’ (al ‘núcleo’ noemático) y lo eleva al reino del ‘logos’, de lo *conceptual* y, con esto, de lo ‘universal’”. La *actitud filosófica* se mueve en el logos, en el concepto, en la búsqueda de sentido o significado, de un mundo en el cual el noéma va a cumplir un papel primordial entre la conciencia y el fenómeno del objeto. Husserl (1995, p. 308): “Todo noéma tiene un ‘contenido’, a saber, su ‘sentido’, y se refiere

mediante él a ‘su *objeto*’. El mundo en el cual estoy se convierte en referente para realizar mis intenciones y mis actitudes, en lo que deseo ser mediante la constitución de un sentido o significado de lo que él representa. Es así que: Husserl (1995, p. 323): “La conciencia, o el sujeto mismo de la conciencia, *juzga* sobre la realidad, pregunta por ella, la conjetura, la pone en duda, decide la duda y lleva a cabo ‘declaraciones racionales de legitimidad’ ”. Es el mundo a ser comprobado, confrontado y racionalizado para así poder posicionarnos y entablar relaciones intersubjetivas, tal como lo veremos en el próximo capítulo.

Posicionarnos racionalmente, es una manera de anunciarnos ante el mundo, en el que los juicios van a tener una importancia de orden ontológico en las relaciones que se establecen con los objetos, con los fenómenos, en particular como experiencias dadas entre sujetos a través de lo que dice Husserl: una “inteligencia mutua”, la cual cambia y se manifiesta a través de los diversos modos de vida, reflejados no sólo en actitudes individuales, sino también en las instituciones, ya sean culturales, educativas, económicas, políticas, privadas, científicas, artísticas, literarias, entre otras. En este contexto, el sujeto de conciencia, de *actitud fenomenológica*, lo que hace es objetivarse intersubjetivamente en el mundo en el cual aspira realizarse. En consecuencia, el método fenomenológico pregunta retrospectivamente por los últimos supuestos concebibles epistemológicamente. Husserl (1995, p.373): “Esta manera de preguntar conduce ante todo al ser y la vida subjetiva universal, que en cuanto precientífica es ya un supuesto de toda teoría, y desde ella -y éste es el paso más decisivo- a la ‘subjetividad trascendental’ (así llamada con la vieja expresión, pero con nuevo sentido) como fuente de todo sentido y verificación del ser”.

Pasar de la *actitud natural* a la *actitud filosófica*, es pretender el fundamento del pensamiento filosófico a partir de una subjetividad empírica a una subjetividad trascendental, caracterizada por vivencias y facultades trascendentales, cuya experiencia teórico-descriptiva es posible en el suspenso (epojé) de la *actitud natural* al paso de la *actitud trascendental*, como método para llegar a una fenomenología pura posible, mediante la reducción fenomenológica. Veamos esta larga cita en Husserl (1995, p. 377): “El cambio de actitud que en esta obra se llama reducción fenomenológica (ahora decimos más claramente: reducción fenomenológica trascendental) lo llevo a cabo yo, el filosofante del caso, partiendo de la actitud natural en que me experimento ante todo como un yo en el sentido habitual, como esta persona humana que vive con otras en el mundo. En cuando psicólogo, tomo por tema en general este ser y esta vida en el modo de un ‘yo’, tomo por tema el hombre bajo el punto de vista psíquico. Volviéndome puramente hacia mi interior, fiándome exclusivamente a la llamada ‘experiencia interna’ (más exactamente, autoexperiencia e ‘intrafección’), y aplazando todas las cuestiones psicológicas que incluye la corporeidad humana, obtengo un conocimiento original y puramente descriptivo de la vida psíquica tal como es en sí misma; el más primitivo de los conocimientos, porque aquí se trata de la percepción exclusiva de mí mismo”. La *actitud filosófica* en este caso, es una percepción intelectual de orden interno, en una subjetividad que ha trascendido el mundo natural, cuya estructura lógica

fortalece la consecución de ideas universales como verdades. Husserl (1995, p. 379) : “Este fenómeno universal ‘mundo existente para mí’ (y también ‘existente para nosotros’), es el que el fenomenólogo toma por campo de su nuevo interés teórico, de una experiencia y una investigación empírica teóricas de nueva índole. El fenomenólogo se deja llevar por ‘fenómenos puros’, como los fenómenos que se ofrecen en la actitud fenomenológica consecuentemente practicada, y ve abrirse un reino de entes infinito, cerrado en sí y absolutamente independiente: el de la subjetividad pura o trascendental. En él, todos los acontecimientos del mundo que antes le eran accesibles al fenomenólogo en la actitud natural están representados por sendos fenómenos puros o trascendentales, justo aquellos en que para él ‘existe’ pura y simplemente todo lo integrante del mundo, es decir, todo esto vale como existente y eventualmente verificado”. En esta dirección, la *actitud filosófica* juzga o valora por medio del fenómeno puro, el sujeto y el mundo en la búsqueda de sentido, tal como lo pretende la *actitud fenomenológica*. Husserl (1995, p. 386): “Su única tarea y función es la de aclarar el sentido de este mundo, exactamente el sentido en que este mundo vale para cualquier hombre como realmente existente y vale así con verdadero derecho”. Se pretende descubrir la constitución fenomenológica de los objetos, los cuales afectan y son afectados por las intencionalidades, inscritas en unas relaciones intersubjetivas que comparten tradiciones comunes en un sujeto situado en el mundo, el cual despliega su horizonte de vida en su efectiva realización.

D. Tercera parte. Actitud e intersubjetividad

En este capítulo nos veremos abocados a unas relaciones más amplias sobre el sujeto, van más allá de la mera posición particular o singular en sus pretensiones, en situaciones ordinarias como la ciencia, la economía y su entorno de la oferta y la demanda, el empleo, las relaciones de poder y saber, las acciones jurídicas, que van a configurar y afectar su horizonte de vida y comportamiento social, en la constitución de la imagen de mundo.

La actitud desde la fenomenología está determinada por la intencionalidad. En el texto Husserl *Meditaciones Cartesianas* (1986), abordaremos dos aspectos esenciales en la realización de la actitud, las cuales son: La intencionalidad, II meditación y la intersubjetividad, V meditación. No sin antes decir lo siguiente: la realidad del sujeto de conciencia es la vida misma, con sus implicaciones, asumida y pensada en *actitud reflexiva y crítica*.

En la relación que se establece con el mundo, se parte de un sujeto consciente de sí mismo, de sus intenciones y actitudes, cuando entra a juzgar su posición en dicho orbe. Husserl (1986, pp. 50-51): “Dicho más exactamente: el juzgar es un asumir, y en general un mero presumir, que tal cosa existe o es de tal manera; el juicio (lo que se juzga) es, por consiguiente, una cosa o un hecho meramente presunto, o en suma, la presunción de una cosa, la presunción de un hecho. Pero frente a esto hay en ocasiones un eminente asumir juzgando o tener conciencia juzgando de algo. Su nombre es

evidencia”. Es así que nos encontramos ante un sujeto consciente de la cosa que está delante y no distante, convertida en experiencia fundante de la vida y del pensar. Husserl (1986, p. 52): “La evidencia, *en el sentido más amplio posible*, es <<experiencia>> de la existencia y de la esencia de las cosas: un llegar a ver con el espíritu las cosas mismas”. La evidencia se constituye en el aprehender de la cosa en su esencia como existencia ante la cual no cabe duda alguna, hay certeza de lo que ella es y representa, no puedo dudar que *es*; a no ser que sea mera apariencia y entre a dudar cartesianamente de su existencia. Las cosas en este punto se vuelven manifestaciones fenoménicas, en nuestro caso apariencias, ocultando su verdadera esencia. A partir de aquí asumo una posición radicalmente distinta, la *actitud filosófica* se hace inquisitiva con el mundo, su atención se concentra en la relación que establece intencionalmente con lo otro, incluyendo en gran medida la propia *actitud natural*. Husserl (1986, p. 61): “Igualmente acontece con todas las restantes asunciones que pertenecen a la corriente de mi vida, además de las constitutivas de la experiencia del mundo: con mis representaciones no intuitivas, juicios, valoraciones, resoluciones, determinaciones de fines y medios, etcétera, y en especial con las íntimas posiciones que necesariamente se toman en la actitud natural, no reflexiva, no filosófica, de la vida, en la medida en que tales posiciones presuponen el mundo, esto es, encierran en sí una creencia en la realidad del mundo”.

La actitud como posición, si es reflexiva y filosófica, apunta a las vivencias reflexivas y puras del *yo*, el cual trasciende la intuición empírica y se atiene a los fenómenos; lo demás queda en suspenso o en paréntesis. O sea, más que un sujeto de conciencia empírica, es un sujeto que piensa y abstrae el mundo en su pleno sentido o significado, valorado en un horizonte de vida abierto, previa reducción fenomenológica. Es pues, que el *yo* es concreto en sus vivencias, facultades y disposiciones. El cual se encuentra con otros y con semejantes pretensiones, los cuales entran a valorar sus acciones, descritas en vivencias, en contenidos e intenciones. Husserl (1986, p. 80): “Las vivencias de la conciencia llámense *intencionales*, pero a condición de que el término de intencionalidad no signifique otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia de algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*”. En esta dirección, el sujeto de conciencia percibe a través de sus actos la *reflexión trascendental*, va en profundidad respecto a una reflexión natural, al decir por ejemplo, el olor de este mango. La reflexión trascendental altera la posición natural y directa de la experiencia cotidiana. Husserl (1986, p. pp. 80-81): “La experiencia así modificada, la *experiencia trascendental*, consiste, podemos decir, en que nos fijamos en el *cogito* reducido trascendentalmente en el caso dado, y lo describimos”. Se da asimismo una *actitud fenomenológica*, a partir de la posición de un espectador desinteresado que ve y describe adecuadamente los objetos.

La intencionalidad concreta de las vivencias del *yo* trasciende su condición natural, para poder reflexionarse, pensarse a sí mismo y lograr proyectarse por medio de sus actos universalmente. Husserl (1986, p. 85): “O dicho de una manera más clara: yo, el fenomenólogo que medita, me propongo a mí mismo la tarea universal del

descubrimiento de mí mismo como ego trascendental en mi plena concreción, o sea, con todos los correlatos intencionales encerrados en ésta". Este sujeto que se conoce a sí mismo, se conoce como parte del mundo, el cual desarrolla unas disposiciones propias de estas maneras de estar en él. Además, tiene una conciencia intencional que describe los fenómenos psíquicos en *actitud reflexiva*, en la identificación o síntesis que realizamos de ellos. Veamos lo que nos dice Husserl (1986, pp. 89-90) "Toda vivencia tiene su *temporalidad vivencial*. Si se trata de una vivencia en que se presenta como *cogitatum* un objeto del mundo (como en la percepción del cubo), hemos de distinguir entre la *temporalidad objetiva*, que *se presenta* (por ejemplo, la de este cubo) y la *temporalidad <<interna>> del presentarse* (por ejemplo, la del percibir el cubo). Éste, el presentarse, <<fluye>> a lo largo de sus trechos y fases temporales, que por su parte son presentaciones continuamente cambiantes del uno y mismo cubo. La unidad de estas presentaciones es la *unidad de la síntesis*; no simplemente un enlace continuo de las *cogitaciones* (en cierto modo un extrínseco estar pegadas las unas a las otras), sino *un enlace en <<una>> conciencia*, en la cual se <<constituye>> la unidad de un objeto intencional *como* el mismo de las diversas variantes fenoménicas".

En la intención se da el sentido de lo que se quiere trascender respecto del objeto percibido, a la vez que es, Husserl (1986, p. 92): "conciencia de algo perteneciente al mundo", que se piensa a sí mismo, es decir: "se tiene conciencia de la conciencia del mundo". La intencionalidad que emerge de esta condición, permite el horizonte de vida, la cual sufre cambios inherentes de acuerdo con el contexto en que se ubica objetivamente. Husserl (1986, pp. 111- 112): "Es claro que la verdad, o la verdadera realidad de los objetos, sólo puede extraerse de la *evidencia*, y que ella sola es quien hace que tenga *sentido para nosotros* un objeto (sea de la forma o especie que quiera) <<realmente>> *existente*, verdadero, justamente válido, con todas las determinaciones que le corresponden para nosotros bajo el título de verdadera esencia suya". El horizonte de vida, de experiencia y de mundo, aclaran, según Husserl, la realidad de los objetos, de lo que está ahí, de lo que está delante.

Entre el sujeto de conciencia y el mundo se encuentran los objetos, mediados por la intencionalidad; además el yo se encuentra alojado no sólo en la existencia, sino en el mundo, en el cual los objetos existentes para él son experiencias reducidas a la idea pura. A partir de la intencionalidad percipiente del objeto, busca transformarlo a su gusto, despojándolo de su condición natural; como dice Husserl: el gusto al transformar el objeto, pasa al mundo de la ficción, flota en él, para terminar en pura idea de lo que es por medio de un *análisis esencial*. Esta es una buena manera de abrirse al mundo por medio de las ideas que de él se percibe, gracias a la intencionalidad. Husserl (1986, p. 128): "Nos elevamos a la convicción metódica de que la *intuición eidética es junto a la reducción fenomenológica la forma fundamental de todos los métodos trascendentales especiales*; de que ambas definen íntegramente, pues, el justo sentido de una fenomenología trascendental". En la intencionalidad hay motivación de conciencia hacia lo constituido; supone la constitución de una intersubjetividad, que para Husserl es de carácter trascendental, permitiendo el reconocimiento (asociativo) de los objetos

que hacen parte de dicho mundo, del cual se parte desde una *actitud natural* trascendida como realidad. Husserl (1986, p. 141): “La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del *ego*. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígame inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad”. En la intención trascendental, el sujeto se objetiva, devela y expone su existencia en el mundo. Esto nos lleva a decir con Husserl (1986, p. 145): “Mediante las constituciones ajenas constituidas en mi propio *ego*, se constituye para mí (ya lo hemos indicado) el mundo común para todos <<nosotros>>. Esto implica, naturalmente, la constitución de una filosofía como una filosofía común <<a todos nosotros>> en cuanto sujetos que necesitamos juntos – o la idea de una sola *philosophia perennis* -”.

¿Cómo logra el sujeto intersubjetivarse y constituirse por medio de la intención trascendental en el mundo? Esta pregunta nos lleva a otra, ¿el otro como experiencia cómo afecta mi mundo? El otro, en este caso entendido como sujeto, es algo, si se quiere una cosa que esta ahí, se encuentra por fuera de mi condición de ser, escapa de mi mundo particular, se encuentra alojado en un espacio mucho más amplio. A la vez, lo experimento directamente, tal como llega en cualquier encuentro, ya sea de orden intencional, por azar, como cuerpo, como unidad “psicofísica”, la cual experimenta el mundo igual que yo; es una especie de desdoblamiento respecto al otro, quien “asume” en términos generales mis vivencias mundanas, en un cara a cara. Por tanto, el mundo en el cual estoy es compartido por otros sujetos de conciencia. La fenomenología lo que hace es darle sentido a ese universo de relaciones intersubjetivas, busca un “fundamento” que pueda dar orientación al problema del <<ahí – para – mí>>, en el que tengo en cuenta la experiencia del otro que me afecta fenoménicamente, reduciéndolo a mi particularidad. Es así, que intencionalmente tomo conciencia de lo otro, rompiendo mi *ego*, obligándome a trascender, para así realizarme como ser-ahí en el mundo, con lo que soy y puedo como unidad y experiencia indivisible, instalada en un devenir-siendo, en una red de relaciones objetivas, mediadas por lo que hay en dicho universo humano, con su cultura, política, ciencia, economía, entre otras. Esto permite constituir el sentido e imagen de la humanidad, alojada ahí, delante de mí, aprehendida en toda su magnitud, en una cara a cara como experiencia. Para Husserl sería la *parificación*, que es el momento cuando el alter ego entra a mi mundo perceptivamente, para ser comprendido en circunstancias afines, en las cuales se manifiesta el otro anímicamente. Esto último marca una experiencia en comunidad entre el yo y el *suyo*, en la constitución de un mundo en común, ante el cual nos develamos como *egos* por medio de nuestras intenciones compartidas, adquiriendo conciencia fenoménica de dichas relaciones comunitarias.

Lo que hace que el sujeto sea en el mundo de los otros, es estar en comunidad intencional, en empatías que cruzan distintos horizontes de vida, en lo que Husserl dice: “poniéndome en su piel”, puesta en contacto “en mi campo perceptivo”. En consecuencia, la relación anímica entre el sujeto y la comunidad hace que su esencia se constituya en mí. Husserl (1986, p. 197): “La constitución anímica del mundo objetivo

se entiende, por ejemplo, como mi experiencia real y posible del mundo: la mía, la del yo que se experimenta a sí mismo como hombre”. Las experiencias en los horizontes de vida, se caracterizan por ser abiertas en la consecución de nuevos significados vitales, reflejados en el mundo de la cultura humana. Husserl (1986, p. 219): “<<En>> mí tengo experiencia del otro, lo conozco; en mí él se constituye, reflejado representativamente, y no en tanto que original. En esta medida misma, puede muy bien decirse, en un sentido ampliado, que el *ego*, que yo en cuanto el que expongo meditando, gano toda trascendencia (y como trascendentalmente constituida, o sea, no como recibida en positividad ingenua) por exposición de mí mismo”. Por lo tanto, tener una *actitud trascendental* me abre al mundo mediante una toma de postura, la cual me relaciona culturalmente con él y enriquece todas mis posibilidades de vida como sujeto de conciencia.

E. Cuarta parte. Actitud fenomenológica y cultura.

Mirar y volver a las cosas tal como son, es posible por medio de la intencionalidad, la cual las toma conscientemente en su valoración y en su verdad, asumidas responsablemente en una comunidad cultural, desde una razón práctica, como lo destaca Guillermo Hoyos en la introducción al libro de Husserl *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos* (2002).

De nuevo: mirar y darse a las cosas en nuestro presente, es posible a través de un ejercicio fenomenológico, en el que la vida y el mundo cobran trascendencia en el pensar, a partir de la *actitud fenomenológica* que interpreta el momento, la actualidad, la cultura y la ética; en la que esta última apuesta por el principio de solidaridad y libertad del sujeto en lo social, en su transformación y renovación. Sólo en el mundo social y cultural, el sujeto toma y cobra importancia real; comenzando por un autoexamen, acompañado de una autorreflexión como autorreferencia en su estructura formal, en su *actitud material y racional*, en los fines que se pretenden en el ámbito de lo universal y lo cultural de manera específica, en su realización en comunidad desde una *actitud ética*. Hoyos (2002, p. XXI). “Lo que se va logrando comunitariamente es una unidad de vida que transcurre a través del ser individual y de la vida individual”. Es decir, sin que se pierda la condición del sujeto en su particularidad, se realiza en el mundo comunitario o en el mundo de los demás, alimentado por un *proyecto de vida* (Sartre). En esta dirección, lo que se pretende saber es cómo constituir una vida ética en comunidad. Al respecto nos dice Hoyos (2002, p. XXII): “Es por tanto necesario que las personas no sólo tengan actitudes éticas, sino que se dé en ellas la idea de la necesidad de una cultura éticamente constituida”. Esto permite garantizar una sociedad equitativa, viable por medio de la educación, vieja preocupación de la humanidad. De ahí que para Husserl el sujeto en la cultura tenga una voluntad libre y participativa, interviene conscientemente en ella en su transformación y configuración, parte central de la ética humana.

Actuar en la cultura, implica una postura, un orden ético de carácter constructivo en su sentido y valoración, para así convivir en ella, elevando la personalidad de quienes la integran. Este principio de transformación, de configuración cultural, Husserl lo llama *renovación*, en la que los sujetos sociales y culturales se enriquecen en las relaciones que establecen entre sí. Husserl (2002, p. 6): “Además, las realidades individuales, separadas, y respectivamente sus sujetos – yo, entran en relaciones de comprensión mutua (<<empatía>>). Mediante actos <<sociales>> de conciencia, los sujetos instituyen (mediata o inmediatamente) una forma enteramente nueva de enlazarse las realidades, a saber: la forma de la colectividad, que se unifica espiritualmente por medio de momentos íntimos, por medio de actos y de motivaciones intersubjetivos”. La elaboración de una actitud en lo que sería una renovación a priori de la cultura que, en palabras de Husserl (2002, p. 12) sería: “llevadas a cabo con la plena conciencia de ser una actitud dirigida a la esencia, han de mostrar con mayor determinación cómo concebimos nosotros, en su sobria y por ello apriórica científicidad, los comienzos -comienzos tentativos- de las investigaciones sobre la cultura en la esfera normativa (ético – social)”.

En la cultura se realiza la vida humana objetivamente, en ella se lleva a cabo cualquier tipo de aspiración, de intención o deseo y toma cuerpo en realidades materializadas o espiritualizadas. Husserl (2002, p. 22): “Por *cultura* no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga”. En esta definición hay algo importante: la cultura influye en el comportamiento ético de los sujetos. Por más críticos que seamos de ella, es nuestro único lugar en el que realizamos lo que deseamos ser, ya sea como mayores de edad, siguiendo la premisa kantiana o, como seres autoconscientes y libres. Husserl (2002, p. 24): “Autoconciencia en el sentido genuino del autoexamen personal (*inspectio sui*) y de la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida: en el sentido, pues, de los actos personales de autoconocimiento, autovaloración y autodeterminación práctica (volición referida a uno mismo y acción en que uno se hace a sí mismo)”. En la autovaloración, entendida como parte de la *actitud ética* en el conocimiento de sí mismo, nos damos ante los demás, en la consecución de una vida plena en la cultura. Husserl (2002, p. 41): “La vida verdaderamente humana, la vida nunca acaba de autoevaluarse, es, por así decir, una vida *con método*, el método que la ordena a la *humanitas* ideal. Por alto que sea el grado relativo de perfección de la vida ética, se trata siempre de una vida autodisciplinada: en cultivo de sí, en gobierno de sí bajo constante vigilancia de sí”. No hay duda que estamos hablando de una *actitud filosófica* en la constitución de un *êthos*, atento de sí mismo y de las posibilidades de realización en su existencia fenomenológica a través de un método, que exige una vida ordenada y disciplinada en el logro de sus intenciones para con el mundo, ligada a un gobierno de sí mismo, regulado por el principio de la razón filosófica y ética. Husserl (2002, p. 41): “Llamamos en general y en el sentido *más amplio* <<vida ética>> a *toda vida que se gobierna a sí misma* conforme a la exigencia categórica de la idea-meta de

naturaleza ética (también, pues, a la que no es enteramente coherente). Y llamamos al sujeto de esta vida, como sujeto que se determina a sí mismo a una autodisciplina ética, *personalidad ética* – también en el sentido *más amplio*”. Se pretende un sujeto de conciencia coherente y metódico en sus acciones morales en el orbe de la cultura, que sea ciencia-conciencia, regulado por una razón que determina cartesianamente lo justo de todo actuar, desde una postura lógica en todo proceso de conocimiento, no sólo de sí mismo, sino del objeto. Husserl (2002, p. 42): “Todo conocer científico es, por ejemplo, un <<hacer>>, una <<conducta>>, y la vida del científico en su dedicación profesional a la verdad es una <<conducta ético-cognoscitiva>> - si es que es conducta racional o legítima en sentido pleno”. Expresado en el talante de cada quien de manera concreta, en la esencia de lo que es y como se proyecta en el entorno, el cual lo transforma, involucrándolo en sus diversas manifestaciones como sujeto social y de cultura, o sea, en su vida cotidiana, profesional, intelectual, entre otras, como hombre que aporta y afecta la cultura. Husserl (2002, p. 44): “Pues una cultura auténtica, cualquiera que sea, sólo es posible por medio del cultivo auténtico de uno mismo y dentro del marco ético normativo que corresponde a éste”.

La vida asumida desde el *ethos*, posibilita la empresa cultural del hombre en la asunción de una vida política. El *ethos* trascendido a la mirada del otro, es de aquel sujeto mayor de edad, es decir, autónomo, crítico, reflexivo y libre. En otras palabras: un sujeto con *actitud filosófica*, con postura ante la vida y el presente. Husserl (2002, p. 48) “Como hombre, él es sujeto de la autorreflexión, y sujeto de la toma de postura valorativa y práctica en relación consigo mismo; sujeto, pues, de <<conciencia mora>> que, como tal está bajo una norma absoluta de valor: debe en cada caso decidir su conducta práctica según su mejor ciencia y conciencia; no debe dejarse llevar pasivamente por la inclinación, sino libremente querer el bien y libremente decidirse por el bien, por lo que cognoscitivamente reconoce – aunque quizá el error – como el bien”. De este hombre surge un estilo de vida que Husserl la llama la de un hombre verdadero, acorde con su voluntad ética y a la *actitud fenomenológica*. Es el hombre capaz de decidir responsablemente, no sólo de sus actos, también de la comunidad, en la consecución de un mejor vivir, de una vida acorde con una conciencia moral. Husserl (2002, pp. 50 – 51): “Con todo, una determinada comunidad es una pluralidad de seres humanos que se guían por motivos en parte egoístas, en parte altruistas, y mayormente pasivos. De entre estos hombres, algunos se autodisciplinan a sí mismos, ponen en práctica la libre reflexión, la libre decisión; y algunos de entre ellos tienen además una voluntad de vida moral o, cuando menos, una actitud ética hacia la vida, una inclinación a comportarse éticamente (que no es la decisión firme efectiva, de la voluntad que se dirige a una vida verdaderamente buena). La vida colectiva, y en ella la vida del individuo, va así discurriendo mal que bien y de esta vida ha surgido históricamente la cultura colectiva con sus múltiples instituciones, organizaciones y <<bienes>> culturales de todo tipo, buenos y malos, que se van transformando históricamente o se crean de nuevas”.

El interés del hombre cuya *actitud ética* es la consecución del bien en sí mismo, busca realizarlo en la comunidad por medio de múltiples posibilidades y expresiones. Es así

que el otro toma importancia y es valorado en serio, tanto en su vida como en sus derechos. Esta *actitud ética*, Husserl (2002, p. 51) “revela nuestro talante o disposición moral y hace de nosotros sujetos de un valor absoluto, y sin embargo, sólo sujetos que tienen un valor inalienable, sujetos que nos limitamos a tener – nosotros y nuestras vidas – un valor relativo. Por cuanto desde la misma forma ética – como una verdadera disposición moral – podríamos dar a nuestra vida un sentido mucho más alto”. Si hemos hablado en el primer capítulo de la *actitud natural* como parte de la vida cotidiana de los hombres, en el segundo capítulo se habló de la *actitud fenomenológica* como disposición reflexiva que va más allá de toda *actitud natural*, en la cual se desarrolla la posición filosófica de Husserl, en el tercer capítulo, vemos desplegar la relación actitudinal del sujeto de conciencia con otros semejantes, es decir, el impulso de la intersubjetividad, en el cuarto capítulo, advertimos el despliegue de la *actitud ética* del sujeto de conciencia que busca el bien para sí, para la comunidad y la cultura. Esta *actitud ética* pretende intencionalmente ampliar el círculo intersubjetivo en comunidad. Ya que esta posición moral o ética, se da en seres auténticos de carne y hueso. Para Husserl, estos momentos de vida colectiva con sus respectivos valores morales dan pie a la constitución de subjetividades comunes, que se autovaloran y autocorrijen libremente en sus comportamientos colectivos. Husserl (2002, p. 70) “*Libertad* es por tanto una expresión para una actitud crítica habitual a propósito de todo lo que directamente se da por válido, así sea la propia norma absoluta de las vigencias válidas. La facultad de crítica pertenece a la esencia del hombre, que en la vida práctica la ejerce con relativa frecuencia, bien que de manera incompleta. El hombre <<reflexiona>>, <<pondera>> si sus fines y medios son los fines y medios verdaderamente correctos, y sin por ello abandonar sus convicciones precedentes, las pone en cuestión al pasar a la actitud crítica, e inhibe, mientras dura la crítica, la efectividad operativa de las convicciones, y él se piensa que crédito merecen”. *Actitud crítica* en la que se ampara la libertad de pensamiento, posibilitando el cambio, la transformación de la cultura según las condiciones en las que se ponen a prueba sus supuestos.

La actitud como *diáthesis* o, disposición del espíritu, facilita la relación con el presente, como verdad o certeza, la cual nos provee una relativa seguridad y “fundamento” cultural. Este tipo de saber, verdad o certeza, Husserl lo llama “*actitud teórica*”, es un interés por lo objetivo, mediado por unas intenciones, como vemos en Sartre y Lévinas, en morales que buscan un pensamiento certero a través de una *actitud cognoscitiva*.

Es pues, que en palabras de Husserl podemos resumir este esfuerzo así: Husserl (2002, p. 95): “Dicho con mayor claridad: sólo quien filosofando – tomando la actitud puramente teórica – reflexiona sobre la vida y los fines que la mueven, sólo quien en esta actitud alcanza evidencia de qué es en verdad bello y qué feo, qué es noble y qué es mezquino, qué es justo y qué es injusto, qué bueno y qué malo y, filosofando de este modo, reconoce las auténticas normas de la razón práctica, sólo éste puede entonces, guiado conscientemente por tales normas, conducir su vida como vida racional en la práctica”. Preocupación que va a interesar a Sartre en su reflexión sobre la mala fe y el proyecto de vida en alguien comprometido socialmente y en Lévinas en quien



encontramos la inquietud en asumir al otro a partir de una postura de plena responsabilidad en un cara a cara, desde el principio de la alteridad.

F. Algunas consideraciones finales

La fenomenología se constituye filosóficamente como aquella rama del pensar que describe nuestras vivencias, comenzando con una *actitud natural*, para llegar a una *actitud filosófica*, la cual va a pensar las vivencias trascendentalmente. La fenomenología se involucra en la posición de quien vive y se piensa como sujeto de conciencia, para así proyectarse intencionalmente hacia el mundo de manera significativa. Es un realizarse en un contexto específico (estar ahí), entre sujetos que perciben los fenómenos del mundo; lo cual asombra la condición de aquel que toma conciencia de su situación y de sus relaciones con el orbe. En esta dirección, la filosofía sería un pensarse a sí mismo en la proyección que ha de tomar hacia el mundo, a la vez es una interiorización de dicho mundo en el sujeto, en el que la intención demuestra ese vivo interés por el conocimiento, el que marca la ruta del sentido y del significado de lo que está ahí, delante, y dedicamos atención. Ésta ayuda a una toma de postura judicativa trascendental; es decir determina lo que es válido para el sujeto reflexivamente en su horizonte de vida.

Por último, se puede decir lo siguiente respecto a la fenomenología en Husserl: el mundo de la *actitud natural* es el terreno de lo pre filosófico, el mundo de la vida en común, es el modelo a perseguir en primera instancia; el sujeto se entrega a él directamente sin mediación alguna. En la *actitud filosófica*, los problemas que surgen se resuelven en el plano de la subjetividad, hay un regreso a sí mismo, al camino de la reflexión, el de la *actitud refleja*. El sujeto se reduce para sí mismo en su condición mundana, ésta nos fuerza intencionalmente pensar nuestra situación desde una posición trascendental, en la cual la *actitud natural* queda en suspenso, entredicha, como mundo ingenuo, pero no ausente. Es pues, que el pensamiento se atiende al fenómeno. La filosofía nace cuando supera o trasciende el mundo natural y se descubre a sí misma en el pensar, en la subjetividad; concretamente en un estilo de vida, en una espiritualidad o, en el horizonte de mundo que se va tejiendo ella misma en la constitución de una imagen propia de él. Ella va a la idea (imagen), a la esencia de lo que piensa del mundo a partir de un sujeto cognoscente, que se justifica a sí mismo en su proceder. Es así como entra en escena la pregunta por el orbe como problema, abordado en una *actitud trascendental* en la que se da el cambio para el pensamiento, para la acción, para el compromiso, para la vida, en la que la mirada hacia el otro me empuja a una toma de posición, no sólo frente a él sino ante el mundo, la cultura, la sociedad, la política. En síntesis, el mundo de la vida en la que me doy a conocer por medio de mis actos si soy un hombre de buena o mala fe, si desarrollo un proyecto de vida ligado a los demás, asumidos como parte de mi responsabilidad humana, tal como se aprecia en Sartre y Lévinas.



CAPÍTULO IV

EL OTRO EN MI HORIZONTE DE VIDA

“Es propio de la grandeza filosófica no querer discípulos, sino hombres que sean ellos mismos”.

Karl Jaspers. *Los grandes filósofos* (1993, p.20).

A. A manera de introducción

La mirada que tenemos hacia el otro, que cruza mi horizonte de existencia, implica una postura de vida de orden fenomenológico, la cual genera múltiples situaciones y consecuencias de quienes se encuentran involucrados en dichos encuentros. Es así que el otro entra en escena en el momento de elaborar un proyecto de vida, asumido con plena responsabilidad en el momento de involucrarse en los asuntos de los demás. Esto provoca un compromiso no sólo para consigo mismo sino para con el otro, en el instante de elaborar hechos libertarios de carácter social. Es lo que trata de decir este capítulo.

B. Ser en el mundo

El sujeto devela en el acto sus intenciones de vida, pone al descubierto lo que es y persigue; “fundamenta” las intenciones en el pensar y en el modo de ser llevados a cabo en el ámbito de la expresión y de la praxis. En términos de Sartre es *El ser y la nada* (1983, p.25) “la subjetividad misma, la inmanencia de sí a sí”. Que vive y siente en el mundo, toma cuerpo en él a través del sentido de vida, en su orientación ontológica. (1983, Pp. 31-32): “Empero, la conciencia puede siempre sobrepasar al existente, no hacia su ser, sino hacia el *sentido* de este ser. Por eso se la puede llamar óntico-ontología, pues una característica fundamental de su trascendencia es la de trascender lo óntico hacia lo ontológico. El sentido del ser existente, en tanto que se devela a la conciencia, es el fenómeno de ser”. En esta dirección lo que devela y da sentido al ser es la pregunta por la actualidad. La vida a partir de la elaboración de una actitud, como *ethos*, como soporte, permite ser ante sí mismo, ser ante los otros, como lo concreto en el devenir en el mundo, como experiencia que se da en el actuar, como compromiso de vida en su relación con el otro (mundo). Sólo el modo de conducirnos permite saber quiénes somos en concreto y cuál es nuestro estado de relación con el mundo. En síntesis, es lo que plantea una actitud cargada de sentido. Para Sartre, de significación.* Develando nuestra manera de ser. Es así, que cabe la pregunta sartreana por la actitud, respecto a la relación del individuo para con el mundo: “¿qué nos revela esta actitud?” Ante todo podemos decir en primera instancia, una posición (postura) ante el mundo. Y en segunda instancia, la forma de vivir el mundo como realidad humana; en nuestro caso implica su comprensión por medio de la conducta. Conducta que en el terreno de la vida se constituye en mi posibilidad,* ligada al entorno que obliga a tomar decisiones motivadas por los actos, para demostrar lo que uno es, reflejado en las obras captadas vivencialmente, como actos de creación libre; según Sartre esta postura refleja la esencia del individuo, es decir, su pensamiento.

En el proceso de afirmación del sujeto, se da su negación y anulación, en lo que Sartre ha denominado la *actitud negativa*, la cual produce un vacío de vida que trae la indiferencia, la mala fe y todos los actos asociados a esta última postura, provocando que todo proyecto se vuelva precario y llegue al fracasado a través de una actitud mentirosa. Lo que Sartre diría un disfraz de vida.

La *actitud negativa* es una forma de conducirse conscientemente en la vida; ella evita el enfrentamiento directo, pues provoca la revelación de la mala fe. Una conducta negativa lo que hace es desconcertar la confianza, el ánimo y la pérdida de solidaridad en el otro. El sujeto no expresa en este caso lo que él es, la sinceridad pierde todo sentido de ser, pues se ocultan otras intenciones, que por medio de una actitud de mala fe lleva el propósito de negación y ocultamiento de lo que se es; aunque el fundamento – según Sartre – del en sí, es él mismo cuando modifica al para sí, que se funda a sí mismo,

* Significación que se manifiesta ante el individuo como una permanente elección, como lo ilustra la vida cotidiana, cuando estamos en la casa, en la calle, en la escuela, entre otras.

* Donde aflora la crisis y la angustia.

ocultado en diversos papeles actorales, es decir, como lo argumenta MacIntyre *Tras la virtud* (1987), en personajes diversos que encubren su verdadero ser. Se es lo que no se es.

El acto o disposición de ánimo en la *actitud negativa* encierra una relación fuertemente conflictiva entre el para sí y el mundo, ya que el conflicto encierra la disposición al enfrentamiento, al deseo de dañar, parte constitutiva del ego; conformado por el **yo** y por el **mí**, compuesto por las cualidades como una disposición de ánimo, por los estados que son accidentales o contingentes y por actos que son sintéticos como actitud. El acto es el (1983, p. 224) “objeto virtual de la conciencia reflexiva”.

La actitud se caracteriza por diferenciar los sujetos en sus maneras de ser en el presente, como presencias que se develan por medio de ella en el modo de ser siendo en dicha presencia, como la forma de llevar a cabo todas las intenciones de vida en dicho presente, en conexión con el mundo de los otros, cargado de intenciones y de actos que afectan a los sujetos en dicha relación, provocando alegría, cólera, tristeza, indiferencia, solidaridad, amistad, entre otras.

Otra manera de conocer la actitud es por medio del cuerpo, el cual por lo regular la manifiesta y delata en la mayoría de las veces. Es lo que podemos llamar la *actitud utilizadora*; es decir, el cuerpo es el punto de remisión de las intenciones o posturas de vida y de pensamiento, plasmados en una facticidad que se manifiesta en (1983, p. 436) “actitudes significantes del cuerpo”. Queriendo decir, la misma moral alojada en él, declarada como experiencia vivida, en un ser ahí, que permite relacionarse y percibir al otro. (1983, p.450) “Tal es el origen de mis relaciones concretas con el prójimo: están determinadas íntegramente por mis actitudes respecto del objeto que soy para otro.”

La relación que se establece con el prójimo en las actitudes, está determinada por la posición existencial, en cuanto ser ahí arrojado al mundo donde su papel consiste en develar lo que se es en el presente, ya sea en el amor, en el lenguaje, en el deseo, en la indiferencia; ante todo, por el deseo que trasciende la intimidad para ser realizado en el acto (1983, p. 480): “La actitud, como luego veremos, hace mucho para provocar el deseo. Pero, con la actitud, se dan los entornos y, en última instancia, el mundo”. El deseo que se da en la actitud, se da en el mundo a partir del ser ahí, el cual desarrolla sus expectativas y proyectos de vida. Es así que trasciende en su realización, en cuanto (1983, p. 481) “el deseo es conciencia, puesto que no puede ser sino como conciencia no – posicional de sí mismo”. Tenemos una conciencia deseante, que se expresa por medio de la percepción o del lenguaje, llevándonos a una *actitud imaginante*, que busca una significación de lo que desea, en un sujeto encarnado en el acto, proyectado en el mundo con la mera intención de realizarse, previo proyecto de vida. En esta dirección, la actitud pasaría de ser meramente deseante a una *actitud reflexiva*. A todo esto, Sartre nos dice lo siguiente: (1983, p. 493): “pero, además, el placer es la esclusa del deseo, porque motiva la aparición de una conciencia reflexiva de placer, de la cual el goce se convierte en objeto”.

Podemos decir que hay una serie de actitudes “fundamentales” que son la fuerza y la energía del comportamiento de los sujetos (1983, p.505): “Tales actitudes – fundamento pueden permanecer veladas, como un esqueleto lo está por la carne que lo rodea”. Actitudes que establecen relaciones con otras que tienen semejantes intenciones y son limitadas por el ámbito social. (1983, p. 508) “Así, el respeto de la libertad ajena no es más que una palabra vana: aun si pudiéramos proyectar respetar esa libertad, cada actitud que tomáramos respecto del otro sería una violación de esa libertad que pretendíamos respetar. La actitud extrema, que se daría como total indiferencia frente al otro, no es tampoco solución: estamos ya arrojados frente al otro; nuestro surgimiento es libre limitación de su libertad, y nada, ni siquiera el suicidio, puede modificar esa situación originaria: cualesquiera que sean nuestros actos”.

La canalización de una *actitud fundamental* se da por dos vías: una, la reflexión, la *actitud filosófica*. Otra, el límite que una actitud establece frente a la mía amparada por los mecanismos sociales de convivencia. Vías que hacen caer en la cuenta de lo innecesario volver al otro instrumento de mis pretensiones; el otro se vuelve kantianamente un fin y no un medio, pues en él realizo mis intenciones y actitudes de vida como experiencia, que se manifiesta en el actuar (hacer), que es una modificación del mundo para producir un resultado previsto, por medio de una intención que hace parte del ser en su postura. La actitud realizada a través del acto es la transformación clara y “consciente” del mundo, en un sujeto que se proyecta en el entorno por medio de sus actos como expresión de libertad. Al respeto nos dice Sartre: (1983, p. 543): “la libertad se hace acto y por lo común la alcanzamos a través del acto que ella organiza con los motivos, móviles y fines que ese acto implica”. Es la objetivación de la actitud en el espacio público, entra a ser valorada en una existencia que se ha elegido libremente para sí. (1983, p. 550): “¿Seré voluntario o apasionado? ¿Quién puede decidirlo, sino yo?”

Tenemos una existencia que elige ser *x* o *y* como manera de ser, inscrita en un estilo de vida, que para entenderla en sus actos debe hallarse en los motivos y en los móviles que buscan un fin. Entre un motivo y un móvil media la decisión. De ahí que podamos decir que alguien ha actuado por motivos, por situaciones, por móviles o por estados concientes, fruto de una elección que delibera el procedimiento de una decisión que marcará lo que se es, donde la función de la voluntad se transforma en la anunciadora de una decisión. Voluntad que asumirá la misión de cómo alcanzar la decisión tomada. En palabras de Sartre (1983, p. 558): “He hecho lo que he querido”. Podemos decir, que la actitud es estrictamente existencial, que su fundamento y fuerza descansan en la elección de ser libre, en cuanto (1983, p. 569) “es elección de mí mismo en el mundo y, al mismo tiempo, descubrimiento del mundo”. Esto último, fruto de una decisión que ya estaba precedida de unos móviles, motivos y fines que han hecho de la elección un fundamento de libertad de nosotros mismos, que nos permite proyectarnos en el mundo, en la búsqueda de su sentido. Por ejemplo, Sartre señala: la ropa que me pongo, la casa que elijo, los libros que leo, las diversiones que busco, etc., nos enseñan una elección, la



forma de ser en el mundo, llevándonos a esculpir nuestra propia figura como artistas de sí mismos, eligiéndonos estéticamente. La actitud para Sartre es una (1983, p. 573) “cierta visión del mundo” y captación del mundo, que es una elección de vida enmarcada dentro de un proyecto que va a depender de nosotros mismos, pues podemos ser ambiciosos, tímidos, inferiores, en fin, va a depender en primera instancia de la modelación que le damos a nuestra forma de vivir, en segunda instancia, a la modificación o transformación que le damos a la existencia en su devenir –siendo. Todo depende de la elección.

Es pues, que (1983, p. 587) “así como los trabajos de Janet y de los gestaltistas nos han puesto en condiciones de descubrir las conductas emocionales, así también debe hablarse de conductas perceptivas, puesto que la percepción no se concibe jamás fuera de una actitud respecto del mundo. Aun la actitud desinteresada del estudioso, como lo ha mostrado Heidegger, es una toma de posición desinteresada respecto del objeto y, por consiguiente, una conducta entre otras. Así, la realidad - humana no es primero para actuar después, sino que para ella ser es actuar, y cesar de actuar es cesar de ser”.

La actitud, en este caso, está ligada al hacer como acto, no es meta física o estrictamente intencional. La intención y la conducta se dan a conocer en el acto mismo, en la determinación que todo individuo libremente hace de sí mismo, como (1983, p. 595) “autonomía de la elección”; plasmado en proyectos y acciones de vida que reflejan la intención de todo acto, de toda actitud en una situación dada, entendida como contingencia, producto del accionar entre el mundo y el para sí. Por ejemplo, el querer o no presentar un examen escolar, del cual se tiene duda para su buen éxito. Este tipo de situación nos lleva a una elección asumida desde la libertad del sujeto (1983, p. 602). “Así comenzamos a entrever la paradoja de la libertad: no hay libertad sino en *situación* y no hay situación sino por la libertad. La realidad–humana encuentra doquiera resistencias no tiene sentido sino en y por la libre elección que la realidad – humana *es*”.

La elección se constituye en una eliminación y selección de un propósito o fin, determinado desde la libertad individual como acción, que encuentra resistencia en otras acciones libres. De ahí que todo proyecto o proyectar, sea abierto en el entorno social entre los sujetos. La libertad toma forma cuando aparece la elección en una situación concreta. O sea, en la relación entre condición y libertad aparece la situación, que permite una libre elección donde cada uno es responsable de sus actos, de sus actitudes, siendo captado por el otro en su libre elección, ante la cual adopta posición. La actitud hace develar lo que el individuo es en su libre elección, en su proyecto de vida, en sus actos frente al otro, que nos proyecta tal como somos y lo que vamos a ser; significativamente nos anunciamos por lo que somos y por lo que no somos, o por el porvenir de sí mismo como compromiso asumido en el presente (1983, p. 675): “La consecuencia esencial de nuestras observaciones anteriores es que el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser”. El sujeto asume su propia libertad, en virtud a su proyecto, compromiso y responsabilidad que de ella se



desprende. Lo anterior fruto de una elección de vida que en la mayoría de las veces se transforma o se constituye en una *actitud empírica* (para Husserl sería una *actitud natural*) en la constitución de un proyecto de vida, como un deseo de ser pautado por las intenciones y las autorrealizaciones.

C. Decisión y elección como proyecto de vida

Como ya se había visto en el anterior capítulo, la construcción de la libertad en el sujeto, va acorde con un estilo de vida, diferenciada en su medio por la *decisión y elección*, que en gran medida marca su sentido particular. Ahora bien, es claro que este tipo de sujeto no puede quedar aislado en sí mismo en el momento de elegir, casi podríamos decir, rayando en la soledad y en la nada, trayendo consecuencias desastrosas para su proyecto de vida. Una vez hecha la elección, se relaciona con el otro, se compromete y la saca adelante a través de la comunidad, en los grupos o colectivos o, en la llamada opinión pública, previa formación crítica (Kant). Es en el mundo de los hombres donde el hombre mismo se realiza.

Cuando elegimos un estilo de vida, lo asumimos con pleno *compromiso* en nuestra época, de la cual somos sus actores, como lo diría MacIntyre. De ahí el entusiasmo en participar en proyectos, eventos y acontecimientos que afectan en lo más profundo nuestras formas de vivir. Jean Paul Sastre *Crítica de la razón dialéctica* (1979. T. I. p. 15): “Una filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad; y mientras vive, ella es la que sirve de medio cultural a los contemporáneos”. Es lo que caracteriza los modos de pensar de los hombres en su época y los compromete de lleno con dichos pensamientos, pues hacen parte de sus vidas y de sus quehaceres permanentes. Es saber que se es, es decir, saber lo que queremos; Sartre lo llamaría “tomar conciencia de sí”, diría una toma de *actitud filosófica*, desarrollada en una relación ontológica con nuestro presente, nuestra actualidad, que va marcando nuestra forma de ser y pensar, pero – aquí está la importancia de Foucault y del mismo Sartre – a partir de una *actitud crítica* frente a ella en su incidencia en las conductas, gestos, posturas y formas de ser. La criticidad frente a la época y el compromiso que se desprende de construir proyectos de vida, pueden de una u otra manera volver más inteligible el presente; en saber qué es lo que nos representa y qué nos quiere decir, en especial, cómo lo vivimos. Kantianamente, es saber cómo nos desenvolvemos en la humanidad. La importancia del pensar y de la filosofía en este contexto de vida radica en su vivacidad y su enlace con el compromiso y proyecto que forja el sujeto para su época. El sentido de emancipación que encierra la filosofía en un colectivo crítico, se constituye en el eje cultural, en el signo que afecta a todos aquellos involucrados que desean transformar sus existencias, por medio de sus proyectos de vida.

La realización que pretende el proyecto de vida en el compromiso sartreano, impulsa relacionarse con los demás en el espectro social, sin que la decisión y elección particulares sufran un desgarramiento radical, solamente se da un confrontar con otros

estilos de vida, donde la existencia es la que marca la pauta a la idea, que se expresa en (1979, p. 34) “las acciones de los individuos y de las masas, a las obras, a los modos de vivir, de trabajar, a los sentimientos, a la evolución particular de una institución o de un carácter”, mediada por el compromiso político. Por ejemplo, el comprometerse con la revolución en su defensa, inscrita en ese compromiso de vida, y el entusiasmo (Kant) que ella despierta. De hecho el individuo comprometido es el de la acción, el de la praxis, convencido de lo que hace.

Tenemos un sujeto que afecta y es afectado en su contexto sociopolítico, en el cual surge el conflicto, obliga a una decisión y toma de posición, ya sea en el trabajo, en la comunidad, o en cualquier tipo de organización a la cual pertenece o simpatiza. Este tipo de posición precisa de una clara autonomía (ser dueño de sí mismo en el escenario político) para su efectiva realización, puesto que las mediaciones y presiones en la red social, son múltiples hacia el sujeto.

El proyecto de vida, marcado por el compromiso político, es lo que hace el estilo de vida sartreano, permite elegir, transgredir o transformar su entorno cultural, por medio de una praxis (1979, p. 83): “Ahí toma fuente, como *resultante* del enfrentamiento de los proyectos”. Que se superan entre sí, muchos de ellos se plasman en colectivos, los cuales tienden a totalizarse en un campo de tensión cultural, de saberes y poderes en la red social. Es así que (1979, p. 89): “Es el proyecto como *vida orientada*, como afirmación del hombre por la acción”. Es decir, se entra en un estado de tensión cuando se agudizan los conflictos y el mismo proyecto desarrolla sus posibilidades en medio de esta tensión, donde el sujeto afirma su especificidad en medio de los acontecimientos que le impactan y provocan una activa participación en dichos sucesos, en los que se objetiva la intención, la decisión y la elección como praxis, llevada a cabo con los otros. Es cuando podemos decir que tiene una **conciencia de sí** como postura, como actitud, que genera un compromiso y proyecto de vida inscrito en el mundo de los sujetos, determinado por la tensión y el conflicto, que incide en los acontecimientos humanos. Es pues, que (1979, p.110): “La singularidad de la conducta o de la concepción es *ante todo* la realidad concreta como totalización vivida, no es un *rasgo* del individuo, es el individuo total, tomado en su proceso de objetivación”.

Lo que hace inconfundible al sujeto en medio del colectivo es su estilo de vida, parejo a una conducta ética. En este sentido, la biografía toma importancia en el mundo, como el mundo en ella. En otros términos, se contiene a la época con sus significaciones y definen al sujeto en su relación con el otro, como elección para sí mismo y para los demás; entendido como el hacerse **comprender** en la conducta (1979, p. 122): “Así la *comprensión* no es otra cosa que mi vida real, es decir, el movimiento totalizador que recoge a mi prójimo, a mí mismo y a cuanto nos rodea en la unidad sintética de una objetivación que se está haciendo”. En otros términos, en el hacerme comprender, me doy como quiero ser, siendo interpretado en mi praxis, como realización concreta de convivencia o de lucha. Así, me hago comprender en toda su cabalidad, como “*actitud humana*” fundamentada en la existencia, que se da a conocer al otro por medio del

lenguaje, para darse en su realización y totalización en la colectividad humana. En palabras de Sartre (1979, p. 180): “Si la totalización está en curso en un sector cualquiera de la realidad, esta totalización sólo puede ser una aventura singular en unas condiciones singulares”. En síntesis, en un proyecto impulsado en el mundo social, en el cual me hago comprender, me defino y doy sentido a mi existencia, en la manera como la construyo en una historia totalizada, en cuanto praxis dada en la vida cotidiana, en la que se (1979, p. 230) “transporta hacia mí los proyectos del Otro y hacia el Otro mis proyectos”.

Las relaciones humanas se caracterizan por decisiones y elecciones de vida, en actos cargados de fines, que al ser afectadas por ellos pueden modificar y transformar la realidad humana. El proyecto sufre una reforma, en cuanto que el entorno social lo modifica, ya que incorpora elementos que no hacían parte de su intención inicial, alejándolo de posiciones autistas, egocéntricas, totalizándolo en la cultura, asumiendo compromisos en los cuales soy reconocido por los otros en mi proyecto de vida, dado en encuentros vitales, muchos de ellos conflictivos que tienden a la destrucción; en algunos casos (1979, p. 267) “se manifiesta como imperativo destructivo: hay que destruir el mal”. El conflicto entra en un terreno de resolución, ya sea por la dinámica de la misma violencia entre las subjetividades o ya sea por medio de acuerdos, pero que esconden profundas desigualdades entre las partes; manteniendo en las relaciones una frágil tensión social. En este sentido, el propósito sartreano frente a las sociedades de mercado es destacar a los individuos ignorados o borrados en una in-esencialidad, donde lo más importante como esencia y materia es la mercancía. De ahí que hoy tome importancia el sujeto en su reconstrucción moderna (darle peso, carne), ante un mundo dominado por hechos que desbordan cualquier principio de autonomía. Hoy las intenciones, las obras y los estilos de vida no pasan por una mera teoría del trabajo, sino en la pragmática de sus acciones, ante una racionalidad instrumental del mercado.

El interés individual se realiza en colectividades que coinciden con dicho interés. Por ejemplo las etnias, los grupos ecológicos, los homosexuales y sus derechos, los grupos políticos, las comunidades de académicos, entre otros. Este interés se va a reflejar en actitudes que hacen parte del *ethos* de todo individuo, manifestado en el mundo colectivo, donde dichos propósitos tienden a ser plasmados (1979, p. 395): “El colectivo se define *por su ser*, es decir, en tanto que toda *praxis* se constituye como simple *exis* por él; es un objeto material e inorgánico del campo práctico-inerte en tanto que una multiplicidad discreta de individuos actuantes se produce *en él* con el signo de Otro como *unidad real en el Ser*, es decir, como síntesis pasiva y en tanto que el objeto constituido se presenta como esencial y que su inercia penetra en *cada praxis individual* como su determinación fundamental por la unidad pasiva, es decir, por la interpretación *previa y dada* de todos en tanto que Otros”. El colectivo toma importancia en cuanto **exis**, en cuanto está por fuera del ser, en cuanto se constituye en un medio de autorrealización de todo proyecto. Por ejemplo, la constitución de una opinión pública crítica, donde el estilo y *actitud de vida* se ponen a prueba en su desarrollo como tal, como pensamiento y como práctica. Jean Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*.

(1979.T. II. p. 94): “El proyecto individual y la *praxis* común del grupo en fusión son realidades *comprensibles*; hay que determinar en y por la experiencia si la reinención del juramento es, sobre la base de circunstancias definidas, un proyecto dialéctico y susceptible de comprensión”. Determinado por las maneras y formas de actuar de los sujetos en su comprensión (1979, p. 132): “Actuar y comprender son una sola cosa. Al comprender mi fin, comprendo el del Otro y comprendo los dos - y los de todos - a partir del objetivo común”. Es lo que hace en cierta forma la constitución de pensamientos colectivos, unidos por un compromiso común: una sociedad de sujetos libres y solidarios.

D. Algunas consideraciones finales

¿Cómo trascendemos hacia el otro? ¿Cómo nos relacionamos con el otro? ¿Cómo disintimos del otro? ¿Cómo vivir con el otro, sin verme afectado en lo que soy, en mi estilo de vida, en mi proyecto de vida? El otro se da en un ir más allá de sí mismo, en una implicación social, en un contexto cargado de múltiples posturas de vida. El ir más allá, hacia el otro, se constituye en un acontecimiento que afecta mi visión y comportamiento en el mundo. Es ser “de otro modo que ser”, en la determinación del ser como lo sostiene Lévinas en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1995). El otro es un hecho, es un haber, es una existencia, que llamamos ser, que cuando deja de ser pasa al no ser, al recuerdo, al murmullo, al olvido.

El otro se reconoce no sólo por su existencia sino por el lenguaje, por el cual se incorpora a la vida de los demás, a la comunidad. Del otro se dice de su modo de ser, se pregunta por su condición de ser; permitiéndonos acercarnos a él. El lenguaje apunta por el sentido (interno) y por el significado (externo) del otro en el mundo, como aquello que por su condición de ser nos afecta.

La postura que asumimos, como la del otro, anuncian la presencia, que es la del ser develado ante el mundo. El anuncio trae como consecuencia lo que ignoramos del otro, en el cual me veo implicado por un interés claro en saber lo que hay en lo develado, a través de la memoria, el recuerdo, la historia que nos enfrenta al olvido, en especial del ser.

El encuentro con el otro, devela múltiples facetas de lo que es y de lo que se ignoraba de él: lo no presente. De ahí que dirijamos la mirada hacia el rostro como presencia, como anuncio, en la constitución de la forma de lo que se oculta. La disposición hacia el otro, la actitud o postura que, como *ethos* asumo ante el otro, me permite sensibilizarme ante su presencia, ir hacia él, en la que la sensibilidad nos desnuda y pone al descubierto nuestra intencionalidad.



En la intencionalidad y en el sentir nos damos como somos, expresando la verdad que se desea: la comprensión y el ser comprendido. El lenguaje expresa lo indecible y lo decible del ser en su verdad. Comprender y preguntar por el otro, ya es una mirada sobre el ser en el mundo, manifestada en el ahí. La mejor manera de develar al ser en el mundo es por medio del saber y del afecto que profesamos por él, dado en una disposición actitudinal.

Lo dicho, como palabra-signo, devela al ser que se da a conocer, ya sea abiertamente, por medio del afecto o por otra situación, fijando posición ante el otro. En el verbo ser (Lévinas), se da la resonancia de la esencia, designa el ente que a la vez pone al descubierto el ser en su significación ante el mundo, ante el otro, al cual se acerca por medio del decir cargado de intencionalidad para el obrar, mediado por una postura ética, la cual se vuelve signo para el otro, que a la vez lo interpreta, provocando de hecho una implicación, un compromiso y una responsabilidad hacia el otro, que es la vida misma como acto (hecho) significativo (lingüístico) que se ofrece (1995, p. 109): “En tanto que exposición al otro, es significación, es la significación misma, el uno-para-el-otro hasta la substitución; pero substitución dentro de la separación, es decir, responsabilidad”. Aparecen en escena la solidaridad, la cooperación, la lucha, la resistencia, como también el sufrimiento, la condena, entre otros.

En la significación, como orden cognoscitivo, se da la sensibilidad hacia el otro – mundo, hacia el mundo – naturaleza; precisamente hay sentido y significado, porque devela o pone de manifiesto aquello que afecta, que demuestra una disposición de entendimiento, de deseo, de intención, de descripción, tematiza desde el pensamiento su exposición al otro, dada en la mayoría de las veces en lo dicho – sentido – simbólicamente en seres de carne, sangre y hueso (1995, p. 132). Este ser desarrolla su significación gracias a la proximidad y receptividad hacia el otro en un mundo compartido (humanidad), ya que el otro como prójimo no me es indiferente, su sola presencia me afecta. Ontológicamente en el saber, mediado por la significación que deja huella en mí como en el otro, que se afectan y se asumen responsablemente, desde una postura ética, que es un saber de sí mismo por sí mismo, una toma de sí mismo, una actitud de libertad, la cual garantiza la relación con el otro, para darle sentido, inteligibilidad, por medio del compromiso pensado en situación, en la toma de una decisión significativa, mediada por la responsabilidad que se asume para con el otro. Es la postura del ser en el mundo dada en lo dicho y en lo hecho, para ser comprendido y develado en su forma. Este tipo de relación es lo que confiere el sentido y significado de las acciones para con los otros, permitiendo la irrupción, la carta de ciudadanía, la objetivación, el estar con el otro, el conocerlo y poderlo interpretar como novedad cuando se anuncia.

Es pues que el sujeto se niega desde el momento de su aparición en el mundo hasta su muerte, ser absorbido por la totalidad y se esfuerza por establecer un principio de *diferencia*, a la vez busca la relación y el diálogo con el otro, ya sea por medio de la

mirada, o en formas complejas como el lenguaje, en el que se da a conocer su modo de ser y de pensar. El otro puede ser lo extraño, lo añorado, lo olvidado, que recuperamos en el devenir – siendo, en los encuentros que experimentamos hospitalariamente, reflejados en el horizonte de vida, transformado en rostro como idea adecuada, regulada por el lenguaje a través del discurso, que permite sacarnos de nuestra condición de aislamiento; sin renunciar a nuestra manera de ser particular.

La mirada hacia el otro es una verdad que afirma lo alterno, lo distinto, lo diferente, despierta el deseo de conocerlo y develarlo por medio de la interpretación, del sentido o del significado que representa, para integrarla a mi horizonte de vida. En palabras de Emmanuel Lévinas, *Totalidad e infinito* (1997, p. 89): “Esta manera de deshacer la forma adecuada al Mismo para presentarse como Otro, es significar o tener un sentido. Presentarse al significar, es hablar. Esta presencia, afirmada en la presencia de la imagen como la punta de la mirada que os capta, es expresada. La significación o la expresión corta así todo dato intuitivo, precisamente porque significar no es dar. La significación no es una esencia ideal o una relación ofrecida a la intuición intelectual, aún análoga en esto a la sensación ofrecida al ojo. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad. El discurso no es simplemente una modificación de la intuición (o del pensamiento), sino una relación original con el ser exterior”.

El sentido es fruto de la experiencia, es enseñanza, nos invita a adentrarnos en el otro, en su mundo, en su interioridad. Revela lo que el otro nos dice, lo que es, su rostro, su forma, su concepto, su objetividad. Es un cara a cara que permite conocerlo y comprenderlo, como verdad y significado. El significado como tal, que se da en mí, no se da como presencia completa, propone y desarrollan mundo en el cual nos desenvolvemos vitalmente. El lenguaje en el otro nos dice lo que entiende o comprende por mundo, lo expone con claridad para así situarnos y posicionarnos. Por lo tanto, el sentido precisa ser explicado en la palabra para así ser comprendido y construir el significado del obrar humano, posible en sociedad; ya que ésta es el fin de la propia verdad del hombre como experiencia (1997, p. 120): “Tener un sentido, es enseñar o ser enseñado, hablar o poder ser dicho”.

La experiencia del vivir está en función del otro, de lo que él representa alternamente, me anima por curiosidad o necesidad en saber acerca de él. La relación con el otro se encuentra mediada por la intención, que busca la inteligibilidad, el sentido, en primer lugar, el significado para el mundo de lo otro, reflejado en su perfil, en su rostro, en su forma, en segundo lugar. De ahí que tener conciencia, sea estar en relación con el otro, por medio de la enseñanza. Lévinas nos diría: son lo que es. La enseñanza que el otro abre, se expone, rompe la totalidad del lenguaje que pretende el sometimiento del otro, trasciende el rostro, para brindar hospitalidad, bienvenida. En este sentido el lenguaje devela en la palabra lo visto en el horizonte, implica un cara a cara que posibilita conocer, aprehender y saber, mediado por una postura ética ante lo expuesto, para poder ser comprendido. El rostro es el fenómeno que se manifiesta ante mí, es la relación que se establece con el cara a cara en su develamiento ante la mirada como verdad;



repercutiendo en mi conciencia, en mi forma de ver y de relacionarme con el mundo, que me fuerza a pensar el otro como rostro y no como cosa, que facilita ser pensado desde la razón, desde la conciencia, como tiempo, en la búsqueda de lo invisible, lo subyacente, lo oculto.

Finalmente, la relación que establezco con el otro es a partir de la alteridad, de lo que el otro es en su diferencia; para así reconocer que el otro es otro y no mi identidad. Vale la pena destacar que esa relación con el otro se encuentra regulada por lo erótico, el deseo, el saber, el poder; provocando posturas o actitudes que van a involucrar y modificar la condición de dicha relación, que a la vez, determina lazos de solidaridad, fraternidad, respeto, escucha y diálogo.

CAPÍTULO V

LA ACTITUD COMUNICATIVA EN HABERMAS

“La racionalidad de las opiniones y de las acciones es un tema que tradicionalmente se ha venido tratando en la filosofía. Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en el habla y en las acciones. El tema fundamental de la filosofía es la razón”.

Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. T. I* (1999, p. 15)

A. A manera de introducción

Partir de una ética en el fortalecimiento del estilo de vida del hombre contemporáneo es el propósito de la *actitud filosófica*. En Habermas se refleja en la biografía de un actor social, cuya *actitud comunicativa o dialógica* se convierte en el centro de inserción social, recogiendo aspectos esenciales para una sociedad democrática y solidaria, en el entendimiento razonable entre las partes en el momento de resolver conflictos a su interior. Esto precisa principios de justicia procedimental y de consenso, en un diálogo que implica el reconocimiento de hecho de la otra parte. Es así que la *actitud comunicativa* se ha de fortalecer en una ética comunicacional, allegando lo que somos y deseamos, lo cual implica la inviolabilidad de la dignidad biográfica del actor social, para poder entrar en un plano de entendimiento respecto al otro, en el que las razones de manera pragmática priman sobre la arbitrariedad.

B. Primera parte

¿Cuál es el papel que juega la filosofía en nuestras sociedades de comunicación? Habermas nos dice que la filosofía ya no simboliza el saber totalizante. Habermas *Teoría de la acción comunicativa T. I.* (1999, pp. 15,17).^{*} El interés se centra en el **giro lingüístico** como principio de entendimiento entre los hombres en el seno de una sociedad democrática. Hoy los hombres y las sociedades liberales **argumentan** sus acciones de vida desde una postura racional consensual.

La pretensión de Habermas es volver la razón ilustrada materia prima de trabajo filosófico, socia de la labor lingüística que cumple una función democrática comunicativa y organizativa de las sociedades en colaboración con los **mundos de vida** de los individuos, como formas válidas en el seno de una propuesta filosófica que tiende a volverse sociológica. Habermas (1999, p. 18).

La argumentación es el principio de validez de la verdad, puesta en duda en su aceptación por cualquier comunidad humana. Los argumentos sólo se dan por medio de razones, que buscan convencer a un auditorio. En esta dirección, quien entra a justificar

^{*} Algo similar, guardando las diferencias entre ambos pensadores, nos dice Foucault respecto al papel del intelectual contemporáneo, quien dice que es aquel que no dice cómo deberíamos de actuar; al contrario, su trabajo es transformar un régimen de verdad.

racionalmente sus pretensiones de verdad, debe tener y estar abierto a una **postura actitudinal** para este prototipo de razones. Es decir, debe tener una **disposición racional** que permita sentar su posición, aceptar críticas, modificaciones y compromisos de sus argumentos, para alcanzar el **consenso** entre las distintas partes que arguyen las mismas pretensiones de verdad en la aceptación de sus puntos de vista. Lo que apreciamos es un complejo proceso de aprendizaje del diálogo como principio regulativo en una colectividad humana, que busca Habermas (1999, pp. 37 – 38): “la capacidad de aprender de los desaciertos, de la refutación de hipótesis y del fracaso de las intervenciones en el mundo”. Aquel que participa del diálogo, justifica racionalmente sus posturas teóricas y morales en el escenario público de su cultura, desde una *actitud reflexiva*. Habermas (1999, p. 42): “Llamamos racional a una persona que se muestra dispuesta al entendimiento y que ante las perturbaciones de la comunicación reacciona reflexionando sobre las reglas lingüísticas”.

La racionalidad vendría a constituirse en una disposición, en actores capaces de comunicación y de acción dadas en sus comportamientos, que buscan validez por medio de una *actitud realizativa*, fortalecida – una vez sometida a la argumentación pública – por actos solidarios o cooperativos de quienes la aceptan como punto de partida en la consecución de la verdad procedimental.

El desarrollo del proceso argumentativo en Habermas descansa en tres tipos de actitud:*

1. La *actitud hipotética*: es la que se propone verificar o realizar lo que se desea. 2. La *actitud reflexiva*: es la que una vez asumido el procedimiento de argumentación y de justificación entra en la etapa de enriquecimiento, de modificación y de análisis de la postura racional. 3. La *actitud realizativa*: es la que busca validez universal, una vez sometida a un proceso de argumentación y de aceptación como verdad asumida por todos. Este tipo de verdad, a diferencia de la verdad del científico, busca que la opinión dada en la vida cotidiana de los hombres –como la *actitud natural* de Husserl-, se transforme en un saber que ha de tener su rigurosidad, que ha de producir efectos de verdad en el comportamiento de los hombres inscritos en un grupo social.

La aceptación de un saber como verdad para una comunidad de diálogo, precisa de un despliegue lógico argumentativo para así llegar a elaborar un marco conceptual como lo expresa Habermas, para evitar caer en el error, la arbitrariedad o el mero juego retórico de la opinión manipulada. A la vez, el concepto de validez, aceptado por consenso, es un saber que nace en la red social en la cual todos participamos de diferentes formas. Es una episteme que se caracteriza porque no tiene pretensiones de científicidad o positividad alguna en su discurso; exige de quien participa una toma de postura en la pretensión de establecer una verdad elaborada desde una racionalidad vivenciada, que vendría a ser la imagen del mundo. Al respecto nos dice Habermas (1999, pp.72-73): “La racionalidad de las imágenes del mundo se mide no por propiedades lógicas y semánticas, sino por las categorías que ponen a disposición de los individuos para la

* Entendida desde la filosofía como una disposición y postura ética, en la realización de las intenciones y proyectos de vida.

interpretación de su mundo”. Que van a depender de la actitud que elaboren, ya sea una *actitud subjetiva*, que vienen a ser las vivencias del individuo, en un ámbito no compartido, pero válido. Una *actitud objetiva*, donde despliega ante los otros parte de su manera de ser, es decir, un sentimiento, un deseo, una opinión. Actitud que ha de ser compartida y confrontada como verdad, desde un punto de vista lingüístico en la consolidación de una o varias imágenes del mundo. Habermas (1999, p.91): “Las imágenes del mundo arrojan luz sobre los temas existenciales, que se repiten en todas las culturas, del nacimiento y la muerte, de la enfermedad y la desgracia, de la culpa, del amor, de la solidaridad y de la soledad”. Es el principio de la acción lingüística ligada a la existencia, a los proyectos de vida de los individuos, antes de hablar de un polémico mundo consensual. Las imágenes del mundo permiten consolidar el entendimiento de sí mismo y de la humanidad, como de la naturaleza en su interiorización en el actuar dialógico del actor habermasiano.

La disposición hacia la cultura, el modo de vivirla y de sentirse satisfecho en ella, garantiza una serie de condiciones de bienestar, en especial de realizaciones espirituales, las cuales no precisan de mediación extraña de carácter instrumental para el aprendizaje o entendimiento de lo que se llega a ser en el ámbito cultural, en la consolidación de tomas de posturas éticas, que permiten afirmar o negar situaciones que han de transitar el mundo de la racionalidad comunicativa, en la posibilidad de lograr validez en un contexto crítico, como *procedimiento*, en la depuración de las incoherencias, contradicciones y disensiones. Habermas (1999, pp. 108-109): “Winch insiste con razón en que las formas de vida representan <<juegos de lenguaje>> concretos, configuraciones históricas compuestas de prácticas, de pertenencias a grupos de patrones de interpretación cultural, de formas de socialización, de competencias, de actitudes, etc., en que el sujeto ha crecido”.

Para Habermas, la acción comunicativa descansa en el *entendimiento* entre las partes, fruto del acuerdo racional, en la construcción de una verdad lingüística proposicional, como rectitud normativa y veracidad expresiva. Las instituciones tomarían un nuevo rumbo por medio del entendimiento, del diálogo y del consenso en una democracia solidaria, cooperativa y procedimental, que arranca y vuelve al mundo de la vida de los individuos, que son en últimas el fundamento de la acción comunicativa. Habermas (1999, pp. 119-120): “En el segundo caso, este o aquel componente de la tradición cultural queda convertido en tema. Para ello los participantes tienen que adoptar una actitud reflexiva frente a los patrones de interpretación cultural que en el caso normal son los que *posibilitan* sus operaciones interpretativas. Este cambio de actitud significa que la validez del patrón de interpretación tematizado queda en suspenso y que el correspondiente saber se torna problemático; simultáneamente, ese cambio de actitud sitúa el componente problematizado de la tradición cultural bajo la categoría de un estado de cosas al que uno puede referirse en actitud objetivante”.

Por medio de una *actitud objetivante*, el actor – como lo llama Habermas -, impulsa una *actitud realizativa*, para ser fijada en la cultura a través de sus normas, una vez aceptada

en su validez y legitimada en el mundo social del cual hacen parte los sentimientos, deseos y estados de ánimo como “necesidades” a ser suplidas en el actor, parte constitutiva de una *actitud subjetiva*, que invita a la toma de postura frente a determinadas vivencias, que sólo se pueden llevar a cabo por medio de la acción lingüística para su entendimiento, como toma de postura racionalmente motivada. El actor asume una *actitud de implicación* para someter a prueba la pretensión de validez de otro actor, para llegar a asumir una *actitud realizativa*, una vez sometida a la crítica de quien aspira decir una verdad racional que obedece a unos fines específicos, que van a servir para la vida cotidiana o para el mundo de la ciencia, asumida desde una *actitud teórica*. Habermas (1999, p.172): “El observador científico rompe con su actitud *natural* (o *realizativa*) y se coloca de un brinco en un lugar situado allende su mundo de la vida, y en general allende todo mundo de la vida, es decir, en un lugar extramundano”.

Para Habermas la *actitud teórica* es la del observador *desinteresado*, distanciado de las posiciones cotidianas o naturales, que comunicativamente se ve envuelto en dicho mundo, ya que el científico como ser real y no como ser metafísico, hace parte de la vida misma de cualquier comunidad e incide en su comportamiento, encontrándose implicado lingüísticamente en la comprensión de su mundo natural y social, objeto de su trabajo de investigación. Habermas (1999, p. 177): “Por eso la investigación social debería ser considerada como una forma particular de vida junto a otras formas de vida”. Asumida desde una *actitud reflexiva* que vendría a ser una profundización de la indagación y no de una posición externa, ya que por ejemplo, el sociólogo es partícipe del contexto comunicativo del cual todos hacemos parte. Habermas (1999, p. 184): “Un mundo de la vida constituye, como hemos visto, el horizonte de procesos del entendimiento con que los implicados llegan a un acuerdo o discuten sobre algo perteneciente al mundo objetivo, al mundo social que comparten, o al mundo subjetivo de cada uno. El intérprete puede tácitamente dar por sentado que comparte con el autor y con los contemporáneos de éste estas relaciones formales con el mundo. Trata de entender por qué el autor, en la creencia de que existen determinados estados de cosas, de que rigen determinadas normas y valores, de que pueden atribuirse determinadas afirmaciones, observó o violó determinadas convenciones y expresó determinadas intenciones, disposiciones, sentimientos, etc. Sólo en la medida en que el intérprete penetra en las *razones* que hacen aparecer las emisiones o manifestaciones del autor como *racionales*, entiende qué es lo que éste pudo *querer decir*. Sobre este trasfondo puede identificarse también tal o cual idiosincrasia, es decir, aquellos pasajes que ni siquiera resultan comprensibles desde supuestos del mundo de la vida que el autor compartió con sus contemporáneos”. De esta interpretación se infiere el por qué del sentido y el por qué de las afirmaciones en un texto dadas por un autor, a través de unas aseveraciones con pretensiones de verdad, en unas determinadas vivencias, valores y normas correctas en un contexto específico, del cual nos apropiamos; pues ya somos parte de él por medio de la cultura y del diálogo que nos impulsan a tomar postura ética. Habermas, *Conciencia Moral y Acción Comunicativa* (1983) Es decir, el intérprete asume una *actitud realizativa* frente al autor, desde posiciones ya sean de aceptación o

de negación, mediado por el reconocimiento del otro como actor capaz de comunicación y de entendimiento racional, previo supuesto que tengamos de él o del texto, el cual lo entendemos por medio de un proceso de aprendizaje que modernamente descansa en la escuela. El intérprete confronta sus posiciones de vida ante el otro. En nuestro caso, la escuela ante el texto, del que emitimos una posición realizativa, para llegar a un posible entendimiento o acuerdo, fruto de una *actitud dialógica*, la cual permite el consenso que busca el reconocimiento y la validez de las partes, dado por medio de los actos de habla desde una pragmática formal, manifestada en los ámbitos de la vida cotidiana.

La dificultad de la acción comunicativa, como *actitud realizativa*, da la impresión de excluir en sus propósitos a aquellos que no participan del consenso, que no entran a sus reglas consensuales y universales. El actor al racionalizarse y seguir los patrones de la acción dialógica, tiende a desdibujarse en un laberinto intrincado de diálogos abstractos y formales. El querer en su fase realizativa queda atrapado en una racionalidad que le hace perder su poder inicial, dejando de ser, para ser un ente lingüístico universal, portador de la verdad. De hecho, todo consenso en el entramado social está acompañado como prenda de garantía, de acciones de poder, por quienes entran en dicho juego.

Los actos de habla como pragmática, obedecen a una racionalidad práctica, que se realiza gracias a unos fines que persiguen los actores para comprender y controlar su entorno, a partir de una técnica racional - Foucault llamaría a estas técnicas, dispositivos o tecnologías racionales -, que invaden las acciones de la vida, por medio de una actitud de cálculo, corriendo el peligro de quedar atrapadas en una racionalidad meramente instrumental, irreflexiva y manipuladora. Habermas (1999, p. 256): “La racionalización de la cultura sólo se torna empíricamente eficaz cuando se convierte en racionalización de las orientaciones de acción y de los órdenes de la vida social. El saber acumulado en la cultura se transforma en formas de vida de los individuos y de los grupos, de un lado, y en formas de vida social o en esferas de la vida, en órdenes de la vida, como Weber dice en vez de subsistemas sociales, de otro”. Racionalización de la cultura que se transforma en una imagen del mundo, frente a la cual hay una toma de postura por quienes están involucrados.

La toma de postura, llevada a través de una actitud ante el mundo, es, según Habermas, expresión de un proceso de racionalización de un orden concreto y sistemático del mundo; reflejada en una celestial intencionalidad del deber ser que, busca una apertura, por medio de una *actitud sistematizada* y centrada en las acciones y producciones diarias que se ejerce metódicamente. Es el caso de una profesión cualquiera. Esto nos lleva a decir con Habermas (1999, p. 318): “Frente a la naturaleza externa puede tomar una actitud objetivante, pero también una actitud expresiva. Frente a la sociedad una actitud de conformidad con las normas, pero también una actitud objetivante; y frente a la naturaleza interna una actitud expresiva, pero también una actitud de conformidad con las normas. Estas posibilidades de <<pasar>> de una actitud a otra constituyen un rasgo distintivo de la gran libertad que una comprensión descentrada del mundo entraña”. Esto último, inscrito en un mundo plural que podría generar conflictos

permanentes entre culturas sojuzgadas, e incluso entre estilos de vida, si no media, como lo plantea Habermas, una *actitud consensual* en la resolución de los conflictos entre las partes involucradas por medio de razones. La acción comunicativa satisface, según Habermas, las necesidades que nacen al interior de las sociedades, por medio del entendimiento lingüístico que, en esencia se constituye en actos de habla de corte pragmático para el desarrollo de los compromisos que se adquieren entre los actores implicados. Al respecto nos dice Habermas (1999, p. 358): “Con la fuerza ilocucionaria de una emisión puede un hablante motivar a un oyente a aceptar la oferta que entraña su acto de habla y con ello a *contraer un vínculo (Bandung) racionalmente motivado*”.

Los actos de habla en la acción comunicativa dependen de situaciones concretas de los mundos de vida, fragmentados o no, con sus proyectos de vida e intenciones de corte existencial; en los cuales la acción dialógica sirve de puente universal entre el saber y el mundo de la vida en un contexto social según la actitud de los implicados. Veamos Habermas (1999, pp. 367-368): “Sino que son las acciones sociales concretas las que pueden distinguirse según que participantes adopten, o bien una actitud orientada al éxito, o bien una actitud orientada al entendimiento; debiendo estas actitudes, en las circunstancias apropiadas, poder ser identificadas a base del saber intuitivo de los participantes mismos. Por tanto, es menester ante todo un análisis conceptual de estas actitudes”.

El entendimiento que se da intersubjetivamente, depende en gran medida de la claridad proposicional y del estado de ánimo de las partes involucradas, para llegar a un consenso válido racionalmente. Habermas (1999, pp. 368-369): “Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente, merced a una intervención directa en la situación de acción, ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente”. Esto no impide los acuerdos forzados, que el mismo Habermas reconoce. No se puede negar que el entendimiento y el consenso de orden dialógico son fruto de la actitud, de la disposición sincera entre las partes en aceptar o en rechazar las pretensiones de validez que se dan en el diálogo, para lograr compromisos serios de orden ético. Habermas, *Escritos sobre Moralidad y Eticidad*. (1991). La actitud en este acuerdo se realiza por medio de actos lingüísticos pragmáticos (actos de habla). Es decir, hacer cosas con palabras, que en la acción comunicativa se daría a través de sólidos argumentos en la consecución de su validez. La *actitud dialógica*, se caracteriza por su constante interacción en una comunidad de diálogo, ya sea de orden político, científico, artístico, educativo, entre otros, en la consecución de consensos para la convivencia, remitidos por normas de acción significativas. Al respecto dice Habermas (1999, p. 378): “Cuento, pues, como acción comunicativa aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y sólo *fines ilocucionarios*”.*

* Un fin ilocucionario sería la realización de una acción diciendo algo. Puede ser una promesa, una confesión, una afirmación, entre otras.

¿Qué papel juega el significado en los actos de habla? La pretensión del hablante por medio de un verbo realizativo busca que su oferta sea reconocida y aceptada por el otro, quien capta (vivencia racionalmente) el significado de lo que procura (intención) su interlocutor, para un posible acuerdo que va a producir unas obligaciones, desde un punto de vista pragmático como acción. Es decir, se da una coordinación en el plano semántico (comprensión del significado) y en el plano empírico (desarrollo de lo acordado) para su efectivo valor. Habermas (1999, p. 382): “Entendemos un acto de habla cuando sabemos que lo hace aceptable”. O sea, se transforma en una *actitud realizativa*. En esta dirección podemos decir que la acción comunicativa es una toma de postura o de actitud entre las distintas partes que entran a un diálogo, con pretensiones de verdad en el logro de un consenso que va a producir efectos de compromiso; donde el emisor y el receptor llegan a un entendimiento con pleno conocimiento de las condiciones que emanan del consenso.

El significado en la acción comunicativa está cargado de una *actitud intencional* (fenomenológica) que busca ser correcto normativamente en el acto de habla. Dice Habermas (1999, p.394): “Pues bien, el que todo consenso normativamente alcanzado genere tres planos distintos: el de un acuerdo normativo, el de un saber proposicional compartido, y el de una mutua confianza en la sinceridad subjetiva de cada uno, es algo que a su vez puede explicarse recurriendo a las *funciones del entendimiento* lingüístico”. Para Habermas, los actos de habla renuevan las relaciones interpersonales a la exposición y presuposición de actitudes o sucesos del mundo, y a la expresión de vivencias, donde el actor hace referencia a sí mismo, es decir, a su universo, en un orden legitimado racionalmente.

Los actos de habla pasan por tres momentos: los *constatativos*, cuando se *enuncia* una oración, se explica o se expone algo, entre otras. Los *expresivos*, cuando se ponen en claro las oraciones *vivenciales*, es decir, se descubren, se manifiestan, se confiesan. Los *regulativos*, cuando son de carácter *exigitivo* o *intencional*, esto es: cuando se exhorta a alguien, ordenamos, etc. Estas pretensiones de validez lingüística son las que se ponen a prueba por los involucrados en un diálogo de orden habermasiano, a partir de una *actitud objetivante*, para luego desarrollar una *actitud expresiva*, en la cual el actor expone parte de su mundo objetivo, en la consecución de una *actitud de conformidad*, en la que se cumplen las normas legítimas de comportamiento. Por lo tanto, podemos decir que existe una *actitud vivencial** que no expresa el conocimiento tal como él se lo exige; pero también existe una *actitud cognitiva*, en la que se da el conocimiento con exigencias del caso. Basta agregar, según Searle, cinco actos de habla: el constatativo, el directivo, el compromisorio, el declarativo y el expresivo. En los cuales la actitud toma fuerza en el constatativo, quien lleva a cabo la cognición o la *actitud proposicional*, como sería “opinar, pensar, creer, etc.” Y el directivo, quien realiza la intención o la actitud proposicional. Como “querer, desear, tener el propósito, etc.” Ambos, buscan la verdad de sus acciones lingüísticas en los hechos. Habermas crítica esta propuesta ya

* *Actitud vivencial* en la que caben las actitudes psíquicas, dadas en los actos expresivos que se van a realizar en los actos de habla.

que no se presta del todo a la relación intersubjetiva, en la formación del consenso de su propuesta comunicativa para una sociedad democrática procedimental.

En síntesis, en esta primera parte podemos decir que toda *actitud realizativa* se desenvuelve para su validez, en una red de problematizaciones que surgen del mundo social, e impactan nuestra visión de mundo, ya que toda acción comunicativa adquiere su real importancia en la sociedad, en especial en la vida cotidiana; en el caso de Habermas, racionalizada en un actor que se resiste a ser desnaturalizado. Por otra parte, la pretensión actitudinal en el giro lingüístico es saber cómo llegar a un acuerdo entre las partes implicadas en una discusión. Es decir, se ve la necesidad del diálogo, que exige de una *actitud de escucha* del otro, desde una postura ética que precisa del compromiso.

C. Segunda parte

El papel fundamental de la teoría de la acción comunicativa en lo que respecta a la parte actitudinal, si agregamos el modelo socrático de construir saber por medio de una *actitud filosófica*, consiste en coordinar las intenciones teleológicas de los actores en su socialización, por medio de una acción que, como acto, es inicialmente lingüística y significativa, cuyo fundamento es la vida misma del actor en su realización proposicional en un contexto cultural específico. El significado se vuelve simbólico, se interioriza y se transforma en referente vital y cultural de una comunidad humana. No es pues gratuito que las culturas sean primordialmente simbólicas. En nuestro caso, el diálogo o la acción comunicativa, no se encuentra exento de este simbolismo cargado de actitudes o posturas, en la comprensión y “adopción de la actitud del otro” adquirido a través del aprendizaje, a la vez señala una constitución de sí mismo en dicho contexto simbólico. Según Habermas Teoría de la acción comunicativa. T. II. (1999, p. 21): “Los gestos se convierten en símbolos significativos cuando implícitamente provocan en el individuo que los hace las mismas respuestas que explícitamente provocan o supone que provocan en otros individuos – los individuos a quienes están dirigidos”. Lo que apreciamos en este proceso simbólico es la toma de postura del otro, interiorizada positiva o negativamente. La toma de actitud en este caso, se vuelve *interpretativa* y se anticipa al otro. Es decir, predice y aborda los supuestos que el otro trae.

Ahora bien, conforme a Habermas, de la *actitud gestual* se pasa a la *actitud simbólica*, al mundo de las llamadas sociedades de comunicación, las cuales poseen sus reglas y normas comportamentales en el seno de una comunidad. En palabras de Habermas: (1999, p. 39) “Porque incorpora las instituciones de la comunidad a su propia conducta. Adopta el lenguaje de esa comunidad como un medio con cuya ayuda desarrolla su personalidad y después, a través de un proceso de adopción de los diferentes papeles que le proporcionan todos los otros miembros, acaba adoptando la actitud de los miembros de la comunidad”. Existen actitudes que sólo son posibles de llevarse a cabo en comunidad, la cual las regula en su realización; caso contrario, se da el rechazo o la sanción de ellas. El despliegue y desarrollo de la actitud en comunidad se evidencia en

el sí mismo como fin, que pretende llevarse en su cumplimiento por medio de proyectos de vida, cuando asumen plenamente lo que es la comunidad en toda su dimensión, lo que supone una memoria, una cultura, una tradición, una manera de ser moderno en el diario vivir, para un buen desempeño de unas competencias actitudinales, conjugadas en el espacio público, en la denominada conciencia colectiva. En este sentido, el actor es, gracias a su situación social, quien organiza sus actitudes a través de la acción lingüística en la internalización del mundo social. Habermas (1999, pp. 87-88): “La actitud realizativa que adoptan *ego* y *alter* cuando actúan comunicativamente entre sí va ligada a la presuposición de que el otro puede *tomar postura* con un <<sí>> o con un <<no>> frente a la oferta que representa el acto de habla de *ego*”. Respuesta mediada por los actos de habla, en los que el actor toma la iniciativa del sí o del no, desplegado en tres componentes de la acción comunicativa: el proposicional, el ilocucionario y el expresivo, reflejados en una acción concreta y valedera, reconocida en un acto solidario. Al respecto nos habla Habermas (1999, pp. 93-94): “Bajo el aspecto de entendimiento, los actos comunicativos sirven a la *transmisión del saber culturalmente acumulado*: la tradición cultural se reproduce, como hemos señalado, a través del medio de la acción orientada al entendimiento. Bajo el aspecto de coordinación de la acción, esos mismos actos comunicativos sirven a un *cumplimiento de normas* ajustado al contexto de cada caso: también la integración social se efectúa a través de este medio. Y, finalmente, bajo el aspecto de socialización, los actos comunicativos sirven a la instauración de controles internos del comportamiento, a la formación de *estructuras de la personalidad*”. Para Habermas, los actos de habla cumplen la tarea de transmisión del saber, de integración social de los individuos en *actitud expresiva*, acorde con las normas significativas de sus modos de vida, como una forma de plasmar en una acción los pensamientos, las intenciones y comportamientos de quienes participan en la comunicación. (1999, p. 107): “La comunicación lingüística presupone la comprensión de, y la toma de postura frente a, pretensiones de validez susceptibles de crítica”. Es el actor que no puede salir del mundo de la acción, de la acción comunicativa, una vez entre en su juego al decir sí o no, con argumentos que alcanzan al otro a partir de su propia comprensión reflexiva al interiorizarlo. Es decir, es un conocerse a sí mismo, para poder objetivarse en el mundo en un saber práctico. Estas posturas, para Habermas, cotidianamente se ven reflejadas en tres tipos de actitudes: la objetivante, la de conformidad y la expresiva. En síntesis, estas actitudes van a depender de un actor crítico de sí mismo, responsable de sus actos, que busca el entendimiento con los otros en los actos de habla, reflejando una toma de postura manifestada en una *actitud expresiva*, en la que se da la vivencia y una *actitud realizativa*, en la que el actor es parte de un grupo social, en el cual establece una acción intersubjetiva en la constitución de una *actitud moderna*, la cual amplía el sí mismo. (1999, p. 141): “Esa identidad se acredita en la capacidad de dar continuidad a la propia biografía”. Reconocida en el ámbito social. Habermas (1999, pp. 141-142): “La identidad del yo del adulto se acredita en la capacidad de construir nuevas identidades a partir de las identidades quebradas o superadas y de integrarlas de tal modo con las viejas, que el tejido de las propias interacciones se organice en la unidad de una biografía incansable y que, por ser *capaz de responder de ella*, pueda serle atribuida como suya”. Según Habermas, permite la autodeterminación y autorrealización en el

mundo social. Quien asume su biografía responsablemente puede ser el timonel de su vida, la cual reconstruye y le da un mejor perfil. (1999, p. 142): “Sólo quien toma a su cargo su propia vida puede ver en ella la realización de sí mismo”. En suma, implica saber quien quiere ser en su presente, dando razones de sus actos ante los demás.

Quien consolida su biografía es capaz de llevar adelante una historia en el entramado social; Sartre diría la realización de un proyecto de vida, Foucault, un estilo de vida. Al respecto dice Habermas: (1999, p. 155) “La <<consistencia>> de los órdenes legítimos y la continuidad en la biografía de las personas particulares se hacen cada vez más dependientes de actitudes que en caso de ser problematizadas, obligan a tomar postura con un sí o con un no frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica”. Es el mundo cotidiano ante el cual desarrollamos una postura como *ethos*, en la consecución de formas de vida concretas, que aspiran ser autónomas en sus comportamientos colectivos. Habermas (1999, p. 157) “ahora bien, un modo de vida autónomo depende por su parte de la decisión o de las decisiones sucesivamente repetidas y revisadas acerca de <<quien quiere uno ser>>.” Es una elección moral, la cual encierra un momento de decisión y elección para quien se relaciona como actor con la sociedad, por medio del entendimiento comunicativo, para así lograr articularse en dicho contexto, en el que aspira desarrollar sus proyectos, en plena solidaridad con los demás, en una interpretación de lo que es el otro en mi mundo. Habermas (1999, p. 179) “El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de sus pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo”. Esta apreciación, exige interpretarnos e interpretar al mundo, para poder actuar a partir de otras biografías, que persiguen semejantes pretensiones de realización mundana. Habermas (1999, p. 196): “Llamo *cultura* al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. Llamo *sociedad* a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Y por *personalidad* entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad”. En esta dirección, el mundo de la vida se regula por estos tres aspectos: cultura, sociedad y personalidad, mediados por la acción lingüística o comunicativa, lo cual precisa de un proceso de aprendizaje continuo y reflexivo, en un ámbito cooperativo desde distintos intereses, algunos de ellos fruto de tradiciones arraigadas en los personajes comunitarios.

La complejidad comunicativa en sociedades estatizadas o en sociedades de libre consumo, va a depender del grado de institucionalización del mundo de la vida en ellas, reguladas por un derecho y una moralidad públicos en la resolución de conflictos a su interior.

El entendimiento que se da entre los actores es fruto de buenas razones, las cuales provienen de tomas de postura que nacen de profundas condiciones “práctico-morales”, para alcanzar una afirmación o negación en un contexto cultural y social, en la culminación de las expectativas y proyecciones de vida, en el que el actor en su postura para consigo mismo, se objetiva en el entorno humano, en lo que sería la elaboración de imágenes del mundo como actitudes abstractas. Es decir, hay una inclinación racional y simbólica de lo que es el mundo, enriquecido desde posiciones interpretativas del papel que asume el actor lingüístico, cuyas necesidades giran en torno de Habermas (1999, p. 556): “la gramática de las formas de vida”. No sin antes decir que esta reflexión estaría acompañada por situaciones morales y de derecho, tal como lo ha expuesto Habermas en otros escritos. Habermas, *Facticidad y Validez*. (1998)

D. Algunas consideraciones finales

¿Es posible hoy una vida recta desde la propuesta de la acción dialógica, para nuestro mundo contemporáneo cargado de contradicciones? Las preguntas que afronta el sujeto en el presente, en el caso de Habermas sería el actor dialógico, confrontan no sólo a la filosofía sino a todo lo que es la cultura en Occidente, hoy sumida en un mar de dificultades en la que la mentira de los Estados y de quienes gobiernan prevalece sobre la buena intención de aquel que asume desde el diálogo la credibilidad en el otro. Es así que: *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1991), retomando el título de la bella obra de Marshall Berman, en la cual caracteriza a la modernidad.

Apostar a la fe de la palabra, del diálogo sincero entre las partes, es jugársela por el discurso, por el diálogo, máxime cuando son los medios de comunicación quienes hoy cumplen un papel central en la llamada opinión pública, sujeta a manipulación y mentiras. Es decir, jugarse esta posibilidad para una sociedad democrática exige de una sincera postura ética de los mismos medios de comunicación. Entonces ¿hasta donde una *actitud dialógica*, en la pretensión de una sociedad justa y de consenso se vuelve una quimera o una vieja pretensión del intelectual universal de querer decir la verdad? Tal como se van perfilando las sociedades, asistimos a un proceso de individualización en los estilos de vida de los sujetos, a la vez del surgimiento de fuertes expresiones de lazos comunitarios, muchos de ellos centrados en principios religiosos, los cuales Habermas no comparte y que he señalado en el transcurso de esta reflexión. Ahora bien, un proyecto de vida individual se encuentra ligado al otro, mediado por lo que se puede compartir. Una *actitud comunicativa o dialógica* puede enriquecer, si no queda atrapada en el embeleco del mundo de la oferta y la demanda del discurso liberal, el principio de solidaridad y de convivencia ciudadana. En esta dirección, una filosofía práctica puede entrar a resolver problemas concretos tanto en la vida de los actores como en la de las comunidades, en el espíritu de una democracia participativa y no representativa; en donde el consenso respete la biografía, reflejada en la dignidad humana de quienes participan en él. Es decir, el consenso no debe violar los derechos de una minorías a favor de una mayoría maleable en el momento de la resolución de los conflictos.



El reconocimiento mutuo de las partes implicadas en el diálogo requiere del afianzamiento del sí mismo, pasa por este principio de respeto, en el que los actores precisan de ser protegidos en su autonomía en el ámbito cultural y social. En otras palabras, en un diálogo sincero se ha de conservar el *ethos* de quienes participan en dicha acción lingüística; pues nadie renuncia a dejar de ser lo que es, en aras de otra situación que lo pone en desventaja existencial; al contrario, si se llega a un consenso, es porque va a potenciar y vitalizar el proyecto de vida de los distintos actores.

De todas formas, frente a cualquier tipo de dificultad o de conflicto, para Habermas siempre se ha de persistir en una *actitud racional* en la acción comunicativa, la cual nos brindará las soluciones a dichas situaciones problemáticas. Se parte de un participante en primera persona en función del otro en segunda persona, con el firme propósito de entenderse por medio del diálogo en la elaboración de un consenso democrático, evitando kantianamente instrumentalizar al otro. En otras palabras: la acción comunicativa nos invita a responder y adoptar una actitud en el actor que preserva lo que él es en su biografía.

CAPÍTULO VI

ÉTICA Y ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA.

FOTOGRAFÍA DE UN ARTISTA.

“La filosofía es en el filósofo, ante todo, una manera de vivir, *pero que se vincula estrechamente con el discurso filosófico*”.
“*El discurso filosófico se origina por tanto en una elección de vida y en una opción existencial, y no a la inversa*”.

Pierre Hadot. ¿Qué es la filosofía antigua? (2000, p.13)

A. A manera de introducción

El interés de estas palabras alude al análisis que realiza el pensamiento foucaultiano de las técnicas pedagógicas, tanto espirituales y de salud, en la consecución del gobierno de sí mismo, para hombres que cultivan la filosofía como un arte de vivir, es decir, como una ética y estética de la existencia. En este sentido la filosofía se convierte en un *ethos*, reflejado en una *actitud filosófica*, caracterizada por una postura y gobierno de sí mismo. Para lograr este propósito es preciso adquirir y dominar una serie de prácticas de orden espiritual, reflejadas en los filósofos griegos, en especial Sócrates, Platón y los pensadores helénicos. Es así que este diálogo se ha dividido en los siguientes temas: *Racionalidad política y gobierno de sí mismo. Libertad o cuidado pedagógico de sí mismo. Ética o el cuidado de sí mismo. El filósofo. Gobierno de sí mismo: Verdad y política. Filosofía y estilo de vida. Algunas consideraciones.*

B. Racionalidad política y gobierno de sí mismo

La amistad en los últimos trabajos de Foucault, al igual que en los griegos, jugó un papel central en la constitución de una vida filosófica, de una vida política, de una vida

vista como obra de arte, donde la edad marca la madurez de este tipo de hombre, en la relación y estabilidad de la amistad entre semejantes y libres. La amistad se construye no a partir de situaciones preestablecidas, sino a partir de lo que ella misma va consolidando y dando forma; pues lo que la mueve no es tanto la fidelidad o algo similar, sino **el placer de cultivarla** en quienes la asumen en un estilo de vida particular, como quien desea vivir una vida diferente a la de los demás. Michel Foucault, *Del'amitié comme mode de vie. Dits et Ecrits*. T. IV. (1994). Es el sujeto que busca darle sentido a su existencia, regulándola y proyectándola a través de la estilización de sus asuntos inmediatos, dentro de una genealogía cultural moderna, en analogía con su papel histórico y político; Michel Foucault, *Sexualité et solitude. Dits Et Ecrits*. T. IV. (1994), inscrito en una época determinada, como es el presente o el mundo moderno cargado de conflictos para su subsistencia. Tal como lo destaca Foucault (1994, p. 170): “ J'ai, dans cette perspective, essayé d'analyser les théories du sujet comme être parlant, vivant, travaillant, au XVIIe et au XVIIIe siècle. Mais on peut aussi appréhender la question du sujet de manière plus pratique, à partir de l' étude des institutions qui on fait de certains sujets des objets de savoir et de domination: les asiles, les prisons...”.

El sujeto moderno se inscribe en un ambiente de saber y de poder, en medio de unas relaciones políticas dadas en la red social y cultural en que nace, habla y se proyecta, modificando y transformándose en un dispositivo que Foucault llamaría técnica de producción, la cual permite variar las cosas y utilizar los signos que determinan las conductas. Esto último, Foucault lo resume en técnicas de significación o de comunicación y de dominación, en las que el sujeto se transforma a sí mismo, liberándolo y haciéndolo dueño de sí mismo. Foucault (1994, p. 171) : “Ce dont je me suis rendu compte peu à peu, c'est qu'il existe dans toutes les sociétés un autre type de techniques: celles qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification, et à atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel. Appelons ces techniques les techniques de soi”.

El sujeto que aborda Foucault podemos apreciarlo en dos tipos de técnicas generales que se han dado en la cultura occidental y que están en permanente roce y choque en su constitución. La primera, la **dominación o sometimiento**, expuesto en diversos trabajos como el manicomio, el asilo, la cárcel, el hospital y la escuela. La segunda, el **dominio de sí mismo**, ampliamente trabajado en otros escritos, como son la literatura y la sexualidad. Ambas técnicas se encuentran cruzadas por estatutos de saberes o verdades que las hacen moverse en sus propósitos, donde la libertad (como praxis) y el pensamiento están en juego, desde las artes de gobierno, a la vez como experiencia y como maestría que se da del dominio de sí mismo, donde el sujeto se transforma en un hábil artista de su vida. Michel Foucault. *Subjetivité et vérité. Dits et Ecrits*. T: IV. (1994).

El gobierno de sí mismo implica una postura frente al gobierno de los otros y ante las instituciones, desde prácticas que atraviesan y chocan al sujeto en su existencia. A la vez vemos que estas técnicas tienden a ser pedagogizadas y espiritualizadas, para ser incorporadas en las conductas, por medio de una subjetivación cultural. Es la transformación de los sujetos en objetos de saber científico, de saber productivo, modelados por unas tecnologías de poder que permiten su funcionalidad y agilidad, por medio de tecnologías jurídicas o de corte institucional, que los vuelven objeto de discurso, objeto de conceptualización y de definición, en la confrontación de una realidad que afecta la vida misma; esencia de manipulación y de experimentación como bien lo vemos a través del siglo XX, ya sea por medio de la ciencia o de la política, como lo demostraron los nazis con los campos de concentración, elevados a modelos en muchos países del llamado tercer mundo, o en algunos desmembrados estados europeos. Hay toda una racionalidad política que ha marcado al sujeto en su comportamiento en Occidente, que lo ha llevado a posiciones nada agradables y lo ha puesto en una inestabilidad existencial, dentro de unos límites razonables (Kant) que impidan acabar con él mismo, en un estado latente de angustia, como se refleja en la filosofía existencialista en plena rebeldía ante estas tecnologías abusivas de la razón y de un poder metafísico, apreciado desde específicas racionalidades, que operan en distintos contextos en la red social y cultural, que como el poder, en sus distintas manifestaciones se superponen, rozan, colisionan, se transfiguran con otras formas específicas de racionalidad., como bien queda ilustrado en la figura de Eichman que estudió Hannah Arendt. Nos encontramos ante una racionalidad política que en sus excesos se transforma por medio de su legitimidad jurídica en una especie de máquina que afecta el comportamiento diario de los sujetos. Michel Foucault. *Le sujet et le pouvoir. Dits et Ecrits. T. IV.* (1994, pp. 224-225) : “La relation entre la rationalisation et les excès du pouvoir politique est évidente. Et ne devrions pas avoir à attendre la bureaucratie ou les camps de concentration pour reconnaître l’existence de relations de ce type. Mais le problème qui se pose est le suivant: qui faire d’une telle évidence?”

En esta dirección: la racionalidad política y sus excesos, sus acciones y efectos escapan de toda moralidad de lo bueno y lo malo; pues su lógica como mero andamiaje formal, como máquina que produce un engranaje independiente de su juicio moral, va directo a unos fines en el mundo moderno, en la mayoría de las veces de orden económico, productivo o de consumo. Foucault (1994, p. 225) “Je voudrais suggérer ici une manière d’avancer vers une nouvelle économie des relations de pouvoir, qui soit à la fois plus empirique, plus directement reliée à notre situation présent, et qui implique davantage de rapports entre la théorie et la pratique. Ce nouveau mode d’investigation consiste à prendre les formes de résistance aux différents types de pouvoir point de départ. Ou, pour utiliser une autre métaphore, il consiste à utiliser cette résistance comme un catalyseur chimique qui permet de mettre en évidence les relations de pouvoir, de voir où elles s’inscrivent, de découvrir leurs points d’application et les méthodes qu’elles utilisent. Plutôt que d’analyser le pouvoir du point de vue de sa rationalité interne, il s’agit d’analyser les relations du pouvoir à travers l’affrontement des stratégies”. En últimas, son estrategias de resistencia que se llevan a cabo diariamente en las redes

capilares de las sociedades, ya sea en el trabajo, en el amor, en la familia o en otras manifestaciones de carácter macro; para evitar caer presos en la alineación (Marx) o sumisión espiritual. Son luchas que se asemejan a mallas eléctricas que provocan descargas y cortocircuitos en cualquier parte del entramado social, muchas de estas luchas se dan sin previa respuesta o efecto organizado, más bien como lo manifiesta Foucault, son anárquicas. La característica de los efectos de la racionalidad política en los sujetos, descansa en sus diversas formas de manifestarse a través del ejercicio y unión entre el poder y el saber, en el afán de la individualización y totalización de quienes se encuentran en el tejido social. Siendo esta una de las principales batallas que enfrentan los sujetos contemporáneos: la lucha contra toda forma de sometimiento, manifestado esencialmente en pedagogías espirituales, en el manejo de la salud del cuerpo, en el control del tiempo y en la inscripción social en un sistema productivo, por medio de técnicas derivadas de lo que Foucault llamó “poder pastoral”, en la búsqueda incesante de producir y decir la verdad, desde una racionalidad de corte instrumental, la cual ve al sujeto como objeto de saber y de poder en su constitución económica.

Tenemos un poder interesado en atar y en traspasar al sujeto a una red de comunicaciones y de saberes, en un punto específico en nuestras sociedades de comunicación y de control. Foucault nos dice que la comunicación expresa y ejerce poder sutil de control en los cuerpos, en especial en sus pensamientos y conductas; no es de extrañar que nuestras actuales sociedades de comunicación estén caracterizadas por este tipo de postura, sumado a una observación de los desplazamientos de los individuos, en el que el video, en el que el poder en sus relaciones de manera concreta ejerza una acción indirecta sobre ellos. Foucault (1994, p. 236) “Ce qui veut dire, bien sûr, qui il n’y a pas quelque chose comme le pouvoir, ou du pouvoir qui existerait globalement, massivement ou à l’état diffus, concentré ou distribué: il n’y a de pouvoir qu’exercé par les <<uns>> sur les <<autres>> ; le pouvoir n’existe qu’en acte, même si bien entendu il s’inscrit dans un champ de possibilité épars s’appuyant sur des structures permanentes. Cela veut dire aussi que le pouvoir n’est pas de l’ordre du consentement ; il n’est pas en lui-même renonciation à une liberté, transfert de droit, pouvoir de tous et de chacun délégué à quelques-uns (ce qui n’empêche pas que le consentement puisse être une condition pour que la relation de pouvoir existe et se maintienne); la relation de pouvoir peut être l’effet d’un consentement antérieur ou permanent ; elle n’est pas dans sa nature propre la manifestation d’un consensus». El poder como acción actúa sobre otra acción, que también actúa sobre otra acción, en el que no necesariamente se manifiesta de manera brutal, sino sutilmente en la producción de consensos a su favor. En este sentido, se expresa de diferentes maneras en la red social, en la que mantiene su principio de autoridad y de aceptación, en la subjetivación y totalización de los cuerpos, a través de prácticas específicas, de actos significativos y simbólicos. Foucault (1994, p. 237) “Le pouvoir ne s’exerce que sur des <<sujets libres>>, et en tant qu’ils sont <<libres>> - entendons par là des sujets individuels ou collectifs qui ont devant eux un champ de possibilité où plusieurs conduites, plusieurs réactions et divers modes de comportement peuvent prendre place». El poder en su razón de ser, actúa exclusivamente sobre cuerpos, sobre la vida, es decir, como lo manifiesta Foucault:

sobre sujetos, sobre voluntades, a partir de tecnologías racionales, legitimadas en el Derecho y en las instituciones. Es así que el poder busca por su naturaleza encarnarse en los cuerpos y en los pensamientos, en su proyección desde el sujeto; es quizá la única forma por la cual subsiste en el mundo.

Por lo tanto, el poder en su racionalidad política se manifiesta en la red social, en sus entretejidos capilares, no es solamente de orden institucional o macro, sino a partir de estrategias de dominio de territorios, del control de los deslizamientos de las actividades cotidianas, como de las relaciones de dominio entre los cuerpos, de manera específica entre las parejas y en la familia. No sin antes decir, que ante el poder existe el principio de resistencia por quienes no desean ser sometidos a su racionalidad o instrumentalización.

C. Libertad o cuidado pedagógico de sí mismo

¿Cómo abordar al sujeto? ¿Qué papel juega la libertad en él? Cuando afrontamos estas preguntas, nuestra mirada no se concentra exclusivamente en la modernidad, ella se desplaza al mundo clásico antiguo, si se quiere pasa también por el mundo oriental, en el dominio de sí mismo y en la relación con los otros, regulados por tecnologías de resistencia y de tensión, como práctica cotidiana. En términos de fenomenología, estaríamos hablando de conciencia de sí ante el mundo. En este sentido, el cuidado de sí mismo se ha caracterizado por la influencia del pensamiento socrático como virtud y cuidado del alma, a través de una serie de prácticas, muchas de las cuales son espirituales y otras materiales, en especial en su relación con la medicina y la gimnasia. Es el interés por sí mismo en primer lugar y el interés por la ciudad en segundo lugar, en la que la razón explora nuestra conducta y manera de ser. Es la filosofía vista como ascesis práctica, con sus reglas y procedimientos, en el mundo social. Bien lo ilustra Jenofonte en sus *Memorables* respecto a la vida de Sócrates; lo cual permite ser un buen gobernante no sólo del hogar sino de la ciudad. El cuidado de sí mismo se da para toda la vida, el cual podemos atender, cambiar o transformar en cualquier momento de la existencia, inscrito en un estilo de vida determinado. Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet. Dits et Ecrits. T. IV.* (1994. p. 356) “L’objectif final de la conversion à soi est d’établir un certain nombre de relations à soi-même. Ces relations sont parfois conçues sur le modèle juridico-politique: être souverain sur soi-même, exercer sur soi-même une maîtrise parfaite, être pleinement indépendant, être complètement << à soi >> (*fieri suum*, dit souvent Sénèque). Elles sont aussi représentées souvent sur le modèle de la jouissance possessive: jouir de soi, prendre son plaisir avec soi-même, trouver en soi toute sa volupté”. El cuidado de sí mismo, pedagógicamente es una tarea de formación y de cultura, lo cual facilita deshacerse de aquellas falsas opiniones, de los errores, muchas de ellos fruto de la mala costumbre. La cultura de sí, es una función creativa y terapéutica para el sujeto, que le permite entablar una cura de sí mismo por medio de ejercicios de orden atlético y guerrero, los cuales curan los males del alma. En esta dirección, la filosofía y el filósofo desde la pedagogía son los consejeros de los jóvenes

espíritus, que en Nietzsche modernamente se transforma en la figura del médico que diagnostica el presente.

Quien cultiva el cuidado de sí mismo, asume la estampa del guerrero que por medio de diversas destrezas domina a los adversarios, gracias a su seguridad de sí mismo. A la vez, vale la pena destacar que esta figura del guerrero en nuestro contexto presente es la imagen del sujeto que resiste a todos aquellos embates que procuran someterlo, que construye un modo de vida propio, muchas veces en solitario, otras para grupos reducidos y en algunas ocasiones sienta su posición ante los demás, en lo que sería una *actitud filosófica*, cuyas prácticas destacan en su formación interior como el escuchar, el callar, el escribir, la memorización y el diálogo en la construcción de una verdad de sí mismo, la cual significa una transformación radical de sí mismo. Es así como se pone a prueba el atleta - guerrero ante el presente, en demostrar su capacidad de no ser absorbido por otros tipos de técnicas, como las productivas e instrumentales que caracterizan a la racionalidad moderna.

La esfinge del guerrero, es aquella que cultiva unas habilidades propias del espíritu filosófico, está atento, elabora estrategias de lucha y de defensa, protege su existencia, sabe hacia dónde va, elabora planes que van a potenciar y proteger su vida. Su morada es su reino, cultivada desde el *ethos* y la estética, para un mejor vivir en nuestro tiempo, para sujetos que desean y luchan por conservar su libertad. Michel Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. Dits et Ecrits T. IV.* (1994 . p. 384) “Ensuite, elle était réservé à un petit nombre de gens dans la population; il ne s’agissait pas alors de fournir un modèle de comportement à tout le monde. C’était un choix personnel qui concernait une petite élite. La raison que l’on avait de faire ce choix était la volupté d’avoir une belle vie et de laisser aux autres le souvenir d’une belle existence”. Bella existencia o estética de la existencia, que para poder llevarse a cabo debe estar precedida por unas técnicas de sí, las cuales permiten establecer el norte y prioridad de la vida, que va a depender de una actitud como disposición en el dominio de sí mismo, en la consolidación del *ethos* del guerrero; esto último se constituye en el gran recto para el sujeto contemporáneo: construir una ética propia, descontaminada de todo precepto jurídico, institucional y racional instrumental, que es lo que ha modelado su voluntad en el mundo moderno. Asumir una ética guerrera, implica una postura política atenta ante los peligros que puedan afectarle tanto en su existencia, como en su libertad.

Cultivar un *ethos* en el mundo contemporáneo, es poner en práctica las técnicas de sí, que exigen pensar y tomar decisiones respecto a la libertad de sí mismo, a la vez que permiten proyectarse en el mundo de los otros en el gobierno de sí y de los demás. Foucault (1994. p. 390) Sin que “ l’idée aussi que la morale peut être une très forte structure d’existence sans être liée à un système autoritaire ni juridique en soi, ni à une structure de discipline”. En la construcción del *ethos*, en su intimidad y belleza, en la obtención de una vida buena y austera, descansa la posibilidad de una libertad que nace



de la transformación de sí mismo y va a tener incidencia en la opinión del otro, en la consolidación de una democracia.

D. Ética o el cuidado de sí mismo

El *ethos* y la estética como procesos enraizados en el comportamiento del sujeto, son vitales y van más allá del dominio de la mera técnica hacia las cosas, cuando la obra a modelar es el sujeto mismo, tal como lo han planteado los filósofos griegos y la filosofía oriental, en especial la zen. La vida en sí misma se transforma en fuente de inspiración, de trabajo, de conocimiento, de dominio y gobierno de sí mismo; modernamente se refleja en un sujeto autónomo en su forma de pensar y de actuar. Es el sujeto que vive diferente a como se vive, el cual crea hechos de vida inéditos, establece abiertamente hacia los otros nuevas formas de pensamiento, estampado en un sello único: el estilo de vida.

Como se puede ver, es una empresa ética inmersa en las relaciones cotidianas y políticas de los hombres; permite desarrollar una postura frente a una ontología histórica de nosotros mismos, en relación con la verdad, de cómo nos constituimos en sujetos de conciencia en dicha ontología, medidos por una serie de ejercicios espirituales como substancia ética. Los actos se encuentran ligados a los comportamientos específicos, ya sean de fidelidad a sí mismo como al otro, al dominio de sí mismo como el maestro que conduce su vida. La substancia ética se encuentra ligada a la actitud, a la manera de ser, para así darle a la vida el mejor sentido posible, siendo uno de los propósitos centrales en el sujeto: cómo a través de la forma, diseñamos nuestro entorno, el hogar, la ciudad, la moda, la constitución política, la cultura, la religión; en fin el mismo sujeto. Es así que la estética de la existencia en su espiritualidad y en su forma de vivir, es un ejercicio filosófico, cuyas consecuencias éticas y políticas no dan espera hoy, es decir, volverse asimismo objeto de preocupación y de transformación de lo que queremos ser. Foucault (1994. p. 395) : “C`est le signe d`une vie qui est à la fois esthétique et politique, les deux étant liés directement”. Para Foucault este ejercicio se constituye en una genealogía de la ética y del sujeto desde la misma praxis, como también en una genealogía del deseo como problema medular de la ética.

El cuidado de sí mismo implica una alta responsabilidad para consigo mismo, pues se funda en el gobierno de sí mismo, ya que aquel capaz de esta empresa, es apto para gobernar y administrar los asuntos más inmediatos y domésticos de su vida, a la vez que se perfila en asumir virtuosamente las cuestiones públicas entre hombres libres, integrados plenamente en las actividades políticas, pero que parte de sí mismo, se “interpreta” a sí mismo, reconocido en una comunidad o sociedad como sujeto de carne y hueso; no como un sujeto formal, abstracto, cargado de derechos incorpóreos. En la comunidad o sociedad, este sujeto se proyecta por medio de un estilo de vida que va a impactar e influir en los demás, desarrollando plenos lazos de seguridad, de amistad, de virtud, que hacen efectivo su reconocimiento en dicho entorno cultural. Es de esta manera que cobra sentido hablar de una ontología del ahora, del presente, de la

actualidad, del signo que recorre una época, que lleva a preguntarse por la relación con los otros, en la constitución de la verdad o si se quiere de unos saberes prácticos; Foucault (1994. p.404), ya que: “aucune technique, aucun talent professionnel ne Peut être acquis sans pratique; et l’on ne Pert pas davantage apprendre l’art de vivre, la *tekhnê tou bion* sans une *askêsis* qui doit être considérée comme un apprentissage de soi par soi: c’était l’un des principes traditionnels auquel les pythagoriciens, les disciples de Socrate, les cyniques ont accordé pendant longtemps une grande importance”. Praxis que indudablemente ayuda a la formación de sí mismo, única manera de ser y de mirarse en los movimientos y comportamientos cotidianos. Modernamente nos encontramos con un sujeto capaz de consolidar y escribir su biografía en el mundo social, dada en una estética de sí mismo como ejercicio de vida, cual obra de arte.

El argumento de Foucault, mirando a la antigüedad, el no poder pensar una estética de la existencia, si no se encuentra ligada a una praxis, a un ejercicio de sí mismo; lo llevaron a cabo Sócrates y Pitágoras, entre otros. La enseñanza, la escucha y la escritura de sí, juegan un papel medular en la formación del *ethos* en aquel dispuesto a asumir la filosofía como forma de vida, Michel Foucault, *Usage des plaisirs et techniques de soi. Dits et Ecrits. T. IV.* (1994. p. 542) en la que “l’être se constitue historiquement comme expérience, c’est-à-dire comme pouvant et devant être pensé”. Que se mira a sí mismo por medio de la verdad, en la constitución de una experiencia vital: pensamiento y obrar estético. Foucault (1994. pp. 544-545) : “Mais, en posant cette question très générale, et en la posant è la culture grecque et gréco-latine, il m’est apparu que cette problématisation était liée à un ensemble de pratiques qui ont eu certainement une importance considérable dans nos sociétés: c’est ce qu’on pourrait appeler les <<arts de l’existence>>. Par là il faut entendre des pratiques réfléchies et volontaires par lesquelles les hommes non seulement se fixent des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-mêmes, à se modifier dans leur être singulier, et à faire de leur vie une œuvre qui porte certaines valeurs esthétiques et réponde à certains critères de style”. Son ejercicios o prácticas, que rejuvenecen la existencia misma como obra inacabada hasta el momento de la muerte; problematizadas al interior de la red social, lo que implica una serie de transformaciones o modificaciones que se operan en quienes la asumen.

E. El filósofo

Para Foucault, la clave del verdadero filósofo, el que procura las artes de la existencia, está en la ética, unida al espacio público, a su *actitud filosófica* particular. En esta postura se debe mirar al filósofo y no en otro contexto. Su comportamiento político estaría signado por un *ethos*, como ejercicio espiritual y practico, como manera de ser, que incide en los otros y merece su atención. Lo que apreciamos es la constitución de un dispositivo moral en el sujeto, en la elaboración de unas técnicas de sí, en el equilibrio consigo mismo y con la comunidad, lo que conduce a un determinado fin: la vida como acto estético; fin que siempre han perseguido las culturas en toda su historia, concretamente en el problema de la forma. La mirada humana siempre ha estado y está

cargada de este mirar estético, siendo algo complejo y conflictivo entre quienes entran en el gusto y la racionalización de dichas formas; ya sean de orden sexual, alimenticio, político, económico, doméstico, entre otras, a partir de una posición ontológica de lo que somos ante ellas como sujetos de conciencia. Al respecto dice Michel Foucault, *À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours. Dits et Ecrits. T. IV.* (1994. p. 618). “Il y a trois domaines de généalogies possibles. D’abord, une ontologie historique de nous-mêmes dans nos rapports à la vérité; qui nous permet de nous constituer en sujet de connaissance; une ontologie historique de nous –mêmes dans nos rapports à un champ de pouvoir, où nous constituons en sujets en train d’agir sur les autres; en fin, une ontologie historique de nos rapports à la morale, qui nous permet de nous constituer en agents éthiques”. Es una *actitud política* ante las relaciones de poder y de saber frente a la verdad, manifestada de múltiples maneras. Es el sujeto dueño de sus acciones, las cuales determinan su substancia ética; lo cual permite su objetivación en el mundo político, permitiendo un rol protagónico en su casa, con sus amistades, con la ciudad. Rol que el viejo Sócrates no se cansaba en cultivarlo entre los jóvenes espíritus atenienses. Es un fuerte dominio de sí mismo de orden filosófico y una *epimeleia*, Foucault (1994. pp. 622-623), “qui désigne le travail, l’application, le zèle pour quelque chose.”(...) « C’est donc un mot qui se rapporte à une activité, a une attention, à une connaissance ».

El dominio de sí mismo no es simplemente construir un *ethos* o una *actitud ética*, tema recurrente en Platón, entendida como disposición, sino también un conocimiento que se inscribe dentro de unos saberes o epistemes, que nos permite poder conocernos y conocer nuestro entorno, asimismo es una superación de nuestro estado de ignorancia, superable en el conocimiento de sí mismo, de nuestro espíritu, transformado en objeto de arte a través de una modelación y estilización pedagógica en la constitución de la verdad, Foucault (1994. pp. 629-630), en donde será “possible de faire l’histoire de l’existant comme art et comme style. L’existence est la matière première la plus fragile de l’art humain, mais c’est aussi sa donnée la plus immédiate”. Es un ejercicio de modelación de la verdad del sujeto, mediada por una *actitud ética* en la búsqueda de dicha veracidad en el mundo. Al respecto nos dice Michel Foucault, *Le souci de la vérité. Dits et Ecrits. T. IV.* (1994. p. 671): “Il s’agissait de savoir comment gouverner sa propre vie pour lui donner la forme qui soit la plus belle possible (aux yeux des autres, de soi-même et des générations futures pour lesquelles on pourra servir d’exemple). Voilà ce que j’ai essayé de reconstituer: la formation et le développement d’une pratique de soi qui a pour objectif de se constituer soi-même comme l’ouvrier de la beauté de sa propre vie”. Las artes de la existencia se constituyen en prácticas, en estilos definidos y particularizados, los cuales si son desligados del arte político corren el serio riesgo de quedar atrapados en una especie de inmanencia, en un individualismo exagerado en el ánimo del sujeto y lo llevan a su autodestrucción. Las artes de la existencia son un conjunto de técnicas que se caracterizan porque a diario se encuentran en una permanente renovación y ejercitación de la vida misma, modificadas por su relación con el otro y por el papel que se juega en la sociedad; comprometiendo “la experiencia filosófica” de quien la asume. Para Foucault, este tipo de experiencia pasa

por el estudio del estatuto de la verdad, del poder y de la conducta del sujeto. En esta dirección las artes de la existencia, estarían mediadas por la problematización de la libertad y por el dominio de sí mismo. Es decir: Michel Foucault, *Le retour de la morale. Dits et Ecrits. T. IV.* (1994. p. 699) : “une philosophie particulièrement équilibrée entre les conceptions de la vérité, de la politique et la vie privée”. Esta forma de estilización, de dominio de sí mismo, de hecho se convierte en una reflexión filosófica, en una matriz de una teoría de la conciencia, de la política y de la conducta individual.

Para Foucault este tipo de *actitud ética* y de ascesis filosófica, se realiza en la libertad del sujeto, dentro de un marco histórico. En cierta forma podemos apreciar la aparición de la verdad del sujeto a través de la libertad, principio de autoafirmación, en su desenvolvimiento en el mundo social, como manera de ser, como práctica de ella misma. Michel Foucault, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et Ecrits. T. IV.* (1994. p. 712). “La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté”. La ética es la condición por la cual toma forma y se realiza la libertad del sujeto en el mundo. Foucault (1994. p. 713) “Le souci de soi est bien entendu la connaissance de soi –c'est le côté socratique - platonicien-, mais c'est aussi la connaissance d'un certain nombre de règles de conduite ou de principes qui sont à la fois des vérités et des prescriptions. Se soucier de soi, c'est s'équiper de ces vérités: c'est là où l'éthique est liée au jeu de la vérité”.

Conocerse a sí mismo exige una serie de ejercicios pedagógicos y espirituales para un mejor vivir, para la consecución del bien de orden filosófico. Esta pedagogización es una problematización del sujeto en su constitución moral en el mundo y en su inserción social. Foucault (1994. p. 714) “ L'êthos était la manière d'être de se conduire. C'était un mode d'être du sujet et une certaine manière de faire, visible pour les autres. L'êthos de quelqu'un se traduit par son costume, par son allure, par sa manière de marcher, par le calme avec lequel il répond à tous les événements, etc. C'est cela, pour eux, le forme concrète de la liberté; c'est ainsi qu'ils problématisaient leur liberté”. Problematización que en últimas tiene que ver con el estilo de vida, sello inconfundible del *ethos*, siendo una de las complejas reflexiones para nuestro momento: repensar al sujeto desde su libertad, desde una *actitud filosófica*, en el arte de gobernarse a sí mismo entre hombres libres y en sociedades que agranden este principio a partir de distintos flancos.

F. Gobierno de sí mismo: verdad y política

El sujeto que encontramos en esta reflexión es aquel convencido de la fuerza de su *ethos*, activo política y filosóficamente en el mundo social; donde la filosofía -como praxis-, se transforma en un arte pedagógico, en directriz ética del pensamiento, ante todo en consejera de la vida, reflejada en un modo de ser, involucrada en una realidad concreta como lo es el juego del poder, manifestado de múltiples maneras, a través de distintas estrategias. En síntesis, es el arte del gobierno de sí mismo. Foucault (1994. p. 729) “En revanche, la notion de gouvernementalité permet, je crois, de faire valoir la

liberté du sujet et le rapport aux autres, c'est-à-dire ce qui constitue la matière même de l'éthique". Esta manera de fundar la libertad, nos la brinda la filosofía, que por convicción es soberana de sí misma, en la aparición de una ética entre sujetos libres que establecen estrategias de gobierno para un mejor vivir en el ámbito de unas prácticas de liberación, por medio de unas reglas específicas como técnicas.

El sujeto dueño de sí mismo es aquel capaz de pensar, de ejercitar su autonomía moderna, diestro en vivir y en incidir en su entorno socio-cultural. Michel Foucault, *Vérité, pouvoir et soi. Dits et Ecrits. T. IV.* (1994. pp. 777-778) "L'homme est un être pensant. La manière dont il pense est liée à la société, à la politique, à la l'économie et l'histoire; est aussi liée à des catégories très générales, voire universelles, et à des structures formelles". Tenemos un sujeto que se piensa y piensa su momento en su diagnóstico. Esto último nos lleva a plantearnos formas de libertad, sin llegar a ignorar los efectos del poder en nuestros asuntos más inmediatos. Precisamente ejercer la libertad, cohabitándola con el poder, desde la constitución de la verdad en la comprensión de sí mismos; lo cual implica técnicas específicas realizadas en una razón práctica. En Foucault serían cuatro grandes grupos:

1. Las técnicas de producción, de transformación y manipulación de los objetos. Es el oficio de la economía y la ciencia.
2. Las técnicas de los sistemas de signos, los símbolos, los significados. Es el oficio de la lingüística.
3. Las técnicas de poder, que someten y determinan las conductas de los sujetos a ciertas prácticas de objetivación y dominación. Es el oficio de la política y de la moral.
4. Las técnicas de sí, que determinan a partir de sí mismo y con ayuda de otros las operaciones sobre el alma y el cuerpo; es decir sobre el pensamiento, sobre la conducta, sobre el modo de ser y de transformarse. Es el oficio del dominio de sí mismo.

La condición primordial de todo aquel interesado en el ejercicio de la política debe llevar a cabo el adiestramiento del dominio de sí mismo, prenda de garantía de un buen ciudadano, competente para gobernar, tal como lo planteó Sócrates al joven Alcibíades. Conocerse, cuidarse, dominarse a sí mismo, se da por medio de unas prácticas, ya dichas, facilitando saber quiénes somos. Michel Foucault, *Les techniques de soi. Dits et Ecrits. T. IV.* (1994. p. 791) "Il est à chercher dans le principe qui permet de faire usage de ces outils, un principe qui n'appartient pas au corps, mais à l'âme. Il faut s'inquiéter del l'âme – telle est la principale activité du souci de soi". El cuidado de sí mismo y su relación con la política implica necesariamente la responsabilidad que se adquiere para con la vida misma, de un ciudadano inmerso en los asuntos de su comunidad política en el que se realiza, previa preparación y meditación de sí mismo, como experiencia vital, ligada al espíritu de una comunidad o sociedad; desplegando así todas sus posibilidades de realización en el presente, viéndolo y pensándolo de otra manera. Es, en últimas, inventar nuevas formas de saber y nuevos conceptos que ayudan a vivir.

Foucault hace el análisis del cuidado de sí mismo en tres puntos, a partir de la lectura del *Alcibíades* de Platón. Veamos:

1. Del cuidado de sí mismo y el cuidado de la política.
2. La relación del cuidado de sí mismo y la idea de una educación defectuosa.
3. La relación del cuidado de sí mismo y la conciencia de sí.

Estos tres puntos confluyen en lo que sería un estilo de vida, en el que se da el trabajo de cimentar una *actitud ética* a partir del silencio, del memorizar, del arte de escuchar, en especial al maestro, de la meditación, para llegar a la verdad, por medio del ejercicio de sí mismo, lo cual nos facilita acceder a la realidad del mundo, modelarla y transformarla; obedecen a unas prácticas pedagógicas en la adquisición de la sabiduría, en la aparición de una *actitud ética*. Foucault (1994. p. 808) “La différence entre la tradition stoïcienne et la tradition chrétienne est que, dans la tradition stoïcienne, l’examen de soi, le jugement et la discipline ouvrent l’accès à la connaissance de soi en utilisant la mémoire, c’est-à-dire la mémorisation des règles, pour faire apparaître, en sur impression, la vérité de l’individu sur lui-même”. Estas técnicas de orden espiritual se transforman en prácticas filosóficas y pedagógicas, en la consecución de un mayor dominio y conocimiento de sí mismo en relación con la verdad. En esta dirección, el rol de la filosofía no se centra en decir la verdad como ciencia, tiene un estatuto mucho más modesto, su función es cultivar una disposición hacia la verdad y hacia la amistad.

Aunque interroguemos nuestro presente, es difícil dar respuesta a aquello que vivimos a diario y con gran dificultad lo pensamos en toda su dimensión de lo que realmente somos, de lo que pensamos y hacemos; permitiendo diferenciarnos de otros momentos, como signo cultural del cual hacemos parte. De ahí el esfuerzo por descifrar lo que significa y representa el presente. Modernamente esta posición de sentirnos parte del signo de la época lo vemos en la reflexión kantiana, atreverse a pensar por sí mismo, ser autónomos y libres en el pensamiento. Es el sujeto que toma posición y asume el presente con un estilo de vida propio, regulado por acciones de orden ético y por políticas que enrután la existencia. Es lo que Foucault ha llamado: la actitud ante la actualidad. Michel Foucault, *Qu’est-ce que les Lumières ? Dits et Ecrits. T. IV.* (1994. p. 568) “Par attitude, je veux dire un mode de relation à l’égard de l’actualité; un choix volontaire qui est fait par certains; enfin, une manière de penser et de sentir, une manière aussi d’agir et de se conduire qui, tout à la fois, marque une appartenance et se présente comme une tâche. Un peu, sans doute, comme ce que les grecs appelaient un *ethos*. Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la <<période moderne>> des époques <<pré>> ou <<post-moderne>>, je crois qu’il vaudrait mieux chercher comment l’attitude de modernité, depuis qu’elle s’est formée, s’est trouvée en lutte avec des attitudes de <<contre modernité>>”. En la toma de postura o de actitud, se da una democratización de la palabra y se escucha al otro. La pedagogía juega un papel clave en este proceso de democratización ante la modernidad. En el fondo se busca un sujeto libre, dueño de sí mismo y crítico de su momento. Momento, siguiendo Foucault a Baudelaire, transitorio, fugitivo y contingente, ante el cual tomamos una postura práctica de libertad, ya sea como filósofo, artesano, educador o cualquier otra actividad que asumamos; problematizado Ontológicamente en el modo de ser, en la manera de constituirse, a partir del *ethos*, del presente. Foucault (1994. p. 571) “C’est – à – dire d’un *ethos* philosophique qu’on pourrait caractériser comme critiqué permanente de

notre être historique. C'est cet *éthos* que je voudrais très brièvement caractériser". La *actitud moderna* del sujeto, se desarrolla y se constituye desde el *ethos*, manifestado en una disposición o postura ante nuestra actualidad, la cual nos determina, en nuestro caso, como sujetos modernos. Romper, transformar, transgredir el presente, como paradigma, es ir más allá de nuestra manera de pensar el mundo y nuestra condición de vida. Precisamente, a través del *ethos*, Foucault intenta este esfuerzo en buscar una salida a las siguientes preguntas Foucault (1994. p. 576) : "*Comment nous sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir; comment nous sommes-nous constitués comme sujets moraux de nos actions*", manifestadas en unas prácticas y comportamientos conservadores.

G. Filosofía y estilo de vida

Surge una tarea ligada a la actitud y a la vida como obra de arte en nuestro contexto, enmarcado en nuestro presente por la crisis (entendida como una toma de decisión). Es proponerse como ejercicio saber qué es la filosofía. Como lo argumenta el último Foucault, no es solamente encontrar su "respuesta" una vez llegada a la vejez, sino en preguntar por el amor que se tiene al saber. Esta pregunta originaria, que se enlaza con la existencia, atravesó el pensamiento foucaultiano en todo su desarrollo filosófico. Retomar esta pregunta es pensar el asunto de la vida desde su creación estética y desde una actitud como postura frente a nuestro presente. Sólo en la vejez se aproxima el hombre al filo de una pregunta en relación con la vida, la obra y la muerte. Bien lo dicen Deleuze y Guattari, *¿Qué es la filosofía?* (1993. p. 7): "De hecho, la bibliografía es muy escasa. Se trata de una pregunta que nos planteamos con moderada inquietud, a medianoche, cuando ya no queda nada por preguntar."(...) "A veces ocurre que la vejez otorga, no una juventud eterna, sino una libertad soberana, una necesidad pura en la que se goza de un momento de gracia entre la vida y la muerte, y en el que todas las piezas de la máquina encajan para enviar un mensaje hacia el futuro que atraviesa las épocas: Tiziano, Turner, Monet". Cuando se pregunta por la filosofía, como pregunta originaria, emerge una respuesta Deleuze y Guattari (1993. p. 11): "El filósofo es el amigo del concepto, está en poder del concepto: Lo que equivale a decir que la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en *crear* conceptos". Filosofía que está atravesada por los gestos, las formas, las imágenes, las percepciones corporales e incorpóreas en un solo terreno que es la vida misma. La pregunta por la filosofía se centra entonces en la pregunta por la vida, por la existencia de nuestro quehacer como viajeros en un gran desierto cósmico en el cual no existe estación alguna, sólo las fugas, los cruces, los asombros y nuestra curiosidad; también la pregunta por el amor que se profesa por la vida y por la amistad, en aquellos momentos sublimes de nuestro trabajo, de nuestra obra.

Crear significaría estar remodelando permanentemente la obra, la vida misma; significaría buscar todas las posibilidades de forjar los conceptos y las fugas e



intersecciones que la vida nos depara, rompiendo con la repetición y la legitimación universalista que responde falsamente a todos los interrogantes. La salida que debe buscar hoy la filosofía no es la eterna repetición en la que ha caído Occidente, por el contrario, es crear nuevos conceptos, nuevos espacios de vida, conocerse a sí mismo, conservar el asombro como si nada fuese evidente, aprendiendo a pensar al tiempo que se sustrae a la comunicación y universalización del mercado.

Crear en este contexto es como el martillo nietzscheano, volver añicos la confianza que se tiene en la conversación, constituir la misma creación en el autoposesionarse en una obra que sería arte en sí misma, como lo argumenta Foucault. Es decir, la filosofía piensa nuestra actualidad, en el sentido de saber ante todo qué representa, qué quiere decir el presente al cual pertenecemos. Pregunta clave para el modo de existir y de construir la existencia, respecto a nosotros mismos y al entorno que procuramos armonizar. Con estrategias de pensamiento como nuevas posibilidades de vida, hacemos emerger y hablar lo oculto de lo actual, del presente, de lo que somos, justamente por medio de una *actitud filosófica*.

De otra parte, la mirada del filósofo esteta va más allá de la imagen, busca lo que está atrás, afina su percepción, como un conocer y un saber de la imagen; se rompe con la imagen plana y se va a la intensidad de lo que está más allá para crear (conceptuar) un modo de vida, en una práctica que significa vivir bajo riesgo. El arte de vivir, que tiene su importancia vital, consiste ante todo en saber cómo se construye un nuevo dominio de libertad, cómo se inventan y cómo se crean nuevos conceptos de dicho dominio, en un espacio donde se deviene políticamente con otras formas de saber: la música, la literatura, la pintura, la física, la química, la sociedad. Estas formas de saber se agencian en la vida misma, potenciándolas en su consistencia física, en el sonido, en el gusto, en la posición, en el gesto, como una intensidad que se caracteriza por un modo de vivir, de experimentar, como también de explorar lo que está oculto y lo que no está en la geografía.

De ahí que los perceptos, sensaciones y relaciones vayan más allá de quien los realiza, por medio de los afectos cual devenires que se transforman creando conceptos envueltos musicalmente por ritornelos que se desplazan en pliegues al estilo leibniziano estilizando y no volviendo repetitiva la vida. Por otra parte, la libertad y el estilo de vida, relacionados con el dominio que se construye y permite establecer agenciamientos con otros saberes, que no destruirán necesariamente dicho dominio, se tornan como un guerrero nómada dispuesto a cruzar los territorios ampliados por una existencia consagrada en la obra como exceso de vida, quebrantando la vida orgánica que se consume con la muerte.

Entonces, el estilo de vida deviene no en la muerte sino en la obra que va en su fuga, escapa políticamente de la moral, de la tolerancia, del contrato y pasa a la política, donde realiza o se cruza con acontecimientos (experimentaciones que permiten ampliar límites en el seno de la cultura, o del capitalismo que atrapa con su mercado). La



pretensión es precisamente lograr un desplazamiento (líneas de fuga) que permita escapar al control del mercado y sus sociedades de comunicación. Son los llamados procesos de subjetivación los que permiten transgredir aquel estilo de vida convertido en un límite existente, que frente a lo otro controla, impone, hace obedecer y establece reglas morales para vivir. Es contra este mundo de la servidumbre y lo orgánico que el filósofo, desde una *actitud creativa*, participa en los acontecimientos, como lo llama Foucault: la práctica como un intensificador de pensamiento, que se transforma en vida filosófica, una vida ética contraria a una vida contemplativa, ligada a acontecimientos cotidianos como la política. Michel Foucault, *entrevista*. (1994. p. 124). “No consiste simplemente en decir “protesto”, sino en convertir esta actitud en un fenómeno político de la mayor importancia, de tal forma que los que gobiernan aquí y allí se sientan obligados, más tarde o más temprano, a tenerlo en cuenta”.

La estética de la existencia como subjetivación permite elaborar así una apreciación acerca de la política, de tal manera que podamos integrarnos al espacio surcado por el movimiento, construyendo formas ágiles de gobernarnos. En efecto, existe una producción, una creación que rompe con lo pesado y jerárquico de la racionalidad; la vida estilizada nos brinda una catarsis (purga) permitiéndonos salir de los límites racionales que impiden otras posibilidades de hacer política.

En este sentido, el conflicto en nuestra actualidad radicaría en la posición que adoptamos frente a la forma, con profundas incidencias en el comportamiento del individuo, la economía, el cuerpo, la literatura, la cultura misma. Es lo que hace que vivamos momentos preciosos en la vida. En consecuencia, en lo que atañe a estas preocupaciones, el estilista rompe con una mera contemplación que no produce el interés, la inclinación, el movimiento, la fuga, la línea; la estilización se da en la vida, a la que potencializa, como movimiento energético lleno de signos que se derraman y quiebran lo orgánico y las formas rígidas impuestas al cuerpo.

Por último, paradójicamente estamos de nuevo en el problema del origen como retorno, entendido no como locura sino como un preguntar por nuestro presente, nuestra existencia y nuestro entorno. Hoy se plantea la pregunta por la poesía como manera de producir y crear conceptos (manera en que lo hacían y escribían los sabios presocráticos), se plantea el problema de la existencia como potencia y estilización (no como una racionalidad y control de la vida decodificada), cuando en nuestra línea de fuga curvada devenimos artistas por fuera del poder y del saber.

H. Algunas consideraciones finales

La *actitud filosófica* nos invita a pensar nuestra condición, nuestros límites y la posibilidad de transgredirlos desde un *ethos*, como una ontología crítica de nosotros mismos, como una forma de vida filosófica. Michel Foucault, *Qu' est-ce que les Lumières ? Dits et Ecrits. T. IV*. (1994. pp. 577-578) “Cette attitude philosophique doit se traduire dans un travail d'enquêtes diverses; celles-ci ont leur cohérence

méthodologique dans l'étude à la fois archéologique et généalogique de pratiques envisagées simultanément comme type technologique de rationalité et jeux stratégiques des libertés; elles ont leur cohérence théorique dans la définition des formes historiquement singulières dans lesquelles ont été problématisées les généralités de notre rapport aux choses, aux autres et à nous-mêmes. Elles ont leur cohérence pratique dans le soin apporté à mettre la réflexion historico-critique à l'épreuve des pratiques concrètes". La *actitud filosófica*, el *ethos* y la estética de la existencia en Foucault, constituyen una nueva cosmovisión de la vida, atraviesan el problema de la forma, objeto de preocupación en el sujeto.

Plantear la pregunta por el sujeto, es formular a la vez la pregunta por la libertad, implícita en la reflexión de Foucault, a partir de una ontología crítica de lo que somos. La pregunta moderna kantiana a la Ilustración nos orienta en esta dirección. En Kant encontramos la inauguración de una modernidad que se pregunta a sí misma desde el sujeto, a la vez lo define dentro del proceso de su actualidad, en la que juega un papel como actor activo, capaz de transformar su propia condición, realidad o su presente. En este sentido, siguiendo a Foucault, se entraría a problematizar la actualidad como evento, como sentido, como valor, como singularidad filosófica, en su pertenencia. Esta problematización e interrogación nace al interior de la misma actualidad, de la cultura, cual signo que determina la existencia del sujeto, de las comunidades y de los pueblos; despertando entusiasmo, disposición moral en los comportamientos, en la búsqueda de una mayoría de edad que permita constituirnos en lo que somos, es decir, en sujetos que se transforman a sí mismos en consonancia con su libertad. La *actitud filosófica* tiene la tarea moderna de trascender los límites que se imponen al sujeto, en tener la capacidad de ir más allá, inscrita en el marco de una vida filosófica, tal como lo pretendió Foucault en sus últimos trabajos, determinando el momento preciso para el cambio de nuestros comportamientos.

La pregunta por la Ilustración, nos remite al pensar y su realización en lo que somos, en especial el desarrollo de una postura política que asumimos ante cualquier situación o institución ya sea pública o privada, ante la cual mantenemos independencia de pensamiento, en una *actitud crítica* que el sujeto mantiene ante sí mismo y ante los demás. Transformar significa modificar posturas de vida, como praxis y experiencia. Es un trabajo sobre sí mismo que incide en los demás.

Finalmente, en Foucault cuando nos habla de una ética y estética de la existencia, a partir de una *actitud filosófica*, encontramos una propuesta política en función de reformar la existencia de los sujetos, en la creación de nuevas formas de vida llevada a cabo en el conjunto de la red social; lo que facilita, más que una identidad, afirmar la fuerza creadora de sí mismo, en un trabajo sobre sí mismo, para repensarse, reafirmarse en el mundo, en un estilo de vida único, en medio del disenso que marca el comportamiento del sujeto, en relación con la libertad. Es un ejercicio político en el gobierno de sí mismo, entendido como arte.

CAPÍTULO VII

PALABRAS FINALES: POR UNA ÉTICA DE LA RESISTENCIA

“Merleau – Ponty lo recalcó: “Sócrates tiene una manera de obedecer que es una manera de resistir”; se somete a las leyes para demostrar, en el seno mismo de la ciudad, la verdad de su actitud filosófica y el valor absoluto de la intención moral”.

Pierre Hadot ¿*Qué es la filosofía antigua?* (2000, p.50)

Volver la mirada a sí mismo, construir la vida como obra de arte, en lo que sería una estética de la existencia, en la que la política es parte esencial de ella, pasa por la formulación de un *ethos* en nuestra actualidad, desde una postura filosófica de resistencia a aquellos eventos exteriores que, por su naturaleza heterónoma, someten nuestra condición de ser. Este *ethos*, asociado a una postura estética de lo que vivimos, se caracteriza por resistir, soportar y enfrentar situaciones que implican el desgarramiento de sí mismo, tal como ha sido asumido por la tradición moderna occidental, que en esencia significa la destrucción de sí mismo. Esta postura de una ética y una estética de la existencia, asumida como una *actitud filosófica* en nuestra actualidad, significa una profunda transformación y liberación de sí mismo; es decir, afrontar las artes de la existencia en el dominio de sí mismo, en el que somos los timoneles de nuestra vida, tal como lo destaca Platón.

El cuidado de sí mismo y la mirada al otro implica una estrecha relación en lo concerniente al compartir a través de las artes de la existencia. Esto último comprende el seno familiar, la amistad, el vecindario y la ciudad en su conjunto. Lo político, lo público, toman relevancia en el arte del gobierno de los otros a través de la convivencia y el disenso, en el ámbito de la democracia, la libertad pública, la justicia, la igualdad, entre otras. En esta relación como acontecimiento, se transforma políticamente la existencia humana, mediada por posturas pedagógicas en su comprensión, punto de



encuentro y de entendimiento en la asunción de una amistad pública de los ciudadanos, en el que aparece no sólo una postura y cultura de sí mismo, sino del otro, en procura de un saber práctico desplegado por medio de sus actitudes. No sin antes decir con Foucault que el *ethos*, la *actitud filosófica*, preservan su autonomía en el espacio público y en su acción política en los estilos de vida. Al respecto señala Foucault. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982.* (2001, p. 197) “La pratique de soi s’identifie et doit faire corps avec l’art même de vivre (la tekhnê tou biou). Art de vivre, art de soi-même sont identiques, deviennent identiques, ou tendent à l’être en tout cas”. Este recelo del cuidado de sí mismo, implica poder cuidar del otro, de la ciudad, a partir de sí mismo y no al contrario. Kantianamente podemos decir: cuidarse a sí mismo, es cuidar la humanidad. Cuidar de sí, gobernarse, ser el timonel de sus propios asuntos, se da articulándose con la experiencia política de la ciudad, en relación con la verdad de sí mismo y del otro. Esto no sólo permite el arte de gobernar, sino de conocer a los hombres por medio de sí mismo.

Es así que, cuando me dirijo al otro en su diferencia, me ayuda a saber quién soy cuando me refiero a él, aun si mi manera de ser es radicalmente diferente. En esta dirección, las relaciones constituyen un fuerte componente para la consolidación ética del sujeto en el devenir de su existencia y en el enriquecimiento estético de sí mismo, en su transformación, en la consolidación de un estilo de vida único. En otras palabras, la afirmación de una ética mediada por el saber y la verdad de sí mismo, en el ejercicio y modificación de nuestra conducta vista en la arena de la cotidianidad de nuestro modo de ser. Lo anterior se resume en el mundo de la comunidad política, en el que el hacer, transformar y formar el *ethos* a partir del otro en su saber, en la toma de conciencia de sí mismo y del mundo en el que pretendo llevar a cabo todo lo que soy. Es de esta manera como se construye el *ethos* a través del diálogo, el cual no sólo transforma sino que también cura en el cultivo de sí mismo, evitando caer en el olvido y en borrarse ante la mirada del otro y a sí mismo; impidiendo caer en posiciones autistas o egocéntricas, al entrar en pie de igualdad con el otro. Lo que se da en este tipo de vida ética, es pensarse a sí mismo parejo con el otro, como experiencia de orden filosófico en el cuidado y realización de la libertad del sujeto. En síntesis, significa poderse gobernar a sí mismo, frente a un entramado de orden jurídico que imposibilita dicho ejercicio de existencia. La cuestión es, siguiendo aquí a Foucault, ser libre y seguir siéndolo.

La filosofía en su variante ética, es en esencia un saber, un dominio y gobierno de sí mismo, es movimiento de autocreación, que precisa de la educación en su maduración; exige de una Paideia en la consecución de la excelencia espiritual, reflejada en un modo de vida. Es lo que llamamos la experiencia filosófica en la vida del filósofo público, quien a través de su saber-hacer busca hacer el bien, en el que el discurso filosófico se encuentra respaldado por el modo de vida que lleva. Es el filósofo escuchado porque tiene algo importante que decir a los demás por fuera del ámbito escolar.

Una ética y estética de la existencia viene a significar, en términos de política, una postura o *actitud filosófica*, distanciada de los excesos del poder político, en el principio

del gobierno de sí mismo. En este sentido, nos abocamos ante un sujeto que rompe con una mirada y práctica productiva, propia de la modernidad de corte normativa, en su recuperación para nuestro presente, en franca disputa ante una verdad de control y de especialistas que invaden o colonizan nuestro pensamiento y comportamiento. El asunto de esta postura ética descansa en no renunciar a la verdad (*parresía*) como experiencia de sí mismo en el ejercicio de la libertad de pensamiento, en aquel que se sabe y se conoce bien, tanto en su discurso como en los hechos de su vida práctica. Es lo que ha pretendido dar a conocer este escrito en sus diversos capítulos, en lo que sería la formación de una *actitud filosófica*. Es lo que he tratado de destacar durante los diversos capítulos de este modesto ejercicio filosófico: pensar y repensar los problemas de nuestro presente, volver la mirada al sujeto, el cual es reelaborado a partir de un modo de vida como obra de arte, fortaleciendo dicha *ética de la resistencia*, en la que el principio de la libertad se mantenga y produzca hechos políticos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor. (1984). Dialéctica negativa. Taurus: Madrid, España.
- Aranguren, José Luis. (1994). Ética. Altaya: Barcelona, España.
- Arendt, Hannah. (1993). La condición humana. Paidós: Barcelona, España.
- Aristóteles. (1975). Metafísica. Espasa- Calpe: Madrid, España.
- (1987). Ética a Nicomaquea. Universales: Bogotá, Colombia.
- Camps, Victoria. (1999). Paradojas del individualismo. Crítica: Barcelona, España.
- Castoriadis, Cornelius. (2002). Figuras de lo pensable. Fondo de Cultura Económica: México.
- Cruz Vélez, Danilo. (2001). Filosofía sin supuestos. Universidad de Caldas: Manizales, Colombia.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix. (1991). Qu'est-ce que la philosophie? Minuit : Paris, France.
- (1993). Qué es la filosofía ? Anagrama: Barcelona, España.
- Heidegger, Martín. (1964) ¿Qué significa pensar? Nova: Buenos Aires, Argentina.
- (1995). Arte y poesía. Fondo de Cultura Económica: México.
- Foucault, Michel. (1981) Vigilar y castigar. Siglo veintiuno: México.
- (1985) El nacimiento de la clínica. Siglo veintiuno: México.
- (1994). Del'amitié comme mode de vie. Dits et Ecrits T. IV : Gallimard. Paris, France.

- (1994). Sexualité et solitude. Dits et Ecrits. T : IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). Subjectivité et vérité. Dits et Ecrits. T. IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). Le sujet et le pouvoir. Dits et Ecrits. T. IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). L'herméutique du sujet. Dits et Ecrits. T : IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours. Dits et Ecrits. T : IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). Le souci de la vérité. Dits et Ecrits. T : IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). Le retour de la morale. Dits et Ecrits. T : IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. Dits et Ecrits. T. IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). Vérité, pouvoir et soi. Dits et Ecrits. T. IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). Les techniques de soi. Dits et Ecrits. T : IV : Gallimard. Paris, France.
- (1994). Qu'est-ce que les Lumières ? Dits et Ecrits. T : IV : Gallimard. Paris, France.
- (2001). L'herméneutique du sujet. Tours au Collège de France. 1981-1982. : Gallimard. Paris, France.
- Hadot, Pierre. (2000). ¿Qué es la filosofía antigua ?: Fondo de cultura económica. México.
- Fromm, Erich. (1998). ¿Tener o ser? Fondo de Cultura Económica: Santafé de Bogotá, Colombia.
- González, Juliana. (1997). El ethos, destino del hombre. Universidad nacional autónoma de México y Fondo de Cultura Económica: México.
- (1997). Ética y libertad. Universidad autónoma de México y Fondo de Cultura Económica: México.
- Lyotard, Francois. (1996). ¿Por qué filosofar? Paidós: Barcelona, España.
- Platón. (1979). Cratilo o del lenguaje. En Diálogos. Porrúa: México.
- Strauss, Leo y Cropsey, Joseph. (1996). Historia de la filosofía política. Fondo de Cultura Económica: México.
- Werner, Jaeger. (1997). Paideia. Fondo de Cultura Económica: Santafé de Bogotá, Colombia.
- Cruz Vélez, Danilo. (2001). Filosofía sin supuestos. Universidad de Caldas: Manizales, Colombia.
- Inmanuel, Kant. (1981). Crítica de la razón pura. 2 Volúmenes. Losada: Buenos Aires, Argentina.

- (1982). Cómo orientarse en el pensamiento. Leviatán: Buenos Aires, Argentina.
- (1986). ¿Qué es la Ilustración? Revista Argumentos: Bogotá, Colombia.
- (1983). Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Espasa-Calpe: Madrid, España.
- (1991). La religión dentro de los límites de la mera razón. Alianza: Madrid, España.
- (1989). La metafísica de las costumbres. Tecnos: Madrid, España.
- (1975). Crítica de la razón práctica. Espasa-Calpe: Madrid, España.
- (1983). Pedagogía. Akal: Madrid, España.
- (1988). Lecciones de ética. Crítica: Barcelona, España.
- Kierkegaard, Sören. (1972). Mi punto de vista. Aguilar: Buenos Aires, Argentina.
- Nietzsche, Friedrich. (1998). Aurora. Edimat: Madrid, España
- Baudelaire, Charles. (1995). El pintor de la vida moderna. El ancora Editores: Bogotá, Colombia.
- Kierkegaard, Sören. (1974). Dispalsmata. Aguilar: Buenos Aires, Argentina.
- (1959). Estética y ética en la formación de la personalidad. Nova: Buenos Aires, Argentina.
- (1968). Temor y temblor. Losada: Buenos Aires, Argentina.
- (1999). Migajas filosóficas. Trotta: Madrid, España.
- (1979). El concepto de la angustia. Espasa-Calpe: Madrid, España.
- (1972). Mi punto de vista. Aguilar: Buenos Aires, Argentina.
- Macintyre, Alasdair. (1987). Tras la virtud. Crítica: Barcelona, España.
- Hoyos, Guillermo. (2002). Introducción a Renovación del hombre y la cultura. Anthropos y Universidad autónoma metropolitana: Barcelona, España.
- Hoyos, Jaime. (1991). La fenomenología de Martín Heidegger. De Husserl a Heidegger. Revista de estudios de filosofía. Universidad de Antioquia: Medellín, Colombia.
- Husserl, Edmund. (1995). Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Fondo de cultura económica: México.
- (1998). Filosofía primera. Norma: Santafé de Bogotá, Colombia.
- (1984). Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Folios: México.
- (1986). Meditaciones cartesianas. Fondo de cultura económica: México.
- (2002). Renovación del hombre y de la cultura. Anthropos y Universidad autónoma metropolitana: Barcelona, España.
- Jaspers, Karl (1993). Los grandes filósofos. Los hombres decisivos: Sócrates, Buda, Confucio, Jesús. Tecnos: Madrid, España.
- Zubiri, Xavier. (1980). Cinco lecciones de filosofía. Alianza: Madrid, España.
- Arendt, Hannah. (1993). La condición humana. Paidós: Barcelona, España.
- Sartre, Jean Paul. (1983). El ser y la nada. Losada: Buenos Aires, Argentina.
- (1979). Crítica de la razón dialéctica. II volúmenes. Losada:



Buenos Aires, Argentina.

Lévinas, Emmanuel. (1995). De otro modo que ser, o más allá de la esencia. Sígueme: Salamanca, España.

(1997). Totalidad e infinito. Sígueme: Salamanca, España.

Macintyre, Alasdair. (1987). Tras la virtud. Crítica: Barcelona, España.

Berman, Marshall. (1988). Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad. Siglo XXI. Santafé de Bogotá, Colombia.

Habermas, Jürgen. (1999). Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista. Dos volúmenes. Taurus. Santafé de Bogotá, Colombia.

(1998). Facticidad y validez. Trota. Madrid, España.

(1983). Conciencia moral y acción comunicativa. Península.

Barcelona, España.

(1991). Escritos sobre moralidad y eticidad. Paidós. Barcelona,

España.



