

DAR FORMA A TODO LO HUMANO

Ferran Garcia Querol

Grup d'Estudis Fenomenològics, Barcelona, España
ferran_garcia@yahoo.es

Dar forma a todo lo humano, con sus vínculos,
a lo individual en su esfera propia
y a lo colectivo en la suya.¹

Resumen

La Primera Guerra Mundial puso en evidencia la incapacidad de las ciencias naturales y sociales para prevenir los desastres de la historia. Husserl atribuyó este hecho a dos olvidos típicos de la concepción positivista de las ciencias: las cuestiones de esencia y, en conexión con ellas, las cuestiones judicativas y valorativas. El presente texto se propone (1) mostrar cómo efectivamente estas dos cuestiones están interconectadas en el concepto de teoría de Husserl, cosa que dota al conocimiento humanístico de posibilidades prácticas equiparables en su ámbito a las técnicas basadas en las ciencias naturales. Para profundizar en ellas, (2) nos preguntaremos por algunas condiciones que requiere el ejercicio de la racionalidad en el ser humano e introduciremos la noción de trasfondo afectivo. A partir de esta noción (3) se analizarán algunos fenómenos sociales típicos y se extraerán proposiciones aprióricas sobre las relaciones entre racionalidad y afectividad; de ellas se deducirán proposiciones normativas sobre una sociedad racional que permitirán enjuiciar las estructuras del mundo dado. Finalmente, (4) la aplicación práctica de estos principios apunta a un momento del trabajo filosófico que Husserl llamó técnica racional: un tipo de enjuiciamiento normativo que debía ser la aplicación a lo concreto de los principios puros para la organización racional de la praxis, y que requiere un reflexión de fondo sobre los problemas de la especialización y de la división del trabajo.

Abstract

The First World War revealed the inability of scientific knowledge to prevent disasters in history. Husserl attributed this to two omissions that characterize the positivistic way of doing theory in natural and human sciences: the questions of essence as well as judicative and valuation issues. This ar-

¹ Edmund Husserl, "Renovación y ciencia", en *Renovación del hombre y de la cultura*, Barcelona / México, Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, p. 61. Trad. Agustín Serrano de Haro.

ticle aims (1) to show how these two issues are interconnected in Husserl's concept of theory, which provides practical possibilities to humanistic knowledge. In order to show them, (2) we will ask for the conditions of the exercise of rationality in human beings and we will therefore introduce the notion of emotional background. From this background (3) some typical social phenomena will be judged and hence withdrawn some aprioristic proposals on the link between rationality and affectivity. From these aprioristic proposals we will deduct normative propositions on a rational society which will enable us to judge the structures of the given world. Finally, (4) the practical application of these principles points to a moment of philosophical work, which is different and complementary to the purely theoretical one, that Husserl called rational technique: a type of normative judgement that should be the application of the pure principles for a rational organization of the praxis.

I

Como todo lo que forma parte de la existencia humana, la ciencia es una tradición que se va desarrollando a lo largo de la historia. Cada generación se encuentra con un acervo recibido de generaciones anteriores, lo toma como algo dado y trabaja a partir de él, sea para profundizarlo o para revisarlo. Este hecho posibilita que haya progreso, que poco a poco vayamos conociendo más y mejor; pero conlleva un riesgo, y es que a medida que el acervo crece también se complica, los nuevos conceptos se acumulan sobre los viejos, formando entramados cada vez más abstractos y sofisticados. De esta manera, pese a la validez y el rigor formal de la teoría, se produce un alejamiento entre lo vivido y lo sabido, entre el discurso intelectual especializado y la experiencia preteórica del mundo. Este alejamiento siempre estuvo ahí, pero se hizo particularmente notorio en la época moderna. Si lo verdadero es lo que aparece, aquello que se muestra tal cual (el fenómeno), entonces surge la duda de si las ciencias modernas respetan el fenómeno o si más bien lo encubren bajo sus abstracciones. Efectivamente, en la modernidad aparecen nuevos métodos teóricos, la matematización y la idealización son algunos de ellos, especialmente importantes en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. Estos métodos se interiorizan plenamente por el investigador experto hasta que los aplica casi sin reflexión², lo que

² La matemática "se vuelve un arte, esto es un mero arte de alcanzar, mediante la técnica del cálculo, resultados según reglas técnicas. [...] Se opera con letras, con signos de

provoca que con el tiempo se pierda su sentido originario y se produzcan algunas confusiones. Una de ellas, pretender que estos métodos y fórmulas describen literalmente el mundo, es lo que se llama la interpretación positivista de las ciencias. En realidad, lo que Husserl denuncia respecto de las matemáticas también ocurre en cualquier otra disciplina en la que los conceptos se vuelven signos, degenerando el discurso en una jerga técnicamente compuesta de intencionalidad confusa, en vez de un pensamiento reflexivo fundado en intuiciones evidentes. Así, cualquier disciplina puede degenerar en positivismo y en arte tecnificado, incluso la filosofía (o la fenomenología), desde del momento en que su método, sus signos y sus conceptos no son reactivados por continuas reflexiones de sentido.

De esta concepción positivista del conocimiento también forman parte dos opiniones más: a) que la actividad teórica es independiente de cualquier valoración ética o política y b) que estas cuestiones caen fuera del dominio de lo objetivo y científicamente determinable.

Ya hemos mencionado que la producción positivista de teorías consiste en el seguimiento de unas reglas preestablecidas que se convierten en un hábito mecánico, cosa que implica la reducción de la actividad pensante a funciones lógicas objetivas e impersonales; así pues, el científico positivista tiene razón cuando dice que no introduce en su trabajo valoraciones ni juicios personales. Pero esto no significa que en sus constataciones "impersonales" no haya ocultas determinadas decisiones y enjuiciamientos que él toma por meros hechos objetivos. En efecto, toda teoría dice algo sobre algo, y consiguientemente, niega lo contrario de lo que afirma; las relaciones semánticas y lógicas entre las partes de una proposición afirmativa imponen una determinada comprensión de su referente y unas orientaciones prácticas concordantes: si uno cree algo, predelineará su comportamiento de acuerdo con ello. Una teoría, pues, resalta una serie de relaciones lógicas entre los aspectos de un objeto, de las que se deduce un espectro finito de

enlace y de relación (+, X, =, etc.) y según reglas de juego de su orden conjunto, de hecho, en lo esencial, de un modo no diferente del juego de cartas o de ajedrez. Aquí está desconectado el pensamiento originario que da sentido propio a este procedimiento técnico y verdad a los resultados obtenidos según las reglas". Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008, § 8. g, p. 89. Trad. Julia V. Iribarne.

decisiones posibles y se excluyen otros. Estas posibilidades prácticas son deducibles y enjuiciables valorativamente, y por lo tanto, ninguna teoría es axiológicamente neutra. Si nos preguntamos ahora de qué depende que unos aspectos u otros se erijan en punto de vista de la teoría, quizás sean útiles los análisis husserlianos sobre la génesis activa de los contenidos de conciencia. Un contenido de conciencia es algo dado, algo ya constituido que permanece pasivamente en la memoria; pero si seguimos su génesis hasta ver cómo se llegó a constituir en la conciencia, entonces llegamos a un acto fundador, acto realizado por el yo en interacción con otros, de donde pasó a formar parte del bagaje o trasfondo de la conciencia; por lo tanto, en el origen de cualquier concepto hay una actividad intersubjetiva en el seno del mundo de la vida, esto vale tanto para los conceptos lógicos más formales como para aquellos con contenido empírico³; así es como las ciencias naturales modernas surgen primero del trabajo artesanal medieval y, después, del mundo industrializado, y así es como la geometría surgió de la agrimensura antigua. Los conceptos de estas ciencias, pues, ciertamente remiten a aspectos esenciales del fenómeno "naturaleza" (aunque de un modo oscurecido por la poca comprensión del sentido de su método matemático e idealizador), pero también conllevan una decisión, una reducción de la pluralidad de aspectos que muestra la naturaleza a los aspectos más interesantes para cierta forma de vida. En nuestro caso, los intereses de explotación agrícola y producción de mercancías centraron el interés teórico en los aspectos puramente sensibles (materiales y espaciales) de la naturaleza, obviando otros aspectos como los estéticos o sensitivos, que también presentan sus regularidades y su posibilidad de estudio teórico. Así pues, concebir la ciencia como algo neutro es asumir ingenuamente las tendencias

³ "Lo característico es que actos del yo ligados por la comunización en la socialidad [...], ligándose en múltiples síntesis de actividad específica, constituyen originariamente nuevos objetos sobre la base de objetos ya dados [...]. Estos se presentan luego a la conciencia como productos. Así, en el acto de colegir, el conjunto; en el de numerar, el número; en el de dividir, la parte". Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 2006³, § 38, p. 133. Trad. Mario Presas. En la primera recolección que hace el niño, supongamos por ejemplo, de lápices de color azul, se funda no sólo el concepto empírico "conjunto de lápices de color azul" sino también "azul" y "lápiz", así como el concepto formal "conjunto". De esta manera, a base de interactuar con el mundo y con los otros, la conciencia se va enriqueciendo con nuevos contenidos empíricos y sus correspondientes estructuras formales.

y decisiones predadas en el mundo, de donde pasan a la teoría y a la conciencia, y a donde vuelven por medio de las aplicaciones técnicas de éstas.

Husserl aceptó sin cuestionar la decisión fundacional de las ciencias naturales modernas de considerar como objetivo sólo lo material y espacial, relegando los otros aspectos al ámbito de lo estético o de lo psicológico, por lo tanto, de lo subjetivo⁴. Pero fue plenamente consciente de la relación entre tipos de descripción y tipos de acción. Su idea era que las ciencias, paralelamente a su proceder técnico (tan útil y necesario), desarrollaran también un trabajo más filosófico que diera respuesta a sus problemas de sentido, porque un conocimiento no clarificado puede malinterpretar su objeto y dar lugar a prácticas inadecuadas. Como dijimos, toda acción, toda intervención técnica, tiene unos presupuestos teóricos, una forma de entender las cosas; si mediante la crítica racional se derruye este fundamento, la acción pierde su sentido e insistir en ella sería irracional. Hasta las proposiciones de la lógica, que son lo más puramente teórico que hay, se vuelven también, en otro orden, normativas, en el sentido de que compelen a ser coherente con ellas. En realidad, una cosa es la proposición lógica y otra la decisión de conducirse por criterios lógicos. Lo primero es teórico y no tiene por qué ir ligado a lo segundo, que es valorativo, si uno no quiere. Pero precisamente de esto estamos hablando, de quererlo, de la voluntad de conducir racionalmente la propia vida y la de la colectividad; cuando esta decisión se convierte en norma fundamental de la existencia, entonces las proposiciones puramente teóricas, sin dejar de ser teóricas, se convierten en fundamento de nuestros juicios normativos⁵. Así, la clarificación fenomenológica del conocimiento detecta y disuelve algunos desplazamientos de sentido debidos a la interpretación positivista de las ciencias, y esta clarificación, meramente teórica, también tiene consecuencias normativas, pues no tendría sentido descubrir que algo es X y seguir actuando como si fuera Y.

⁴ Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, U.N.A.M., 2005², pp. 31s.

⁵ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas 1*, Madrid, Alianza Universidad, 2006², § 16, p. 65.

En ciencias naturales se ve claro las implicaciones de todo esto: un conocimiento más racional, más conectado con la experiencia intuitiva, produce mejor comprensión del contenido teórico de una teoría, y consiguientemente, mejor comprensión de sus posibilidades técnicas. Pero una praxis racional no es sólo la aplicación coherente de la teoría clarificada. Si la fenomenología se quedara ahí no pasaría de ser una versión más o menos interesante de racionalidad instrumental. Cuando una teoría genera una posibilidad de aplicación, entonces pasa de ser meramente teórica a convertirse en arte (*techné*), es decir, en un discurso normativo sobre determinados fines y sus medios. Pero fines, medios, normas, estos conceptos trascienden el dominio de lo puramente natural, implican concebir algo como valioso y, con ello, se internan en el mundo de los valores. Además, las proposiciones normativas establecen estrategias para la acción práctica, la cual incluye la participación de varios sujetos. Por ambas razones, la aplicación técnica de las ciencias es objeto compartido entre dos dominios, las ciencias naturales y las ciencias humanas. El problema es cuando las segundas, presas de la interpretación positivista del conocimiento, se limitan a observar neutramente los valores y las intervenciones en el mundo, sean de tipo tecnológico, político o económico. Las meras constataciones no generan crítica ni propuestas alternativas. Tampoco es mejor cuando el científico social, el periodista, el maestro, el político, el escritor o el mismo filósofo dan opiniones y valoraciones que se deben más a prejuicios ideológicos que a intuiciones esenciales. ¿Pero es posible un criterio objetivo, riguroso y fundamentado que permita enjuiciar los valores y los fenómenos sociales? Para encontrarlo, también las ciencias sociales, y cualquier trabajo intelectual, tienen que volverse filosóficas a su manera y plantearse cuestiones de esencia sobre su objeto de estudio, lo humano.

Aquí entra en juego la filosofía, ella puede desempeñar un papel importante en la autocomprensión de las ciencias humanas y naturales. Aunque primero también ella debe autocomprenderse y superar su particular y no siempre vislumbrada crisis positivista⁶: su especialización, aislamiento y

⁶ La concepción positivista de la filosofía no es lo mismo que la filosofía positivista, pero surgió de ella. Hace tiempo que hemos superado los contenidos de una filosofía positivista

rivalidad con las ciencias especiales, su jerga tecnificada, su olvido del mundo exterior por compromiso con la "actitud filosófica" frente a la lógica mercantilista... Pero esta "actitud filosófica" tradicional está más relacionada con la lógica mercantilista de lo que ella cree. La producción de conocimiento no sólo la financia el estado sino también, y cada vez más, las empresas. Ambos son dos caras del mismo sistema productivo, y sus intereses suelen converger, porque la economía, como antes lo fue la religión institucional, es el discurso intelectual del estado moderno, su punto de vista. Así, la financiación y promoción de la investigación teórica se hace en vistas a mejorar la productividad y a aumentarla; en este sentido, el hecho de que ciertos tipos de investigación no sean aparentemente aprovechables económicamente es un gasto que el sistema productivo asume por todas las que sí lo son⁷. Por eso, el estado, que también tiene intereses no estrictamente económicos, puede apostar también por trabajos intelectuales no rentables. Por lo tanto, incluso el trabajo profesional a primera vista inútil del intelectual tradicional (filósofo, artista, literato) es posible sólo porque este tipo de profesión está prevista y mantenida por el conjunto del sistema productivo. Así pues, la supuesta inutilidad de la filosofía profesional no es una forma de resistencia al utilitarismo capitalista, como a veces se dice, sino una forma más de encajar en él, de ocupar sin cuestionar los espacios que él abre.

Husserl no fue nada complaciente con esta idea de la filosofía como un saber inútil: "La idea de la filosofía tomada de los antiguos no es el concepto escolástico corriente entre nosotros, que abarca sólo un grupo de disciplinas"⁸. Es decir, la filosofía no es sólo producir textos sobre textos que hablan de otros textos. Ésta es una parte importante de su trabajo, pero no la única. Según el ideal antiguo, filosofía es la "ciencia de la totalidad de lo que es", donde la expresión "ser" trasciende lo fáctico y remite a un orden

pero seguimos anclados en su concepción del trabajo filosófico. La fenomenología, entendida husserlianamente, es una superación de ambas.

⁷ Cfr. Max Horkheimer, "Teoría tradicional y teoría crítica", en *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003, p. 239.

⁸ Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 3, p. 54.

unitario y pleno de sentido⁹. Este orden ideal del ser contrasta con el orden fáctico de lo existente, donde hay múltiples contradicciones e incoherencias. Así pues, el trabajo filosófico introduce la posibilidad de enjuiciar lo que hay de acuerdo con criterios independientes, introduce un interés de la razón que lucha con los intereses más prosaicos del día a día. Si aplicamos esto al ámbito de lo social, vemos que una idea del ser social unitaria incluye en sí misma la idea de una coherencia entre lo social y lo personal. El núcleo de la realidad social es la persona y la persona vive referida a un contexto social. Hay varios modos de ser persona, Husserl distinguió algunos tipos básicos: el cumplimiento escrupuloso de la tradición, el descubrimiento del yo verdadero y su identificación con lo divino en contraposición a la tradición, el reconocimiento de este yo verdadero como razón, y finalmente como amor transpersonal. A cada una de estas posibilidades le corresponde un tipo formal de cultura, respectivamente, la tradición nacional, la *Civitas Dei* y la *comunitas rationalis*¹⁰. Por lo tanto, elevar lo racional a norma fundamental de la existencia es decidirse también por un tipo de sociedad específica. Lo racional no es nada más que ser coherente con la esencia, o sea que, para una comunidad humana, lo racional es aquello que concuerda con la humanidad de la comunidad y, en la medida que la comunidad está constituida por personas, con la humanidad de las personas. Esto es, no lo que los hombres son fácticamente sino su *eidos*, sus posibilidades absolutamente universales, presentes ya en su cotidianidad. Si nos fijamos en aquello que hay de común a través de todos los tipos personales posibles descubriremos la voluntad de escoger una meta, de luchar por lo que uno valora y de percibir incoherencias en uno mismo y en los demás¹¹. Resumiendo: lo humano, en contraposición con lo infrahumano, es la libertad, la capacidad de pensar y decidir por uno mismo, no importa qué. Esta libertad y pluralidad hace que pueda haber desacuerdos respecto de qué sea lo valioso para cada uno (como demuestra la diversidad de tipos personales citados). Aun así, siendo consecuentes con las implicaciones normativas de todo juicio

⁹ *Ibidem*, § 3, p. 53.

¹⁰ Cfr. Edmund Husserl, "Tipos formales de cultura en la evolución", en *Renovación del hombre y de la cultura*.

¹¹ Edmund Husserl, "Renovación como problema ético individual", en *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 24-26.

teorético, esta concepción ya contiene claras implicaciones políticas y éticas. Un mundo que despojara completamente al individuo de la capacidad de pensar y decidir libremente sería inhumano, y por lo tanto, irracional. A partir de ahí, se abre todo un abanico de matices que van desde este extremo a su opuesto, la actividad plenamente espontánea en armonía con los otros sin constricción externa, que sería el ideal de sociedad humana completamente racional y libre.

Este concepto ideal proporciona el criterio que les faltaba a las ciencias sociales a la hora de enjuiciar sus objetos de estudio y de ofrecer directrices y orientaciones a la praxis concreta: las estructuras y la organización del mundo, para ser consideradas racionales, tienen que respetar y potenciar la libertad y autonomía de la persona, fomentar el autodesarrollo de sus plenas potencialidades y la interacción con los otros, y no intentar constreñirla o condicionarla según intereses parciales de ningún tipo, sean económicos, políticos o ideológicos.

Pero con el actual modelo de investigación especializada, las consideraciones filosóficas son vistas como intrusiones ajenas al trabajo particular. La especialización surgió a principios de la Edad Moderna con el auge de la Nueva Ciencia y su divorcio de la filosofía medieval; al mismo tiempo, para recuperar la relación perdida, ganó fuerza la antigua idea de un sistema de las ciencias, de un trabajo coordinado y conjunto entre filosofía, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Este ideal inspiró a gente como Descartes y Leibniz, quienes eran simultáneamente filósofos, matemáticos, físicos, o como Hobbes, quien era filósofo, matemático, historiador y teórico social; con lo cual, su trabajo era variado y transitaba continuamente entre varios niveles epistemológicos. Pero la tendencia a la especialización hizo que en determinado momento los filósofos sólo fueran filósofos, los físicos sólo físicos y los historiadores sólo historiadores, cosa que provocó una reducción del trabajo intelectual a una sola dimensión: la interpretación positivista de las ciencias especiales expulsó las cuestiones trascendentales y de sentido, y las tachó de "filosóficas", es decir, de especulaciones sin rigor; por su parte, la interpretación positivista de la filosofía especializada despojó al trabajo filosófico de su contacto con la investigación concreta y empírica, y lo

convirtió en un discurso formalista y abstracto que consideraba epistemológicamente inferiores a las otras ciencias. Con ello resurgió la rivalidad entre especialidades. En este contexto, la noción de un sistema de las ciencias pasó a considerarse un concepto estrictamente filosófico y a interpretarse como una jerarquización de las especialidades bajo la dirección de la filosofía, cuando en su origen fue un concepto interdisciplinar, inclusivo y catalizador, un modo de poner en común consideraciones de distintos tipos. Por otra parte, ya hemos visto que las ciencias naturales y sociales realmente necesitan incluir en su discurso consideraciones filosóficas, de la misma manera que la filosofía necesita aplicarse a contenidos y problemas concretos. Así pues, la solución a las carencias y problemas de los diversos saberes sería reactivar este proyecto originario de un sistema de las ciencias, aunque, dadas las condiciones de especialización actuales, no es ya posible entenderlo como el trabajo de una única persona sino más bien como un trabajo común y continuado entre especialistas diversos.

Finalmente, todavía queda la cuestión de cómo estos conocimientos interdisciplinarios pueden penetrar en la vida práctica. Cuando se compara una teoría con la situación real, en seguida resaltan diferencias entre una y otra, y por lo tanto, en seguida se pueden deducir proposiciones normativas sobre los fines y los medios para adecuar lo fáctico con la teoría, la cual se vuelve arte, técnica. Pero las consignas y estrategias para la renovación de la actividad humana se suelen quedar en el ámbito intelectual y no se traducen en intervenciones reales y efectivas. De nuevo, el problema está en la ancestral especialización del trabajo social en intelectual y manual. La especialización conlleva incomunicación. En un inicio la división del trabajo estaba asociada a una jerarquía entre clases de hombres, el señor y el siervo, con lo cual sí había comunicación entre la planificación intelectual de la acción por parte del poder y las órdenes que recibían los siervos. Pero en una sociedad racional no cabe ningún tipo de despotismo de unos hombres sobre otros. Como dijimos, la esencia de lo humano es la libertad, por lo tanto, el conocimiento racional sólo humaniza cuando es libremente querido. Así, el sentido actual del proyecto de un sistema de las ciencias es el proyecto de un sistema del trabajo social. La colaboración entre especialis-

tas diversos del que hablábamos antes buscaría también un diálogo voluntario con miembros de cada ámbito social concreto: empresarios, asalariados, maestros, alumnos, políticos, medios de comunicación, etc. Y de este debate voluntario, democrático y transversal entre los diversos tipos y subtipos de actividad social surgirían propuestas para una praxis racional y libre, adecuación entre las necesidades productivas y las necesidades humanas¹².

II

Ensayemos esta forma de entender el trabajo intelectual. Vamos a desarrollar un conocimiento filosófico, vamos a ponerlo en relación con conocimientos de ciencias particulares y finalmente vamos a desarrollar proposiciones normativas que puedan orientar una praxis racional.

Hemos dicho que lo propio humano es pensar y decidir, sea de la forma que sea; y que lo racional es hacerlo con coherencia interna, por lo tanto, cada uno por sí mismo. Pero seamos más concretos. ¿Qué significa ser coherente con uno mismo, qué condiciones se requieren para el ejercicio de la racionalidad? Como la coherencia es una posibilidad de los actos conscientes, de lo psíquico (pensar, valorar, decidir), será analizando su naturaleza como aprenderemos algo sobre las condiciones del comportamiento racional.

Husserl empezó a preguntarse por la naturaleza de lo psíquico confrontándose con la concepción positivista de la psicología, la cual, para explicar las causas de los fenómenos psicológicos y culturales pretendía “remitir a los fundamentos corporales [de esos fenómenos] y llevar a cabo sus expli-

¹² Los recelos de las disciplinas humanísticas a la interacción entre empresa y Universidad prevista en el Plan de Bolonia revelan la honda raigambre de la concepción positivista del conocimiento humanístico. No me refiero a los justificados recelos ante las oscuridades de la gestación del plan y ante su igualmente oscura interpretación en este país (Assamblea PDI-PAS, *La cara fosca del Pla Bolonya*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2009) sino al rechazo espontáneo que genera la mera idea de asociar tejido productivo con conocimiento humanístico. El miedo de quedar marginadas de la financiación privada por su supuesta inutilidad práctica demuestra el desconocimiento de su propia utilidad particular, la cual no es mercantil sino humana, y se basa en su idea integral del hombre y en la capacidad de esta idea de renovar la actividad social. Creer que esto no interesa a nadie es subestimarse a si mismas y menospreciar al resto del mundo. Contrariamente, lo que pretendía Husserl era poner en claro esta idea de lo humano para hacerla operativa a nivel práctico en todos los ámbitos, pero la concepción positivista de las humanidades lo considera absurdo, ya que, según ella, las humanidades nada pueden aportar a la praxis, son saber por saber.

caciones mediante la química y la física exactas"¹³. Esta estrategia, bien entendida, es hoy en día un método útil y eficaz que permite establecer relaciones entre algo identificable y manipulable (el cuerpo orgánico) y algo intangible, aunque no menos objetivo, la mente; pero mal entendida cae sobre todo en una confusión conceptual: identificando los procesos corporales que acompañan a los fenómenos psíquicos, cree haber localizado estos fenómenos y haber demostrado que lo psíquico, en el fondo, no es nada; pero en realidad lo que localiza son sus correspondencias fisiológicas. El fenómeno psíquico, con sus motivaciones internas, su estructura y su peculiaridad, permanece ignorado. Para evitar estas confusiones, Husserl proponía "una psicología o doctrina del espíritu puramente dirigida al interior, que acceda al psiquismo del otro partiendo de las propias vivencias psíquicas"¹⁴. Esto consiste en atender a lo psíquico tal como es vivido subjetivamente, tal como se presenta en la consciencia. El método adecuado, pues, consistiría en una reducción del horizonte perceptivo al psiquismo propio y, posteriormente, investigar las regularidades que lo rigen, su esencia. Esto se llamaría psicología pura o fenomenológica.

Ahora bien, atendiendo a la esencia fenomenológica de lo psíquico aparecen de nuevo vinculaciones con el cuerpo:

1. Si percibimos una realidad objetiva, si tenemos vivencias psíquicas de ella, es gracias a la sensibilidad, y los datos de sensación no son posibles sin órganos sensoriales, y por lo tanto, sin el propio cuerpo.

2. La percepción externa consiste en una síntesis de apariciones parciales de objetos. Es un proceso dinámico que se corresponde con los movimientos cinestésicos del cuerpo en el mundo objetivo.

3. La autoconsciencia está fuertemente ligada a la patencia del propio cuerpo.

Por lo tanto, el fenómeno psíquico es de naturaleza psicofísica, pero en un sentido muy diferente a como lo interpretaba la psicología naturalista. Ahora significa que lo psíquico se encarna, requiere de un cuerpo vivo.

¹³ Edmund Husserl, "La crisi de la humanitat europea i la filosofia", en *Fenomenologia*, Barcelona, Edicions 62, 1999, p. 183. Trad. Francesc Perenya Blasi.

¹⁴ *Ibidem*, p. 217.

Esta psicología fenomenológica “puramente dirigida al interior” no es, con todo, algo cerrado y aislado en el sujeto, sino que, “partiendo de las propias vivencias psíquicas” accede “al psiquismo del otro”. Los contenidos intencionales de las vivencias, en la medida en que se presentan como refiriéndose a un mundo objetivo, exterior, ya presuponen otros sujetos. Comprendemos lo ligados que estamos a nuestro cuerpo, y cuando vemos cuerpos como el nuestro, que se mueven coordinadamente, se expresan e intervienen en nuestro mundo, interpretamos que en ellos se encarna un yo similar al nuestro, con su mundo y sus percepciones; y puesto que él actúa en su mundo, pero sus acciones afectan igualmente al nuestro, tenemos la certeza de que su mundo y el nuestro son el mismo, y que sus reacciones son análogas a las nuestras en situaciones parecidas. Sobre esta convicción podemos interpretar los gestos y actitudes externas de los demás para hacernos una idea de sus estados interiores. La comprensión espontánea de esta expresión es la empatía. De todos modos, la vivencia de la propia tristeza o alegría no tiene la misma intensidad y calidad que la empatía de dicha vivencia, y es que la experiencia empática del otro no es directa sino que está mediada por las propias sensaciones, involucra la propia afectividad, con lo cual, lo que espontáneamente proyectamos en el otro es lo que sentimos en nosotros mismos. Aquí entra en juego la autopercepción de las propias sensaciones.

La autopercepción tiene mucho que ver con la percepción originaria del propio cuerpo. Normalmente nuestro cuerpo no se percibe como un objeto físico espacial, a no ser que así lo queramos y activemos expresamente este esquema; como hemos dicho, más bien se vive como centro perceptivo y como referencia espacial de la consciencia¹⁵. En mi mundo entorno, el centro es mi cuerpo y mi cuerpo soy yo. Pero el cuerpo, además de percibir su alrededor, también se siente a sí mismo, y se siente a sí mismo sintiendo y percibiendo. Este bucle de sensaciones que se remiten unas a otras es el telón de fondo de nuestras vivencias, como una patencia constante pero no atendida que conforma determinada manera de estar, de encontrarse, y que voy a llamar trasfondo afectivo.

¹⁵ Cfr. Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966, § 3, pp. 13s.

Este telón de fondo, o trasfondo afectivo, constantemente reacciona a lo que nos pasa. El bucle de sensaciones de sí mismo se expande o se contrae, se aligera o se vuelve denso según la situación¹⁶. Estas modificaciones se corresponden con los distintos estados anímicos. El cuerpo vivido, pues, es el primer sensor del entorno; sus estados entran en síntesis asociativas con otros estados ya vividos, estableciendo conexiones entre pasado y presente¹⁷. Así, determinada situación actualiza una determinada forma de sentirse que ha formado parte de nuestro pasado en una situación similar a la presente, y que proyecta sobre la situación actual unas disposiciones valorativas y prácticas asociadas a dicho estado afectivo. Ésta es la base de la actitud ingenua y prerreflexiva del sujeto en el mundo, de la tendencia pasiva en la que está inmerso el yo que juzga, valora y actúa. Sus presupuestos esenciales son el reconocimiento del otro y la consiguiente remisión a un mundo común. Estas convicciones son espontáneas, no se deducen de ningún razonamiento, y presuponen un trasfondo afectivo que media espontáneamente entre nuestros actos mentales y la realidad exterior. Antes hemos dicho que ser racional es ser coherente con uno mismo. Ahora tenemos, pues, una información sobre las condiciones de la racionalidad: ser racional es contar con los otros en un mundo común, ser coherente con esta convicción espontánea.

III

Pero en la vida social hay innumerables tendencias que violentan estas certezas básicas, y que por lo tanto son irracionales. Dado que el reconocimiento de los otros en un mundo común depende del trasfondo afectivo, cabe pensar que estas actitudes surgen cuando algo pasa en este trasfondo. Entonces habrá que ver qué ocurre y cuáles son las causas. Para esta investigación más concreta la filosofía tienen que trabajar conjuntamente con otras ciencias en una colaboración constructiva que permita hermanar ambas perspectivas, la abstracta y la concreta. En esto consiste el proyecto de

¹⁶ Cfr. Wilhelm Reich, *Análisis del carácter*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 457ss.

¹⁷ La asociación es la ley general de la consciencia (cfr. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 39, p. 106, y también *Idem, Analysen zur passiven Synthesis*, pp. 405ss), y esto vale para todo tipo de vivencias, tanto para lo perceptivo como para lo afectivo, aunque Husserl no lo diga explícitamente.

un sistema de las ciencias. Así pues, contrastaremos nuestras consideraciones anteriores con algunas perspectivas de la sociopsicología.

Vayamos con un análisis clásico del fascismo. A menudo se presenta como un fenómeno meramente intelectual, un problema de incultura o hasta de estupidez, pero en realidad se trata de un fenómeno muy profundo y complejo en el que resaltan algunas actitudes típicas, como sumisión a la autoridad y desprecio al otro en nombre de ideas abstractas. Como decimos, algunos análisis sociopsicológicos han encontrado una relación entre estas actitudes y cierta inhibición y rigidez de la afectividad¹⁸. Desde el punto de vista del sujeto, la rigidez afectiva es su manera de enfrentarse a determinadas condiciones externas, una educación autoritaria, una sociedad represiva, un trabajo maquinizado y deshumanizador. Para adaptarse a ellas, el individuo tiene que aprender a reprimir sus propias sensaciones, ya que socialmente no puede satisfacerlas; pero por otra parte, su cuerpo sigue generando impulsos, afectos, deseos, que, ante la imposibilidad de ser realizados, permanecen flotantes en su trasfondo afectivo. La contradicción entre su realidad interior y su realidad exterior, la presión de ambas, le obliga a escoger entre una y otra. Quien se queda en medio vive escindido y corre el riesgo de escindirse él mismo. Quien escoge la realidad exterior tiene que dar respuesta a toda esa carga afectiva que acumula pero respetando las exigencias del exterior; su opción es descargar una parte sublimándola en afectos negativos (resentimiento, odio, rechazo) y proyectando la otra más allá de sí mismo como la única manera que le queda de experimentar afectos positivos, aunque sea abstractamente (amor a la patria o a Dios).

En las sociedades postmodernas se da una variante de este fenómeno: no la represión sino la sobreexcitación de lo afectivo por parte de la estructura económica y mediática. Ésta moviliza al consumo en masa, y su técnica es la asociación publicitaria de las más variopintas mercancías a necesidades humanas básicas (sexualidad, felicidad, tranquilidad, reconocimiento social, etc). Pero estos deseos no se colman con las posibilidades que ofrece el sistema, ya que no hay relación entre el consumo y el efecto prometido.

¹⁸ Cfr. Wilhelm Reich, *La función del orgasmo*, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 184-196; *Idem, Die Massenpsychologie des Fascismus*, Köln, Marixverlag, 2003.

Entonces aparece una sensación de fraude y una necesidad de sensaciones intensas compensatorias: la violencia juvenil o el consumo compulsivo de drogas responden a la necesidad de descargar la ansiedad que el sistema económico introyecta en el individuo. De nuevo la contradicción entre las necesidades internas y las condiciones externas, la frustración, la rigidez, el resentimiento, el fascismo...

Atendiendo a estos ejemplos de conflictividad en el trasfondo afectivo, resaltan ciertos rasgos comunes. Algunos ya los conocíamos:

1. Toda consciencia es psicofísica, se encarna en su cuerpo, lo siente como trasfondo afectivo y se expresa por medio de él.

2. La constitución del trasfondo afectivo remite a una génesis, depende de las experiencias que han marcado a esta consciencia.

3. El tipo de estas experiencias vividas depende de la estructura del mundo.

Pero en los casos que estamos tratando hay más. Lo típico de ellos es la tensión en el trasfondo afectivo. Puesto que éste es modelado por experiencias individuales que remiten al mundo entorno, debemos concluir que algunas estructuras sociales que el sujeto ha introyectado le han conducido a este conflicto interno. De esta conclusión cabe extraer otro rasgo formal implicado en el fenómeno que nos ocupa:

4. No cualquier tipo de estructura del mundo de la vida es compatible con la esencia del ser psicofísico.

Estas proposiciones valen para toda forma de vida. Los trastornos de comportamiento que aparecen en animales en cautividad nos indican que las condiciones a las que están sometidos no se adecuan a lo básico exigido por su tipo psicofísico, y los trastornos de comportamiento humanos, la irracionalidad humana, indica lo mismo. Cuando en el sujeto se instauran hábitos de inhibición de la afectividad, aquellos procesos valorativos y judicativos que dependen de ella, tales como la compasión, el respeto, el amor a los otros, se ven obstaculizados en su misma base; entonces el yo razona abstractamente, despersonalizadamente. El caso paradigmático es Adolf

Eichmann; los análisis de Hannah Arendt sobre la personalidad de este criminal nazi demuestran que, en efecto, no es necesario ser un monstruo para hacer cosas monstruosas: la ejecución profesional y rutinaria de las tareas burocráticas más terribles sólo requiere unos hábitos mentales impersonales, una inhibición de los propios estados afectivos, esto es, de la propia capacidad de pensar¹⁹; sólo hace falta abstraerse de lo que ocurre. Por otra parte, si la afectividad se desboca, si se introyectan hábitos de sobreexcitación continua, entonces desaparece la autonomía del yo, el cual queda a merced de su tendencia afectiva. Como ya hemos visto, la certeza de un mundo común se funda en los fenómenos empáticos; ellos nos presentan a otros actuando en su mundo, que resulta ser el mismo que el nuestro. Sólo así se nos aparecen como seres personales libres que co-constituyen una comunidad junto con nosotros, y desde esa reciprocidad, desde esa correferencia afectiva al otro, es posible una interacción racional y coordinada. Con todo esto podemos formular algunas relaciones esenciales entre actos conscientes y trasfondo afectivo en los procesos racionales:

5. La racionalidad requiere a) la integración de la afectividad en los procesos conscientes y b) la capacidad de deliberar a partir de lo que uno siente, pero conservando su autonomía respecto de ello.

Todas estas proposiciones son absolutamente teóricas, pero, como toda descripción de esencias, implican cierta normatividad para el que quiere vivir racionalmente. Si lo propio del individuo es la capacidad de sentir, pensar y decidir por sí mismo, entonces:

6. las estructuras de un mundo racional deben respetar y potenciar esta capacidad de ser racional y lo que esta capacidad requiere: integración de lo afectivo y autonomía del yo.

Y de esta proposición normativa se siguen otras que la aplican a cada ámbito y circunstancia concreta.

¹⁹ Cfr. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, Barcelona, 2002, p. 30.

IV

Tenemos, pues, un conocimiento eidético de lo que es una sociedad racional: aquella que promueve la libre actividad e interactividad de los individuos. También tenemos un dato sobre lo que puede obstaculizar esta libertad: la influencia que determinadas estructuras sociales ejercen sobre el trasfondo afectivo, la cual precisamente provoca lo contrario, una manipulación de las entrañas de la conciencia con fines económicos y políticos. Probablemente quienes participan en esta dominación desde el interior de los cuerpos no son conscientes de ello, simplemente hacen lo mismo que los demás. Su ámbito de trabajo tiene unas dinámicas y ellos sólo se han acoplado a lo que se encontraron, el mercado es lo que es, el mundo es lo que es. Pero la razón no se satisface con este positivismo del sentido común (también el sentido común sufre su degeneración positivista). El presente texto, preso de las limitaciones de la división del trabajo y de la especialización, no puede ir más allá de la constatación de estos principios teoréticos, pero no podemos darnos por satisfechos. Aquí empieza la parte culminante del trabajo intelectual, su sentido último: convertir estos principios en criterios de acción social, mediática, económica, política, educativa, urbanística, etc. Las posibilidades en todos los ámbitos son infinitas, pero como decía antes, hace falta superar los vestigios de positivismo que todavía pesan en la concepción de la filosofía y de las humanidades en general. Contamos con modelos de colaboración entre Universidad y mundo productivo mediante los cuales las innovaciones en el saber generan programas experimentales en varios campos, sobre todo científicos y técnicos. La filosofía puede aprovechar estos modelos y emprender convenios de colaboración con otras ciencias para generar saberes y teorías interdisciplinares, pero también con empresas, medios de comunicación, instituciones culturales, escuelas, barrios, etc., para compartir sus conceptos y generar debates sobre la compatibilización entre los intereses del mundo productivo y el interés humano en una vida racional.