

CRISIS ANTROPOLOGICA: ¿ENFERMEDAD DE LA RAZON?

(Intento de recuperación de la subjetividad y necesidad de una ontología de la persona)

M.^a JOSÉ CANTISTA

1. *Crisis antropológica: ¿Enfermedad de la razón?*

La crisis antropológica que caracteriza nuestro mundo contemporáneo es objeto sistemático de denuncia, desde hace algunas décadas, por parte de filósofos, psicólogos, sociólogos, historiadores, moralistas e incluso teólogos.

Si quisiéramos encontrar el porqué de dicha crisis, quizá tendríamos que remontarnos al racionalismo del setecientos, siguiendo paso a paso su evolución —compleja y ambivalente— a lo largo del iluminismo y del positivismo del ochocientos, para llegar finalmente a su desenlace crítico en el presente siglo xx, que también es rico en matices, no encasillable ni en un bloque racionalista monolítico y unívoco, ni tampoco, en el extremo opuesto, en un irracionalismo absurdo, desesperado, escéptico respecto del sentido de la vida que le fue legado por sus antecesores.

El carácter inquietante de nuestra era tal vez resida en sus paradójicas manifestaciones: si, por un lado, se vive existencialmente el desencanto del racionalismo hegeliano y post-hegeliano —el hombre se siente fracasado o, más bien, *enfermo*—, persiste intacta, a pesar de todo, la idea racionalista de *construcción* del mundo y de la humanidad; una nueva humanidad con base en el exclusivo operar racional. Aunque se intente ampliar esta última noción, recobrando su dimensión práxica, no se abdica de su carácter absolutizante, de su fuerza emancipadora y autónoma, desatada, «ab-suelta» de tutelas, es

decir, de límites extrínsecos que la condicionen, de contenidos definitivos que, con anterioridad, se le impongan; éstos son considerados como tabús represivos, de distinta índole, que hay que neutralizar paulatinamente a partir de una razón que no conoce límites intrínsecos. La humanidad deberá forjarse a sí misma, eliminando supuestos, a través de una actividad libre, cuya «pureza» se confunde o identifica con un desenmascaramiento crítico implacable, que no acepta nada de lo que la realidad le ofrece, sin que la razón —desconfiada y desasosegada— lo diseccione o lo escudriñe, hasta convertirlo en certeza y evidencia absoluta desde sí misma y para sí misma. Persiste la convicción de que esta actividad desocultante sacará progresivamente al hombre del obscurantismo transitorio y alineante en que él todavía se encuentra, dependiente de fuerzas o realidades que la razón aún no domina, sino que la dominan subrepticamente a ella. El hombre llegará a forjar esa Humanidad Nueva, totalmente otra, y lo logrará a través de una progresiva racionalización histórica. Por ahora es todavía ser de carencias, de necesidades, desposeído, alienado; ser de miseria e infelicidad, puro deseante, desasosegado e intranquilo, que lucha y carga con la pesada tarea de construir la identidad final, en un futuro que, para él, en tanto que sujeto individual al que le toca vivir un presente fugaz y perecedero, probablemente nunca llegará. Por lo tanto, dicha identidad, considerada individualmente, *no es* —se suprime el alcance ontológico y metafísico de este principio—, sino que se hará. Es cierto que la marcha hacia la meta se reconoce cada día más costosa y lejana, no exenta de dificultades, contradicciones e incluso retrocesos. Y es que el abismo entre lo que el presente ofrece, y lo que, de derecho, el futuro deberá ofrecer en ese tan esperado final, se hace cada vez más abrupto. El futuro se convierte, entonces, en utopía. Pero la racionalidad del ilustrado actual sigue siendo, a pesar de todo, confiada; porque, a diferencia de la de siglos pasados, rechaza la ahistoricidad de la razón, ya no cree en el mito de un progreso indefinido, lineal, monocausal: y es que la misma historia se encargó de contradecir dicha ingenuidad, propia de una razón simplista, dogmática y abstracta, calculadora, positivista. Se afirma ahora la indisociabilidad del binomio razón-historia: es decir, la *mediación histórica*, con la compleja carga que conlleva, es esencial para hacer efectiva la racionalidad; ésta abdica de su carácter apriorista y absoluto, ya que, en definitiva, entre la prospección y su resultado hay variables difíciles de controlar. El so-

ciólogo debe atenerse a cada situación histórica concreta, buscar en cada caso los fines que realmente le convengan, abdicar de las grandes síntesis omniabarcantes, encaminarse hacia un saber práxico que rechaza normas éticas cuyo contenido intrínseco valga universalmente.

Queda en pie, en mi opinión, la pregunta sobre la inconsecuencia de la afirmación de una razón absoluta (es decir, autónoma) y a la vez histórica. Dicha inconsecuencia es tanto más palpable en cuanto que la conversión de la historia en pura razón es problemática e, incluso, imposible.

Lo que sí es cierto es que el rechazo del positivismo por la teoría crítica (HORKHEIMER, ADORNO, MARCUSE, HABERMAS) es un esfuerzo de autorreflexión de la razón sobre sí, en un intento de rectificación y de acercamiento al sentido mismo de la vida. Se añora la pérdida de los fines de la acción, consecuencia de la instrumentalización del hombre, el tedio de una sociedad «desalmada» que abdicó de su papel de protagonista en el desarrollo del futuro de la humanidad. Se admite incluso el recurso al pasado, a la tradición (KOLAKOVSKI), no para repetir la circunstancia metafísica en la que se encuadraba la libertad del hombre de entonces, sino para sacar provecho de lo que dicha situación pueda proporcionar de adecuado a la situación de racionalidad madura que caracteriza al presente, en el cual juega el exclusivo papel de fuerza liberadora.

Dicho intento de rectificación no es radical, no encuentra una fundación originaria en la realidad que sostiene y orienta a la razón. De ahí que ni siquiera se vislumbre lo que de sustancial el hombre, cada hombre, posee. Sigue, por lo tanto, oculta su identidad. La razón permanece atada al postulado de su absolutización y por tanto, se intenta rectificar siempre *desde* y a *través* de sí misma, considerada como última instancia, incompatible con el recurso a un «más allá». Así se entiende que la inteligencia siga sin reconocer la índole de infinidad que la caracteriza esencialmente, y la fuerza ascendente que la sitúa ante una trascendencia que se halla fuera de los límites que la razón ilustrada se impone a sí misma. También la nueva ilustración es, como la del pasado, convencional y postulativa.

Ahora bien, si más allá del postulado no encuentro un fundamento definitivo, ¿en quién o en qué puede fundarse la realidad de mi perfeccionamiento ascendente? ¿Podrá el hombre vivir desde ahora, confiado y feliz, si lo único que la racionalidad proporciona

es un anclaje provisional de *mi* existencia en convenciones sustituibles e incluso contradictorias entre sí? ¿Para qué vivir dicho proceso de racionalización si, al fin y al cabo, éste exigirá de mí, en tanto que entidad específica, única e irrepetible, el sacrificio absurdo de la aniquilación? La Identidad final como *resultado* del proceso de absoluta racionalización se me ofrece a *mí* —existente personal— como verdadero sinsentido. Hay, de hecho, un abismo infranqueable entre el anhelo irreductible de subjetividad que me caracteriza —yo *aspiro* a existir permanentemente como *yo*, sin perder mi identidad, como energía transfinita que brota de la interioridad de mi ser— y el estaticismo en el que aboca la pura exteriorización objetivante de una conciencia representativa, ya acabada. En una colectividad auto-transparente, el individuo se reduciría a elemento indiferenciado, diluído en una generalidad anónima. Tampoco HABERMAS, con su moral de la comunicación, escapa a la Utopía de una Humanidad cuyo sentido se identificaría con una Verdad consensual aceptada universalmente, basada en una comunicación total, forjada a partir de un discurso maduro, entre interlocutores rehabilitados por una *Offentlichkeit* libre de cualquier manipulación.

2. *Intento de recuperación de la subjetividad y necesidad de una Ontología de la Persona.*

La pérdida o el olvido de la subjetividad, del sentido de la vida y de la existencia, por parte de una razón enferma, sigue despertando reacciones violentas, hasta incluso desesperadas e irracionales, pero también intentos metódicos y serenos por recobrarla. Es esta la significación más profunda de la fenomenología, tal como HUSSERL la expresa, sobre todo en sus últimas obras, especialmente en la *Crisis de las ciencias europeas*: «La fenomenología, en su sentido más radical, es un intento de retorno al sentido originario y teleológico de la razón, a fin de constituir una nueva antropología, capaz de sacar al hombre de su crisis profunda de identidad». La ciencia está en crisis porque redujo lo subjetivo a lo factual, destruyó la libertad del comportamiento humano en el mundo, creyó que «el sentido de la vida» no es un problema, o que, por lo menos, dicho problema no hay que tratarlo científicamente. Con el tema fenomenológico de la subjetividad intencional se pretende demostrar que lo

verdadero no es sólo lo fáctico, objetivamente expresable, que la verdad no está en su objetivación, en la reducción del significado a la objetividad de la expresión¹. La vida, la psique, el espíritu, no son comprensibles como fenómenos fácticos de los que se han expulsado las interrogantes específicamente humanas².

La crisis de la filosofía es, para HUSSERL, crisis de existencia, por lo que hay que enlazar la racionalización con la vida misma. El gran error del objetivismo científico fue justamente el haber disociado ambos términos, creyendo que la razón humana no rebasa el mero hecho de la facticidad. Hay, por lo tanto, que reconstruir una filosofía que no deje al hombre, en tanto que existente, fuera de ella. De ahí que HUSSERL intente enlazar el ideal infinito de racionalidad con el *mundo de la vida*, con la *Lebenswelt* precategorial. Insiste, así, en que la reducción trascendental no significa un corte con la vida, sino con lo mundano o fáctico (con lo inerte y pasivo del positivismo), y que es proceso metodológico que tiene como fin el hacer resaltar, en su pureza más originaria, el sentido dinámico de la *Lebenswelt*, de la existencia humana. En *La crisis de las ciencias europeas* HUSSERL tiene la preocupación de mostrar que la subjetividad trascendental es un *yo* en primera persona, situado como presencia o evidencia en el tiempo. Una presencia que no podrá confundirse con la plenitud objetivista de lo fáctico e inerte del positivismo. La evidencia, referida a su raíz subjetiva intencional, es siempre parcial y finita, teleológica. El tema de la captación perspectivista entronca aquí directamente con la apertura transfinita de la intencionalidad (cognitiva y volitiva), facilitando el paso a la *Lebenswelt*. La temporalización de la «presencia se encamina hacia la «despositivación» ontológica: al menos, es ésta la pista que siguen sus más directos discípulos, al interrogarse por el *ser* mismo de la intencionalidad, no identificable con el ser-objeto (HEIDEGGER).

El tema husserliano de la reducción trascendental es problemático; las interpretaciones divergen. No vamos a entrar en él, ya que no es éste el propósito de la presente comunicación. Hay quienes

1. Cf. PACI, E., *Función de las ciencias y significado del Hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, pp. 13-24.

2. HUSSERL, E., *La crisis delle scienze europeee*, trad. Filippini, Milán, II Saggiatore, 1961, p. 36.

nos presentan un HUSSERL idealista, encerrado en una egología trascendental y absoluta, y, en el extremo opuesto, otros reivindican un HUSSERL preocupado por la rehabilitación del sentido originario del mundo y de la vida a partir de una conciencia intencional cuya estructura adjetiva es primariamente apertura al ser y a su infinitud. Pero nuestro objetivo es ahora el de saber, al margen de las posibles interpretaciones de la filosofía de HUSSERL, si la fenomenología puede facilitar la rehabilitación de una ontología de la subjetividad, el redescubrimiento del espíritu humano y de sus peculiares características. Si la fenomenología permanece fiel a la descripción de los fenómenos humanos, es decir, de las manifestaciones «empíricas de su espiritualidad, la fenomenología puede facilitar el «paso metafísico que conduce de los síntomas al fundamento o, como diría SANTO TOMÁS, de los efectos a la causa» (cf. WOYTILA, *La fe de la Iglesia*, págs. 64-65). Si es consecuente con su afán de radicalidad y no se deja enquistar contradictoriamente en un fenomenismo empirista, que es justo lo que quiere superar, entonces —y en la medida en que ve *inmediatamente* la riqueza del espíritu humano— nos puede poner en camino hacia el substrato estrictamente espiritual que es causa de dicha riqueza experienciable. Para empezar, el fenómeno aparece a la conciencia intencional como algo que está *ya ahí*, que gratuitamente se presenta como fenómeno, como algo *inevitable e irreductible* al sujeto que a él se adhiere (cognoscitiva o volitivamente). Esta característica de adjetividad patentiza por un lado, la carencia óptica del sujeto, contrariando la tentación de endiosamiento de la subjetividad, desde sí y por sí. Ser y pensar no se identifican. La realidad empieza gratuitamente; dicha gratuidad se resiste al ideal de total racionalidad por parte de una razón que no pone todo ni construye todo. Hay una *donación originaria* que se ofrece a la conciencia como tal. Además, predispone a la aceptación de uno mismo como *don*. La estructura intencional de la conciencia apunta hacia la unificación, en su doble vertiente cognitiva y volitiva. Pero se trata de una unificación en la heteronomía. Es decir: el acto unitivo del sujeto intencional y de la cosa intencionada se da justo en la medida en que ambos términos se mantienen en su especificidad, sin implicar, por lo tanto, fusión de ambos o aniquilación de uno en favor del otro. Esto significa que el peligro de objetivación del sujeto, de su agotamiento en una conciencia objetivante y representativa está fuera de lugar.

En definitiva, la apertura transfinita de la intencionalidad expresa la apetencia inagotable del ser, una fuerza de transcendencia, sólo saciable por la contemplación de un Absoluto Personal. Es decir: un *Absoluto OTRO* que no defraude mi inalienable característica de ser-subjetividad; subjetividad que es apertura, relación volitiva, ser de donación, persona. A Dios personal debo, en definitiva, el don de ser *yo mismo*.

La fenomenología, al destacar la faceta espiritual del hombre, la estructura adjetiva de la conciencia —que apunta hacia la unidad, pero en la heteronomía—, nos pone en la pista del carácter transcendental del hombre, es decir, de su dimensión de ser abierto a la plenitud de lo real y a la infinitud del ser. Como afirma MILLÁN PUELLES, «el sujeto se trasciende siempre en la inteligencia o en la voluntad de cualquier ser finito; pero *mi* subjetividad está constitutivamente transcendida hacia la infinitud del objeto formal de sus potencias de entender y querer»³.

La subjetividad como ser finito continúa MILLÁN PUELLES, «tenía que mantenerse clausurada en su propia inmanencia. Pero en tanto que existencia in-citada y trascendida —ontológicamente reclamada— por algo que ella no es, pero que la hace ser, antes que activamente trascendente, ya ordenada, existida, a la infinitud transcendental del *ens* y el *bonum*»⁴.

La razón última de la infinitud de nuestro ser *intencional*, cuya estructura bipolar la fenomenología *describió* (HUSSERL) e *interrogó* (HEIDEGGER), no es la razón o la voluntad, sino nuestro ser sustancial, (ese *ser-yo* que la estructura adjetiva de la conciencia no consiguió borrar), y cuyo fundamento es una actividad absoluta, enteramente incondicionada, «última razón» de ser de la facticidad del ser sustancial humano y, en general, de toda facticidad posible⁵.

3. MILLÁN PUELLES, A., *La Estructura de la subjetividad*, Ed. Rialp Madrid, p. 407.

4. Loc. cit.

5. Cf. loc. cit.