

FUNDAMENTACIÓN DE LA ARTICULACIÓN DEL PROCESO IMAGINATIVO EN
LA VIDA Y LA IMPORTANCIA DE SU EDUCACIÓN, ILUSTRADA POR UNA
DIDÁCTICA MULTIMEDIA EN FILOSOFÍA MODERNA

MANUEL DARÍO PALACIO MUÑOZ

Monografía de grado para aspirar al título
De Licenciado en Filosofía y Letras

Director:
Dr. JUAN JOSÉ SANZ ADRADOS

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIÓN
BOGOTÁ DC.
2004

ADVERTENCIA

El siguiente trabajo está estructurado de la siguiente manera: una fundamentación reflexiva a partir de elementos y argumentos filosóficos y literarios en torno a la vida y a la imaginación. Por ser una fundamentación se encontrará en éste lo que es necesario, a saber: análisis. Análisis y descripción, no prescripción. Como toda fundamentación está cimentando algo, y ese contenido intencional de nuestra fundamentación se dirige a la enseñanza de la imaginación. En el texto escrito se encontrará la fundamentación, más filosófica que pedagógica. En el anexo se presentarán las condiciones propias del curso que hemos desarrollado: logros, objetivos, sistema de evaluación, presentación de la información, etc.

Nuestra fundamentación es de carácter filosófico, por lo que si seguimos a Dilthey, tendrá pretensiones de universalidad y generalidad; mas nuestra didáctica es lo concreto y lo particular. Consideramos que nuestra didáctica puede ser así, o pensarse de otro modo. Lo que no podríamos variar sería nuestra fundamentación, porque el rigor lógico nos llevó por las sendas que hemos trabajado.

La estructura de nuestro trabajo es:

1. Fundamentación general de la necesidad de educar la imaginación para la vida:
 - 1.1. Sobre la Vida: es el capítulo más extenso porque representa el telos de nuestro trabajo. Todo conocimiento repercute en la vida misma de donde surgió.
 - 1.2. Sobre la imaginación: Se hace un análisis del proceso fundamental de la imaginación y su estructura para desarrollar la articulación con la de la vida.
 - 1.3. Sobre la Educación en la imaginación: Es el último capítulo y está pensado a manera de reflexión en torno a la antropología educativa. Se explica la necesidad de educar la imaginación.
2. Didáctica de filosofía moderna

2.1. Acotaciones pertinentes para el desarrollo del curso.

2.2. Cd-rom con el curso interactivo sobre filosofía moderna

Sirvan las anteriores aclaraciones para la correcta intelección de nuestro trabajo. También consideramos pertinente esclarecer que no se ha de ver la fundamentación como la introducción del curso. Es al contrario; el curso es un anexo de la fundamentación filosófica que hemos desarrollado, y digamos, una muestra, concreta y representativa, de lo que se ha planteado teóricamente.

El curso está diseñado usando los programas de Macromedia: fundamentalmente Flash MX y Fireworks MX. Está desarrollado para que se reproduzca en una pantalla de 1024 x 768 píxeles, así que sugerimos cambiar las características en “Propiedades de Pantalla”, en la pestaña de “Características”. Cualquier anomalía o inconveniente en la ejecución del Cd-rom, por favor contactarme a ixocrito@hotmail.com. El Cd-rom posee un archivo “autorun” que inicia automáticamente el curso. De no ocurrir así, pido el favor de abrir la carpeta de archivos del Cd-rom , y en el directorio raíz, ejecutar el archivo .exe

Las citas tomadas de Internet están mencionadas, mas no pusimos la última fecha de consulta pues para todas fue el día 6 de diciembre de 2004, y todos los textos siguen en línea, a excepción del de *Imaginario en la identidad Latinoamericana* que ya desde hace unos meses fue redireccionada a la siguiente página:

<http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0207/imaginarios.htm> (no la puse en la cita textual porque esta dirección la encontré en la revisión hecha el 6 de diciembre La novedad quedó registrada en la bibliografía).

AGRADECIMIENTOS

Antes que nada, agradezco a Dios, la oportunidad de haber vivido, pues no fue por causa de mis pocos méritos sino por la misericordia divina, cuya providencia me contó entre el número de la creación. Agradezco al mundo, que en estos veinte años me dio un cuerpo para existir en dimensiones. Agradezco por el lugar y el tiempo, así como por las personas con que compartí. Entre éstas agradezco a mi familia por el cariño, y al Segundo Contemplativo por la amistad.

Agradezco a Natalie, cuyo nombre mítico sólo es conocido por Sigridur, pues fue ella quien me inició en el camino de la belleza y del amor, así como de la vida y de la revitalización de mis mitos. Le agradezco a ella el aprender a mirar las nubes... yo sólo tenía ansias de estrellas.

Agradezco también a la naturaleza, en especial por Iguaque y por el ártico; por la Luna... la indecible Luna, en su reino de la noche y del frío; aunque se paralice la totalidad de mi cuerpo, siempre tendré una sonrisa de agradecimiento. Agradezco a la poesía por Novalis, al teatro por Shakespeare y a la narrativa por Chretien de Troyes. Me siento agradecido con el mundo, por despertar en mí la extrañeza, agradezco a la religión por enseñarme la angustia que mis “Maestros” profesaron, así como agradezco a las montañas, a los árboles y al espíritu romántico que desde pequeño se posesionó de mí y ahora se niega a abandonarme.

Agradezco la oscuridad de la noche y a la sombra de mi Muerte, agradezco que las cosas tengan fin, pues el fin es humano; doy gracias por los profesores que tuve, por mi capacidad de escribir, de jugar, de soñar. Doy gracias por no poder haber conocido más en este mundo, por todo lo que ignoré y por la felicidad y los dolores que nunca viví. Antes de terminar, agradezco a mi ser por la soledad y la melancolía, por haber probado la tristeza y

la ternura, la belleza y la dulzura. Agradezco a la ciencia y al saber por la filosofía y la astronomía; a la historia por los estoicos y a la evolución por los gatos.

Finalmente, agradezco a la vida que me permitió vivirla, y aunque la prodigué durante poco más de veinte años, no busco alargarla, tampoco recortarla; tan solo vivirla e imaginarla.

Espero volver a verlos... Gracias y Adiós.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es la monografía con la que culmino mis estudios de pregrado en la facultad de filosofía y letras de la universidad Santo Tomás. Tiene por tema la articulación de la imaginación en la estructura de la vida y la importancia de su educación. La génesis de este trabajo es diversa y se remonta a los estudios realizados durante la carrera. Siempre me ha llamado la atención el fenómeno de la ficcionalización, de la creación de mundos a partir de la fantasía y de la creación de diferentes imágenes. Sobre ese tema iba a versar mi trabajo, pero era una propuesta muy desordenada, con unos objetivos no muy claros y que quizás no hubiera logrado, pues era yo quien estaba confundido. Empecé a leer a Tolkien y a Novalis y me sugirieron ideas geniales; recuerdo especialmente una del romántico alemán que me estremeció: *“Si tuviéramos una fantástica, así como tenemos una lógica, comprenderíamos toda la dimensión creadora del hombre”*. La leí por primera vez en el texto de la *Gramática de la Fantasía* de Rodari. Me sorprendió y empecé a leer un poco más a los románticos; leí *los discípulos en saís*, *los himnos a la noche* y *Enrique de Offerdingen*, junto con los *fragmentos* de Novalis; repasé los poemas de Blake, y en mis recorridos me encontré con el texto de la “imaginación romántica” de Bowra, al tiempo que encontré el libro de *“Teorías de la ficción literaria”* de Antonio Garrido Domínguez. Traté de armar eso en una especie de didáctica de la ética a partir de textos fantásticos, pero realmente no supe como hacerlo, ni la didáctica ni la fundamentación. Un par de semestres más tarde, después de haber desesperado por el desorden de mi investigación, encontré las líneas directrices al leer a Dilthey. De una u otra manera él tenía pensamientos sobre los que yo ya había cavilado, y su expresión se me hizo bella y profunda. Luego empecé a estudiarlo más a fondo y empecé a esbozar el trabajo que ahora he desarrollado. Redescubrí que la imaginación humana engloba todo aquello que yo quería tratar y de lo que había leído; repasé a los románticos con esta lectura y me enriquecí. En Dilthey fue en donde encontré, por primera vez que la imaginación es necesaria para la vida. Ese

pensamiento me sobrecogió y empecé a profundizarlo, pero Dilthey era escaso en palabra al respecto. En mis investigaciones me tope con Ortega y Gasset y en su *Historia como sistema*, más exactamente en los capítulos VII-VIII, vi reflejado lo que se me antojaba hacer. Así pues, me dispuse a leer a Ortega y Gasset y estudiándolo encontré al otro gran filósofo que es quien más herramientas me ha brindado: Julián Marías. Como el proyecto está inscrito en el área de pedagogía, tuve que reestructurarlo, y ya no tenía ganas de trabajar la ética pues un compañero se ocupaba de ella, y lo hacía mejor de lo que yo lo estaba haciendo. Así que desistí, me relajé y recordé las palabras del profesor Daniel Herrera cuando nos dijo que “*uno no estudia filosofía moderna para erudición, sino para comprender el mundo*”. En aquella ocasión nos asignó un trabajo en el que discurriéramos si Spinoza justificaría el atentado de las torres gemelas si el orden de las acciones correspondió al orden de las ideas. Vinieron a mí esas palabras y las asumí en serio, y de allí surgió la didáctica final en filosofía moderna. Para realizarla me base en diferentes historias de la filosofía, entre las cuales las fundamentales fueron la de Giovanny Reale, la de Paolo Lamanna, la de Roger Verneaux (que fue el texto base), la de F. Copelston, la de Nicolai Abbagnano y la de Julián Marías, además de los apuntes y explicaciones de clase. Pero no quería hacer una historia de la filosofía moderna solamente a partir de otras historias de la filosofía, por lo que para cada filósofo consulté una de sus obras más representativas que incluso se pueden descargar de Internet, con la única excepción de Malebranche, de quien solamente encontré fragmentos en español en las diferentes historias de la filosofía.

Ahora, con esta formulación de mi trabajo tenía los objetivos mucho más claros. Así, pues, como objetivo general consideré que era el señalar la articulación que se establece entre las estructuras de la imaginación y la vida, y la importancia de esta articulación en su orientación teleológica. Este objetivo es el que guía y dirige toda la trama de nuestro trabajo. Existen, por supuesto, objetivos secundarios como el de analizar las estructuras correspondientes y reconocer en cada una las categorías fundamentales que conforman la unidad estructural que es vida e imaginación. A estos objetivos corresponden dos de los capítulos de éste escrito. Otro objetivo de nuestro trabajo fue el de demostrar la importancia

que la imaginación tiene en la vida a partir del papel que cumple en ésta y por ende la relevancia de su educación. Estos son los grandes objetivos; luego fui formulando un objetivo por cada subtema y por cada aparte que iba trabajando, pero esos están referidos en el respectivo capítulo y sería inoficioso repetirlos aquí a manera de inventario.

El trabajo posee una organización metodológica simple, pero no por eso errada o mediocre. Se trata de los procesos de análisis y síntesis. En el primer capítulo haremos una analítica de la vida humana, en el segundo lo haremos de la imaginación en tanto que orientada por las categorías de la vida con las que se articula. Finalmente el último capítulo y las conclusiones son la síntesis, que no es mera recapitulación sino todo un procedimiento de proposición.

Entonces pues, trabajamos primero el tema de la vida, indagamos por la posibilidad de su definición, encontramos su estructura y obtuvimos las categorías que la caracterizan. Explicitamos los corolarios que se inferían de dichas categorías y culminamos ante la vida como un enigma. La solución a este enigma es el objetivo de todo filosofar humano, así pues, nos enmarcamos en la Teoría de las Concepciones del Mundo (TCM) de Dilthey para hacerle frente a esta situación enigmática de la vida y del mundo. Dedujimos que las situaciones enigmáticas son antinomias que se presentan en la inmediatez de la vida en medio del mundo, y que todas las soluciones empiezan por un proceso de extrañamiento, de descubrir como algo no corriente, de sorpresa que incita al hombre mismo a buscar una justificación o una solución final a los diversos estados misteriosos que se presentan en la vida de cada individuo. Estos estados no son producidos sino por la *situación real de la realidad del hombre en la realidad del mundo*.

La TCM, propone que a partir de los templos vitales de los seres humanos, los diferentes individuos pretenden apresar la totalidad del sentido de la vida, pero lo hacen desde diferentes perspectivas que no le permiten llegar a una enunciación totalmente objetiva, o mejor, absoluta; existen los templos religiosos, los poéticos o artísticos y los filosóficos o metafísicos. No son casillas de un estante, sino que son perspectivas vitales abiertas, que se

intercomunican y establecen relaciones entre sí a partir de la vida de cada individuo. Así no se da un tipo absolutamente religioso, pues éste siempre tiene puntos de vista artísticos y filosóficos. Y lo mismo para cada una de las otras perspectivas. Ya llamábamos la atención sobre lo que hace Dilthey con la TCM: Transforma el espíritu Absoluto en espíritu objetivo, lo cual, además de ser un paso para superar el idealismo, le abre la realidad misma de la vida al hombre que vive. Pero se la abre de manera extraña. El hombre no alcanza a comprender exactamente lo que pueda ser su vida, es decir, no lo comprende en la intuición de un instante, sino que es la misión de un proceso psíquico por el cual se dota de sentido el significado que abarca la vida entera. Entonces, la vida posee una estructuración fundamentalmente teleológica.

Con el desarrollo teleológico de la vida en cada concepción del mundo, como respuesta del hombre al enigma de la vida, terminamos nuestro primer capítulo, haciendo hincapié en la importancia de la imagen del mundo en la configuración de cada una de las concepciones del mundo; importancia que radica en el hecho fundamental de situar, ontológicamente, el ser del hombre en el ser de mundo.

Nuestro segundo capítulo empieza con un acercamiento histórico al concepto de imaginación (concepto que trabajaremos según los planteamientos de la profesora María Naoel Lapoujade) para definirla como el proceso por el cual podemos hacernos figuraciones representativas de los objetos y descubrimos que la imaginación tiene una estructura que se orienta hacia el reino de la posibilidad; y tiende a proponer los posibles con los que se configura. Aprovechamos la ocasión y trabajamos el tema de la imaginación en América Latina a partir de unos párrafos de Carlos Fuentes y el texto de “La Soledad de América Latina” de Gabriel García Márquez. Tras estas precisiones, nos adentramos en el tema de la imaginación y la creación, señalando que si bien la imaginación fundamenta la creación, porque empieza con una intuición o “genialidad”, no se queda en esta, sino que la imaginación es todo un proceso de construcción, y sus contenidos no se dan “por generación espontánea” sino que son el fruto de todo un desarrollo. Hacemos una serie de descripciones en torno a algunas de las categorías que conforman la estructura de la

imaginación, pero nos detenemos en las que más se orientan a nuestro cometido: las categorías de posibilidad, de finalidad y de intencionalidad. Antes de proseguir nos damos cuenta de la relevancia de ligar nuestras reflexiones con el espíritu romántico, ya que fue éste quien impulsó los estudios sobre la imaginación y de los cuales derivan, como de una fuente, muchas de las corrientes actuales (como la de Mary Warnock o la de Lapoujade. Incluso la nuestra en cierta manera). Hacemos un pequeño capítulo de los “problemas” que implica la ficción, que descubrimos no son problemas sino herramientas e interpretaciones. Así, y a manera de muestra, examinamos un trabajo sobre el tema de Julio Cortázar. Terminamos con la articulación propia de las estructuras de vida e imaginación. ¿y qué tenemos hasta ahora? Pues que la imaginación tiene su lugar y articulación en la vida a partir de las categorías señaladas. No hemos de repetir lo dicho anteriormente, pero sí podemos hacer una serie de planteamientos que nos sirvan de complemento y concluyan con lo dicho.

En primer lugar, el tema de la imaginación ha sido trabajado bastante en el siglo pasado. Empezando por los estudios psicoanalíticos de Bachelard, pasando por las consideraciones al respecto de Proust, de Sartre, de algunos fenomenólogos y raciovitalistas como Ortega y Gasset, Julián Marías o Manuel García Morente hasta estudios más decididos y sistemáticos como el de la profesora Warnock o el de María Noel Lapoujade. Nuestra orientación es la causante de la selección de temas y autores que hemos trabajado; puesto que nuestra intención fue señalar cómo para el desarrollo de la vida se necesita enfrentarse al enigma de la vida, para hacerle frente a este misterio precisamos de una determinada concepción del mundo, que se funda en una imagen del mundo, la que es producida por la imaginación. Por esta razón no nos dedicamos a trabajar por extenso las obras psicoanalíticas de Bachelard, ni los estudios sobre poética romántica del mismo Dilthey, o las consideraciones sobre el romanticismo de Albert Beguin, o quizás las teorías poéticas de Poe, Baudelaire, Maupassant, Kafka, Proust, y otros muchos que han trabajado en sus escritos el tema de la imaginación. Si bien, es preciso poseer una noción de sus planteamientos para trabajar a fondo el tema de la imaginación. Lamentablemente, y por cuestiones de extensión, tuvimos que dejar de lado temas como el de “mundos posibles”

que tanto gusta a críticos como Doležel o Iser,^{*} o temas como el de la aplicación de la imaginación en cada una de las diferentes ramas de las concepciones del mundo, la religiosa, la poética y la filosófica, para lo cual recordamos la referencia del libro de Kogan denominado *“Filosofía de la imaginación: función de la imaginación en el arte la religión y la filosofía*

En últimas, y volviendo con nuestra recapitulación, en el segundo capítulo nos dedicamos a establecer las condiciones que se necesitan para que la imaginación pueda imaginar una imagen del mundo. Estas condiciones son las categorías que estructuran la imaginación. Tal vez al lector le sorprenda no encontrar un capítulo dedicado a “imaginación y realidad” o “imaginación y razón”, pues son temas típicos en un trabajo sobre la imaginación. No los tratamos de manera explícita porque nuestras intenciones no se encaminan por esa dirección, y porque la imaginación para nosotros no se opone ni a la razón ni a la imaginación. Pero eso lo veremos a lo largo del trabajo.

Finalmente, terminamos nuestro trabajo con un tercer capítulo que está dedicado a la enseñanza de la imaginación, pensado a manera de una reflexión antropológica, porque asumimos que toda educación no es más que para forjar seres humanos. Para nuestro cometido nos valemos fundamentalmente de las teorías pedagógicas del profesor Jaime Rodríguez Parra, del Dr. Omar Parra y otros autores que trabajan el tema, y que se irán señalando en su momento. Este capítulo es una reflexión bastante sencilla, pero no por eso irrelevante. Su punto fundamental consiste en argüir que la imaginación no es privilegio de algunos pocos hombres creativos, sino que al contrario, es un proceso que la configuración de la vida de cada hombre implica y que sin la que no podríamos vivir. Señalamos la importancia de aprender a imaginar. Pues una cosa es imaginar, y la otra es saber imaginar. Porque se imagina mucho, pero no se orienta esa imaginación. La imaginación se confunde mucho con la fantasía (con la cavilación y divagación en medio de imágenes más o menos fantásticas), lo cual es útil pero es visto como algo patológico. Obviamente la imaginación

^{*} Remitimos a los estudios que ambos autores han desarrollado respecto al tema de los mundos posibles y la ficcionalización. Quizás el mejor texto introductorio a este tema sea el la recopilación de textos en el libro de GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio. Teorías de la ficción literaria. Madrid: Arco Libros. 1997. 290 p.

no se reduce a la fantasía ni a la creación de ficciones (que sería lo que todo el mundo entiende cuando se califica a alguien diciendo que es de mucha imaginación), aunque sí las implica. Incluso grandes genios no saben imaginar, simplemente tienen una disposición particular para intuiciones geniales, para *ver lo que todos ven y pensar lo que nadie piensa*. La imaginación no hace genios, simplemente nos ayuda a vivir como hombres. La imaginación es un proceso, y todos lo ejercemos de una u otra manera, unos mejor que otros, pero todos somos fruto de nuestras propias imaginaciones. En esto radica la educabilidad de la imaginación, en que es un proceso y por ende puede enseñarse; si fuera una facultad no podría enseñarse. La imaginación no es una facultad, no es algo que unos tengan y otros no. La imaginación es ante todo posibilidad de vida. Con estas consideraciones terminamos nuestro trabajo y culminamos nuestro camino.

Tras nuestra fundamentación, anexamos el Cd-rom, en el que deseamos desarrollar una didáctica específica, un curso de filosofía moderna, que incentive los procesos imaginativos. Por que, como decimos en otro lugar, no estudiamos filosofía por erudición, no es por placer académico, sino para interpretar nuestro mundo, para desarrollar el telos de nuestras propias vidas. No estudiamos la filosofía de un panteísta del siglo XVII solamente para saber que su nombre era Baruch de Spinoza, sino que lo estudiamos para tener herramientas con las que podamos imaginar respuestas posibles a temas actuales y concretos, para comprender los riesgos y las características de las diferentes situaciones y de los múltiples pensamientos que nos rodean, para imaginar las posibilidades de nuestras propias vidas; esto es, para imaginar el sentido de las mismas.

Nos resta apenas invitar a todos los lectores de este trabajo que utilicen su imaginación y se aperciban de la potencia que subyace en este proceso con el fin de que lo utilicen para estructurar la finalidad de sus vidas y mundos.

SOBRE LA VIDA HUMANA

Ya hemos mencionado en la introducción las líneas generales de nuestro trabajo, así que ya es tiempo de empezar. La articulación de la imaginación en la estructura de la vida es lo que pretendemos mostrar en los siguientes capítulos, indicando la manera en que interactúan vida e imaginación y la importancia de educar la imaginación, porque todos pueden imaginar, pero no todos sabemos qué imaginar. O dicho en otros términos, algunos ni siquiera saben para que les sirve la imaginación en sus vidas. Esas respuestas, con sus respectivas acotaciones, las vamos a trabajar en el transcurso de nuestro trabajo. Así pues, hemos de iniciar con un proceso de fundamentación, ya que lo que vamos a construir necesita bases firmes y duraderas para que soporte todo el andamiaje de nuestro trabajo. El fundamento que hemos de escoger ha de tener la suficiente grandeza como para abarcar todas las posibilidades de que es capaz la imaginación, pero a la vez debe ser tan real que respete la característica de posibilidad que conforma parte esencial de la imaginación. Indudablemente el fundamento no puede ser otro que la vida misma, en cuya estructura se articula y aparece la imaginación como manifestación de ella, estando al servicio de ella.

La Vida – Un intento de definición

El fundamento que proponemos para cimentar estas ideas es *la vida*; término de difícil comprensión y poseedor de una ambivalencia, pues al hablar de “la vida” no es posible reducirla a un concepto, y aún el concepto mismo indica más de lo que puede abarcar. Definir la vida es una de las dificultades que hemos de enfrentar, pues toda definición implica una delimitación y una clasificación, pero ¿quién puede limitar la vida? ¿Qué límites puede tener? ¿Cómo clasificar la vida misma?

Al hacer el intento de definir la vida nos sucedería que la vida sería todo lo que queda después de haberla definido, tal cómo le ocurre a Cortázar al tratar de definir lo fantástico¹, pues en un proceso de definición de la vida ocurre una situación que señala claramente Unamuno, y es que *“la mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla. Para analizar un cuerpo hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo, hay que matarlo, enregidecerlo en la mente”*². El pensamiento de Unamuno es exacto al respecto: la vida no es susceptible de ser definida bajo términos de género y especie, pues la vida es más que concepto, la vida no se agota en una clasificación de términos, ya que de ella no es posible predicar dos categorías que son propias e inherentes a cualquier ente de razón: *la universalidad y la necesidad*. El concepto se caracteriza por cobijar a todos los individuos bajo determinadas características, es decir el concepto es general, pero no sucede así con el concepto de “vida”, porque la vida no es una vida en general, y no lo es en la medida en que es algo más que el concepto. Si la vida fuese una simple noción, si no tuviera ese carácter ambivalente de ser un concepto pero a la vez la contraparte de ese concepto, si no fuera también ese más allá del concepto, podría entenderse “en general”, como las grandes nociones, ideas y conceptos que se han manejado en la historia de la filosofía, como pueden ser el de la Belleza, la Verdad, la Bondad, etc, susceptibles de reducirse a formas, esto es, a fórmulas.

Por su carácter de no fijación, la vida no se reduce a un concepto y por tal no puede ser entendida como una vida *en general*, pues la vida, lo que comúnmente se entiende por tal, se caracteriza esencialmente por la necesidad de ser vivida; es decir, la vida implica un ser que *la viva*, o mejor, la “vida” (como abstracción) se obtiene de que determinados seres *viven*. Así, es la vivencia la que nos pone en contacto con “el vivir”³ como bien anotó el profesor Eugenio Imaz al estudiar el pensamiento de Dilthey (Esta premisa será de gran

¹ Cf. Julio Cortázar. El sentimiento de lo Fantástico. En <http://www.juliocortazar.com.ar/cuentos/confe1.htm>

² UNAMUNO, Miguel de. Del Sentimiento trágico de la vida. Barcelona: Altaya. 1994. p.98

³ Cf. IMAZ, Eugenio. El pensamiento de Dilthey: evolución y sistema. México: el colegio de México. 1946 Pp. 258

importancia para posteriores dilucidaciones por lo que es preciso tenerla presente). La vida pues no se ha de entender primordialmente como un sustantivo generalizado, sino como un verbo, pues es este carácter de acción, de práctica, el que configura eso que se le escapa al concepto de vida. La vida, como concepto, muy bien puede ser entendida como generalidad, pero no puede contener ese *movimiento* característico de la vida, que no sólo Unamuno mencionaba, sino que fue defendida por todas las vertientes de lo que usualmente se llama filosofía de la vida. El concepto de vida es una abstracción, y por eso su manejo puede conducir a un psicologismo intrincado, pero a la vez es algo más que abstracción y puede llevar al hombre a una revaloración de la manera de ver y situarse en el mundo. Sin embargo esa abstracción, al dejar de lado ese más allá que trasciende el concepto y aterriza en la misma praxis humana, degenera la correcta intelección de lo que sea la vida en sí misma, pues ésta no es solamente un ente de razón, sino que también es un hacer (aunque sería mejor decir un haciendo, recordando las palabras de Ortega y Gasset cuando menciona que *la vida es un gerundio y no un participio* ⁴).

No podemos limitarnos a la intelección de la vida con el mero concepto pues yo no vivo en general, mi vida no tiene carácter de universalidad. Mi existencia no es susceptible de ser explicada mediante procesos meramente mentales o racionales, y esto por dos razones que ya se han hecho tradicionales en la historia de la filosofía gracias a Kierkegaard. La primera es que el pensamiento funciona con conceptos; estos conceptos se obtienen por abstracción y abstraer significa simplificar, ignorar diferencias y unificar. Pero caracterizándose la existencia en la particularidad, su nota esencial será el hecho de la separación. “la existencia es lo que separa” nos recuerda Kierkegaard.⁵ Así pues resulta imposible la definición de la existencia a partir del pensamiento, pues en la medida en que se piensa abstractamente, se hace abstracción precisamente del hecho de que se existe.⁶ La segunda razón es que el pensamiento sólo puede concebir la realidad de los pensamientos mismos de manera *posible* (recordemos aquí a Malebranche y Leibniz y por supuesto a Wolff, en sus consideraciones de las esencias como posibles) ya que los conceptos con los que trabaja la

⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. Historia como Sistema. Buenos Aires. Sarpe. 1984 . p. 77-86 Cp. VIII

⁵ Citado por VERNEAUX, Roger. Historia de la filosofía contemporánea. Barcelona: Herder. 1971. p. 32

⁶ Cf. Ibíd.. p. 34

razón no existen como tales, es decir no tienen una existencia en sí mismas y por sí mismas sino que son sólo herramientas para la comprensión y por ende expresan sus contenidos en términos de posibilidad. Tal es el motivo de que el pensamiento no pueda expresar en manera alguna la existencia ya que *las preguntas que se hace y las respuestas que se da no conciernen a la existencia sino sólo a la posibilidad.*⁷

Las respuestas de Kierkegaard indican de manera contundente el problema existente entre la razón con su afán de comprender y la vida que por su esencial movimiento no se deja atrapar de una manera fácil en las intrincadas redes conceptuales que tiende continuamente la razón. En otras palabras, esas respuestas señalan el carácter inasible de la vida. Este es un planteamiento fundamental dentro de nuestra disquisición debido a las implicaciones que trae en sí mismo. La mejor forma como se ha podido llegar a una acepción de “La Vida”, válida tanto a nivel teórico como a nivel “vital”, consiste fundamentalmente en su descripción. Los procesos descriptivos más renombrados y conocidos son los fenomenológicos que, como bien se sabe, propugnan un acercamiento, en este caso, a la vida misma (recordando la célebre frase de Husserl, *¡Volvamos a las cosas mismas!*). Otro de los medios descriptivos que han sido utilizados, quizás sin menos éxito y reconocimiento que la fenomenología, son los procedimientos llevados a cabo por Dilthey en su “Psicología Analítica y Descriptiva” que diferencia expresamente de la “Psicología Explicativa” vigente en su época. Dilthey se da cuenta que es preciso que la psicología^{*} sea de carácter analítica para encontrar las estructuras más simples en las vivencias y descriptiva porque se trata de expresar lo que pueda ser la vida; es decir, Dilthey argumentaba que la necesidad de que la psicología fuera de carácter analítica y descriptiva, y no explicativa, se debe fundamentalmente al hecho de *“que esta conexión (entre la estructura fundamental de las vivencias) pueda ser vivida en la experiencia interna, facilita en gran parte la investigación, pues apoyándose en el descubrimiento y aprehensión de los estados y procesos de la experiencia interna puede lograrse por medio del análisis y descripción,*

⁷ Cf. Ibíd., p. 33

^{*} Lo que él entendía por tal se aleja de la psicología racional de filósofos racionalistas e idealistas, pero tampoco coincide con la acepción dada por Freud ni con lo que actualmente se entiende por psicología. Para Dilthey, la psicología es la ciencia encargada de dar razón del hombre, no expresamente de su mente

una comprensión más exacta que la posiblemente derivada de la simple observación exterior ayudada por los métodos de la Psicología explicativa.”⁸.

La Estructura de la Vida

El modo de poder conceptualizar la vida, fluyente, viva y variante, consiste en su descripción. Sin embargo, el comienzo de la descripción de la vida no es un paso fácil, debido a dos dificultades: la primera es que la vida no se presenta como quietud, sino como movimiento, como serie de acontecimientos y circunstancias, como un fluir. *“la vida es no es una cosa estática que permanece y persiste: es una actividad que se consume así misma”.*⁹ La segunda es que no podemos tomar distancia de la vida para describirla como objeto, ya que nos hallamos dentro de la vida. Tenemos que hablar de la vida desde la vida misma, como insistentemente lo recuerda Dilthey al decir que *la vida debe comprenderse desde sí misma*. La manera como Dilthey logra llegar a una descripción de la vida es a partir de los análisis de las vivencias (recordemos la frase de Eugenio Imaz citada anteriormente y que es preciso traer a colación: *Es la vivencia la que nos pone en contacto con “el vivir”*) y de sus estudios llega a la “teoría de la estructura” que en pocas palabras podría resumirse diciendo que la vida está configurada como una estructura y que ésta consiste, fundamentalmente, en la conexión de sujeto y objeto en un todo que se denomina vivencia¹⁰. Para efectos de comprensión anexamos la definición de vivencia de Dilthey:

*“La vivencia es un modo característico distinto, en el que la realidad está ahí para mí. La vivencia no se me enfrenta como algo percibido o representado; no nos es dada, sino que la realidad “vivencia” está ahí para nosotros porque nos percatamos por dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí en algún sentido”.*¹¹

⁸ MAYZ, Ernesto. La idea de “estructura psíquica” en Dilthey. Versión electrónica. http://www.bib.usb.ve/ArchivoMayz/archivos_pdf Pp.14

⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. Obras completas. Madrid : Alianza Editorial ; Revista de Occidente, 1983 Tomo II, p. 519

¹⁰ Cf. MAYZ, Ernesto. El pensamiento de Dilthey. Op. Cit., p. 5

¹¹ DILTHEY, Wilhelm. Psicología y Teoría del Conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica. México, 1945. “La Vivencia”: págs. 419, 420.

En pocas palabras, la vivencia es la inmediatez en la que somos conscientes de nosotros, mas dicha inmediatez presupone el mundo.

Una observación hacia la vida, tanto al concepto de la misma como a las experiencias vitales (sea preciso aclarar que no nos referimos a las experiencias vitales del sentido orgánico o biológico sino a las que hacen referencia a la vida como acción que se vive, es decir, en los términos de la psicología de Dilthey), nos implicará inevitablemente proceder, para su descripción, por vía analítica debido a que la vida se nos aparece como constante cambio. Pero si la vida se reduce a sus partes (entendiendo la vida como un todo y las vivencias que la compongan como sus partes) lo que se terminará describiendo serán las vivencias en cuanto partes de la vida y no la vida misma. Sin embargo, es necesario que la vida sea descrita si se pretende llegar a una formulación que sirva tanto conceptual como “prácticamente” (utilizamos este adverbio a falta de otro concepto mejor que explique esa parte de la vida que deja por fuera la abstracción conceptual y que consiste primordialmente en una acción).

Hacemos análisis de la vida y nos topamos con las vivencias que la componen, si estudiamos las vivencias a fondo nos damos cuenta que estas, a pesar de ser individuales y aisladas, pertenecen a un todo al cual dirigen una constante referencia. Este todo es la vida y la constante referencia que tienen las vivencias a ésta es la intelección y significación de las vivencias pasadas; es decir, la vida se presenta como una conexión de vivencias, que van de las pasadas a las actuales y de estas a las del porvenir. Las vivencias pasadas son entendidas a la luz del presente, pero es desde el presente que se significan las pasadas; las vivencias presentes determinan, de una forma clasificatoria, las vivencias del porvenir (digo clasificatorias debido a que por las vivencias de este presente se seguirán otras vivencias que no hubieran ocurrido si las vivencias hubieran sido distintas. Aquí entra a jugar un papel importante el ejercicio práctico de la libertad en el instante de la elección). Entonces una posible descripción de la vida es por medio de la estructura que la conforma y dicha estructura es fundamentalmente la de una conexión como procederemos a observar.

La vida no es un completo absoluto y cerrado, puesto que es un constante devenir en un movimiento, una acción. Sin embargo la vida es unidad, las disecciones que se hagan no son más que procedimientos formales y propios del entendimiento, pues en la realidad la vida se presenta y se constituye como unidad, sin escisiones ni divisiones. Así mismo lo reconoce Dilthey al decir que *“el proceso de la vida psíquica es originariamente y siempre, desde sus formas más elementales hasta las supremas, una unidad”*¹². La vida es pues una estructura, que es una unidad caracterizada por las conexiones de las vivencias con que se conforma. La vida es la trabazón en la que se articulan las vivencias que la componen y esta trabazón es unidad, a pesar de que *psíquicamente* se orienten a partir de las diferentes vivencias. Ya mencionábamos que lo que se denomina “estructura psíquica” es la relación de un sujeto con un objeto en un todo llamado vivencia, es decir, es la relación de un sujeto con el medio en que se encuentra.¹³ Ortega y Gasset comentando a Dilthey, nos dice que la “estructura psíquica” es la viviente articulación de funciones de la conciencia, conseguida por un proceso de autognosis, en el que el hombre sabiéndose diferente del mundo se sabe unido a él.¹⁴ Esta estructura es una relación de tipo *vital* no meramente gnoseológica ni epistemológica como puede ser tal relación en cualquiera de los grandes filósofos de la modernidad como un Descartes o un Kant. El pensamiento de Dilthey al respecto es diferente, la relación que se establece entre el hombre y el mundo no es una relación de preeminencia del sujeto, sino que como él mismo dirá *el yo y el mundo son correlativos*¹⁵. La vida se da en el mundo, pero el mundo cobra sentido en la medida en que aparece en la vida, específicamente en *mi vida* porque es *la vida, que desde cada individuo, crea su propio mundo*.¹⁶

Categorías de la Vida

¹² Citado por Julián Marías en DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las Concepciones del mundo. Barcelona: Altaya. 1994 p. 91 nota 46

¹³ Cf. DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la Concepción del mundo. México: FCE. 1945. P.16

¹⁴ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. Obras Completas. Op. Cit. Tomo VI. Guillermo Dilthey y la Idea de la Vida. p. 212

¹⁵ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la Concepción del mundo. México: FCE. 1945. P.17

¹⁶ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Barcelona: Altaya. 1994. p.41.

La vida es entonces una estructura caracterizada por una conexión de vivencias en una unidad. Esta unidad de la vida se estudia en las vivencias, y así como las conexiones entre vivencias configuran la vida, así mismo las conexiones entre vidas forman la historia. La vida pues posee una característica esencial que es la duración: la vida dura, sus vivencias se expanden en el presente, estando fundadas en el pasado y preñadas de futuro. Tales vivencias, y por ende la vida, poseen entonces un carácter teleológico que se manifiesta en su estructura.¹⁷ En otras palabras: yo no vivo simplemente *por*, yo vivo, fundamentalmente *para*. Esta acepción de la vida como estructura teleológica no tiene ninguna relación con cualquier tipo de determinismo espiritualista o religioso, en el que una conciencia superior designe el fin al cual están adecuadas todas las cosas. Al contrario, esta estructura teleológica consiste en la libertad de decidir hacia qué fin se tiende, respecto a cuál «*para*» se actúa. Es lo que tradicionalmente se entiende cuando se dice, con acento existencialista, que el hombre es un proyecto, que el hombre todavía no está hecho. La vida entendida como una estructura teleológica, posee sus categorías fundamentales, y éstas responden a un análisis del desarrollo temporal de la misma vida, porque la vida tiene más importancia en el tiempo que se desarrolla que en el espacio en el que se ubica. Las disquisiciones al respecto son innumerables: desde San Agustín, hasta Kant, desde Hegel y pasando por Kierkegaard, hasta Bergson, la fenomenología y la cultura actual. No importa tanto el lugar, lo que importa es el tiempo. Mis vivencias, es cierto, dependen del lugar en el que ocurran, pero se ven más afectadas por el momento en que surgen. Antiguamente el tiempo se medía más “historiográficamente”, por el reinado de algún monarca, o de acuerdo a situaciones políticas y religiosas como la fundación de Roma, el nacimiento de Cristo o la liberación de Israel. Actualmente, tales acontecimientos miden el tiempo histórico, pero el tiempo vital, en el que se desarrolla la propia cotidianidad ya es un tiempo, llamémoslo “más personal” (y subrayo personal evocando el concepto de persona) en el sentido que hay una apropiación del tiempo pues se dispone de él con mayor propiedad en contraste con las épocas antiguas. Hay una hora determinada para una cita en el ortodoncista, una hora programada para las comidas, una hora establecida de entrada y salida de trabajo, de alimentar a las mascotas, de ver un programa de televisión. La vida cotidiana se ordena con

¹⁷ Cf. DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la Concepción del mundo. México: FCE. 1945. P.19

esa noción de tiempo, que si bien está bajo la tiranía de un reloj, presenta una apropiación del tiempo más que del espacio. Así para hablar con una persona que viva en otro país las telefónicas dan descuentos entre ciertas horas, no en ciertos lugares. Lo que importa no es tanto dónde se esté sino cuándo se esté. Recordemos la doctrina de Kierkegaard y Buzzati: solamente existe una desgracia en este mundo, y es vivir a destiempo, vivir en la época que no nos corresponde.

Volviendo con lo nuestro y retomando lo dicho, se podrían establecer las categorías de la vida, categorías que obedecen primordialmente a la duración de la vida y que podemos clasificar en cinco: significado, ser, desarrollo, estructura y efectividad.

La primera categoría, la de significado es la más amplia de la vida porque expresa las relaciones que las partes de la vida tienen con el “todo” que ella misma es. Ese “todo” tiene un sentido que se va desenvolviendo en el tiempo, es decir, a la vida se le atribuye un significado, que siempre es retrospectivo, del presente al pasado, y que por tanto irriga todos los momentos de esa vida, pero que a la vez es proyectivo porque lanza hacia delante planes, deseos, ilusiones, etc.

La segunda categoría es la de ser, que hace una referencia de ubicación, es decir, que los acontecimientos tienen su lugar en la vida. En la medida en que las cosas son es porque han sido vividas. Aquí no se trata de ningún solipsismo, cuando lleguemos al aparte de la vida y el mundo se explicará mejor esto, por lo pronto recordemos la frase de Dilthey en que es la vida de cada individuo la que crea su propio mundo, porque cada individuo tiene su *concepción del mundo*.

La tercera categoría es la de desarrollo. Esta hace mención al movimiento continuo de la vida, en la que nada es estático. Es posible hablar de desarrollo porque ya hemos visto que

la vida presenta una estructura teleológica. Así el desarrollo sería el proceso por el que se desenvuelve la *idea de vida* en la *concepción del mundo* *

La cuarta categoría es la de estructura que hemos trabajado por extenso en este capítulo, y que si bien la más amplia es la del significado, como veíamos, ésta es la más descriptiva, por lo cual es la que guía el acercamiento a una definición de la vida que sirva tanto teórica como prácticamente.

La última categoría de las mencionadas es la efectividad: se entiende como *una concomitancia con el nexo final*, es decir, esta categoría al unir y establecer relaciones entre la fuente y fin de la vida (ambas se mueven en los ámbitos de las creencias e intuiciones vagas) es la que articula la categoría del significado. En otras palabras al atribuir un significado a la vida se está evaluando la *efectividad* de las vivencias en la configuración de dicho significado.

Valga la pena recordar que las mencionadas categorías surgen de un análisis de la vida como duración. Al observar, en la medida en que se puede hacerlo, el transcurrir de la vida desde la vida misma, es fácil distinguir que el significado es algo que constantemente se le está otorgando a la vida, sea de una manera ingenua o consciente (el significado bien puede expresar la ausencia de todo sentido en la vida). A las diversas vivencias se les va otorgando un significado en la medida en que han tenido su lugar en la vida, es decir, en la medida en que *son* en la vida. De ahí surge la categoría de ser. La tercera categoría, la de desarrollo, surge del análisis de cómo ese significado se va *desarrollando* en las vivencias que son y que han sido. La cuarta categoría de la estructura se obtiene del análisis de las vivencias con el todo en el que son. Así la vida es conexión, pues su estructura es tal. Finalmente la última categoría es la de efectividad que podríamos decir que surge de una

* Ambos términos son capitales en la teoría de Dilthey de las concepciones del mundo que se estudiará por extenso en los apartes intitulados *La vida como enigma* y *Teoría de Las Concepciones del Mundo* que por efectos de la exposición se ubican al final del presente capítulo.

valoración en conjunto de la manera como el significado se aplica tanto a las vivencias que son en la vida, como al desarrollo del mismo.¹⁸

Notamos como la teoría de la estructura de Dilthey, eje central de su psicología analítica-descriptiva, hace un acercamiento para la descripción de la vida, mediante el análisis de la estructura de las vivencias que componen la vida misma. La vida es pues una serie de vivencias que poseen diversidad de orientaciones y especificaciones, pero que mantienen una *conexión* entre sí. Dilthey no gusta de considerar que la vida sea sujeto u objeto, pues considera que esos usos son deformaciones del intelectualismo al tratar de explicar la vida; para él la vida *sigue siendo conexión. No una conexión que sale de la tesis y la antítesis, de la síntesis sino que es primordialmente conexión*¹⁹. Estas palabras nos recuerdan las concepciones de Husserl y de Hume respecto a la definición del yo, pues se señala que el carácter copulativo de las vivencias genera la trabazón que las liga y que las identifica bajo un ‘sujeto’. Así la vida del hombre consiste en la conexión que se establece a partir de la ilación de sus diversas vivencias.*

Hacia la Definición de la Vida

Observemos lo que hemos señalado de la propuesta de Dilthey y tomemos lo pertinente para nuestro cometido. En primer lugar la noción de la vida entendida como conexión, cuya estructura implica un nexo. En segundo lugar que la vida se compone de la ilación de las vivencias que posee la determinada estructura. En tercer lugar que las vivencias nos conducen a la vida, al vivir. Estas tres premisas nos ayudan a solucionar el problema que hemos venido tratando, el de definir la vida en su ambivalencia de la siguiente manera:

¹⁸ Cf. IMAZ, Eugenio. El pensamiento de Dilthey. Op. Cit. Todo el Capítulo IX: Articulación del Mundo Histórico.

¹⁹ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la Concepción del mundo. Op. Cit. 1945. P.71

* En sus trabajos finales, Dilthey considera y unifica las diferentes variantes que propone como las categorías de la vida. Las reduce a las siguientes: ser, razón, valor, fin y conexión, además de la de significado que la considera inherente a las otras. También considera que tales categorías son aplicables tanto a la vida como a la historia, porque, según él, la historia es vida y la vida es historia. Remitimos al lector al final de su texto “Esencia de la Filosofía” en que Dilthey lo menciona expresamente. Valga aclarar, de paso, que optamos por las categorías mencionadas, en lugar de las finales, porque se orientan mejor a nuestro cometido.

La primera premisa indica la vida como conexión, es decir, que la vida no viene suelta, no está aislada del entorno sino que posee una situación privilegiada de conexión con las entidades y acontecimientos que conforman el mundo. Es decir, la vida deviene en base de las realidades que acontecen en ella. Así se cambia el paradigma de la modernidad: la vida ya no es un *accidente* del pensamiento, al contrario, es el pensamiento el que se da dentro de la vida y la vida lo mantiene, así como mantiene todo lo demás que aparece en ella. Sin embargo, es preciso aclarar que este carácter copulativo no radica solamente en la unión entre vivencias, sino que forma él mismo la trabazón de todas las vivencias (así como de las demás realidades que aparecen en la vida) lo cual va a repercutir en la configuración de la vida concreta de la persona que vive como dirá Ortega y Unamuno. En este punto nos enlazamos con el siguiente.

La segunda premisa indica que la vida se compone de la ilación de las vivencias pero, como lo estábamos mencionando, la vida no es simplemente conexión de vivencias sino que efectivamente se conforma a través de la copulación de las mismas. Una vivencia no afecta únicamente a las vivencias que le son cercanas, sino que puede llegar a afectar a toda la trabazón de la vida. Si se quieren casos de este tipo, simplemente recordemos las grandes conversiones religiosas a lo largo de la historia: la caída el caballo de San Pablo, o las inquietudes de un San Agustín o San Justino, o tomemos el mismo caso de Santo Tomás de Aquino, quién habiendo dedicado gran parte de su vida a la explicación de los problemas teológicos de su época, tras haber experimentado un éxtasis, llegó a renegar de su obra diciendo que todo lo que había escrito eran falsedades. Todas, desde este punto de vista, son vivencias, pero una determina el sentido con que se toman las otras. Así es que desde las vivencias póstumas se evalúan las iniciales otorgando un determinado sentido. Aquí entramos al problema de las relaciones entre comprensión y vivencia, pues la vida no es el simple conjunto de vivencias, sino que incluye también la trabazón que las sostiene, que se forma en torno de ellas y que se trata de entender / comprender desde la totalidad. Es el asunto de la autognosis, y que consiste fundamentalmente en que a través del conocimiento de sí mismo, se llega a la apropiación de la concepción del mundo, obteniendo así un

sentido por el que se guía la vida del individuo. La explicitación de estas ideas serán lo que sigue del trabajo. Pero antes de continuar, veamos la tercera afirmación.

La tercera premisa nos aboca a la afirmación de Imaz, que las vivencias nos llevan al vivir, a la vida, y es así porque, como vimos, las vivencias no repercuten entre ellas sobre unas cuantas sino sobre todas, y porque las vivencias mismas están configuradas en una unidad. De esta manera, aunque la vida es conexión, no se reduce a la simple y pura conexión, porque no es un simple medio copulativo entre circunstancias diversas. De la vida (como conexión de las vivencias) surge el significado que irriga todos los momentos de esa misma vida. Esta categoría, de significado, nos indica que la vida no se entiende simplemente como un concepto copulativo entre sujeto y objeto del tipo “Matilde *vive* en Bogotá”, sino que ella misma forma un “todo”. Así el verbo vivir no establece simplemente una relación entre Matilde y Bogotá sino que ella misma forma un “todo” que es el que engloba la vivencia de que Matilde *viva* en Bogotá.

De estas tres premisas y de sus respectivos análisis, nos encontramos con que la definición de la vida es unívoca, aunque con una bifurcación: conceptualmente la vida es una estructura consistente en una conexión, y lo vimos al exponer la teoría de la estructura, pues su función radica en ser nexos y trabazón de vivencias. La otra rama de la bifurcación es eso que nos había quedado más allá de la definición de la vida y es que la vida se establece como *realidad fundante*. Este concepto consiste en que de todas las realidades, la que funda y sirve de base a todas las demás es la vida y la razón es que todo ocurre en la vida, es decir lo que yo he vivido ha ocurrido en *mí* vida. “*Mi vida es el área de encuentro de las cosas, incluso a mí mismo en cuanto hombre*”²⁰ nos arguye Julián Marías para expresar dicha posición. Con esta acepción de la vida como realidad que abarca las demás, se llega a una aproximación bastante válida para hacer una definición de la vida. Tanto conceptualmente como “prácticamente” la vida es conexión, más tal carácter conceptual no proviene de un a priori, sino que es conexión porque la vida, en la práctica conecta a la vez engloba las demás realidades. Así, en el ejemplo mencionado de Matilde *vive* en Bogotá, la vida no es

²⁰ MARÍAS, Julián. Razón de la Filosofía. Madrid: Alianza. 1993. p.59

un solo verbo que relacione sujeto y predicado, sino que es la realidad que engloba dicha vivencia, y que a la vez engloba a Matilde y a Bogotá, pues el hecho (vivencia) de que “Matilde viva en Bogotá” se da en la vida de quien lo dice. *

Por lo anterior, notamos que la definición de la vida no puede ser una definición a priori, y no puede serlo porque la manera de definirla es descriptiva. Pero, ¿y la parte analítica? Tampoco la idea de la vida puede definirse de una manera a priori, porque el análisis parte de la experimentación de la misma vida, parte de la vivencia misma. El único a priori posible es el mismo de la fenomenología: la correlación entre hombre y mundo que ya veíamos. Dilthey no soluciona muy bien este problema, porque él trata de responder a la pregunta, de corte kantiana, de cómo es posible la historia. Halla la respuesta en las ciencias del espíritu y en el estudio de la vida, mas se da cuenta que es imposible generalizar la propuesta de la estructura como universal y necesaria. Dilthey reconoce que su psicología tiene la validez de su época ¿y las otras épocas de la historia? Respecto a ellas habrá que interpretar. Por eso en Dilthey es la comprensión (hermenéutica) y no el análisis (psicología) el método que constituye las ciencias del espíritu.

La Vida y la Realidad

Dilthey descubre en la vida, y en la historia algo irreductible, que no puede ser simplificado, y su denuncia va en contra de quienes se habían olvidado de los elementos históricos y vitales a la hora de hacer filosofía: *“hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la experiencia vital, plena, sin mutilaciones; por tanto, en la realidad entera y compleja”*.²¹ Esta afirmación, que para su época implicaba una nueva manera de ver y hacer filosofía, expresa el supuesto y punto de partida de Dilthey. La premisa de Dilthey apunta a que la realidad entera y compleja es la vida misma, pensamiento que,

* No pretendo complicar la situación con una serie de especificaciones respecto al sujeto que dice la frase, pero tampoco se ha de tomar en el sentido Fichteano de un sujeto trascendente al que nos remontamos. No optamos por el camino del idealismo porque la vida no se trata de una idea solamente, sino que tiene su parte “vivencial y práctica”. Lo que quiero decir es que en una situación pragmática, una afirmación de tal tipo (el verbo no necesariamente ha de ser inflexión de vivir) se da en la vida de emisor del enunciado.

²¹ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. 1994. p.90

como ya mencionábamos, ha desarrollado ampliamente Ortega y Gasset en su *Historia como sistema* y Julián Marías en *La Razón de la filosofía*. La argumentación de tal proposición indica que cualquier aspecto o elemento que se considere como realidad, tiene lugar en la vida, o se presenta referida a ella. En este sentido la vida es la *realidad radical* o realidad fundante de las otras realidades. Así, es preciso señalar que la filosofía queda entendida como filosofía de la vida, y en este sentido *la filosofía es ciencia de lo real*²².

La vida entendida como realidad *radical* quiere decir que las demás “realidades” se hallan *radicadas* en la vida, es decir que la vida es el fundamento, base y contexto en el que las otras realidades tienen valor. Así pues, la vida, como realidad, es siempre concreta, es siempre vida de alguien, mía o de algún otro, pues ya veíamos qué la vida no se puede vivir abstractamente, sino que por el contrario, la vida siempre implica un alguien que viva, y un mundo en que se viva. Pero la consideración de vida como realidad puede resultar problemática por una serie de dificultades que hemos de solucionar.

En primer lugar la realidad tiende a asociarse con lo que existe. Lo existente se dice que es real y lo no existente pues no se considera como real. De esta sencilla noción se siguen dos propuestas que han hecho curso en la historia de la filosofía. La primera es la del realismo tradicional: antiguo y escolástico. Un realismo que simple y llanamente consideraba como realidad, en primer lugar el mundo, y en segundo lugar el hombre como parte de ese mundo. Aquí se da, digámoslo de alguna manera, una identificación entre realidad y mundo, identidad que no es pertinente establecer si primero no explicamos lo que estamos entendiendo por mundo. Usualmente se define “Mundo” como el ordenamiento de cosas, o mejor, de los diversos entes, como el todo formado por lo que “es”. Así el intelecto humano también es real, Dios también es real y en general todo lo que sea una entidad, que posea una substancia, que no necesariamente debe ser sensible, es real. En pocas palabras, el mundo no depende de mí, yo me inserto en él y eso es lo real. El otro camino es el idealismo que inaugurado con el racionalismo cartesiano, postula una posición contraria. La existencia del mundo es un hecho dudable, luego lo que no es dudable son las ideas con las

²² Ibid. pp. 92

que yo, el sujeto, lo concibo. Así pues lo que existe es el sujeto que piensa y eso es lo real. Podríamos mencionar sucintamente esta postura con la célebre frase hegeliana: *Todo lo real es racional y todo lo racional es real*. Tal es en últimas la propuesta del idealismo, que *todo lo real es racional*, porque todo lo real es susceptible de traducirse, o mejor, concebirse en forma de pensamiento y como es éste el que posee una existencia indubitable, evidentemente es lo real. La contienda entre ambas percepciones es evidente. Existe el mundo y yo dentro de él, y eso es lo real; o existe el sujeto pensante con el mundo dentro de él, y eso es lo real. Ahora bien, si la vida se entiende también como realidad, ¿qué postura asume? ¿La realista o la idealista?

Evidentemente ambas posturas denotan excesos y dificultades que a lo largo de la historia se han ido denunciando, reivindicando y desechando. La propuesta de considerar la vida como realidad, que como ya hemos visto es propugnada por Dilthey, Ortega y Gasset, Julián Marías, etc. y que es la que mantenemos nosotros, consiste fundamentalmente en que la vida, consistiendo en la relación entre sujeto y mundo en un todo que se llama vivencia, no desconoce ni la importancia del mundo exterior, de lo que es independientemente de mí, ni tampoco desconoce el pensamiento subjetivo, lo que hace que el mundo sea el mundo en que yo vivo, es decir *mi mundo*: “porque «mi vida» no soy solo yo, yo sujeto, sino que vivir es también mundo” ²³. La vida considerada como realidad supera, por lo menos en este nivel, las antinomias originadas por las contradicciones que se presentaban entre las escuelas idealistas y realistas. Así a la pregunta por lo real se dirá que lo real es la vida, que la vida es lo que existe y que lo demás existe en esa vida. Ya no serán contenidos del mundo o del pensamiento, lo real se entenderá a partir de una nueva categoría que serán contenidos de la vida. “Ahora no resulta inconveniente decir que las cosas, que el Universo, que Dios mismo son contenidos de mi vida” ²⁴. Lo real es lo que acontece en mi vida, lo que tiene *ocasión* en la misma.

²³ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? EN Obras Completas. Madrid: Alianza Editorial – Revista de Occidente. Tomo VII. 1983. p. 411

²⁴ Ibídem.

Julián Marías, en su *Idea de la Metafísica*, expone los principios fundamentales que constituyen la “metafísica de la realidad radical” y que se caracteriza por ser una metafísica fundada en la realidad, no en el ser. Es un planteamiento difícil, que va haciendo escuela desde Zubiri, Ortega y Gasset, Julián Marías, y los demás seguidores de corrientes cercanas al raciovitalismo o a la filosofía de Zubiri. No es nuestro interés, por el momento, entrar a debatir las tesis metafísicas que este tipo de filosofía propone, sino simplemente expresar que nuestro camino, si bien va similar al de ellos no lo recorre, por la sencilla razón de que no hemos llevado la vida hasta los ámbitos metafísicos, nos hemos quedado con la Idea de vida, y con la vivencia de la propia vida: *“la vida se me da directamente como la mía propia. Y sólo a partir de mi propia vida comprendo la vida que me rodea, las formas de la vida animal y humana”* ²⁵ Por tal motivo no podemos recorrer el camino de estos pensadores españoles, porque no hemos salido de la esfera de la vida particular. Por otro lado, las consideraciones que hemos hecho respecto a la vida no son de todo acordes, en especial con las de Julián Marías, ya que él considera, a partir del “yo soy yo y mis circunstancias” de Ortega, que mi vida actual supera mi existencia actual, lo cual me parece complicado de admitir si consideramos que la vida es, fundamentalmente, un gerundio, es una actualidad de la acción del vivir, como el mismo Marías lo expresa: *“mi encuentro con la realidad no es inerte ni meramente teórico: me encuentro viviendo”* ²⁶. Ya vimos que la vida posee proyecciones hacia el futuro a través de sus diferentes categorías, pero lo que se me hace excesivo es insertar la posibilidad metafísica dentro de la vida en pro de considerarla, sin problemas, como realidad que radica. Considero pertinente esta aclaración pues me voy a apoyar en algunas de sus argumentaciones, manteniendo las distancias, como quienes viajan por dos caminos paralelos y divisan los mismos paisajes, por lo menos mientras los caminos van cerca.

Volvamos a nuestro discurrir. Aparece una dificultad: si la vida se considera como realidad, estamos al borde del relativismo y del solipsismo. Si la configuración de lo real depende primordialmente de *vivencias*, ¿cómo no caer en la postura de Berkeley, con la simple

²⁵ DILTHEY, Wilhelm. *Crítica de la Razón Histórica*. P. 185

²⁶ MARÍAS, Julián. *Tres Visiones de la Vida Humana*. Estella-Navarra: Salvat. 1972. p. 144. El subrayado es del autor

modificación de “ser es ser vivido”? Partamos de lo que hemos explicado hasta aquí: Vivir es encontrarse en el mundo (hago el subrayado en el enclítico), no solo estar, sino encontrarse, es *darse cuenta* de que *se está* en el mundo. No hay relativismo al respecto porque no se puede ir más allá de la vida misma. La vida entendida como “*esa conexión radical de nuestra mente es la realidad última a la que cabe llegar, pues la conciencia no puede meterse por detrás de sí misma*”²⁷ Es decir, la vida no es un todo completo y cerrado, sino que siendo su característica ese fluir del que habla Unamuno o el movimiento que menciona Ortega, tiene la peculiaridad de un hacerse continuamente: *Vivir es constantemente decidir lo que vamos a ser*²⁸. Por tal característica, la vida se considera como una realidad no acabada, es decir, que a diferencia de las concepciones realistas o idealistas, la realidad no es un todo cerrado que ya está completo desde el momento en que está dada. La realidad que es la vida es una realidad que se está configurando poco a poco, momento a momento, de ahí su carácter dinámico.

La realidad no está terminada, y no lo está porque a diferencia de los paradigmas tradicionales, el concepto de realidad no está sustentando ni la existencia del mundo exterior ni la autonomía del pensamiento; la realidad, en últimas no está *ahí* para ser conocida, para *situar* un mundo. La realidad es para ser vivida. De ahí que lo real sea lo que acontece en mi vida, pero hemos repetido, y lo haremos hasta el cansancio con la intención de que quede fijo, que la vida no es posible vivirla en general, luego la realidad no se puede vivir en general sino en particular, luego lo real es lo que acontece en *mi* vida y en la suma de todas las vidas particulares. No hay relativismo ni subjetivismo porque la estructura de la vida es una para todos los hombres que viven. Pero ¿no habíamos dicho que esta estructura depende de la época histórica? No. Lo que dijimos es que la estructura se comprende diferente en diferentes etapas históricas; lo que dijimos es que esa estructura no está dada a priori sino que es una estructura fundamental en la que el hombre se encuentra con y en el mundo.

²⁷ ORTEGA Y GASSET, José. Guillermo Dilthey y la idea de la Vida. EN Obras Completas. Op. Cit. Tomo VI, p. 211-212.

²⁸ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? EN Obras Completas. Op. Cit. Tomo VII. p. 419

Dicha estructura, consistente en la conexión de vivencias en una correlación de sujeto-mundo como hemos mencionado; es la que expresa la manera como se van hilando las vivencias en una trabazón que es el “todo” de la vida misma. Así pues algo que no he vivido no quiere decir que no exista realmente, sino que no existe *para mí*. Es decir, no posee una realidad *vital* para mí, no es un contenido de mi vida, por lo que no es contenido ni de mi mente ni de *mi mundo*. No quiere decir que esa realidad carezca de contenido ontológico mientras no sea vivida, sino que dicha realidad posee su nivel ontológico por que es susceptible de ser vivida. Quedará más claro con la siguiente cita de Marías que está pensando lo mismo que nosotros:

*“Si bien mi vida no implica toda la realidad, sí la complica. Es decir, no toda realidad es ingrediente o componente de mi vida, no forma parte de ella, no es momento, nota o porción de ella, pero se encuentra esencialmente ligada a mi vida en la medida en que puedo referirme a ella como realidad. Decir de algo que es realidad significa, sépase o no, referirlo a mi vida, y esto es lo que significa radicarlo en ella.”*²⁹

Explicemos esto con un sencillo ejemplo. Ahora que las naves espaciales *Spirit* y *Opportunity* ya han llegado a Marte, he tenido la *vivencia* de enterarme que hay una roca llamada *Adirondack*, denominada así por científicos estadounidenses, y me he enterado asimismo que dicha roca posee una considerable presencia de un mineral llamado olivine que denota su presencia en el suelo marciano. Esta vivencia yo no la tenía antes de *enterarme* de los descubrimientos del Spirit, lo que no indica que tal roca no existiera o que el mencionado mineral no estuviera diseminado por la superficie del planeta rojo. No, lo que eso realmente significa es que yo no había tenido dicha vivencia, es decir yo no era consciente de la existencia de la roca, no existía en mi vida, no me la había imaginado, ni siquiera sospechaba que hubiera dicho mineral en Marte. Quizás otros seres humanos sí lo supieran, tal vez los científicos que están organizando la misión, pero eso estaba en sus vidas, no en la mía, existe *vitalmente* para ellos, mas no para mí, lo cual no quiere decir que dichos minerales aparecieran cada vez que alguien los percibe, o que alguien tiene una vivencia de ellos. Esa roca ha estado ahí desde hace cualquier cantidad de tiempo, pero para

²⁹ MARÍAS, Julián. Tres Visiones de la Vida Humana. Op. Cit. p. 158. El subrayado es del autor

mí aparece ahora, en el momento en que me doy cuenta de ella, de que ella existe. Ortega nos dice que *enterarse de sí es la primera categoría de nuestra vida*.³⁰ Por eso hablábamos de que yo no tenía la vivencia de la mencionada piedra antes de *enterarme* de los descubrimientos de la nave Spirit. De esta manera el enterarse de *sí* no se refiere simplemente al mero sujeto, al yo, sino que también se refiere al mundo, pues yo me entero de *mí* en el mundo, de *mí* y del mundo.³¹

No hay ningún tipo de solipsismo, yo no invento el mundo, yo, simplemente tengo una Weltanschauung desde un Lebenswelt. No se trata de que el mundo sea mi representación, como decía Schopenhauer, sino que en la medida en que vivo el mundo, éste se vuelve *mi mundo*, porque *vivir es vivir aquí y ahora*,³² como bien nos dice Ortega, Entonces, tenemos que la vida es una concreción, que no se vive en general, que la vida se vive en un mundo, que la vida es acción y por lo tanto la realidad es movimiento; la vida entendida como acción, esto es el vivir, no es un participio ni un infinitivo *, la vida es un gerundio, vivir es un *estar viviendo*, lo cual da el carácter dinámico que predicamos de la realidad. Así pues no hay relativismo porque la estructura vital es la misma en todo hombre que vive; y no hay solipsismo porque yo no invento el mundo, es la vida que desde cada individuo crea *su propio mundo*, situación que será preciso explicar más detalladamente y que nos ocupará en el siguiente aparte.

La Vida y el Mundo

La manera de Dilthey de pensar la vida conlleva a pensar la otra cara del asunto, esto es: el mundo. La noción de mundo es algo que ha acompañado al hombre desde que existe sobre la tierra. No es difícil dar una definición popular y aceptada por la mayoría, pero sí lo es

³⁰ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? EN Obras Completas. Madrid: Alianza Editorial – Revista de Occidente. Tomo VII. 1983. p. 428

³¹ Ibídem.

³² Ibídem. p. 431

* Lo primero porque lo pasado ya pasó y no es en sí, es en el presente; el pasado ya no posee el movimiento característico de la vida, la persistencia del pasado consiste en su aparición continua en el presente, o si se quiere, su valoración desde este – que es lo mencionábamos al explicar la categoría de significado. Y lo segundo, que el vivir no es un infinitivo es porque no se vive en general, sino en particular

manejar teóricamente los problemas conceptuales de diversas disciplinas y ciencias con la concepción cotidiana, por tal motivo es necesario hacer una serie de precisiones al respecto. La vida se halla *condicionada por la relación de un sujeto con el medio en el cual se encuentra* ³³. Es decir, la vida siempre se encuentra situada en el mundo, aunque la significación de los elementos en el mundo se da en la vida. Físicamente está primero el mundo. Las demostraciones racionalistas de la existencia del mundo (Descartes, por ejemplo) obedecen al supuesto racionalista que considera que lo fundamental en el hombre es su razón, que la nota esencial del hombre es el pensamiento. Desde una perspectiva distinta como la nuestra, diremos que el mundo siempre está antes de *mí* vida, aunque sea en *mí* vida en el que cobra significación. Así no es necesario hacer una demostración del mundo exterior, en primer lugar porque la presencia del mundo no es conflictiva con nuestros supuestos y en segundo lugar, porque hacer una demostración del mundo es algo, en general, imposible.³⁴ La formulación tomista es acertada y pertinente: el mundo se muestra, no se demuestra. Sin embargo, esta formulación no es únicamente del realismo tomista, ni de las tradiciones escolásticas, sino que encontramos un caso muy particular en el autor que nos ha estado sirviendo de marco conceptual: Wilhelm Dilthey. Él mismo nos dice que

“no tenemos ninguna “demostración” de la realidad de un mundo exterior, pues semejante demostración es, en general, imposible. Pero “se muestra” como situación empírica, la coexistencia de un yo y de algo que le es exterior y ningún pensamiento puede ir más allá de esta situación empírica”...

“siempre el mundo se halla presente para nosotros, en algún nivel”...

“Nunca se nos da pura vida interior o puro mundo exterior, los dos, no sólo están juntos sino vivamente intrincados...” ³⁵

Analicemos estas tres citas que se encuentran en una misma página de Dilthey y nos daremos cuenta de que tanto la reflexión de la vida como el mismo hecho de vivirla,

³³ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la Concepción del mundo. Op. Cit. P.16

³⁴ Cf. Ibídem.

³⁵ Ibídem.

implica la presencia de un mundo, pero no un mundo que sea un mundo de cosas sino un mundo en que se vive.

La primera cita encadena nuestro discurso con lo que acabamos de decir: el mundo se muestra, no se demuestra. Pero ese mostrar el mundo es como una *situación empírica*, es decir se muestra por medio de una situación en un medio que implique la experiencia. Si se conoce un poco la obra de Dilthey, es fácil darse cuenta que él se está refiriendo a lo que él mismo denominó *conciencia empírica* y que define como la fusión de tres factores: el yo, las personas y las cosas.³⁶ Esta conciencia empírica es la que supera el problema del subjetivismo en el que el mundo se presenta como un problema. Una filosofía que parta de la vida asume que el mundo ya está dado, que hay un yo que *vive* (cualquier persona), junto con otros seres que también *viven*, en medio de cosas. Pero esto no es lo realmente importante, porque, aunque el mundo exista antes de la vida, es *la vida, que desde cada individuo, crea su propio mundo*.³⁷ No hay ningún tipo de solipsismo, como señalábamos en el apartado anterior, por el contrario, es la expresión que de un mundo *dado*, se hacen diversas representaciones, diversas imágenes, diversas concepciones que obedecen más a un determinado ánimo que a una percepción diferente. El hecho de que *ningún pensamiento pueda ir más allá de esa situación empírica* significa lo que mencionábamos con el ejemplo de *Matilde vive en Bogotá*. Ningún pensamiento puede ir más allá de la relación vital que se establece entre el sujeto Matilde y el objeto Bogotá, porque ambos términos del enunciado tienen su fundamento en la realidad que es la vida y no es posible ir más allá de la vida.

De la segunda cita, que nos dice que el mundo siempre está presente, obtenemos que la vida no parte de una primigenia contemplación del mundo y luego se aleja de él para *crear su propio mundo*, sino que está constantemente referida a él porque la vida está intrincada con el mundo. Esto es lo que nos dice Dilthey cuando expresa que “*como siempre se halla*

³⁶ Cf. DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. p.42. Nótese que las cosas a pesar de constituir el mundo, no son el mundo. El mundo es algo más que ellas. Para esclarecer esto, recuérdese que Dilthey conoció la idea de mundo que profesaba Kant como idea reguladora que puede observarse, si bien de manera implícita y como trasfondo, en su texto “*El progreso sobre Kant*”. P. 95

³⁷ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Barcelona: Altaya. 1994. p.41. (es la misma que la nota 16)

presente el todo (del mundo) aunque sea como puro caos sensible...decimos: siempre es el mundo nada más que correlato del yo” ³⁸ El mundo y la vida constantemente se están refiriendo entre sí. Esto es lo que a su vez nos expresa la última cita de las tres.

Del anterior análisis se infiere que la existencia del mundo con la vida implica que el mundo no sea un mundo de cosas sino un mundo en que se vive, porque el mundo tiene un carácter vital y circunstancial, definido por el individuo *para quién* es el mundo. ³⁹ También inferimos que el mundo en sí mismo no es contradictorio, que si llega a serlo se debe a la diferencia de imágenes, percepciones y concepciones que se tienen del mundo.

“Las contradicciones entre los sistemas radican en su pluralidad de aspectos de la vida, que se expresa en las formas capitales de aquellos. De nuevo la contradicción se halla, tan solo, en las imágenes científicas del mundo objetivamente independizadas; pero si se consideran las formas capitales como expresiones relativas de los diversos aspectos de la vida, entonces tenemos, en estos aspectos, una diversidad pero no una contradicción.” ⁴⁰.

De esta manera se evidencia que los problemas que se manifiestan a través de las grandes preguntas del filosofar y de la reflexión humana no dependen de la presencia del mundo como de la vivencia, de la propia vida, en ese mundo. Es decir, entre yo y el mundo no solo existen conexiones causales, también se establecen, desde mí, relaciones vitales. El mundo es pues ese correlato del yo, es lo otro del hombre.*

La vida se da en el mundo y el mundo cobra significado en la vida, luego *aparece* en la vida con todo su significado; o sea, me *entero* del mundo en *mí* vida. Pero el mundo no me viene con un sentido predeterminado, sino que se me presenta sencillamente como lo exterior, a veces en sensibilidad caótica, susceptible de traducirse en una intelección ordenada. El ser humano, tal y como lo vieron los existencialistas, se halla en el mundo, es

³⁸ DILTHEY. Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. Op. Cit. p.17

³⁹ DILTHEY. Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. p.41. Nota 6.

⁴⁰ DILTHEY. Teoría de la concepción del mundo. Op. Cit. p 9

* A manera de acotación digamos que ha quedado plasmada la metodología de Dilthey que consiste en un conocimiento de sí (autognosis), luego una interpretación de la vida ajena (hermenéutica) y finalmente en el conocimiento de la naturaleza. Cf. Introducción de Julián Marías en DILTHEY. Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. p.30.

un ser-en-el-mundo, *arrojado*, es decir, expuesto a la posibilidad, y a la conciencia ante la posibilidad de la posibilidad. El ser humano no está hecho, fijado y terminado, se hace con sus acciones y por carecer de una “naturaleza” se ve precisado a elaborarla al precio de su propia existencia. El hombre nace, crece, descansa y se levanta, y el mundo continúa su marcha. Un mundo que parece ser regido por leyes que las diversas ciencias tratan de extraer de las misteriosas entrañas de ese mundo; así mismo, el hombre se da cuenta que esa ciencia que se supone aclara y explica el mundo no está siquiera acabada ni esbozada de manera absoluta, las ciencias como las filosofías se superponen, refutándose entre sí, con experimentos fallidos y grandes hallazgos pero incapaces de formular, de manera sistemática y absoluta “la” (o por lo menos una) explicación del mundo.

En la ciencia se trata de un mundo físico en el que rigen las llamadas *leyes naturales*. Es un mundo en el que sale el sol y el tiempo pasa, es un mundo en el que se dice que el sol no sale porque es la tierra la que se mueve y que el tiempo es una unidad con el espacio. Sin embargo, tras éste mundo, aparece como perteneciente al mismo mundo una esfera totalmente diferente, y consistente en una dimensión vital que cambia las percepciones de los fenómenos de la naturaleza, a pesar de que son los mismos fenómenos. Los distintos individuos que los perciben lo hacen de diversas maneras, según sus prejuicios, sus personalidades, maneras de ser y pensar. Es un mundo que, a pesar de ser el mismo que el anterior, aparece como complemento y a la vez contradictor del mundo físico: es el mundo vital. El mundo es por definición una unidad que encierra un conjunto, así el hombre vive físicamente en la esfera vital del mundo y vitalmente en su esfera física. La vida se compenetra en el mundo en una trabazón que no permite separarlo efectivamente, mas sí formalmente, lógicamente. Así las diferentes percepciones varían desde la perspectiva que se les mire: el color azul puede ser el color del cielo, o una simple frecuencia de onda, o el color que representa los océanos en la bandera de Colombia, o quizás la simbolización de la apacibilidad o la tristeza para algún artista. Las «cosas» adquieren diversos sentidos, infinidad de significaciones cuyo caso más evidente se encuentra en los diversos casos semánticos en las lenguas. Lo vital se esparce por lo físico y éste tiene su significado en lo vital. El mundo es pues una gran cantidad de conductos capilares por los que

continuamente se están comunicando las esferas físicas del mundo y las vitales que los hombres hacen de ese mundo.

Es pertinente la diferenciación que Husserl establece aquí respecto al mundo-uno y al mundo-de-la-vida. Husserl reconoce que aquel mundo natural que la ciencia, que en su tiranía ha llegado a considerar como el único y verdadero ⁴¹, es un mundo regido por la causalidad bajo la espacialidad y la temporalidad; ese mundo fáctico Husserl lo denominó *Mundo Uno*, y sobre él se instauran los diferentes mundos de la vida que se van erigiendo a través de las vivencias de los seres humanos; así pues, se habla del mundo de la cultura, el mundo de la política, el mundo de la cocina, el mundo de la universidad, etc. Estos *mundos vitales* no están regidos por la causalidad, sino por la motivación. ⁴² Es en estos mundos vitales en los que vive el hombre.

Entonces, la unidad del mundo la señala la ciencia, la diversidad del mismo la poesía. El mundo se funda pues en una serie de creencias, el mundo es el *constructo* con que se engloba toda la sensibilidad caótica que proviene del exterior y que se interpreta de alguna determinada manera. Desde los inicios de la humanidad, el hombre ha querido comprender qué es “eso” del mundo, de lo que no es él, de lo exterior a él. Los primeros cultos animistas y fetichistas lo vieron todo plagado de espíritus y personificaban toda la naturaleza, posteriormente se forjaron, de una manera más definida, los mitos que esclarecían la naturaleza de los sucesos, mas no los explicaban; luego devino la filosofía que siempre ha tenido pretensiones de explicar en términos de universalidad y necesidad, pretensión que a lo largo de la historia pocas veces ha conocido la gloria porque el mundo gira constantemente, el cambio está al asecho; la filosofía pretendió conocer la naturaleza del mundo; a mitad de camino aparecieron las grandes religiones que lo sumieron en el feliz nombre de *creación*, dejando así el asunto del mundo de lado para preocuparse por el del autor del mundo. Luego vinieron grandes cambios culturales, el renacimiento y la reforma, la manera como en occidente se empezó a ver el mundo cambiaría decisivamente;

⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. México: UNAM. 1980. p. 44-48

⁴² Cf. *Ibíd.* Introducción de Husserl

ya el mundo no era la sagrada creación de Dios, sino que eran simples medios de producción o fenómenos regidos por leyes. Con Kant, en la Ilustración, la consideración del mundo fue entendida como una idea reguladora, como una herramienta mental que capturara todo ese desorden que aparece ante la sensibilidad. Tras Kant llegaron los idealistas y los románticos propugnando la unidad del mundo con una hipóstasis formada por la filosofía que se ha denominado espíritu y que es difícil precisar, con exactitud, lo que pueda ser aunque usualmente se define, de una manera harto deficiente, como contraposición a lo físico y sensible. Ha habido quienes han negado el mundo, otros sólo su realidad exterior, otros lo han reducido a la realidad mental (representaciones) que de él tenemos. El mundo ha sido considerado de muy diversas maneras a lo largo de los tiempos, en la actualidad, existen corrientes que consideran el mundo como un gran ser viviente, otros simplemente como una amalgama de materia y energía, otros como cuerdas en vibración, otros como vida, los hay que lo hacen como razón, etc. Sin embargo el mundo es el mismo, las opiniones son contradictorias pero el mundo permanece igual. Ese era el desespero del Sabio al expresar que todo es vanidad porque *no hay nada nuevo bajo el sol*⁴³.

El hombre funda en sus creencias, en sus convicciones lo que considera qué es el mundo. Así pues, no puede llegar a saber qué es el mundo, lo máximo es llegar a creer qué es el mundo, y ese creer asume las mismas leyes *naturales*, puesto que la razón en las que están fundadas se asienta en una creencia. En la creencia de que esa razón pueda ser valedera. El mayor instrumento del hombre para la intelección del mundo, la razón, posee supuestos que no puede explicar. En la razón misma encontramos un abismo de irracionalidad. ¿Cómo salvar lo que hay en este abismo? Las necesidades vitales del hombre exigen que sea solucionado el paso de tales abismos. Existen herramientas que permiten hacerlo, pero consisten en la intromisión de aspectos del mundo vital dentro del mundo físico, o racional si se prefiere. El hombre configura el mundo a partir de creencias, procedimiento que se ha visto denigrado por ciertas corrientes científicas debido a que lo consideran irracional y lo califican de ideología al servicio de la manipulación. Sin embargo, el mundo, como

⁴³ Ec. 1, 1-11

constructo vital, es una serie de creencias que, como bien lo expresaba Ortega y Gasset en su escrito *Historia como sistema*, no tienen una relación lógica sino vital. Así la fe en un Dios providente es tan válida como la fe en la razón físico-matemática, o como la fe en el progreso. El hombre necesita de creencias que le articulen el mundo racional con el vital, dichas creencias pueden entenderse de dos maneras: unas creencias vivas que impulsan al individuo a la acción, que sirven de motores para la vida porque producen inspiración. Otras creencias que son muertas porque aún cuando se poseen, no tienen eficacia ni influencia alguna en la vida propia. Así *nuestras creencias, "más que tenerlas las somos"*⁴⁴. De esta manera el mundo presenta su ambivalencia; siendo uno mismo, se presta para diversas intelecciones dando pie a diversas *concepciones del mundo*. Querer acapararlo en un sistema filosófico es no haber entendido lo que realmente el mundo significa: "*el conocimiento no agota lo real*"⁴⁵ y no lo agota porque lo real no puede ser solamente conocido, lo real implica vivirlo, sufrirlo e incluso ignorarlo. Sólo en este sentido lo real se considera como tal. Así, pues, y en este sentido, no todo lo real es racional, o si se prefiere en términos menos drásticos pero igual de expresivos: el orden y conexión de las cosas del mundo de la vida no coincide plenamente con el orden y conexión de nuestras ideas, de nuestros pensamientos, de nuestra razón.⁴⁶

Pero procedamos a analizar desde un punto de vista más positivo las relaciones entre vida y mundo que quizás hasta aquí las hemos mencionado como si fuesen absolutamente opuestos. No hacemos retracción de lo dicho hasta aquí, sencillamente hemos de formular una afirmación, una premisa que nos facilite continuar con nuestro desarrollo. De esta manera empecemos escuchando a Dilthey al respecto: "*Siempre es el mundo nada más que correlato del yo*"⁴⁷ La existencia del yo implica la presencia del mundo. Esta es la premisa de la superación del idealismo que tanto se le ha alabado a Husserl y que poco se ha estudiado en Dilthey. Esta premisa establece un nexo entre el hombre y el mundo que

⁴⁴ ORTEGA Y GASSET. José. *Historia como sistema*. Op. Cit. Cp. I – II p. 29-37

⁴⁵ DILTHEY. Wilhelm. *Teoría de las concepciones del mundo*. Op. Cit. p. 95. Nota 53

⁴⁶ <http://www.e-torredabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiacontemporanea/Ortega/Principal-Ortega-y-Gasset.htm>

⁴⁷ DILTHEY. Wilhelm. *Teoría de la concepción del mundo*. Op. Cit. p.17

revalora la importancia de ambos elementos de la relación pero que no supedita ninguno al otro. Así el hombre no puede existir sin mundo, y el mundo a su vez necesita del hombre. Esto es lo que Ortega considera como el *ser indigente*⁴⁸ y que, si estudiamos más a fondo, es lo que constituye la estructura vital misma que hemos estudiado en el primero de nuestros apartes. La conexión entre sujeto y objeto en un todo llamado vivencia implica que no hay independencia de las partes, el sujeto sin objeto sería un sujeto ideal, como de hecho era el del idealismo, y un objeto sin sujeto es eso, un objeto, una cosa entre las cosas, sin significado, pues es eso, la cosa en sí de Sartre. Pero *el mundo*, lo que se denomina tal y no simplemente «cosa», es mucho más que una *cosa en sí* fija, determinada, estática. Evidentemente lo que se considera como mundo (exterior) puede no variar, pero *mi* mundo sí (que estrictamente es el verdadero significado del término mundo, ya que el mundo como tal no existe, el mundo es, como decíamos, un constructo con que el hombre interpreta eso que está fuera de él). Así pues, “*todo lo que el hombre puede ver en el mundo es siempre la relación, la trama de su vida con las propiedades de aquél, que no puede cambiar*”⁴⁹. Detengámonos en lo primero de esta cita: el hombre al relacionarse con su entorno, al ejercitar conscientemente la correlación con el mundo, al *enterarse* de sí y del mundo, lo que está haciendo es radicando todas las vivencias en su propia realidad, es decir, en la vida misma. El hombre no puede ir más allá de la vida misma, ya lo decíamos, pero lo importante de esto es considerar no sólo lo que está en la vida, sino lo que se queda por fuera, y eso que se queda afuera, tras la vida del hombre de la que él mismo no puede salir, es el conocimiento de las cosas por sí mismas, en una absoluta objetividad. Ya lo explicábamos al hablar de la categoría de significado, una vivencia determina a las otras, tanto las pasadas como las del porvenir. No es, pues, posible hacer *tabula rasa* de lo vivido y tratar de conocer algo en sí mismo, primero porque no podemos salirnos de nuestra realidad que es la vida, y segundo porque en la medida en que lo conozco se hace un conocimiento *mío*, no puedo establecer identidad con el objeto, sino que siempre están presentes *las relaciones y las tramas* de mi vida con eso que hay en el exterior. Retomemos la cita en su segunda parte: *relación...que no puede cambiar*. No puede cambiar esa

⁴⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? Op. Cit. p. 410

⁴⁹ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. Op. Cit. p.28

relación porque, como bien explica Ortega, *cabe renunciar a la vida, pero si se vive no cabe elegir el mundo en que se vive*.⁵⁰ Sin embargo, es conocida la replica que Marx hacía respecto a las consideraciones sobre el mundo: es la famosa undécima tesis sobre Fierbach: “*Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de transformarlo*.”⁵¹ Sin embargo, y valga la aclaración, antes de transformar el mundo es preciso haberlo comprendido, esto es interpretado, asimilado, apropiado. Podré transformar el mundo cuando sea *mí* mundo, porque es bien cierto que *la filosofía tiene como función hacer posible una acción autónoma con conciencia de su finalidad*.⁵² De esta manera puede o no gustarnos el mundo, parecemos absurdo o fantástico, sin embargo es ese mundo el que se nos presenta y que exige, por *ser indigente*, ser interpretado, conocido, apropiado.

Para efectos explicativos quizás quede más comprensible nuestra explicación con un término que es propio de Ortega: el de circunstancia. El mundo es esa circunstancia, y vivir, *es convivir con una circunstancia*.⁵³ El mundo es pues una serie de circunstancias que al vivir nos encontramos, algunas nos presentan facilidades para desenvolver cierto sentido de nuestra vida, otras dificultades. En el mundo se encuentran circunstancias agradables y desagradables, oportunas e inoportunas, benévolas y dañinas. Así, como decía Epícteto al enunciar que “*No son las cosas las que afectan a los hombres sino las opiniones que se tienen de ellas*”.⁵⁴ O sea, no son las cosas en sí mismas las que configuran el mundo *vital*, sino las opiniones que se tienen de ellas. Este esclavo liberado y estoico tenía otra intención al enunciar tales expresiones, pues él buscaba la ataraxia propia del sabio; mas para nosotros es pertinente, en el sentido con que la estamos remantizando, que fundamentalmente implica que el mundo no se configura ya por cosas, como en el realismo, ni por meros pensamientos como en el idealismo, sino que el mundo se configura de acuerdo a *cómo* nos afectan dichas cosas, es decir, a partir de *contenidos vitales*. “Lo

⁵⁰ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? Op. Cit. p. 417

⁵¹ MARX, Karl. Tesis sobre Fierbach. En <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

⁵² Dilthey, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. Qué es filosofía. Altaya. P. 113

⁵³ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? Op. Cit. p. 416

⁵⁴ EPÍCTETO. Manual y Máximas. México: Porrúa. 1976. p. 25

*importante no es que las cosas sean o no cuerpos, sino que nos afectan, nos interesan, nos acarician nos amenazan y nos atormentan... Mundo es sensu stricto lo que nos afecta".*⁵⁵

Hemos estado dejando de lado un aspecto fundamental que ni siquiera hemos nombrado, y que consiste fundamentalmente en que si el mundo se expresa en términos de un mundo vital porque el hombre configura el mundo a partir de *su* vida, es preciso explicar cómo se da dicha configuración. Las cosas, como acabamos de ver, tienen realidad *vital* (a pesar de las explicaciones agregamos el término «vital» para evitar confusiones) en la medida en que aparecen y las descubro en *mí* vida. Pero ¿cómo aparecen? Es decir, en sí mismas no las puedo conocer porque no puedo salir de mi propia vida y tampoco son yo por lo que tampoco mediante una comunión de identidad pueden hacerlo. La respuesta es bastante sencilla, pero no por eso irrelevante. *“la forma de nuestra captación es siempre lo interior que se manifiesta en lo exterior: por eso vivimos siempre en símbolos”.*⁵⁶ En este sentido la vida se capta como mundo, es decir, que se toma conciencia de la vida siempre bajo un parámetro de exteriorización. Nuestro interior (la vida misma) se exterioriza. ¿Hacia dónde? Hacia el mundo exterior, y lo transforma en mundo vital, pero dicha transformación depende, siempre, de una actividad simbólica.

A manera de acotación final, hemos de reconocer una visión que hace Ortega y que es pertinente para la coherencia del discurso que hemos estado desarrollando. Acabamos de mencionar, hace dos párrafos, que las cosas entran en nuestra vida en la medida en que nos afectan, pero para efectos de rigor de lenguaje filosófico, sería más pertinente hablar de «importancias» en lugar de hablar de «cosas», pues éste último término posee demasiadas connotaciones naturalistas y puede conducir a equívocos y malos entendidos si se usa para determinar cualquier contenido vital, porque una circunstancia no se configura de cosas, sino de importancias, según nos recuerda el profesor Garagorri.⁵⁷ Si queremos pues definir

⁵⁵ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? Op. Cit. p. 416

⁵⁶ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. Op. Cit. p.17

⁵⁷ Cf. GARAGORRI, Paulino. Unamuno y Ortega. Navarra: Salvat Editores S.A. – Alianza Editorial S.A. 1972. p. 33. Si se quiere un estudio más minucioso respecto a la relevancia tanto conceptual como *vital* que desarrolla la noción de «cosa» en la actualidad, remitimos al texto de Julián Marías mencionado más arriba: *Razón de la Filosofía*. P.45 y ss.

sucintamente lo dicho respecto al mundo con relación a la vida, diremos que “*Mundo es lo que hallo frente a mí y en mi alrededor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente*” ⁵⁸

Vida y Razón

Hasta ahora hemos logrado un efecto que deseábamos: el de considerar que entre la razón y la vida existe una oposición. En este capítulo trataremos de ella y podremos considerar si realmente vida y razón están en oposición, si son lo mismo, si se complementan, si presentan alguna relación o por lo contrario tratamos con dimensiones totalmente independientes del ser humano. Así pues, empezamos el tema espinoso de las relaciones entre vida y razón. Ya hemos visto que para los racionalistas o idealistas que asumían la vida como una simple idea, como un concepto, como un *ente de razón*, necesariamente habrían de llegar a la máxima hegeliana: *Todo lo real es racional*. Porque el mundo se comprende de acuerdo con las ideas que yacen en el sujeto: al inicio de la modernidad misma Descartes nos lo recuerda:

“Pues bien, por lo que toca a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; Ahora bien, el principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.” ⁵⁹

Tal es la carta de trabajo del subjetivismo moderno. Así, si la vida es una mera idea que no se refiere a nada en el exterior, es imposible que sea sustento de la realidad, a la vez que sería imposible que se encontrase algo que fuera vital y no racional. La filosofía moderna ha exigido del hombre moderno y contemporáneo lo que García Morente denomina una *actitud mental completamente distinta de la natural y espontánea...una actitud vertiginosa*,

⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? Op. Cit. p. 425

⁵⁹ DESCARTES, René. Meditaciones Metafísicas. [En](http://www.inicia.es/de/diego_reina/moderna/rdescartes/med_met_alfaguara.htm)
http://www.inicia.es/de/diego_reina/moderna/rdescartes/med_met_alfaguara.htm

algo desusado y extraordinario, como una especie de ejercicio de circo. ⁶⁰ La filosofía moderna contradice el sentido común de que el mundo existe independiente de mí, de que lo más certero es la existencia del mundo. Algo desusado y extraordinario. Eso es la opinión que a cualquier profano en filosofía le proporcionará la lectura de la historia de la filosofía moderna o de alguno de sus textos fundamentales. El que el mundo sea un sueño de Dios (Berkeley), o que el punto de partida sea Dios porque se ha negado la experiencia (Spinoza) son claros ejemplos de lo extraordinario que pueden resultar tales planteamientos para el hombre que no ha estudiado filosofía. Tan extraordinarios pueden llegar a ser que en torno a los mismos planteamientos y temas se han construido relatos que nadie dudaría en considerarlos ficticios y fantásticos. * La modernidad cambió el paradigma que el hombre tenía de sí y del mundo, ahora el ser humano duda, no solo de lo que siempre había dudado, de la existencia de Dios, del destino, de una vida supraterránea, etc. sino que ahora duda del mundo e incluso de sí mismo.

El hombre actual es el producto de una serie de destrucciones que se han sucedido una tras otra. Así en el renacimiento el hombre ya no era el centro del universo, luego la providencia en la que creía le fue sustituida por una gran máquina que mueve el universo, posteriormente vinieron los llamados *filósofos de la sospecha*, y terminaron de minar las creencias fundamentales que constituían lo que se consideraba como la esencia de lo humano: así ya no es por la razón por la que se guía el hombre sino por el inconsciente, ya el hombre no es absolutamente libre sino que está atado por los lazos económicos de las sociedades en las que vive, ya Dios no existe, porque el hombre mismo lo ha matado. Luego han venido las destrucciones sociales, que aunque siempre las había habido, nunca habían ocurrido con un fondo nihilista como el que existe en la actualidad, y que han expresado desde Nietzsche varios otros filósofos como los existencialistas, Cioran, etc. De esta manera Sartre puede acabar su máxima obra, el *Ser y la Nada*, con una expresión tan

⁶⁰ GARCÍA MORENTE, Manuel. Lecciones preliminares de Filosofía. Bogotá: Ediciones Nacionales. 1984. pp.146-147

* Por citar sólo un ejemplo menciono a Borges con su cuento *Las Ruinas Circulares* en el que maneja planteamientos muy similares a los que ha expuesto Berkeley en sus Principios sobre el conocimiento humano.

tajante como: *“el hombre es una pasión inútil”*. Las relaciones entre vida y razón no son unas relaciones apacibles ni amigables como los utópicos racionalistas quisieron creer y como los idealistas trataron de explicar. Y la motivo es muy sencillo y se encuentra de manera implícita en la cita de Descartes mencionada más arriba: prima la verdad sobre la vida. La razón busca un conocimiento certero, indubitable, es decir, verdadero; Sin embargo, la constante presión que existe en todas las épocas de que la vida exige ser explicada, tomada en cuenta, vivida intensamente, tiene un remedio asombroso. Se forja un mito, que como todos los mitos son fieles a la realidad en la que nacen y pertinentes a la misma por lo que son válidos en ese momento, para explicar, justificar y calmar las insistentes preguntas con las que la vida interrogó a la razón durante la modernidad. Este mito es el Progreso. Sin embargo, no por eso dejaron de sentirse los quejidos y las exclamaciones de que la vida es algo *diferente* de la Razón, que la vida no se agota en su conocimiento. Quizás el mejor caso que podemos mencionar al respecto es Pascal con su célebre frase: *“el corazón tiene razones que la Razón no entiende”*. El problema entre la razón y la vida lo encontramos mejor desarrollada en sus pensamientos 316 – 318 en que dice: *“Guerra intestina del hombre contra la razón y las pasiones. / Si no tuviera más que la razón sin pasiones... / Si no tuviera más que las pasiones sin razón... / Pero teniendo lo uno y lo otro no puede estar sin guerra, no pudiendo estar en paz con el uno teniendo guerra con el otro: así siempre se halla dividido, contrario a sí mismo”* ⁶¹.

Es preciso comprender lo que dice Pascal. Esas pasiones se presentan como algo irracional, es decir, fuera de la razón, pero inherentes al ser humano, por lo que exigen ser tratadas, no ignoradas. Desde la antigüedad, la filosofía se ha esforzado por trazar normas para la acción de acuerdo a la razón. De ahí el surgimiento de las escuelas helenísticas que fundamentalmente se caracterizan por reflexiones que desembocan en comportamientos. Así la explicación atomista del mundo que propugnaron los epicúreos no era tanto por el conocimiento como por la tranquilidad que esperaban conseguir en vida: *“La investigación sobre la naturaleza no debe realizarse según axiomas y legislaciones vanas, sino de acuerdo con los hechos. Porque nuestra vida no tiene necesidad de locuras ni de vanas*

⁶¹ PASCAL, Blaise. Pensamientos. Buenos Aires: Orbis. 1984. p. 105

suposiciones, sino de transcurrir con tranquilidad" ⁶² nos dice Epicuro. Todas esas escuelas estaban siguiendo el paradigma socrático ante las posturas del relativismo moral propugnado por la mayoría de los sofistas. Podíamos citar ejemplos similares al del epicureismo en doctrinas como la estoica, los escépticos, o los cínicos, pero por lo pronto esto resulta de más. * Así pues, es fácil observar que en la antigüedad con las escuelas morales, en la edad media con el cristianismo y en la modernidad con las diferentes escuelas, la filosofía siempre ha tratado de forjar una vida moral de acuerdo a preceptos de la razón, tratando de llevar una vida racional, es decir justificada por ésta y sobrellevando los inconvenientes de esos impulsos emotivos y afectivos (muchas veces instintivos) que alejan al hombre de la virtud que buscan.

Todos los preceptos y las reflexiones de orden moral que se han dado en la filosofía tratan de calmar las tensiones existentes en el mismo ser del hombre: lo acabamos de ver con Pascal, *"los unos han querido renunciar a las pasiones y convertirse en dioses; los otros han querido renunciar a la razón y convertirse en bestias. Pero no lo han podido conseguir ni los unos ni los otros"*. ⁶³ El hombre, y en esto estamos tanto con Kierkegaard como con Pascal, *"es síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de la libertad y necesidad, en resumen una síntesis."* ⁶⁴ o si se prefiere en términos de Pascal: *"El hombre es caña, la más débil de la naturaleza; pero es una pensante"*. ⁶⁵ Similares pensamientos profesa Nietzsche al decirnos que *"el hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el Superhombre: una cuerda sobre un abismo"* ⁶⁶ El hombre es síntesis y como tal unidad, que bien puede proceder de los contrarios, pero que se presenta como unidad y su *existencia* consiste en mantenerse en ese filo, en dicho límite, es decir, mantenerse en esa síntesis de contrarios fuente de las indeterminaciones de una esencia determinante para el ser humano. El hombre es lo más frágil pero lo más valioso, en el hombre hay una tensión

⁶² EPICURO. Carta a Pitocles. EN Obras. Barcelona: Altaya. 1994. p. 39

* Al lector interesado en estas escuelas y en la articulación que hacen entre Razón y la articulación de sus doctrinas para la acción, remitimos a REYES, Alfonso. La Filosofía Helenística. México: FCE. 1965

⁶³ PASCAL, Blaise. Op. Cit. p. 105.

⁶⁴ KIERKEGAARD. Sören. Tratado de la desesperación. Barcelona: Edicomunicación S.A. 1994. p.23

⁶⁵ PASCAL, Blaise. Op. Cit. p. 94, pensamiento 264

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zaratustra. Barcelona: Planeta Angostini. 1992 p. 29

constante que es lo que lo caracteriza: entendimiento-voluntad, razón-vida, pensamiento-lenguaje, inteligencia-instinto, etc. Pero determinar al hombre por alguno de sus elementos es dejar la mitad de su ser por fuera, el hombre no es solo instinto, es también inteligencia, y así pues, cualquier extremo es malo y como dice el mismo Pascal “*La grandeza de la humanidad está en el medio*”⁶⁷. Ese estar en el medio es lo que constituye el ser propio del hombre, y por eso, como veremos más adelante pensar puede resultar fastidioso y el vivir ser resultado de una dificultad.

En este nivel, la vida llega a contradecir a la razón y la razón a la vida. Lo que puede parecer de *vital* importancia muchas veces ha sido desdeñado por la razón porque lo considera como puro *sentimentalismo fatuo*. Así mismo, las experiencias vitales llegan a renegar de la razón porque ésta no le aporta nada. El cogito cartesiano, al cuál ya observábamos una contestación en los argumentos de Kierkegaard mencionados más arriba, presenta claramente el dilema. El cogito es el fundamento moderno del conocimiento, luego lo que se desprenda de él es conocimiento, mas no es vida. Pero un vivir verdadero es el que se da cuenta de que está vivo, de lo contrario sería una simple animación carente de sentido. Así la vida necesita de la conciencia y está no se da más que en la vida. Es decir, todo darse cuenta de la vida exige la participación de la razón. Podemos, entonces, decir con Unamuno *¡Qué contradicciones Dios mío, cuando queremos casar la vida con la razón!*⁶⁸ Y es que la vida necesita que sea vivida, no que sea pensada, pero sin pensar la vida no se puede vivirla. Se conoce para poder seguir viviendo, y la permanencia de la vida implica seguir conociendo, pensando, razonando. ¿Dónde está la contradicción? En que lo que la vida afirma la razón lo niega y viceversa. Si la vida afirma la inmortalidad de la conciencia la razón la niega diciendo que no hay evidencias para ello; si la razón dice que hay que dudar del mundo, la vida dice lo contrario porque todo ocurre en ese mundo. En esta situación es donde cobra sentido la queja de Unamuno: “*todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, anti-vital*”.⁶⁹ Pero a su vez, la razón necesita ejercitarse, reflexionar sobre su entorno, aplicar sus conclusiones en la práctica de la vida

⁶⁷ PASCAL, Blaise. Op. Cit. p. 104 Numeral 4 entre los pensamientos 313-314

⁶⁸ UNAMUNO, Miguel de. El sentimiento trágico de la vida. Op. Cit. p.50

⁶⁹ Ibid. p 49

misma, la razón exige ser atendida, y obedecida, so pena de caer en el temeroso abismo de la irracionalidad. Son pocos los filósofos que han aceptado la participación de elementos claramente irracionales en sus sistemas, y toda la coherencia de cualquier discurso se observa en la articulación que este hace de los conceptos racionales que usa. Cualquier intromisión de algo irracional es tachado de poco serio o sin importancia para la filosofía, y esto se debe a que la filosofía primordialmente es razón, pero no una razón en general, sino en concreto, porque, como hemos indicado, *la filosofía, lo primero que encuentra, es el hecho de que alguien filosofa*.⁷⁰ Es decir, el primer dato de la filosofía es que el hecho de filosofar se encuentra anclado en la vida de algún sujeto determinado y concreto, a un filósofo que en este momento está filosofando y tras un momento estará en un café o caminando por la calle. Las pretensiones kantianas de universalidad y validez no se han perdido, simplemente se han reinterpretado. Ya no es la Razón lo mejor repartido entre todos los hombres, sino que lo es la vida, lo que no indica que la razón no esté en todos los hombres sino que, simplemente, la razón está en la vida de cada hombre. Por lo mismo ya no se trata de “*La Razón*” sino del hombre razonando. Profundicemos un poco más en esto.

Acabamos de mencionar que la filosofía se encuentra con el filósofo filosofando, es decir la filosofía es una vivencia más de un hombre, para el filósofo una de sus principales, pero es una vivencia que se establece en conexión con sus otras vivencias. Sin embargo, bajo el hecho de que el filósofo haga filosofía se ocultan grandes supuestos, que podríamos resumir diciendo que tradicionalmente el filósofo hace filosofía con su razón. Esto está bien, pero no estamos de acuerdo con la afirmación que dice que el filósofo *sólo* filosofa con su razón. La filosofía se ha caracterizado desde sus orígenes por ser un discurso argumentativo (un decir argumentado es la definición del término *logos*), y ese decir argumentado se identificó con la razón como facultad humana, pues es la más capacitada para *discurrir* y *argumentar*, alguna posición porque hace relación a principios universales y no particulares como sería una argumentación del tipo *porque yo quiero*. El filósofo hace filosofía con su razón mas no sólo con su razón porque ésta está intrincada en su vida. Así la filosofía es una representación conceptual de una visión del mundo y de la vida, como lo señaló

⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? Op. Cit. p. 404

oportunamente Dilthey: “*Pretendo demostrar que también los sistemas filosóficos, lo mismo que las religiones o las obras de arte, contienen una visión de la vida y del mundo en que se basan, no en el pensamiento conceptual, sino en la vida de las personas que los producen*”.⁷¹ La cita es clara por sí misma, y la pretensión de Dilthey también es la nuestra. Quien filosofa no es *el hombre* en general, sino quien filosofa soy yo, o tú, desde aquí y ahora, a partir de nuestra vida. La configuración de nuestro mundo depende tanto de nuestra razón como de nuestra vida, aunque, por lo visto hasta ahora, se contrapongan.

Así, todo sistema tiene supuestos indemostrables, y al querer explicar la “totalidad” se caen en las antinomias que son propias de toda explicación del mundo en términos de pura y llana abstracción. El problema de un sistema filosófico es que trata, en su intento de explicar la totalidad, de explicar lo inasible, de sistematizar lo que no es susceptible de formar parte de un sistema, como la existencia. La filosofía que hace un hombre nace de su entorno vital, de la elevación a conceptos de su *concepción del mundo y de la vida*. Así pues pueden convivir, a una misma vez, sistemas tan contradictorios como el racionalista y el empirista, el tomista y el franciscano, el estoico y el epicúreo. Si la filosofía fuera solo razón, solo la parte que en el hombre es razón la captaría. Pero la filosofía no es solo para la razón, es para todo el hombre. Dilthey nos dice, y con razón, que “*toda forma de la vida impulso-afectiva tiene que producir, en natural desarrollo, una conciencia de sí.*”⁷² Es decir bajo la razón subyacen sentimientos, emociones e instintos que no es posible suprimir, y nuestra determinada manera de comprender el mundo está influida por estos sentimientos y emociones.

Así una doctrina filosófica, si es tal, es susceptible de explicarse de dos maneras, a partir de la biografía del autor que la enunciado, o a partir de las relaciones conceptuales con se ha estructurado. Entiéndase que no estamos diciendo que la filosofía sea algo irracional, al contrario, estamos promulgando que la filosofía se mueve en los ámbitos de la razón, pero a la vez es apta de ser expuesta partiendo de las situaciones sentimentales e impulsivas del

⁷¹ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. Op. Cit. p.31

⁷² *Ibíd.* p. 44

filósofo. Propongamos un par de ejemplos para ilustrar lo que estamos diciendo. Uno puede ser el caso de San Agustín. Puedo exponer su pensamiento partiendo de lo que dicen sus obras, de su influencia, de su contexto, en fin, puedo explicarlo como una red de ideas que se han estructurado en un todo más o menos coherente que tiene uno o varios puntos capitales: la iluminación, el problema de la gracia, la existencia de la ciudad de Dios, etc. Algo como lo que hace el profesor Peguerotes en su estudio intitulado *El Pensamiento Filosófico de San Agustín*. Pero también puedo explicar su filosofía a partir de sus vivencias más determinantes, la conversión, el dejar a su primera esposa, el tener un hijo, etc. Es decir, son dos maneras por las cuales puedo llegar a la dilucidación de la representación conceptual que se ha armado San Agustín. Otro ejemplo es el caso de Kierkegaard. Puedo tener un acercamiento a su filosofía, en cuanto armazón conceptual, a partir de la lectura del capítulo *Kierkegaard* en el libro *Las doctrinas existencialistas* de R. Jolivet, pues se expresan las relaciones conceptuales y teóricas que hay en su filosofía como la angustia, la desesperación, el individuo, el estar ante Dios, etc. Sin embargo es posible entrar a analizar su pensamiento a partir de su relación con Regina Olsen, del recuerdo que conservó de la formación cristiana que le dio su padre, de lo que él denominó “*el gran temblor de tierra*”, etc. “*Después de mi muerte no se hallará en mis escritos (y este es mi consuelo) una sola explicación de lo que en verdad ha llenado mi vida*”⁷³ Ambas son expresiones de su pensamiento, sin embargo éste, en cuanto filosofía, se puede comprender desde dos puntos de vista, su vida (como particular y en tanto que hombre particular), o su obra. La expresión citada de Kierkegaard a este respecto nos descubre algo más, que su vida no se ha agotado en sus pensamientos, es decir que si la filosofía ha surgido de su propia vida, aún así esta no la abarca en la totalidad, pues la vida no se acaba cuando se comprende. Era lo que se había mencionado más arriba: *no todo lo racional es real*, porque la razón no agota la vida, porque el intelecto no puede ir más allá de la vida misma ya que el primero es una función de la segunda: *la estructura contenida en la vida es la condición del conocimiento y éste no puede ir más allá*⁷⁴. En pocas palabras la vida es más que razón, sin embargo la vida, en sí misma es razón, así como la razón en sí misma es

⁷³ Diario IV A 65.

⁷⁴ DILTHEY. Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. Op. Cit. p. 23

vida. Es decir, todo lo racional es vital, porque aparece en la vida, mas parecería que no todo lo vital es racional, como puede verse en las pasiones, los sentimientos, las creencias subyacentes a la razón, etc. Este es el gran problema que surgió tras el positivismo respecto a las ciencias sociales, que no eran consideradas como tales porque trabajaban con elementos de los que la razón no podía dar cuenta; de ahí la pretensión de Dilthey de la creación de las *ciencias del espíritu*.

En el hombre siempre se ha valorado la facultad racional más que ninguna otra, incluso la facultad lingüística se ve entendida como producto de la facultad racional para ciertas teorías del lenguaje. La diferencia, trazada desde la antigüedad, entre el hombre y los demás animales es que el hombre es *racional*, posee logos, razón-palabra. En la edad media los escolásticos hablaban de *la luz de la razón*, luz que en los modernos se hizo lumbrera y que alcanzó su más alto brillo en la Ilustración, en el siglo de las *luces*. El hombre se ha entendido, generalmente, como razón, sea para su definición (Descartes), sea para su diferenciación con los otros seres (Aristóteles). Los únicos que han concebido que en el hombre no es fundamental la razón sino que ella le sirve de disfraz a un impulso afectivo, instintivo, maléfico, etc. suelen ser los vitalistas, mas no logran precisar de una manera concreta porqué se le sigue dando tanta relevancia a la razón. Se exalta la voluntad de poder o el subconsciente, quizás la experiencia religiosa o el inherente anhelo de libertad como rasgo esencial del hombre, pero aún así la razón juega un papel tan importante, papel que bien puede entenderse como poderío, que “no se deja quitar del camino”. Aquellas respuestas que arguyen la continuidad de la razón como el pilar de todo modo de opresión, carecen de sentido —aunque no dejen de ser validas, simplemente les falta una adecuada argumentación— porque en últimas no saben la manera de articular esa pasión *irracional* y la manipulación de la razón, de la intención de un individual, no saben como se ha podido establecer la razón como un universal. Por otro lado, la consideración de la razón como lo único importante en el hombre o como lo más deplorable en el mismo, son casos extremos que no aportan ningún tipo de ayuda al problema, excepto el de evitar sus mismos pasos.⁷⁵

⁷⁵ A este respecto Cf. SCHELER, Max. La idea del hombre y la historia. Buenos Aires: La Pléyade. 1980. 79 p.

Sin embargo el problema aún continua, lo que en la vida se sale de los ámbitos de la razón deja de tener razón, —que no es lo mismo que dejar de tener sentido. *“Lo que yo no comprendo carece de razón. El mundo está lleno de estas irracionalidades. El mundo mismo cuya significación no comprendo es una inmensa irracionalidad”*⁷⁶ nos dice Camus en una frase que expresa de manera sencilla la cuestión.

Pero no podemos detenernos, porque aquí aparece un problema mucho más de fondo y es el de la definición de la razón. Ésta se suele entender como facultad, como capacidad o como proceso, que es fundamental y exclusivo del hombre. Sin embargo, ¿quién dice lo que es la razón? La razón puede definirse de cualquier manera, pero tras dicha definición hay ya todo un sistema conceptual, incluso filosófico, que sustenta la definición que propone, originando un círculo vicioso que carece de *racionalidad* ya que no puede *dar razón de sí*. Así pues, lo que un hombre piensa para obrar de determinada manera, este otro hombre lo piensa para obrar de manera contraria; el principio que le sirve a alguno para obrar, le sirve a otro para abstenerse de obrar, *“y es que nuestras doctrinas no suelen ser sino la justificación a posteriori de nuestra conducta, o el modo como tratamos de explicárnosla para nosotros mismos”*⁷⁷, como bien nos arguye Unamuno. Esto se debe a que la razón como la vida, presentan una ambivalencia. Lo que es la razón, en términos objetivos y lo que sea en términos subjetivos: es decir, La Razón y mi razón. Decir que es una única razón, de la cual todas las demás son participaciones (al estilo del *hegemonikon* de los estoicos) resulta problemática por la evidente diversidad de argumentaciones respecto a un mismo problema, o de escuelas que surgen ante un mismo contexto. Argüir lo contrario, que no existe La Razón, sino solo «razones» es relativizar el asunto, evadiendo el problema en pro de una justificación de la diversidad (justificación que no es malintencionada pero que nos llevaría a la incomunicabilidad de Gorgias). La propuesta de atomizar La Razón en diversas razones, como una razón vital, una razón *racional*, una razón emotiva, poética, artística... culinaria o gastronómica, no es más que otra manera de evadir el asunto, además

⁷⁶ CAMUS, Albert. El Mito de Sísifo. Barcelona: Altaya. 1994. p. 43

⁷⁷ UNAMUNO, Miguel de. El sentimiento trágico de la vida. Op. Cit. p. 131

de nihilizar la razón, porque decir que todo tiene *una* razón equivale a decir que nada la tiene.

Relación Analógica entre Vida y Razón

Hemos querido, a propósito, fomentar la disputa que puede formularse entre vida y razón, no por gusto sino para darnos cuenta que tal postura no es un sin sentido ni propia de mentes pesimistas o enfermas. Usualmente se tiene un cierto sentimiento de que la filosofía y todo uso de la razón debe llevarnos a conclusiones felices. Tal sentimiento es muy profundo, la mayoría de las veces si no desconocido por lo menos escondido. Sin embargo también se da el otro extremo, de sentimientos que conllevan a considerar que todo está forjado para la desgracia y que no existe un orden, y de existirlo será para llegar a un caos. Son los dos grandes templos vitales: el optimismo y el pesimismo. El último, usualmente, es mal recibido en la academia, sin embargo está presente en diversas manifestaciones culturales. No vamos a tomar aquí una ruta de optimista unión de la vida con la razón, ni tampoco una pesimista y angustiosa separación. Según lo que hemos venido trabajando, nos mantendremos en el punto medio, tratando de descubrir lo que es agradable y tratando de conseguir una perpetración de las mejores intenciones. Unamuno es el mejor ejemplo de lo que queremos señalar. La vida por un lado y la razón por el otro. Ambas tiran para su lado, pero es el hombre que existe en esa tensión.

Hemos mencionado que en tanto que la vida se opone a la razón, la primera es anti-racional, y que por dominar un campo más amplio que ella, la vida es irracional. El problema surge aquí, cuando se considera que la vida carece de razón o sus dominios están fuera del ámbito de lo racional sólo porque lo abarca. El irracionalismo siempre ha sido una buena salida para solucionar problemas en la formulación y en la estructuración de un determinado sistema de razón, como la razón positivista, la hegeliana, la kantiana, la cartesiana, la tomista o la platónica. Ante estos sistemas siempre suelen manifestarse doctrinas llamadas irracionales por promulgar que en la vida rige algo aparte de aquella

razón que están refutando. Pero ¿acaso queda algo fuera del cobijo de la razón? ¿no está el hombre todo el tiempo buscando las razones de lo que le acontece y la de su misma existencia? “*El irracionalismo no tiene más que un inconveniente importante: que es imposible*”⁷⁸ El problema es que si no podemos ir más allá de la vida misma, como nos dice Dilthey, tampoco podemos ir más allá de la razón, porque nuestra manera de ver, de enfrentar el mundo de vivir la vida es racional. La razón es parte constitutiva del hombre y no se puede prescindir de ella, y más cuando ha llegado a ser considerada como la parte esencial y distintiva del ser humano. Todo nuestro mirar, nuestro vivir, nuestra existencia e incluso nuestra misma muerte, como parte de la vida, la abordamos con razones. Cuando necesitamos comprender algo, es preciso rastrear la razón que motiva aquello que queremos comprender. A partir de las razones esperamos encontrar La Razón de las cosas, de la vida, la razón que rige nuestra conciencia, que funciona en nuestro entendimiento. Está bien dicho que la razón es lo más irracional pues es incapaz de dar razón de sí misma, pero como nos daremos cuenta esto constituye un elemento fundamental de lo que con Dilthey llamaremos “enigma de la vida”.

En este aspecto la razón resulta análoga a la vida. No es posible de hablar de una razón *en general* así como no es posible de hablar de una vida *en general*. La razón es una para todos los hombres, no por una participación metafísica, sino porque es constituida por una determinada estructura con sus diversas categorías. ¡Ah!, que esto es psicologismo, se nos refutará, a lo que responderemos: falso. La estructura de la razón humana no es *una* entre las estructuras posibles, es decir, no podríamos tener otro tipo de razón. ¿Por qué? Elemental teoría del conocimiento. La razón empieza su ejercicio desde la aprehensión de la realidad, y esa aprehensión se presenta a través de una serie de circunstancias que, en últimas, se consideran leyes y principios. El principio de identidad, el de causalidad, el de no contradicción, etc. La estructura de nuestra razón no depende sólo de la razón misma, es decir de una serie de categorías diversas que se estructuran de una *posible* manera. Al contrario, la estructura de nuestra razón responde sobre todo al “mundo de la vida” en que el hombre se mueve. Si el hombre caminara en cuatro patas, su manera de razonar sería

⁷⁸ MARÍAS, Julián. Tres visiones de la vida humana. Op. Cit. P. 152

distinta, no porque su razón tuviera otra estructura, sino porque vería distinto al mundo. Así pues, encontramos el otro elemento de la ambivalencia de la razón, que ha sido el mayor aporte de la fenomenología, y es que el razonar aunque lo haga en términos abstractos siempre lo hace sobre *algo*, toda conciencia es conciencia de algo, reza la máxima fenomenológica, que como vemos *sitúa la razón* en el hombre concreto. Ahora bien, esto implica, como lo han advertido filósofos como Dilthey, Ortega y Gasset, Unamuno, Camus, entre otros, que la razón sólo puede operar sobre elementos irracionales, el principio de identidad, de no contradicción no se *demuestran* se asumen, pero esta admisión resulta más una sumisión de tipo tiránico. Los principios no son racionales, recaen fuera del ámbito de la razón, aunque la razón trabaja, y sólo puede hacerlo, con ellos. Tal fue el defecto de la Razón físico-matemática, creer que el conocimiento era cíclico, que salía de sí y volvía a sí. Esta concepción de que nuestra conciencia es un todo cerrado y aislado (como una mónada) impermeable de las demás zonas del ser humano, es lo que tanto Dilthey como Ortega denominan ‘Intelectualismo’, ⁷⁹ cuya falla es la de no aceptar que la razón trabaje con supuestos. En esa articulación de límites entre lo indemostrable de la intuición (que bien es de principios) y el discurrir de conceptos, Georg Misch sitúa el lugar propio de la filosofía, como lo argumenta en su obra “*Filosofía de la vida y fenomenología*” al decir que *el tránsito de la intuitio a la ratio, es el lugar espinoso de toda filosofía* ⁸⁰, y es espinoso porque aquí lo irracional pide ser racionalizado, mientras que lo racional necesita de lo irracional para trabajar. ⁸¹

Así pues, la razón resulta análoga a la vida. Ambas presentan una ambivalencia que se explica en términos de una conexión, sea de vivencias, de percepciones, conceptos, etc. Las relaciones entre razón y vida formulan una paradoja: la vida, que fundamentalmente está hecha de creencias como hemos indicado, depende de la razón, necesita tener fe en la razón, una fe consistente en que ésta sirve para algo más que conocer, sirve para vivir. Pero la razón se niega a aceptar su fundamento irracional, su base en creencias e intuiciones (porque no puede comprenderlo), y pretende concatenar todos los elementos en y de la

⁷⁹ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. Guillermo Dilthey y la idea de la vida. Op. Cit. p. 192

⁸⁰ Citado por Ibíd. en nota 2 p. 173

⁸¹ Cf. a este respecto UNAMUNO, Miguel de. El sentimiento trágico de la vida. Op. Cit. pp. 98, 116.

conciencia. Existe, pues, la tensión entre razón y vida y es preciso mantenernos en esa tensión, ser partes de esa síntesis y vivir en ella. Habiendo ya planteado y explicado esta paradoja, es preciso discurrir sobre ella a partir de sus dos elementos, y no entendiéndolos por separado.

Camus nos dice que *adquirimos la costumbre de vivir antes que pensar*,⁸² y sin embargo hemos de pensar para sobrevivir. Unamuno alega que *el filósofo filosofa para algo más que para filosofar... como el filósofo es hombre antes que filósofo, necesita vivir para poder filosofar y de hecho filosofa para seguir viviendo*⁸³. Es lo que de alguna manera ha dicho el tradicional adagio latino, *primero vivir y luego filosofar*, que quiere decir que para filosofar hay que vivir, lo cual resulta evidente; que es preciso *haber vivido* para tener sobre *qué* filosofar. Pero lo que no resulta tan evidente es la necesidad de filosofar, que aunque nos acostumbremos a vivir antes que pensar no podamos quedarnos viviendo simplemente, sino que tengamos que armar sistemas filosóficos que expliquen la vida y el mundo, que necesitemos *filosofar para seguir viviendo*. La analogía entre razón y vida, fundamenta el hecho de que la filosofía exista para mantener la vida y viceversa.. Aquí se observa que ni la vida ni la razón son absolutas, es decir, no son sustancias en sí que existan independientemente, sino que al contrario su existencia depende de otros niveles, otras esferas que constituyen el ser del hombre. Vida y Razón no son realidades absolutas. Lo que sigue siendo difícil de explicitar es el nexo de necesidad que une vida y pensamiento, que en nuestro caso estamos entendiendo como filosofía.

Hemos mencionado que la vida consiste en saber que se vive, pero ese *saber que* no se da mediante un simple chispazo; estar vivo no es *creer* que se vive, es *saber* que se vive. De ahí la necesidad de la razón en la vida. *“vivir es tanto sentir como reflexionar”*.⁸⁴ Pero la vida engloba tanto el hecho de *vivir*, como el de *reflexionar*. La situación es cerrada, para filosofar es preciso estar vivo, mas para seguir viviendo es preciso filosofar, porque la vida

⁸² CAMUS, Albert. El mito de Sísifo. Op. Cit. p. 20

⁸³ UNAMUNO, Miguel de. El sentimiento trágico de la vida. Op. Cit. p. 43

⁸⁴ CAMUS, Albert. El mito de Sísifo. Op. Cit. p.131

consiste en saber que se vive y el pensamiento es una de las maneras de darnos cuenta que estamos vivos.*

Una vez habiendo aclarado estas consideraciones teóricas sobre vida y razón, estudiemos su proyección en la concreción de cada una de las vidas. Para esto trabajaremos el problema del sentido de la vida, el tema de la muerte y de la felicidad, para finalmente darnos cuenta de que la vida desemboca en un enigma que exigirá una solución determinante, solución en la que la relación analógica vida-razón expresará su verdadero contenido vital y racional.

Vida y absurdo: sobre el sentido de la vida.

Dice el predicador: *“Llegué a odiar la vida, pues todo lo que se hace en este mundo resultaba en contra mía”*.⁸⁵ Pero lo que se hace en este mundo es vivir dicha vida, de una u otra manera. La vida misma parece estar en nuestra contra, tal es la sensación que se tiene al vivir, y es tal porque la razón y la vida no son entidades diferenciadas que se puedan separar en el ser humano, como hemos indicado. El hombre vive y piensa, si eso es motivo de sus sufrimientos eso ya es otra cuestión, pero lo cierto es que vida y pensamiento configuran una unidad que no puede escindirse sino formalmente. Si se toma sólo la vida ya no es vida, y una razón que no está “empotrada” en una vida no tiene sentido, pues sería una razón en general y tal razón no tiene ni sentido ni tampoco funcionalidad alguna excepto, quizás, la teórica. La vida, como concepto, es fácil pensarla pues así sea definida como abstracción, como conexión o como estructura uno no se está jugando el sentido de la existencia al hacerlo, mas la vida como movimiento, como acción es difícil manejarla porque en ella si se está jugando lo humano que pueda tener el hombre. Así pues la filosofía, que estudia la vida, no es un consuelo, no es una manera de convencerme de que mi existencia tiene o no sentido porque a pesar de todos los esfuerzos tales demostraciones no surgen efectividad debido a que la razón no es una facultad consoladora, como bien lo

* Entiéndase que se asume la filosofía como se ha dicho más arriba, como *ciencia de lo real*, entendiendo por real la vida misma. Así la filosofía versa sobre las grandes preguntas que el hombre ha de responderse a lo largo de su vida y que configuran su propia manera de ver el mundo.

⁸⁵ Ec. 2, 17.

señaló Unamuno⁸⁶ sino al contrario. “*La filosofía no es una forma de buscar tranquilidad o felicidad, sino más bien es la manera de buscar y enfrentarse de la manera más cruda a los principales problemas de la existencia.*”⁸⁷. Como el predicador, se puede llegar a odiar la vida, pero es preciso que se siga viviendo. ¿Por qué lo es? Porque responder que la manera de resolver el conflicto entre razón y vida sería el suicidio es una respuesta limitante. No resuelve el problema, lo evade. Así bien lo observó Camus en *El Mito de Sísifo* al explicar que en el suicidio se desvanece la condición absurda, por lo cual termina el absurdo. Analicemos concisamente este aparte que no carece de interés.

El Suicidio

En la primera página del mencionado libro de Camus, el autor inicia diciendo que el suicidio es el único problema serio, y el problema del suicidio no es otro que el de juzgar si esta vida vale la pena vivirla. Así mismo, establece que tal es el verdadero problema de la filosofía. Sin embargo, el suicidio no es un tema nuevo de épocas existencialistas, los románticos ya hablaban de él, caso obvio es Werther, o Novalis, cuando éste último dice en uno de sus fragmentos que *el suicidio es el verdadero acto filosófico, el comienzo real de toda filosofía.*⁸⁸; y podríamos rastrear el asunto del suicidio, desde el punto de vista filosófico, hasta Sócrates, pasando por las versiones y argumentaciones que de él dieron tanto estoicos como epicúreos. Pero hacer este recorrido es asunto de otro trabajo, aquí queremos detenernos mejor sobre el asunto de *si la vida vale la vida vale o no vale la pena vivirla*, según expresión del mismo Camus. Ya mencionábamos que el que decide suicidarse por las dificultades que posee la vida, no da una solución al problema, sino que lo evade. Pero entonces se preguntará ¿Cuáles son las opciones para afrontar el problema si solo se puede vivir o morir? Camus considera que el problema suicidio como respuesta a los problemas de la vida no es solución por dos sencillas razones, en primer lugar desaparece el sustrato del problema que es lo que ha hecho surgir el problema y que si se

⁸⁶ UNAMUNO, Miguel de. El sentimiento trágico de la vida. Op. Cit. pp. 101

⁸⁷ La filosofía en tiempos de demencia. Alejandro Bustamante Fontecha. Literario Dominical El Colombiano año 1998 25/10/1998

⁸⁸ NOVALIS. Fragmentos. Buenos Aires : Librería y Editorial "El Ateneo", 1948. p. 56

omite no habría ni problema ni solución, es decir, se sale del contexto lógico en el que aparece tanto el problema como la solución. Y la segunda razón es que el suicidio no plantea alternativa, es un callejón sin salida, es decir, no ofrece una solución, quizás calmará al dolorido viviente, pero no solucionará los problemas.

Este tipo de reflexiones nos lleva a retomar la pregunta. ¿Vale la pena vivir la vida? Antes de aventurar una pronta respuesta es preciso cuestionarnos el supuesto que tiene esta pregunta ¿es posible seguir viviendo la vida? Parecerá una pregunta sonsa y carente de sentido, pero si se observa sinceramente y a profundidad es notorio que es más que algo superfluo. ¿Es posible vivir esta vida que vivo, la mía? Si sí, ¿hasta cuando? Y ¿cómo?; Si no, ¿por qué? Una respuesta quizás más instintiva que pensada, aunque meditada llegue a las mismas conclusiones, responderá que si es posible, que se vive hasta la muerte y el cómo es un asunto de cada cual. Pero esa pregunta del cómo es la fundamental, porque es la que sustenta el supuesto de la otra pregunta ¿vale la pena vivir *esta* vida? La pregunta se hace en un contexto, en una situación porque se refiere a *esta* vida, en un caso particular: a mí vida; y la manera de vivir mi vida es distinta a como los demás viven la de ellos. “*La consecuencia vital del racionalismo sería el suicidio*”⁸⁹ nos dice Unamuno recordando a Kierkegaard. Sin embargo, resulta curioso que gracias a la razón, a sus deseos de saber, que muchas veces se halla evitado un suicidio, como lo recordamos en el famoso caso de Bertrand Russell quien relata su anécdota diciendo “*En la adolescencia la vida me era odiosa, y estaba continuamente al borde del suicidio, del cual me libre gracias al deseo de saber más matemáticas*”.⁹⁰ La razón que arguye es curiosa, es el deseo de saber el que le mantiene el de vivir. Un suicidio, que psicológicamente tendrá diversas connotaciones, filosóficamente manifiesta una postura ante la vida: se rechaza la vida. Las razones de este rechazo son diversas, pero la que suele argüirse es la falta de sentido de la vida. Aquí cabe la objeción, que no sólo hace Camus sino que incluso el sentido común le hace a la vida desanimada y a la existencia angustiada: ¿valdría la pena vivir una vida que tuviera sentido,

⁸⁹ UNAMUNO, Miguel de. El sentimiento trágico de la vida. Op. Cit. p. 120.

⁹⁰ RUSSELL, Bertrand. La conquista de la felicidad. Madrid: Espasa-Calpe. 1984. p. 34

o sería mejor vivir una que no lo tuviese? ⁹¹ La respuesta a esta pregunta es la que guiará nuestras siguientes disquisiciones en torno al sentido de la vida.

La Felicidad de la Vida

“En realidad, a mayor sabiduría, mayores molestias; cuanto más se sabe más se sufre”. ⁹²

Este es el gran dilema que se presenta al hombre en su vida. El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y según lo que hemos mencionado, es para *seguir* viviendo, pues este conocimiento está al servicio del instinto de conservación, al menos en un primer momento. ⁹³ Sin embargo, tanto la vida como el conocimiento se estructuran de una manera teleológica, como ya lo hemos mencionado. Se vive *para*, al igual que se conoce *para*. Las escuelas antiguas y medievales consideraban que el fin último del hombre era la felicidad; en la modernidad la pretensión de alcanzar la felicidad continua, mas es una de tantas formas en que se expresa la ética. Así se llega a hablar de una ética deontológica, o hedonista, o determinista, etc.; y es que toda filosofía fundamenta una ética, una doctrina de conducta que surge, en realidad, del íntimo sentimiento moral del autor de ella. ⁹⁴ Así pues, la pretensión de felicidad no es algo que sea sólo de carácter vital, sino que es preciso que el entendimiento preste sus servicios para la consecución de tal fin, ya que si bien la felicidad es algo, que en últimas se vive, es preciso comprenderla, o quizás sería mejor decir, concebirla porque una felicidad inconsciente de sí misma no se puede considerar felicidad. Pero la objeción que a este respecto nos ofrece el predicador no ha de olvidarse. El conocimiento no nos deja ser felices. Es una expresión que puede hallarse en el fondo de grandes intelectualistas y que quizás haya logrado su mejor expresión en la teoría kantiana de que la razón no me hace feliz, sino que me hace digno de ser feliz.

⁹¹ CAMUS, Albert. El mito de Sísifo. Op. Cit. p. 74

⁹² Ec. 1, 18

⁹³ Cf. UNAMUNO, Miguel de. El sentimiento trágico de la vida. Op. Cit. pp. 40

⁹⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 131-132

“...Cuánto más se preocupa una razón cultivada del propósito de gozar la vida y alcanzar la felicidad, tanto más el hombre se aleja de la verdadera satisfacción.”⁹⁵ porque la razón no nos hace felices, el mero ejercicio de la razón no consolida las condiciones fundamentales de la felicidad de la vida humana. La vida, digamos que instintivamente, busca las condiciones para llevar una “buena vida”. La razón por su parte pretende hacer de la vida no una “buena vida” sino una “vida buena”. La propuesta kantiana es pertinente: la razón no nos hace feliz, sino que nos hace *dignos* de ser feliz. Mas aquí cabe la pregunta ¿Quién es digno? No en términos racionales como lo explica magníficamente Kant, sino en términos vitales. ¿Quien es digno, vitalmente hablando, de ser feliz? Si levantamos nuestros ojos y miramos a nuestro alrededor, quedamos asombrados de la quietud del hombre actual. La actitud de *dejar hacer, dejar pasar* es la más representativa. En la actualidad la conducta moral no se funda en la conciencia del bien, sino en el miedo a no ser víctima de la violencia, secuestro, desplazamiento, terrorismo, etc., pero sin embargo se busca felicidad en mínimos, se busca un consuelo en el cumplimiento de preceptos vacíos que son de carácter político, legal o religioso. Pero el hombre no puede encontrar felicidad en unos “mínimos”; es más, es el mismo Kant quien nos dice que ni siquiera el cumplimiento de la máxima de la ley moral nos puede llevar a la felicidad, sino que apenas nos hace dignos de ser felices, entendiendo que “*se es digno cuando la acción concuerda con el supremo bien*”.⁹⁶ Pero si nadie actúa por el bien en sí mismo sino por pequeñas convenciones útiles únicamente a un grupo de personas, nos hemos de preguntar con tono preocupante y angustiado: ¿se puede alcanzar la felicidad en mundo como el actual?, ¿alguien es digno de alcanzarla? ¿Quién? La presente reflexión kantiana tampoco da mayores esperanzas de lograr una felicidad completa en esta vida. Se dirá que esta es una argumentación de orden sentimental y afectivo respecto a la época actual, a lo que responderemos con Foucault que filosofía es pensar la actualidad. Si se considera que esta respuesta es una evasión a la réplica formulada, intentemos otra argumentación, de orden teórico sobre el mismo tema.

⁹⁵ KANT, Emmanuel. Fundamentación de la Metafísica de las costumbres. México: Porrúa. 1998. pp.22

⁹⁶ KANT, Emmanuel. Crítica de la Razón práctica. México: Porrúa. 1998. pp. 181

Mencionemos otro aparte famoso de Kant en el que se evidencia claramente la manera en que la tensión analógica razón-vida (pues esta relación es una tensión, como mencionábamos más arriba) implica el sentido de ésta unidad: “...*Si puedo pagar no me hace falta pensar: ya habrá otros que tomen a su cargo, en mi nombre, tan fastidiosa tarea*”.⁹⁷ Pensar es una tarea fastidiosa, nos dice en este artículo, pensar no me deja ser feliz. Esto nos lo dice en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* cuando menciona el caso de los que creen que teniendo algún determinado bien serían felices, mas la razón los contradice en todos sus deseos mostrando la liviandad de estos. Kant mismo se da cuenta de lo que significa pensar, en términos vitales; se dio cuenta que pensar es una tarea que no simplifica y facilita la vida en este mundo, sino que al contrario el hacer ejercicio de esa Razón me procura dignidad, mas no felicidad. ¿Qué es pues la dignidad? ¿Vale la dignidad si no soy feliz? ¿La dignidad no será más que una manifestación de un orgullo egoísta, o un mecanismo de defensa ante la felicidad que se nos escapa, o el imaginario de una época burguesa? Estos interrogantes que no podemos responder aquí, nos señalan que es necesario pensar a la vez que se vive. De esta manera es fácil observar cómo la felicidad no se puede establecer sólo siguiendo instintos vitales, ni solo con el discurrir del entendimiento. Para ser feliz es preciso tanto pensar como vivir, porque el deseo vital de felicidad no basta, ya que la felicidad no se conforma solamente en torno al deseo, sino que precisa del pensamiento. “*Ni decimos les suceden todas las cosas como deseó, sino como pensó*”⁹⁸ nos dice Séneca acerca del sabio estoico, haciendo referencia a que el sabio está en completa consonancia con el *Logos* que determina y guía el destino del ser humano. Y sin embargo es preciso desearlas. La Razón es una facultad poderosa, pero sus contenidos se quedan como meras posibilidades si no se traducen en una proyección vital, y ya hemos visto cómo tras cada acción y tras cada proyección vital, que se suponen *orientadas por la razón*, está la dimensión afectivo-impulsiva del ser humano que lo lleva a formular determinados juicios. La felicidad se nos escapa tanto de nuestras vivencias como de nuestros raciocinios.

⁹⁷ KANT, Emmanuel. Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?. En *Filosofía de la Historia*. Bogotá: FCE. 1994. p. 26 (el subrayado es nuestro)

⁹⁸ SÉNECA, Lucio A. De la tranquilidad del alma. EN. *Tratados Filosóficos y Cartas*. México: Porrúa. 1998. p. 145

La razón no me deja ser feliz, y sin embargo el predicador nos replica “*¿Qué tiene el sabio que no tenga el necio a no ser sus conocimientos para hacerle frente a la vida?*”⁹⁹ Esta respuesta es el punto de vista que hemos expresado con anterioridad, con el beneficio de expresar una situación vital, que pregunta por el más hondo sentido de la existencia.^{*} El conocimiento no cierra las puertas de la felicidad del hombre, sino que le demuestra que lo que usualmente se considera como tal se reducen a simples estados de cosas en torno mío y que me afectan, o que no me afectan, según el caso. Así pues, en la antigüedad y en el medioevo se consideraba que a la felicidad se llegaba y de ella no se salía; es la modernidad, y sobre todo la época contemporánea la que ha instaurado la concepción de la felicidad como *instantes*, que si traducimos a lo expuesto hasta ahora, se dirá que la felicidad es la valoración que se hace desde las vivencias del presente sobre la vida pasada hasta este instante. La felicidad no se considera entonces como un estado de cosas, es decir ya no hay algo que me haga feliz, sino que yo consigo mi felicidad a partir de mi propia vida. La felicidad no es algo, no aparece en mi vida, sino que es mi vida misma, la felicidad consiste en una valoración positiva de la propia vida. Así el problema de la vida no es otro que el del sentido de la exigencia de Camus respecto al discurrir filosófico. Responder a la pregunta de si la vida vale la pena vivirla es lo mismo que preguntarse si es posible ser feliz, pues estas preguntas hacen referencia a una única categoría de la vida: el significado. No partimos aquí de la premisa señalada de que todo hombre busca su felicidad, aunque es posible, sino que suponemos que la felicidad, implica considerar que la vida tiene un sentido, o si se quiere una finalidad. Tal vez sea mejor decir lo contrario, que debido a que la vida parece no tener sentido, es posible otorgárselo a través de algo que se llama felicidad y que consiste en lo que acabamos de mencionar. Así pues, la vida es uno de los únicos fines que precisa de disponer ella misma los medios para conseguir el fin al que tiende (entiéndase esto a partir de las consideraciones dadas cuando se habló de la

⁹⁹ Ec. 6, 8.

^{*} Aquí no es lugar para hacer tratados sobre la felicidad o discusiones morales, simplemente se pretende analizar el problema que la necesidad de la felicidad implica en la vida humana, o en otros términos, es un aparte de las consideraciones respecto al sentido de la vida. Por tal razón no ha de buscarse consejos ni doctrinas que señalen alguna doctrina comportamental, aunque sin embargo, por el hecho de mi contexto como autor de estas líneas, es posible que se noten en algún punto de la argumentación.

estructura teleológica de la vida). Es decir, para vivir no basta vivir ni darse cuenta de estar vivo, es preciso disponer todo lo que implique el seguir viviendo.

Sobre Las Dificultades De La Vida

*“¿Qué sentido tiene esta vida? Si se divide a la humanidad en dos grandes grupos, puede decirse que uno trabaja para vivir y que el otro no tiene necesidad de trabajar. Pero el trabajar para vivir no puede ser el sentido de la vida, puesto que es una contradicción el decir que proporcionar constantemente las condiciones sea la respuesta a la pregunta sobre su sentido, que con ayuda de ella ha de condicionarse. La vida de los demás en general tampoco tiene sentido más que la de devorar las condiciones. Si se quiere decir que el sentido de la vida es morir, me parece de nuevo una contradicción.”*¹⁰⁰

Este problema, que el sagaz Kierkegaard ha acertado en denunciar, pone en jaque nuestra conclusión del aparte anterior. Decíamos que la vida debe disponer de sus condiciones para mantenerse en mira de la consecución de la felicidad (que cómo mencionábamos, hace referencia al sentido de la vida por lo que así la trataremos). En contra de nuestra afirmación se erige la evidencia de lo absurdo que este proceso resulta. Que la vida otorgue continuamente las condiciones de su sentido, y que se viva en miras de la consecución plena de este sentido resulta un círculo cerrado que quizás pueda ser meramente una fantasmagoría imaginativa que sirve de autoconsuelo ante la incertidumbre de una justificación de la propia vida. Aquí pues, lo propio de la vida, que es el vivir, no se limita a una simple *conexión* de vivencias y recuerdos, sino que ante todo es la unión de esas vivencias a partir de un sentido. Pero hemos mencionado que las aspiraciones a un sentido de la vida provienen de la sensación de *sin-sentido* del mundo, de la contingencia de la propia existencia. Así pues, antes de entrar a dilucidar las maneras como se construye el sentido de la vida (porque recordemos que este sentido no es algo *dado* sino que implica la construcción del mismo, de donde se originan los dilemas que nos ocupan) es preciso que hablemos primero sobre si el mundo, y la vida misma es susceptible de sentido. Nuestro supuesto hasta ahora ha consistido en considerar que sí es susceptible, mas ahora es el

¹⁰⁰ KIERKEGAARD, Sören. Diapsalmata. Buenos Aires: Aguilar. p. 42-43

momento de de dilucidar cómo es eso de que el mundo y la vida son susceptibles de sentido.

*“Lo absurdo no está en el hombre (si semejante metáfora pudiera tener sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común”.*¹⁰¹ Si se aborda con claridad esta aseveración del pensador francés, es fácil reconocer que la correlación yo – mundo no solamente configura la estructura de la vida, como se ha mencionado anteriormente, sino que esa misma configuración establece lo absurdo de la vida (y decimos vida porque hemos visto que la vida es la realidad que engloba tal relación, abarcando tanto a sujeto como mundo, claro está, siempre en *una* vida concreta). No se ha afirmado que la vida sea absurda, simplemente que en la vida hay *algo* de absurdo. No hemos de trasponer la parte por el todo. Sin embargo es preciso preguntar, ¿entonces qué es lo absurdo? Siguiendo con el filósofo que nos ha acompañado escuchemos a Camus: *“Lo absurdo es esencialmente un divorcio”.*¹⁰² Ante esta definición parece haber una contradicción con lo dicho más arriba. Se dice que lo absurdo surge de la correlación hombre y mundo, que es en esta *presencia común* dónde surge el sentimiento de lo absurdo. Sin embargo, ahora se responde que lo absurdo es esencialmente un divorcio. Si se siguiera esta línea de argumentación resultaría una conclusión contradictoria porque el absurdo radicaría en la separación de hombre y mundo, hecho que como afirma la primera cita no contiene el absurdo. Para resolver la antinomia es preciso profundizar un poco más. El absurdo es un sinsentido, es algo que carece de razón, luego el divorcio del que habla no es el de una existencia meramente contingente, que bien puede ser absurda, sino de la conciencia de ese tipo de existencia.

Lo absurdo consiste en la conciencia de que algo no tiene sentido, lo cuál expresa ciertamente lo esencial del absurdo que es el divorcio, veamos porqué. El hombre a través de su razón comprende el mundo y así mismo; es inútil por más instintos vitales y deseos arrolladores desechar la razón, porque el hombre también es razón, de ahí su anhelo de explicarlo todo, de conocer, según nos recuerda Aristóteles al iniciar su Metafísica. Pero el

¹⁰¹ CAMUS, Op. El mito de Sísifo. Cit. p. 47

¹⁰² *Ibídem.*

absurdo surge cuando se da la disociación de la comprensión, es decir surge “*del choque de esta razón eficaz, pero limitada y de lo irracional que renace siempre*”.¹⁰³ Y aquí es donde cobra sentido lo dicho anteriormente, pues el absurdo consistirá en la separación de la unidad analógica razón-vida.

La vida es saber que se está viviendo, pero ese saber que se vive implica la conciencia, la comprensión de tales experiencias vitales. “*De la reflexión de la vida nace la experiencia vital*”.¹⁰⁴ En una primera lectura de esta expresión parecería que debe ser al revés, que la reflexión nace de la experiencia de la vida; pero si se atiende más cuidadosamente, se observará que la experiencia vital solo puede surgir de quien se ha apercibido, reflexionado, comprendido que está vivo y que está viviendo; este hecho trae muchas implicaciones. Quienes viven ‘sin darse cuenta’ que están viviendo llevan lo que Heidegger llama una existencia inauténtica y la razón es la premisa que arguye Dilthey; sin reflexión sobre la propia vida no es posible una experiencia vital, en el sentido estricto de este término, ya que sólo en la medida en que La Vida se vuelve *mi vida*, en la medida en que se siente la pertenencia de la propia vida y existencia, es posible vivir esa *mi vida* y *mi existencia*; de lo contrario la propia vida y existencia no se diferenciarían mucho de lo que sea la vida y la existencia de los paradigmas comerciales que rondan en la actualidad por todos los medios de comunicación. La premisa de Dilthey no remite al intelectualismo ni al racionalismo, bien lejos de ello hace más referencia al pensamiento subjetivo del que hablaba Kierkegaard respecto de Sócrates. Lo que importa es la *autognosis*, el conocimiento de sí mismo, el que la verdad no sea solamente La Verdad sino que devenga en una *verdad para mí*.

Y he aquí de nuevo la dificultad: la necesidad de la razón para seguir viviendo radica en que ésta es una manera de darnos cuenta de que vivimos, es la facultad que realiza los procesos de autognosis. Pero ¿cómo quedaría completo ese autoconocimiento si hay partes que se le escapan, que no quedan cobijados por ella? En este dilema entre Razón y Vida

¹⁰³ Ibíd. p. 54

¹⁰⁴ DILTHEY. Wihhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit.p. 41

consiste la dificultad que es inherente a la vida misma. Entremos más decididamente en este asunto para buscar su solución.

“La vida, en efecto, da mucho que hacer... la vida consiste en difficulté d’être (dificultad de ser)”.¹⁰⁵ Esta afirmación de Ortega expresa lo que estamos indicando. La vida del hombre consiste en hacerse, ya que su vida no es un todo acabado, sino que se va haciendo, poco a poco, instante tras instante, en una sucesión que el mismo filósofo español no dudó en denominar *drama*. Así, *“el hombre no es cosa ninguna, sino un drama, su vida un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cosa no es, a su vez, sino acontecimiento”*.¹⁰⁶ La noción de la vida como representación dramática no es nueva, está en San Agustín, manifestada en Shakespeare y en Calderón de la Barca, como por citar solo algunos. Lo importante es esa concepción que es tan inherente al género dramático y que puede explicar, mediante una analogía, la situación problemática en que se encuentra la vida humana. Un drama usualmente se caracteriza por la representación de diversas acciones, presentando una situación humana a través de unos personajes que son determinados por ciertas características. El desarrollo del drama siempre consiste en cómo el protagonista y los personajes pasan a través de una situación *crítica*, que puede ser tanto cómica como trágica (no sólo agobiante sino también jocosa, como en las comedias). El drama humano consistirá entonces en cómo el hombre vive a través y a partir de *sus* circunstancias. El hombre no es *res cogitans*, es *res dramática*,¹⁰⁷ según expresión del mismo Ortega y que no hace sino denotar la diferencia existente entre un puro pensamiento y toda una vida. En la actualidad, habiendo ocurrido sucesos tan reformadores en el teatro es posible comprender la expresión de Ortega, expresión que evidencia las pretensiones que aparecieron hacia su tiempo con la instauración de un teatro de ideas como el de Ibsen, o del absurdo como el de Samuel Beckett o Ionesco. * Sin embargo el que quizás exprese

¹⁰⁵ ORTEGA Y GASSET, José. Historia como sistema. Op. Cit. p. 64

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Citado por GARAGORRI, Paulino. Op. Cit. p. 34

* A este respecto, sobre las relaciones filosóficas de la acepción de la vida como un drama, remitimos al lector al capítulo, muy interesante e instructivo, de Julián Marías en su obra “Imagen de la vida Humana”. El capítulo se denomina “El Teatro y La Representación” observar también los capítulos siguientes que continúan la disquisición sobre el mismo tema.

mejor lo que estamos mencionando es Pirandello con su afamada obra *Seis personajes en busca de un autor*.

No es nuestra intención hacer toda una explicación de carácter literario al respecto de esta obra, simplemente la estamos citando como ejemplo para la dilucidación de las premisas que estamos sosteniendo. Así pues, a grandes rasgos, la trama de la obra consiste en que hay un teatro en el que un director está ensayando con sus actores una comedia, y como todo ensayo se muestra excesivamente rudimentario. En tanto, llegan seis personajes que buscan un autor que los haga vivir haciendo que representen su drama, no son actores, son personajes, y como tales productos de la fantasía, pero sustantivados en la realidad pues han cobrado vida por sí mismos. Así pues, hablan con el director para pedirle que sea su autor, que les permita vivir su drama. Esta es la situación fundamental que nos servirá para ejemplificar la comprensión de la vida humana como *drama*. Y es que *el drama es la razón de ser del personaje; es su función vital: necesaria para existir*.¹⁰⁸ El ser humano necesita el *drama* mismo de su vida para existir, es decir no un acontecimiento que haya cambiado parte del curso de la historia, tal drama se entiende fundamentalmente como circunstancia, porque la idea es que *los personajes sacaran de la circunstancia un nuevo provecho de vida*.¹⁰⁹ Es decir, que tanto el hombre, como el personaje en el teatro, forja su vida a partir de las circunstancias, de las vivencias que se van anexando en la trabazón de su vida. De ahí salen reflexiones como las de Camus al decir que es el comediante el que patenta lo absurdo, porque lo importante, como lo demuestra su oficio, no es ser sino aparentar, o como las de Kierkegaard al hablamos de su *Antígona* o de las diferencias del caballero de la fe con el héroe trágico.

Tanto en el autor italiano, como en el francés y el danés mencionado, se presenta la figuración del personaje, y lo que éste tiene de humano, ubicado en una circunstancia a la que debe hacerle frente. Una circunstancia tal, podría describirse de manera acertada

¹⁰⁸ PIRANDELLO, Luigi. *Seis personajes en busca de un autor*: Buenos Aires. Losada. 1997. p. 36

¹⁰⁹ *Ibíd.* p. 31

diciendo que *allí todo se hace, todo se mueve, allí todo es improvisado*.¹¹⁰ Esa acción constante, ese movimiento total y esa incertidumbre, posibilidad y, si se quiere, angustia que se presentan son los rasgos esenciales de la vida misma, según hemos mencionado más arriba. Quizás la concepción del hombre como un ser dramático tenga su mejor fundamento en la exigencia característica del género dramático en cuanto a la configuración de sus personajes, y es que estos, en lugar de ser descritos, como una amalgama de determinadas características, se configuran esencialmente por las acciones que ejecutan. Pero a la vez como ejecutan en un constante presente que nos evoca la teoría kierkegaardiana de la elección y de la repetición de los estadios en un movimiento incesante, pues la elección es algo de todo momento,¹¹¹ también se presenta ese pasado que ya se ha vivido y que está ahí, para el hombre, conformando su vida misma. Por eso se puede llegar a decir con uno de los personajes “*¡no sucede ahora, sucede siempre!*”;¹¹² y es que si la vida es constante hacer, también es lo que se ha hecho y en tanto hecho, lo que se ha de hacer. Ya lo decíamos, la vida es una unidad. Recordemos lo dicho anteriormente respecto a la configuración de las vivencias en la estructura teleológica de la vida. Así, la acción del presente se ejecuta en un instante, pero en esta medida el instante es prefiguración de la eternidad, no es pasado ni es futuro, es algo que acontece aquí y ahora. No se trata de un tiempo cronométrico, sino al contrario, de un “tiempo vital”. Las elecciones tomadas no tienen posibilidad de re-ejecutarse, sino que quedaron ahí, y en tanto que están ahí, enredando la trabazón de mi vida están ahí siempre, son instantes que están sucediendo siempre porque ya son parte de mi vida. De esta manera observamos cómo el hombre posee su drama, que no exige público para ser representado, y que no se agota sólo en la metáfora. En el hombre existe un *drama* verdadero que es el que forma su *phatos*, su sensibilidad vital y su misma forma de vivir. Este drama pues consiste en la correlación del individuo con la circunstancia en que se ve inmerso, circunstancia que se podría caracterizar por la *dificultad* que se le impone al individuo (dificultad en el sentido de que el individuo,

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 41

¹¹¹ Cf. JOLIVET, Régis. Las doctrinas existencialistas. Madrid : Gredos, 1962. En particular el capítulo de Kierkegaard para la comprensión de ese movimiento que representa la elección, movimiento que surge ante la posibilidad de escoger entre *o lo uno o lo otro* y que lejos de formar un estadio estable, configura la posibilidad de *la repetición*.

¹¹² PIRANDELLO, Luigi. Op. Cit. 39

entendido como protagonista, debe tomar parte activamente en el desarrollo de esa situación, mas no en el sentido de conflicto o de obstáculo propiamente), y por los medios que este usa para sobrellevarla en *un provecho de vida* según expresión de Pirandello.

Acabamos de expresar la manera como la vida entendida como drama conlleva, intrínsecamente, esa tensión particular del hombre que ya hemos reiterado anteriormente. Sin embargo, las tensiones son de otro orden, es decir no se refieren únicamente a lo que el hombre mismo sea, sino que tienen su referencia en la vida, esa tensión vital que aparece en el hecho mismo de vivir es el de el yo enfrentado a las circunstancias, que aunque usualmente conllevan la aparición de cosas en la vida, no se limitan a ellas, porque las cosas mantienen su estatus de *en sí*, mientras que las circunstancias se presentan para alguien, pero no se convierten en un absoluto *para mí*, porque son susceptibles de la variabilidad de las percepciones humanas. Así, parte de la circunstancia es el punto de vista desde el que estoy viviendo, pensando, sintiendo, etc., junto con todos los elementos que *aparecen* ante mí y con que *yo* tengo que vérmelas para seguir viviendo. La tensión vital se expresa entonces en términos de yo y circunstancia (como lo observamos en el caso de los personajes que buscan representarse en la obra de Pirandello que acabamos de mencionar). Sin embargo, esta tensión no es sino una explicitación de la primera, de la tensión entre razón y vida, sin que implique una clasificación pitagórica y maniquea de elementos contrarios, sino que más bien conlleva a la comprensión del mundo vital en que el hombre se mueve. Recordemos que estamos hablando en términos analógicos, no polarizados.

A lo largo de la literatura y en grandes capítulos de la filosofía, se ha evidenciado una identidad entre dolor y conciencia, así Unamuno nos podrá decir que “*el dolor es el camino de la conciencia y es por él cómo los seres vivos llegan a tener conciencia de sí*”¹¹³ haciéndose partícipe de esta tradición; y lo que en últimas reclama esta consideración de la conciencia como dolor es que la vida no es fácil y en el hombre hay tensión, y esta tensión produce la *dificultad* de la vida. De ahí que hubiéramos dicho que se podría decir que la vida es sencilla, pero definitivamente no es fácil. La vida consiste en *estar tanto rodeado de*

¹¹³ UNAMUNO, Miguel de. El sentimiento trágico de la vida. Op. Cit. p. 140

facilidades como dificultades. ¹¹⁴ Así tanto en las concepciones realistas como en las idealistas se presentan diversidad de situaciones problemáticas en las que la vida y la razón van cada una por su lado, porque querer disociar la razón y la vida para dar predominio a una de estas facultades resulta inútil, ya que la una no puede ser sin la otra. Quizás en el caso hipotético de que la realidad fuera *realista*, o *idealista*, no habría una tensión tal que configurara el vivir humano como continuo esforzarse en ser. Un mundo como el imaginado en la espléndida narración de Jorge Luis Borges intitulada *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* en el que *Las naciones de ese planeta son – congénitamente – idealistas. Su lenguaje y las derivaciones de su lenguaje – la religión, las letras, la metafísica – presuponen el idealismo. El mundo para ellos no es un concurso de objetos en el espacio; es una serie heterogénea de actos independientes. Es sucesivo, temporal, no espacial* ¹¹⁵ quizás no implicaría las tensiones que existen en el mundo en que el hombre vive. Pero valga recordar lo que se ha dicho hasta aquí, el mundo no es *realista ni idealista*, estas son visiones *metafísicas y científicas* del hombre acerca del mundo, y entre estas visiones existe la contradicción, mas si observamos el mundo mismo, en él no hay contradicción. ¹¹⁶

La Vida Como Enigma

“Todo es como un velo que cubre el enigma de la vida”

Dilthey

Quería tan sólo intentar vivir aquello que tendía a brotar espontáneamente de mí. ¿Por qué había de serme tan difícil? Esta frase de Hermann Hesse al inicio de su libro *Demián* indica de manera acertada la premisa que hemos estado manejando hasta aquí. La vida consiste en su dificultad de *vivirla*. Sin embargo nos queda siempre fuera la respuesta a la pregunta de Hesse *¿Por qué había de serme tan difícil?* En nuestras disquisiciones hemos establecido la tensión que se establece entre hombre y circunstancia, y acabamos de señalar cómo esta tensión tiene sus fundamentos en las antinomias que posee el ser humano, en su

¹¹⁴ Cf. GARAGORRI, Paulino. Op. Cit. p. 34

¹¹⁵ BORGES, Jorge Luis. Ficciones. Madrid: Espasa-Calpe. 1999. p. 19

¹¹⁶ Cf. DILTHEY. Nota 39

misma estructuración, y notamos que en estas tensiones consiste la dificultad de vivir, dificultad que implica un esfuerzo para ser y que se vio claramente expresado en las consideraciones de la vida del hombre como un drama, bajo la denominación del ser humano como *res dramática*. Hemos estado tratando con la máxima orteguiana de “yo soy yo y mis circunstancias”. Ese yo tautológico es el sujeto de la vida, es el individuo que ejerce las funciones a nivel concreto, así soy yo el que piensa, yo el que vive, etc. Sin embargo estas «circunstancias» se caracterizan esencialmente por el carácter de *importancia* que tienen; es decir, no son cosas entre las cosas. Las circunstancias en las que me encuentro *significan* para mí, además de ser ellas mismas algo, pero en la configuración de *mi* realidad es preciso que entienda la *significación* de ellas, no tanto en sí mismas como en su relación para conmigo, mas no por que soy sujeto, sino por la correlación entre mi yo y las circunstancias. Así pues, *la circunstancia a que nos referimos no consta de cosas, de sustancias, sino de importancias*,¹¹⁷ es decir de un proceso valorativo. Pero aún así esto poco ayuda a resolver la pregunta del Nóbel alemán. ¿Por qué ha de serme difícil vivir mi vida, por qué aún en lo que espontáneamente, de acuerdo a mis creencias, vivencias, razones y demás, tiendo a vivir, por qué tal dificultad? Tal dificultad de vivir no es una expresión novedosa, sin embargo se toma como un hecho, quienes han estudiado de manera amplia o fugaz el asunto simplemente llegan a planteamientos del tipo *es que el mundo se le presenta al hombre como un absurdo*, o como *la vida es antirracional y la razón es antivital*. Tales planteamientos pueden ser expresados con extraordinaria lucidez o con maravillosa motivación vital, y aunque el individuo concreto que vive la dificultad de vivir su vida lea y se apasione con tales expresiones, aun así no logra explicarse de una manera vital la dificultad de ser de su vida. Tal vez la literatura muestre casos ejemplificados con una mayor “vitalidad” como el caso, por citar alguno, de Julián Sorel quien vive en constante lucha, como buen discípulo de Napoleón. Su vida se puede definir como esa lucha perenne. Es un personaje profundamente apasionante, mas sin embargo su presencia no es más que una *concretización* de lo difícil que puede resultar la vida, como puede serlo también para Raskolnikov o para Edipo. Todos viven la dificultad de su vida, sin embargo

¹¹⁷ GARAGORRI, Paulino. Op. Cit. p. 33. Esto mismo lo dice Dilthey en diversos apartes de su Crítica de la Razón Histórica.

no la explican y no lo hacen porque no se puede hacerlo. La vida es tensión, como ya se ha advertido, y el hombre vive mientras se mantenga en esa tensión, lo cuál no resulta una tarea fácil. Liberarse de tal tensión es abandonar el camino del autoconocimiento que hemos considerado como pilar capital de nuestra propuesta, y que desde Sócrates ha sido afamada y exultada en la filosofía. Pero la pregunta prosigue ¿por qué la vida tiene ese carácter de dificultad? ¿por qué es tan difícil mantenerse en ese medio? No debe olvidarse que la existencia no se considera un defecto como lo hacía el pesimista Schopenhauer, la vida se constituye de facilidades y dificultades para existir, pero existir, en últimas no es algo que sea pasivo e implique una imperturbabilidad completa. Existir exige de la acción, y si queremos una respuesta positivista o científicista recordaremos la segunda ley de la termodinámica y podremos decir que por toda acción el nivel de entropía del universo aumenta. Pero una respuesta de este tipo no parece concordar muy bien con la “expansión vital” que emana de nuestra vida misma; es decir, la segunda ley de la termodinámica no nos da un sentido que de suyo sea vital. Es preciso que expliquemos en qué consiste eso que es difícil en la vida, y que Dilthey ha llamado de manera concreta “El enigma de la vida”.

Al ser humano, la vida misma se le ha presentado como problema.¹¹⁸ La vida es un enigma. Tal afirmación resulta evidente no solo tras una reflexión sobre la justificación de *mi* vida, de *mi* existencia sino también tras un recorrido por la historia en la que se han sucedido visiones, interpretaciones y propuestas junto con muchas respuestas para solucionar, justificar, responder, calmar o si se prefiere consolar, ese sentimiento de incertidumbre respecto a la justificación de la presencia humana en el mundo y a la manera en que se vive esa existencia. La respuesta más inmediata siempre ha sido la religiosa: El hombre existe porque los dioses lo han creado. Y los designios de los dioses por ser inescrutables resultan una buena argumentación para tranquilizar los ánimos de algunos seres humanos; mas otros siguen inquietos, creen que tal afirmación es falsa, o caen en escepticismos o en agnosticismos como diría de manera expresa el estoico Séneca: *Somos*

¹¹⁸ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. Op. Cit. p 9

demasiado mortales para los asuntos inmortales ¹¹⁹. Hay quienes buscan razones últimas, en el estudio de las ciencias y las filosofías, y se dedican a profundizar en cuestiones, tanto teóricas como prácticas en las diferentes disciplinas como la aritmética, la geometría, la metafísica, la ingeniería, la epistemología, etc. La pregunta por la existencia de la vida humana no ha sido cuestión solamente de las humanidades. Desde la modernidad, las ciencias naturales se han adentrado bastante en este problema, formulando metas como el progreso o desarrollos técnicos, que en la actualidad tienen su correlato en la inteligencia artificial que motiva el problema de tratar de definir lo que sea la vida. La biología puede hablar de evolucionismo, o cualquier otro tipo de teorías respecto a la presencia de la vida, la química considera que la vida del hombre se basa en cadenas proteínicas, la física en estructuras fundamentales subatómicas, etc. La comprensión de la vida, y del hombre en cuanto ser viviente, es un tema de bastante actualidad como lo demuestran los últimos avances respecto al estudio del genoma humano, de la clonación animal, de la eugenesia y transgénicos vegetales; o asuntos de otro talante más ‘humano’ como el aborto y la eutanasia; la presencia de las diferentes disciplinas bioéticas y las corrientes ecologistas de la llamada New Age que propugnan una madre tierra “Gaia” son muestras de ese interés vigente que tiene la comprensión de la vida y evidencia de cuan poco (a pesar de lo mucho que se ha hecho) se ha avanzado a este respecto. En este recorrido se comprende que la vida es más que un asunto biológico o psíquico, como quisieron ver científicos y filósofos del siglo XIX. Finalmente, hay quienes tratan de explicar la vida a partir de la belleza de la misma, o de los elementos que la componen: se trata de los poetas y los artistas. Éstos no pueden dar una razón definitiva a los problemas e inquietudes que el hombre tiene en su existencia, y sin embargo, logran captar toda la atención y causar una fascinación de tal grado que pueden cambiar la dirección teleológica de la vida de cualquier individuo. Pongamos por caso a Van Gogh, quien ansioso de “*más luz*” recorrió Francia, simplemente para hacer sus cuadros. Los artistas no explican la vida, a veces la describen, pero la mayor de las veces la expresan en términos de belleza, lo que hace que si bien los hombres no comprendan el sentido de su existencia, sí se sientan a gusto con ella porque encuentran belleza en su interior.

¹¹⁹ SÉNECA. Lucio Anneo. Cartas a Lucilo. Orbis. Buenos Aires. 1984.

La vida resulta enigmática no solo por su definición, sino por una serie de elementos que se presentan y radican en ella y la transforman en algo no muy fácil de dilucidar. Leamos el pequeño fragmento en que Dilthey expone todo el asunto:

*“De las cambiantes experiencias vitales, surge, para la inteligencia que se dirige a la totalidad, la faz de la vida, llena de contradicciones, a la vez vitalidad y ley, razón y arbitrariedad, que muestra siempre nuevos aspectos, y esto de un modo acaso claro en lo particular, en conjunto perfectamente enigmático. El alma intenta reunir en una totalidad las relaciones vitales y las experiencias fundadas en ellas, y no puede hacerlo. El centro de todas las incomprensibilidades son la generación, el nacimiento, el desarrollo y la muerte. El viviente sabe de la muerte y, sin embargo, no puede comprenderla. Desde la primera mirada sobre un muerto, la muerte es inconcebible para la vida, y en esto se funda, ante todo, nuestra posición ante el mundo como ante algo otro, extraño y temible. Así, el hecho de la muerte obliga a representaciones imaginativas que tienden a hacer comprensible ese hecho; la creencia en los muertos, la veneración de los antepasados, el culto de los difuntos engendran las ideas fundamentales de la creencia religiosa y metafísica. Y la extrañeza de la vida aumenta al experimentar el hombre en la sociedad y en la naturaleza la lucha permanente, la constante aniquilación de una criatura por otra, la crueldad de lo que impera en la naturaleza. Surgen extrañas contradicciones, que en la experiencia de la vida adquieren conciencia, cada vez con mayor energía y nunca se resuelven: la caducidad universal y nuestra voluntad de algo firme, el poder de la naturaleza y la independencia de nuestra voluntad, la limitación de cada cosa en el tiempo y en el espacio, y nuestras capacidad de rebasar todo límite. Estos misterios han preocupado tanto al sacerdote egipcio o babilonio como hoy al sermón del eclesiástico cristiano, a Heráclito y a Hegel, al Prometeo de Esquilo tanto como al Fausto de Goethe.”*¹²⁰

Dilthey considera, y nosotros con él, que el enigma de la vida es *el único, oscuro y espantable objeto de toda filosofía*; ¹²¹ esto es, que toda filosofía ha de dar solución a las inquietudes que surgen de la vida misma, porque como hemos visto, la filosofía surge de la vida y para la vida. Dilthey es uno de los pocos filósofos que han elevado las preguntas cotidianas y fundamentales de la existencia humana a un nivel filosófico. Si bien es cierto que todos los filósofos de la historia han trabajado en dilucidar preguntas importantes para el hombre, en torno al sentido de su vida y existencia; no todos los filósofos han considerado la articulación de la filosofía en torno a esas preguntas, y es que como Dilthey

¹²⁰ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. P. 45

¹²¹ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. Op. Cit. “La Filosofía y el enigma de la vida” p. 93

mismo nos lo dice, la filosofía depende bastante del temple vital de quien filosofa. Por tal razón el moralista Epícteto no concibe bien al enciclopédico Aristóteles, por tal razón el angustiado Pascal no soporta al frío y matemático Descartes. El enigma de la vida no es algo externo a la vida o trascendente de ella, no es puesto por los dioses ni inventado por los hombres: las situaciones enigmáticas de la vida hacen parte de su misma configuración como “vida”.

La vida resulta enigmática, en el sentido estricto, porque su comprensión no es sencilla, porque su relación con el mundo en que se ubica es susceptible de ser comprendida por un esquema fundamental de conocimiento, mas el comprender la vida implica vivir, y la comprensión total de la vida sería cuando ésta llegase a su fin, es decir en la muerte, mas la muerte es entendida como la finitud de la conciencia (el que muere ya no siente, no piensa, *no vive*). He ahí el método fundamental de las ciencias del espíritu y la superación de todo relativismo solipsista: *“Vida ajena, que ni es vivida por nosotros ni entendida por conceptos, sino comprendida”* ¹²². La comprensión de la vida como fundamento último de cualquier otra realidad resulta una tarea ardua, mas es posible en la medida en que el que vive se apercibe de la mismidad * de su vida, capacitándose para entrar en los ámbitos de la reflexión vital: *“Para nuestra vitalidad cada aspecto del mundo es, radicalmente, algo que conmueve, una circunstancia vital que se halla trabada con la vida.”* ¹²³

Dilthey considera que el enigma de la vida se compone de cinco situaciones enigmáticas fundamentales a saber:

¹²² Ibíd. P. 96

* Se entiende este término en el sentido en que lo define Dilthey como *“la más íntima experiencia del hombre acerca de sí; no es identidad. Conciencia del yo es otra expresión de lo que descubrimos en esa mismidad”* Altaza. Pp.103. Remitimos a la nota aclaratoria que hace Julián Marías al respecto en la traducción que manejamos.

¹²³ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. Op. Cit. “La Filosofía y el enigma de la vida” p. 94

1. La Muerte: Pues aunque la muerte se da en la vida se presenta como lo opuesto a ésta. Es la eliminación de su fundamento y por salirse de nuestra vida no podemos explicarla (en términos de la vida misma, no científicos solamente)
2. La Generación: La presencia de los demás hombres me hace sentir contingente y configura a mi alrededor un ambiente de lucha por los propios deseos y por el desarrollo de la propia libertad.
3. La Lucha: Tanto las instituciones humanas, como las diversas situaciones de la naturaleza, hacen que toda manifestación anímica implique lucha, con el agravante humano de que la vida psíquica, propia del ser humano, es conciente de tales situaciones. Es una muestra de la caducidad de todo lo que nace y vive.
4. Antagonismo entre los límites y la trascendencia: Consiste en el antagonismo entre las posibilidades ilimitadas del pensamiento y la configuración delimitada y precisa de lo real.
5. Determinismo y autonomía de la voluntad humana: El hombre, sabiéndose tanto vivo como libre en la aplicación de su voluntad, se siente determinado y superado por la uniformidad de la naturaleza.¹²⁴

Tales consideraciones respecto al enigma de la vida no son más que especificaciones de aquel sentimiento que emite el predicador: *digo que hay cosas que no tienen sentido*.¹²⁵ Y sin embargo nuestra misma configuración vital como seres racionales nos incita a desarrollar sistemas de comprensión para desentrañar las complejidades que estructuran la vida. Si bien podríamos alargar las situaciones enigmáticas que se presentan en la vida, consideramos que la clasificación de Dilthey es acertada y válida, pues mantiene ese carácter antinómico en que se presentan las contradicciones sobre las que se desarrolla cada vida particular. La vida misma procura buscar una solución a tales antinomias y sobre ellas construir su propio mundo (lo que con Husserl llamamos mundo de la vida). El estudio de la construcción de este mundo es uno de los mayores aportes de Dilthey: La teoría de las concepciones del mundo.

¹²⁴ Para esta clasificación Cf. Ibíd. p. 97 y también IMAZ, Eugenio. El pensamiento de Dilthey. Op. Cit. Capítulo X: Teoría de las concepciones del mundo.

¹²⁵ Ecl. 8, 14

Teoría de las concepciones del mundo

“La última raíz de la visión del mundo es la vida”

Dilthey

La Teoría de las Concepciones del Mundo (TCM), es el último esfuerzo intelectual de Dilthey para comprender la historicidad de la vida humana, desde una perspectiva filosófica. Nunca hizo una exposición absoluta y completa de esta teoría, mas sin embargo dejó valiosos escritos que la desarrollan de una muy buena manera. Entre estos escritos están *La Esencia de la filosofía*, un pequeño texto llamado *Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos*, *La conciencia histórica y las concepciones del mundo*, y otros más. Ésta teoría permite comprender la vida desde sí misma, y capturarla tanto en su unidad como en su movimiento. No hemos de exponer el funcionamiento de la teoría pues nuestras intenciones van por otro camino; simplemente analizaremos la estructura de la teoría para desentrañar aquello que estamos buscando.

Dilthey inicia su consideración sobre las concepciones del mundo haciendo una pequeña disertación sobre lo que es la vida:

La última raíz de la visión del mundo es la vida. Esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vivida de nuevo en cada individuo y conservada – ya que como mero instante del presente escapa a la observación – es la resonancia del recuerdo; más comprensible, por otra parte, en toda su hondura de inteligencia e interpretación, tal como se ha objetivado en sus exteriorizaciones, que en toda percatación y aprehensión del propio vivir, la vida nos está presente en nuestro saber en innumerables formas, y muestra, sin embargo, en todas partes los mismos rasgos comunes. Entre sus diversas formas hago resaltar una. No trato de explicar ni de clasificar; meramente describo la situación que todos pueden observar en sí mismos. Cada pensamiento, cada acto interno o externo se presenta como una punto de condensación y tiende hacia delante. Pero también experimento un estado interno de reposo; es sueño, juego, esparcimiento, contemplación y ligera actividad: como un fondo de la vida. En ella aprehendo a los demás hombres y a las cosas no sólo como realidades que están conmigo y entre sí en una conexión causal; parten de mí relaciones vitales hacia todos lados; me refiero a hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo sus exigencias respecto a mí y espero algo de ellos. Unos me hacen feliz, dilatan mi existencia, aumentan mi energía; los otros ejercen sobre mí una presión y me limitan. Y dondequiera que la determinación de la orientación individual que impulsa

*hacia delante deja al hombre espacio para ello, observa y siente esas relaciones. El amigo es para él una fuerza que eleva su propia existencia; cada miembro de la familia tiene un puesto determinado en su vida y espíritu que se han objetivado allí. El banco delante de la puerta, el árbol umbrío, la casa y el jardín tienen en esta objetivación su esencia y su sentido. Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo.*¹²⁶

Acabamos de presenciar una de las páginas más bellas de la filosofía. En estas palabras de Dilthey se sintetiza la manera esencial en que la TCM se fundamenta en la estructura misma de la vida. Dilthey es claro en su intención. No va a explicar ni a clasificar, simplemente va a describir, y aquello que va a describir es una de las innumerables formas como la vida nos está presente. Esta forma de estar presente la vida es la manera de *ver o concebir el mundo*.^{*} Ya habíamos definido la vivencia como la realidad que abarca la situación de un sujeto en el mundo, y que se expresa con la fórmula orteguiana del “yo soy yo y mis circunstancias” y habíamos entendido la vida como la conexión de todas esas vivencias. Siendo esto así, ¿qué sentido tiene ahora considerar que la vida tiene una manera de concebir el mundo? Julián Marías es claro al expresar que la vida es más que la existencia, es más que el hombre, es más que el sujeto, porque la vida es también la ubicación del existente concreto en un mundo determinado. Si la vida incluye al mundo, en cuanto experiencia de vida (recordemos lo que dice Dilthey respecto a la conciencia empírica que es la que funda la experiencia de vida¹²⁷) ¿por qué habríamos de dissociar la noción de mundo de la de vida?

Estos interrogantes son cruciales ya que engloban lo dicho en los partes anteriores, tanto en el de *Vida y Mundo* como el de *Vida y Razón*. La Vida crea desde cada individuo su propio mundo, y la Razón resultó ser una unidad analógica con la Vida. Estas conclusiones nos abren el camino de la respuesta. La vida crea un mundo de relaciones vitales, como nos

¹²⁶ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. p. 40-41 El subrayado es del autor.

^{*} Cabe aclarar que Eugenio Imaz en las traducciones que hace de Dilthey ha mencionado que si Dilthey hubiera escrito en español hubiera utilizado la expresión “*concepto de la vida*” más que el de “*concepción del mundo*”. (Cf. DILTHEY, Wilhelm. Teoría de la Concepción del mundo. Op. Cit. p. 93). Aunque tenemos en cuenta la acotación de Imaz, optamos por la expresión *concepción del mundo*, primero por la importancia del término mundo, y segundo porque consideramos que se puede manejar esta expresión con validez si se tiene en cuenta la mencionada aclaración.

¹²⁷ Cf. DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. P. 41-42

dice Dilthey, es un mundo construido por el sentido y la motivación, no regido por el determinismo y la causalidad (recordemos lo dicho sobre el mundo uno y mundo de la vida). Pero este mundo es comprendido, interpretado, vivido e ignorado a partir de nuestras facultades racionales. Ya lo decíamos, el hombre entero es racional, con sus pasiones, con sus creencias, sus inconscientes, etc. Esto, lejos de ser consolador es aterrador puesto que estamos “condenados” al uso de nuestra razón. Se nos cuestionará que lo dicho no es válido para aquellas personas con deficiencias mentales, pero recordaremos que no estamos trabajando la razón pura de Kant, ni la Razón absoluta hegeliana ni la Razón matemática de Hobbes. Nos acercamos más a la Razón del raciovitalismo, mas con las reservas pertinentes, y nos salvamos de las dificultades que presenta éste tipo de consideraciones al tomar la razón como una unidad con la vida, unidad que es analógica. Entonces, la Razón, si bien es un universal para todos los hombres por ser parte de la estructura misma del ser humano, es también particular porque la razón solo puede operar en concreción (alguien que piensa); Así mismo la Vida, que siempre es vida en particular, concreta, mantiene referencias a la generalidad de los hombres que viven. La razón forma una unidad con la vida, y tal formación es concretada en el individuo en el que ambas se presentan de manera análoga. En este sentido, y creemos que sólo en este sentido, *la razón es lo mejor repartido entre los hombres, pues cada uno está seguro de tener suficiente*. Así pues no hay hombre sin razón, pues un hombre sin razón equivale a un hombre sin vida. La razón se enlaza con las estructuras vitales y viceversa. Esta es una ley universal de nuestra estructuración como seres humanos. ¿Y los locos, dementes, soñadores y demás? Ellos no carecen de razón; pues son capaces de actuar y de vivir, carecen del sentido de convención que rige la cultura y ordena los estamentos e instituciones con los que se configuran los lugares que el hombre habita y en los que está acostumbrado a interactuar con otros hombres y con las cosas.

Tras estas precisiones, estamos listos para responder a nuestro interrogante: ¿por qué habríamos de disociar la noción de mundo de la de vida? Realmente no estamos disociando la vida del mundo. Se trata del mundo-de-la-vida. Es el mundo de relaciones vitales que nos enuncia Dilthey al final de texto mencionado y que se ha hecho famoso gracias a los avances de la fenomenología. Los objetos cobran significado en la medida en que se les

objetiva el sentido. Por esta razón preferimos el término “concepción del mundo” sobre el de “concepto de la vida” pues recalca el sentido objetivo que posee el sentido en que se establece la relación vital que origina tal sentido; además de que respeta las consideraciones que el mismo Dilthey hace sobre la aprehensión en un concepto de lo que pueda ser la vida.

Pero antes de seguir hemos de preguntarnos: ¿Qué es una concepción del mundo? *“Concepción del mundo no es meramente un saber, sino que se manifiesta en valoraciones, conformación de la vida, destino, en la jerarquía vivida de los valores”* ¹²⁸ Las explicaciones de Jaspers pueden llegar a diferir en puntos fundamentales con la de Dilthey respecto a las concepciones del mundo, sin embargo la aseveración que aquí citamos es pertinente y Dilthey mismo la aprobaría, porque la concepción del mundo no es un simple acto intelectual, es toda una manera de *ver el mundo*, y por tanto de enfocar la vida en él. No entraremos aquí a señalar las clasificaciones de las concepciones del mundo con sus matices porque no es pertinente, y porque el mismo Dilthey las consideraba provisionales, puesto que las tres concepciones fundamentales si bien engloban la humanidad no la agotan, porque como bien nos menciona Dilthey, *“el conocimiento no agota lo real”* ¹²⁹.

Es decir, la vida no se agota en lo que predicativamente se diga de ella. Todo el conocimiento reflexivo sobre nuestra vida no la agota. Pero la teoría de la concepción del mundo tiene un elemento fundamental que hemos obviado por un momento, y es lo que estábamos mencionando respecto al mundo: la vida no parte de una primigenia *contemplación del mundo* y luego se aleja de él para *crear su propio mundo*, sino que está constantemente referida a él porque la vida está intrincada con el mundo. El mundo y la vida constantemente se están refiriendo entre sí. Esto es lo que a su vez nos expresa también el profesor Cristin al decirnos que *“Dilthey elabora una filosofía de la vida en la cual es fundamental la relación entre individuo y mundo”*. ¹³⁰

¹²⁸ JASPERS, Karl. Psicología de las concepciones del mundo. Gredos: Madrid. 1967. p. 19

¹²⁹ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. p. 95. Cf. Nota 53 de Julián Marías en la misma página.

¹³⁰ CRISTIN, Renato. Fenomenología de la historicidad: el problema de la historia en Dilthey y Husserl. Madrid: Ediciones Akal. 2000. p. 78

Estas relaciones entre individuo y mundo son las que van configurando las ideas de mundo que llegan a su más alto desarrollo en los grandes genios que logran plasmar con gran precisión todas las síntesis subyacentes a su tiempo y de acuerdo a sus temples vitales: así tenemos a genios como San Pablo, quien siendo conocedor de las religiones judías y cristianas y de ciertas tradiciones greco-romanas, logró hacer la síntesis completa para la instauración y el nacimiento de lo que históricamente es el cristianismo. San Pablo nos sirve del paradigma del genio religioso. Otro tipo de genio es el poético, de los cuales abundan en la historia, pero entre los que destacamos a uno para efectos de la exposición: Novalis. Joven poeta del romanticismo alemán logró hacer la síntesis de las corrientes de su tiempo en un sistema místico-lírico que denominó el “Idealismo mágico” y que funda sus tesis poéticas, filosóficas y todas las demás reflexiones humanas. En Novalis la realidad se vuelve poética, o mejor, lo poético es lo real. Finalmente está el caso del genio filosófico o metafísico que se caracteriza por realizar síntesis en términos de universalidad y necesidad a través de la metafísica. Genios de éste tipo son todos los grandes filósofos (no solamente metafísicos) que encontramos en la historia de la filosofía, pues lograron realizar unas síntesis que si bien no son del todo válidas, expresaron el espíritu de su época determinada: Sean Platón, Descartes, Kant y Hegel nuestros ejemplos. Como los conocemos no vamos a decir más sobre ellos.

Con la TCM, Dilthey transforma el espíritu Absoluto hegeliano en un Espíritu Objetivo ¹³¹. La TCM, considera que los hombres forman concepciones del mundo religiosas, poéticas y filosóficas, y que si bien no son falsas, no pueden ser Absolutas, porque están mutilando la realidad que es la vida. La historia no es el proceso de autoconocimiento del Espíritu, pues no hay tal meta final; la historia no es un compuesto de espíritus sucesivos, al contrario, la historia es un irreductible, y según Dilthey no podemos ir más allá de ella. *

¹³¹ Cf. IMAZ, Eugenio. El pensamiento de Dilthey. Op. Cit. Capítulo X. Teoría de las concepciones del mundo. Remitimos al lector a éste capítulo para una fácil introducción al tema de la teoría de las concepciones del mundo. También puede mirar el capítulo de Dilthey en COROMER, Eusebio. El Pensamiento alemán: de Kant a Heidegger. Barcelona Herder: 1994. Tomo III

* Respecto a esto remitimos al Estudio que hace Julián Marías, pues demuestra como Dilthey mismo con las concepciones del mundo va más allá de la historia misma, ya que tiene que considerarlas como

De esta manera, el mundo, no el espíritu, es historicidad. Historicidad es vida. Luego el mundo es historicidad y vida. Las Concepciones del Mundo se fundan en una estructura fundada en la vida, y por tal razón es que pueden ser concepciones *del mundo*. Dilthey considera, y ese es uno de sus descubrimientos fundamentales, que *las ideas del mundo son formas regulares en las que se expresa la estructura de la vida psíquica. Su base siempre es una imagen del mundo.*¹³² Así pues, la relación entre ideas e imágenes del mundo forman la estructura fundamental de las concepciones del mundo. Esta estructura es siempre una compleción o conexión unitaria en la que se deciden las cuestiones acerca del sentido y la significación del mundo, sobre una previa imagen del mismo. La Vida es el fundamento de toda actividad psíquica, y en ella tiene fundamento la imagen del mundo que es la configuradora de la idea del mundo la cual, a su vez, sostendrá la concepción del mundo. De esta manera *la visión del mundo es ahora formativa, configuradora y reformadora.*¹³³

Es formativa porque en su fundamento está la formación de una imagen del mundo que servirá de modelo y patrón a todas las subsiguientes representaciones que se hagan desde ésta perspectiva. Es configuradora porque en ella se da un proceso de acomodación, a través de la “idea del mundo”, de todo lo que hay en “el mundo”. Finalmente es reformadora porque no se queda en la búsqueda de una autoconciencia, sino que la concepción del mundo tiende a re-formar los contenidos que *concibe en el mundo: “la filosofía tiene como función hacer posible una acción autónoma con conciencia de su finalidad.”*¹³⁴

El desarrollo de las visiones del mundo está determinado por la imagen del mundo, de la valoración de la vida, de la orientación de la voluntad que resultan de las dimensiones

metahistóricas. Su herencia positivista y antimetafísica le impidió percibirse de esto. Cf. DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Barcelona: Altaya. 1994

¹³² DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. p. 45. El subrayado es mío.

¹³³ Ibíd. p. 46

¹³⁴ Ibíd. 113 El subrayado es mío.

representativas y teleológicas de la vida humana. Veamos a continuación cómo el tema de la imagen del mundo va a venir a solucionar todos los problemas que se nos han presentado hasta aquí, y qué posibilidades nos abre para la continuación de nuestro trabajo.

Imagen del Mundo

“La imagen del mundo se convierte en fundamento
de la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo”

Dilthey

Cuando se habla del concepto “imagen del mundo” no podemos dejar de pensar en el famoso artículo de Heidegger: “la época de la imagen del mundo”, aunque, ese artículo se cierra en las consideraciones sobre el problema de la representación en la filosofía moderna. Sin embargo, el estudio que hemos hecho de la TCM no parece encerrar propiamente el problema de la representación que podría identificarse con el de la objetividad de las ideas, para hablar en términos cartesianos. Otro gran autor que ha abordado el tema de la “imagen del mundo” es Jaspers en su libro *Psicología de las concepciones del mundo*. En este libro dedica todo el segundo apartado a señalar las posibles tipologías de las imágenes del mundo. Pero hasta ahora no he encontrado un autor que se adentre a analizar la estructura de las imágenes del mundo. Dilthey analiza las concepciones del mundo y las ideas del mundo, pero el tema de la imagen del mundo lo deja siempre en acotaciones, algunas geniales y otras difusas, lo que tampoco nos permite seguir con rigor sus consideraciones al respecto. Sin embargo, por todo lo visto hasta aquí, ya tenemos la capacidad para dilucidar exactamente que es una “imagen del mundo” y cuál es su estructura, genética y teleológica, fundamental.

Empecemos por el revés, primero mostrando las objeciones al concepto de imagen del mundo, para luego pasar a describirlo.

Heidegger es uno de los más acérrimos críticos de las consideraciones sobre la imagen del mundo. Sus críticas, hechas fundamentalmente en el texto señalado, pueden reducirse a las siguientes:

1. “Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa una imagen del mundo, sino concebir el mundo como una imagen... que el mundo pueda convertirse en imagen es lo que caracteriza la esencia de la Edad Moderna” ¹³⁵
2. “El mundo no puede llegar a la imagen, no puede haber ninguna imagen del mundo. Es el hecho de que lo ente llegue a ser en la representabilidad lo que hace que la época en la que esto ocurre sea nueva respecto a la anterior”
3. “El hecho de que, de todas maneras, el término ‘visión del mundo’ se haya mantenido como nombre para la posición del hombre en medio de lo ente, es la prueba de lo decididamente que el mundo se ha convertido en imagen en cuanto el hombre ha llevado su vida como ‘subjectum’ a la posición principal en el centro de toda relación. Esto significa que lo ente sólo vale como algo que es, en la medida en que se encuentra integrado en esta vida y puesto en relación con ella, es decir, desde el momento en que es vivido y se torna vivencia. Al igual que cualquier tipo de humanismo resultaba inadecuado para los griegos y que en la Edad Media era imposible una visión del mundo, del mismo modo también resulta absurda una visión católica del mundo. En la misma medida en que lo necesario y normal es que todo tenga que convertirse en vivencia para el hombre moderno, cuanto más ilimitadamente se apropia de la configuración de su esencia, del mismo modo, es absolutamente cierto que los griegos no sufrían vivencias cuando celebraban sus fiestas olímpicas.”

¹³⁵ HEIDEGGER, Martín. La época de la imagen del mundo. EN: Heidegger en castellano. http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/

Estas tres grandes críticas con las que Heidegger invalida el concepto de “imagen del mundo” se fundan en una concesión que él asume en la primera y es que consiste en decir que una “imagen del mundo” equivale a decir “el mundo como imagen”. Heidegger considera que esto es así en la época moderna y que sólo el moderno puede hablar de la “imagen del mundo” porque para él el mundo es una imagen. En esto estamos de acuerdo con Heidegger, pues el moderno considera que *el mundo es su representación*. Pero no estamos de acuerdo con él cuando dice que “imagen del mundo” y “mundo como imagen” son categorías idénticas. Y la razón es muy sencilla; concebir el mundo como una imagen es un problema únicamente epistemológico. Considerar que la totalidad de lo ente es una representación de lo que en verdad sea ese ente es transformar el mundo en una imagen mental para facilitar el problema de la certeza y validez de nuestro conocimiento: recordemos a Descartes y el problema de *la objetividad de las ideas*, o el *ordo conexio* de Spinoza. Pero la categoría “imagen del mundo” no posee una función epistemológica sino ontológica. La noción epistemológica es la de idea y concepción del mundo. La “imagen del mundo” se diferencia del “mundo como imagen” tanto en la funcionalidad como en el nivel. La “imagen del mundo”, tal y como lo hemos venido trabajando con Dilthey, no conlleva al problema de la representación moderna, sino al problema de la articulación de la vida humana individual con el mundo histórico. He dicho que es un problema ontológico porque Con Julián Marías nos dimos cuenta que las concepciones del mundo resultan meta-históricas, es decir fuera de aquello que puede ser el mundo, en el que todo es historicidad. De alguna manera, la TCM es trascendente a la historia y está fundando la estructura del ser humano, en su misma estructura de vida. No es idealismo, simplemente Dilthey no se dio cuenta de que sus estudios y teorías terminaban en una puerta directa a la metafísica, que bien ha estructurado el pensamiento español contemporáneo con Zubiri, con Ortega y Gasset y con Julián Marías.

La segunda crítica hace referencia a las consideraciones históricas que pretendiera ver el mundo como una sucesión de “imágenes del mundo”. Con lo primero que dice Heidegger estamos de acuerdo, el mundo no puede llegar a la imagen, porque el mundo no es una imagen y no pretendemos que lo sea, como acabamos de explicar; pero no estamos con él

cuando infiere que por eso es imposible una imagen del mundo. Mas bien asumimos que *“la imagen del mundo se convierte en fundamento de la apreciación de la vida y de la comprensión del mundo”* ¹³⁶ Entonces la historia es la transposición de las diferentes visiones del mundo, o concepciones del mundo si se prefiere, pero la categoría de “imagen del mundo”, que fundamenta la concepción del mismo, no puede ser sucesión de una “concepción del mundo” diferente o de una “imagen del mundo” distinta, porque ésta es un ordenamiento de las vivencias que el hombre experimenta desde que es hombre, y que van cobrando su apogeo en la medida en que las diversas circunstancias históricas se van desarrollando. Así pues las imágenes del mundo con las que el hombre conforma su temple vital, aprecia la vida y contempla el mundo son constantemente renovadas, pero siempre presentes: siempre hay individuos que vivan en una imagen religiosa del mundo, o en una mecanicista, o en una mítica, etc.

La tercera crítica que establece Heidegger repite las dos anteriores, con la novedad de anotar que el término “imagen del mundo” se refiere a las vivencias. El problema de Heidegger es considerar que la vida es el mismo hombre, no la síntesis y correlación entre hombre y mundo. Si así fuera, Heidegger tendría razón en sus argumentaciones, pues la imagen del mundo sería la representación subjetiva que un hombre se hace del lugar en que vive. Por tal razón Heidegger habla en tono irónico de las vivencias de los griegos. Con las acotaciones que hemos hecho en torno a la vida y a las vivencias, nos daremos cuenta que los griegos sí tenían vivencias, porque vivían, y vivían en sus juegos olímpicos cuando los celebraban; de lo que carecían los griegos era de la noción de sujeto, y de todo el armazón conceptual que da la representación mental del mundo.

Entonces ¿qué es imagen del mundo? Jaspers la definirá como *“la totalidad de los contenidos objetivos que tiene un hombre”*, ¹³⁷ lo cual nos parece una corrupción de lo que pueda ser la imagen del mundo porque, como Jaspers mismo lo indica, ésta acepción está recluida en la dimensión psicológica del ser humano: por tal razón Jaspers hace una

¹³⁶ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. p. 46

¹³⁷ JASPERS, Karl. Psicología de las concepciones del mundo. Op. Cit. P. 191

tipología, pues no puede hacer otra cosa dentro de la psiquis humana. Tampoco estamos con Jaspers porque, como ya dijimos, la “imagen del mundo” es una categoría de orden ontológico, no psicológico. El problema de la categoría de “imagen del mundo” es su sentido, pues para Jaspers es de naturaleza subjetiva, aunque todo su contenido sea objetivo. El mundo en sí mismo no tiene un sentido, sino que es el hombre quien da sentido, eso lo aprendió Jaspers de la fenomenología y en su formación existencialista. Siendo esto así, resulta que todo sentido del mundo es subjetivo y el valor que el mundo tenga, para cada individuo, corresponderá al sentido que cada uno le asigne. Entonces, los contenidos objetivos que tiene un hombre realmente son subjetivos. Ahora bien, si le concedemos todo esto a Jaspers terminamos en una consideración similar a la de Leibniz en la que cada imagen del mundo sería un todo cerrado sobre sí misma sin comunicación con lo demás. Si la imagen del mundo fuera *la totalidad de los contenido objetivos* que hay en un sujeto, la teoría de las concepciones del mundo no sería más que monadología.

Sin embargo, la TCM si se deja a su suerte, es decir, si no se precisa, termina llegando a similares conclusiones, pues parte de que la toda concepción del mundo se funda en la vida, pero Dilthey nos dice que él empieza hablando de la vida en particular, del existente concreto que posee una vida y la vive, pues la vida se me da directamente sólo como la mía propia, leíamos en la nota 29 del presente trabajo. ¿Cómo salir de este encierro? ¿Cómo se da la comunicación de las vidas? Existen varias soluciones, entre las que recordamos apenas dos: la primera es la de el raciovitalismo, y la filosofía española contemporánea: ésta considera al hombre como una realidad abierta, no terminada y susceptible de ser influenciada, motivada, cambiada y transformada por otras realidades que poseen las mismas cualidades y cuya conexión conforma la historia. Dilthey trata de solucionarlo con el paso de la comprensión, con su teoría hermenéutica. A pesar de todo, el tema de la “imagen del mundo” sigue siendo difícil pues si es una categoría de orden ontológico que denota la situación específica desde que cada hombre ve el mundo, y desde la cual *cada vida crea su propio mundo* (es la misma idea de perspectiva que maneja Ortega y Gasset), resulta paradójico el pensar que dicha categoría surja de percepciones humanas, o de un constructo mental que un sujeto hace ante el mundo. Dilthey vio claramente este problema

y asume una propuesta tan audaz como sorprendente: “...Este sentido de la existencia individual es del todo singular, irreductible al conocimiento y, sin embargo, representa, a su manera, como la mónada de Leibniz, el universo histórico” ¹³⁸ Dilthey, en otros apartes se da cuenta que el tema de la intersubjetividad necesita ser tratado, aunque para él no sea una dificultad. Sus doctrinas hermenéuticas y las nociones de la conciencia empírica le ayudan a salir bien librado del asunto. Lo curioso es cómo, en la presente cita, reconoce que la existencia individual, con la particularidad de la propia vida puede entenderse como la mónada de Leibniz, ya no sólo en lo individual, sino en el sentido de reflejar el universo entero. Dilthey tiene la gran intuición de que la existencia de un cierto tipo de proporción o relación analógica entre la vida y la historia; la primera refiriéndose al individuo concreto y particular; la segunda haciendo referencia al espíritu.

En este orden de ideas, podemos decir que nos apartamos de Heidegger al considerar que la “imagen del mundo” no es lo mismo que “el mundo como una imagen”; de Jaspers también nos separamos porque hemos visto que la categoría de “imagen del mundo” es de nivel ontológico, pues nombra la posición del hombre en medio de lo ente, para usar las mismas palabras de Heidegger, y no solo psicológico: por eso no nos dirigimos hacia una tipología determinada. Finalmente, con Dilthey nos damos cuenta que la categoría de “imagen del mundo” no es un universal que funcione a manera de comodín para explicar determinadas situaciones de la estructura de la vida humana, sino al contrario, vemos que la “imagen del mundo” está presente en toda la manera de vivir del hombre, pues éste no puede vivir sin una concepción del mundo, ya que es desde la particular perspectiva de cada vida, que ésta crea su propio mundo-de-la-vida.

Y bien, ¿qué es imagen del mundo? Pues si seguimos lo dicho hasta aquí, tendremos que decir que la imagen del mundo no es considerar que el mundo se vuelva una imagen, ni tampoco es una representación psíquica de lo que queremos poner objetivamente en el mundo. “Imagen del mundo” es la categoría ontológica – tal como la describimos más arriba – para desarrollar la situación del ser hombre en el ser del mundo. La “imagen del

¹³⁸ DILTHEY, Wilhelm. Obras. México. FCE. 1978. El Mundo Histórico. Volumen VII p. 224

mundo” está a la base de la constitución de toda idea y concepción del mundo, funcionando a manera de horizonte sobre el cual no podemos saltar, porque es imposible evadirse de la propia situación. Es decir, la imagen del mundo está configurando lo real mismo:

“...El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia... pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas” ¹³⁹

Así pues, resulta que la estructura vital de cada vida, en cada individuo, influye en la recepción de la realidad: lo cual no quiere decir que sea una deformación de la misma, ya que la realidad se instaura en la vida misma del hombre que la conoce. La importancia de la “imagen del mundo” no es la que señala Jaspers ni la que critica Heidegger; es muy diferente y es la que enuncia Dilthey y cuyos ecos resuenan en Ortega y Gasset: *“Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra...”* ¹⁴⁰ Ya decíamos como esta postura se acerca a la monadología, mas cómo todos los filósofos que han llegado hasta aquí, han sabido sortear el problema y proponer una conclusión que no emule la teoría del gran genio del racionalismo. Sea como sea, es una posibilidad que se encuentra latente a lo largo de todas estas disquisiciones y a la que muchos preferirían no ver.

Recapitulación y Conclusiones

Todos tratan de imitar, repetir y recrear su propia realidad ¹⁴¹

Albert Camus

Vamos a terminar este primer aparte y nos damos cuenta que hemos venido aplazando una serie de problemas, respuestas y cuestionamientos que nos vemos preciso a volver sobre lo

¹³⁹ ORTEGA Y GASSET, José. El Tema de nuestro Tiempo. Madrid: Espasa Calpe. 1988. p. 130

¹⁴⁰ Ibíd. P. 129

¹⁴¹ CAMUS, Albert. El mito de Sísifo. Op. Cit. p. 126

dicho y solucionar de alguna manera todo lo que ha quedado pendiente. Para lograrlo, vamos a hacer una pequeña síntesis de lo trabajado hasta aquí, y veremos cómo las respuestas de nuestras inquietudes quedaron, de una u otra manera, enunciadas.

Empezamos tratando de dar una solución al problema de la definición de la vida, pues como “idea de vida” se puede definir, digamos, bajo los términos de género y especie; mas éste tipo de definición no abarca el movimiento de la vida misma, no logra captar lo *vital* de la vida, no puede encerrar a la vida en un cascarón conceptual, porque la vida es mucho más que un concepto: la vida se vive, con los conceptos se interpreta la vida. Dijimos que la manera más adecuada de acercarnos a una definición era a partir de la descripción, método en el que seguimos más a Dilthey que a Husserl porque terminaremos sintetizando los conceptos de “Weltanschauung” y “Lebenswelt” en el de “perspectiva” a partir de la Teoría de las concepciones del mundo de Dilthey. Al empezar la descripción de la vida nos dimos cuenta que ésta configura una estructura fundamental que se entiende como conexión de las vivencias que componen la vida humana. En tal estructura descubrimos una serie de categorías que rigen y di-rigen todo el movimiento de la vida psíquica. En estas indagaciones concluimos que la categoría fundamental de la vida es la de “Significado” porque la abarca en su totalidad y le imprime una dirección en el sentido, dirección que es tanto prospectiva como retrospectiva. Analizamos las teorías de Dilthey acerca de la vida como estructura e hicimos las acotaciones pertinentes a partir de los estudios de Eugenio Imaz, de Ernesto Mayz y de Ortega y Gasset.

A partir de aquí se nos presenta el reto de realizar una analítica de la vida humana en sus fundamentales relaciones (aquellas que se establecen a partir de su estructura primordial: así la relación vida-realidad surge de la unida de la vida; la relación vida-mundo de la categoría de desarrollo y de ser – porque recordemos que la vida se entiende como la situación del ser del sujeto en el ser del mundo, las relaciones vida y razón corresponden directamente a la categoría de significado, ya que se trata del sentido de la vida misma, la posibilidad de su absurdo y su unidad con la razón). En la analítica de la vida que realizamos, nos dirigimos fundamentalmente a establecer las relaciones entre razón y vida

porque en estas relaciones se cifra la génesis del sentido y la autognosis de la estructura teleológica de la propia vida. Al tratar la estructura teleológica nos vemos abocados ante los grandes temas de la filosofía como la vida y el absurdo, o la felicidad y la vida humana; que agrupamos en una sola denominación que es el enigma de la vida, y que se pregunta por esa serie de antinomias que se presentan en la vida humana y que constituyen las dificultades de la vida misma, que como hemos dicho con Ortega y Gasset, fundamenta una de las particularidades esenciales de la vida: esa dificultad de ser...

Hasta aquí nos han venido quedando pendientes dos inquietudes, que si bien ya hemos explicado, quizás no hemos precisado: la primera es sobre si realmente existe algo irracional, a lo que hemos dicho que la estructura del hombre es la de un ser racional, y por tanto todo lo que cae bajo su mirada es visto racionalmente; los instintos más profundos tienden a ser explicados y señalados mediante diversas “razones”; a lo sumo podrían darse elementos incognoscibles, mas sin embargo la razón no es solamente La Manera de Conocer, sino que es una unidad con la vida misma, y por ende la razón es una función vital. Ayuda y desarrolla el vivir mismo. A pesar de nuestras conclusiones, nos separamos del raciovitalismo español para volver a Dilthey, puesto que no estamos haciendo una hipóstasis de la razón con la vida en una unidad denominada razón-vital. Nos dimos cuenta con Unamuno de las tensiones existentes entre razón y vida, y no podemos unir las tan gratuitamente; antes bien, reconocemos esa tensión y optamos por el camino de filósofos como Pascal, Kierkegaard o Nietzsche, quienes nos recuerdan que el ser del hombre consiste en mantenerse en esa tensión. Así pues, establecimos que en cada individuo, su razón se presenta como una unidad analógica con la vida, con lo que quisimos decir que en cada individuo la razón corresponde a la vida del mismo individuo; manteniendo la misma proporción que hay entre la vida del individuo y *La Vida Humana*, y la que hay entre la razón del individuo y *La Razón Humana*.

El otro punto que nos quedó pendiente fue el responder a aquel enigma de la vida, en el que se presentan determinadas situaciones antinómicas del mundo y de la vida, estrechando las posibilidades de felicidad del hombre, cuestionando el sentido y la contingencia de su

existencia así como sus mismas condiciones. No supimos porque las manifestaciones propias de cada vida hacen que el hombre que vive, la sienta como dificultad. Lo que sí determinamos con claridad fue que ese enigma, esa concepción misteriosa o enigmática de la vida dan pie a diversas maneras de enfrentar el problema. Estas diferentes maneras son las concepciones del mundo. Las concepciones del mundo responden directamente a la configuración de los diferentes templos vitales al enfrentarse con la vida y con el mundo. Recordemos a Dilthey: *“Lo que está encerrado en el enigma de la vida, confuso como una maraña de cuestiones, se eleva aquí (en cada concepción del mundo) a una conexión consciente y necesaria de problemas y soluciones... la vida misma como enigma y problematización, tiene una evolución interna y sólo se realiza en ese proceso evolutivo”*¹⁴². Entonces, tenemos que cada concepción del mundo es una manera en que el hombre trata de dar una solución al enigma de la vida. Desde cada concepción del mundo se da una respuesta valerosa y verosímil, incluso podríamos decir que verdadera, mas lo que no podremos aceptar es que sea absoluta, por la sencilla razón de que la vida no está terminada, y ésta es movimiento, torrente y río.

Finalmente tenemos que cada concepción del mundo posee una estructura fundamental, es lo que Dilthey denomina la Teoría de las Concepciones del mundo (TCM), y que esta consiste en que de la vida brota, incluso como condición, una “imagen del mundo”, que sostiene la “idea del mundo” en virtud de la cual el templo vital de la persona, en algo que los fenomenólogos llaman síntesis pasiva, se va formando la concepción del mundo. Ésta concepción del mundo se desarrolla a través de la apercepción de la propia imagen del mundo, lo que genera una valoración determinada de la vida y por ende, una orientación de la voluntad (estructura teleológica) para la dirección de la vida.

Terminábamos haciendo unas reflexiones en torno a la imagen del mundo, el cual separándonos de Heidegger y de Jaspers, preferimos interpretarlo a la luz de Ortega y Gasset como base y condición de lo que él denomina “perspectiva”. La postura positivista de la que Dilthey es, de una u otra forma, heredero, no le permitió notar las connotaciones

¹⁴² DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Op. Cit. p. 46

ontológicas que tiene dicho concepto (y que Heidegger descubre pero que desprecia por un error en su interpretación, al considerar que toda imagen del mundo es una conversión del mundo a una imagen) y que nosotros destacamos y aprovechamos. Este es el balance de lo hecho hasta ahora. Veamos en el siguiente capítulo, que versa sobre la imaginación, cómo se articula ésta en la estructura misma de la vida y genera las posibilidades fundamentales de la vida psíquica, posibilidades que si bien todos mencionan, pocos explicitan.

SOBRE LA IMAGINACIÓN

“La vida tiene más imaginación que la que llevamos en nuestros sueños”

Cristóbal Colón

en 1492: La Conquista del Paraíso.

Aproximaciones preeliminares a la noción de imaginación.

El tema de la imaginación es un tema que en todas las épocas de la historia se ha trabajado de una u otra manera. Sin embargo, las funciones que se le han asignado son tan dispares como extrañas. El problema básico de la tradición al abordar el tema de la imaginación, sobre todo desde una perspectiva conceptual y filosófica, es que se presenta como ajeno a los conceptos propios de la razón, como Logos o como razón pura, pues mientras que ésta busca certezas, la imaginación se mueve dentro de los ámbitos de lo posible. Pero el planteamiento de este problema no es en sí mismo insoluble, como han querido ver algunos considerando que la imaginación como fantasía, es decir, equiparando los procesos representativos del hombre con la interpretación y proposición fantásticas del mundo por parte de algunas personas. Por tal razón, se llegó a considerar que la imaginación, en cuanto producción de simples imágenes que, en el mayor de los casos, se apartan de la realidad por carecer de objetividad o por figurar y representar elementos, situaciones e “imágenes” que son ficticias (lo que para muchos es lo mismo que falsas), resulta innecesaria en el hombre.

La imaginación entró en decadencia tras la disolución del romanticismo. Con el realismo, y más con el naturalismo, la imaginación se calificó como una facultad propia de niños, o de mentes enfermas. Incluso se llegaron a consideraciones de género tales como decir que la imaginación era más femenina y la razón más masculina...etc. Sobra decir que tales comentarios eran infundados y que tanta falta le hace saber usar su imaginación a un niño como a un adulto, tanto a una mujer como a un hombre. Tal relevancia volvió de nuevo con la fenomenología, cuyo representante más famoso al respecto es Sartre con sus dos obras: *La imaginación* y *Lo imaginario*.

Antes de entrar a nuestras disquisiciones sobre la imaginación vale la pena hacer un pequeño rastreo histórico, que si bien puede encontrarse en la mayoría de los libros que tratan el tema de la imaginación, no está de más pues nos sirve para efectos de contextualización.

La humanidad siempre se ha servido de la imaginación y ha trabajado con ella; gran parte de su evolución y progreso se debió a la capacidad de “representarse” situaciones que no estaban presentes; o a representarse situaciones “posibles” para saber cómo podría actuar. Desde los primeros homínidos hasta la actualidad, la imaginación se constituye como un proceso psíquico fundamental en el desarrollo de la vida. Sin embargo, los rastros que deja la imaginación se encuentran históricamente en el arte y en la religión, fundamentalmente. De allí surgieron los relatos imaginativos de tipo literario y posteriormente los filosóficos. Desde que se empezó a “reproducir” la realidad a través de unas grafías, se puede ver el fruto de la imaginación, pues para transformar los perceptos en conceptos, es necesaria la facultad representativa que es la imaginación.¹⁴³

Sin embargo, solamente cuando la cultura se establece en Grecia, el tema de la imaginación entra a ser trabajado con mayor o menor seriedad en cuanto tema y problema académico. Recordemos a Hesíodo cuando nos dice que las musas nos hablan de mentiras con apariencias de verdades. Muchos filósofos posteriores, entre ellos el mismo Platón, aprovecharon para considerar que la capacidad creativa de la imaginación era la causa de las desviaciones que hubiera en nuestro logos, en el discurrir con nuestra razón. Ya los presocráticos tocaron el tema de las imágenes, como los atomistas Leucipo y Demócrito, los mecanicistas como Empédocles y Anaxágoras; y por supuesto Heráclito y Parménides. Es interesante ver cómo este último empieza su “poema”, y recordemos que para los griegos fue un poema, con la imagen de los caballos que lo llevan hasta donde la diosa, y todo su poema está estructurado como una visión. Sin embargo, considera que el camino

¹⁴³ Remitimos al lector a los estudios de ELIADE, Mircea. El mito del eterno retorno. Barcelona. Altaya. 1994. En varios de los capítulos se muestran cómo las cosmogonías y los himnos y escritos religiosos son abstracciones del ambiente en el que surgen las diferentes culturas.

del mundo, no el del no ser, se aleja del de la verdad porque considera al ser dividido en imágenes, en luces y sombras, en día y noche, etc.¹⁴⁴ Aquí está la premisa que se ha mencionado varias veces en la historia de la filosofía: *mis sentidos me engañan*. Bajo esta premisa se descalificó muchas veces el concurso de la imaginación, ya que evidentemente trabaja, también con la información que brindan los sentidos.

Culminemos nuestro recorrido por la historia de la filosofía. Posterior a los presocráticos viene Platón, quien dedica un amplio desarrollo a estos temas de la imaginación, en especial relación a la mimesis y a la sofística. Platón denuncia el carácter de “simulacro” que tiene la imaginación y se la achaca a los sofistas y a los artistas; sin embargo, también es el primer filósofo de la historia en descubrir que la imaginación juega un papel fundamental en el conocimiento, pues considera que la imagen representada es una parte fundamental en el conocimiento, además de formular que las ideas se ven, en el esplendor de su esencia a través del desarrollo de una dialéctica ascendente. Aunque Platón hace muchas más precisiones no nos detenemos en él, pues tales contenidos se encuentran en la mayoría de libros sobre la filosofía de la imaginación.¹⁴⁵ Ya Aristóteles considera la imaginación como una facultad interna en el ser humano, y hereda de su maestro el utilizarla en el proceso de conocimiento, pues la aprehensión de la imagen es uno de los pasos de la simple aprehensión aristotélica. También es Aristóteles quien considera a la imaginación como la facultad de representarnos imágenes, y la diferencia tanto de la sensación, como de la percepción y del pensamiento. Luego vienen las escuelas helenísticas, entre las que citamos simplemente a Epicuro con la teoría de los simulacros, teoría que Sartre se dedica a combatir ferozmente,¹⁴⁶ pues considera que la imagen es una especie de reduplicación del objeto. Posteriormente aviene el cristianismo y San Agustín a la cabeza de la patrística, relacionando la imaginación con la memoria y con el tiempo, a

¹⁴⁴ Remitimos al lector que esté más interesado al excelente estudio DE TALES A DEMÓCRITO. Los fragmentos de Filósofos Presocráticos. Barcelona. Altaya. 1994. También pueden verse los textos de Kirk y Raven, que ya se consiguen en Internet.

¹⁴⁵ De hecho, podemos considerar que la reseña del papel de la imaginación a lo largo de la historia de la filosofía, es una síntesis del capítulo que la profesora Lapoujade señala en su libro en las páginas 15-100, a las cuales remitimos al lector interesado.

¹⁴⁶ Cf. SARTRE, Jean Paul. La Imaginación. Madrid: Sarpe. 1984. p. 25-46

manera de proyección: la imaginación va tejiendo las imágenes del porvenir... cotejando las nuevas imágenes con la trama del pasado, pero pensándolas como si fuera presente.¹⁴⁷ Así pues, para San Agustín, la imaginación emerge como una actividad temporal orientada en dirección al porvenir.¹⁴⁸ En la patrística se dan otras cuestiones acerca del tema de la imagen y de la imaginación, aunque no son de gran nivel académico sí lo son de nivel teológico; simplemente recordemos las teorías iconoclastas, que estaban en contra de toda representación figurativa de la divinidad, lo cual implicaba también, de una u otra forma, concebir a Dios en términos imaginativos, pues la imaginación trabaja con lo susceptible de ser sensible (esta es la teoría que Sartre denomina clásica, en cuanto al tema de la imaginación).¹⁴⁹

Ya en la escolástica el tema vuelve a tomar vigor, primero con el problema de los universales, pues Aristóteles se había dado cuenta que no había imágenes generales, y por tanto las imágenes no podían ser universales, lo que implicaba que existían los conceptos sin imágenes. Santo Tomás aproxima la imaginación a la sensibilidad en cuanto considera necesarias las imágenes recibidas de los sentidos como material de trabajo para la imaginación. Pero a la vez, Santo Tomás vincula la imaginación al entendimiento al señalar que la multiplicidad de imágenes le dan material al intelecto para que éste logre hacer abstracción de ellas. Así pues, en Santo Tomás encontramos, por primera vez, la concepción de la imaginación como mediadora entre la sensibilidad y el entendimiento, lo que más tarde dirá Bacon y Kant.¹⁵⁰

Hasta aquí, todos los filósofos mencionados, a excepción de San Agustín, señalan la proximidad de la actividad de la imaginación con el cuerpo y la sensibilidad. Estas teorías

¹⁴⁷ SAN AGUSTÍN. Confesiones. Quito. Librería Espiritual. Libro X, caps VIII - XVIII

¹⁴⁸ Cf. LAPOUJADE. María Noel. Op. Cit. p. 36

¹⁴⁹ Cf. SARTRE, Jean Paul. La Imaginación. Op. Cit. a lo largo de todo el libro, en especial en p. 33-47 y 117-177.

¹⁵⁰ Cf. LAPOUJADE. María Noel. Op. Cit. p. 36-38. Si se desea conocer más a fondo el tema de la imaginación y las representaciones figurativas de este tipo en la cultura, mas que en la filosofía, de la edad media, remitimos al lector al maravilloso libro de LE GOFF, Jacques. Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval. Barcelona: Gedisa. 1986. En especial al primer capítulo intitulado "Lo maravilloso en el occidente medieval"

se difundieron a lo largo de la escolástica, encontrando un fuerte rechazo en Meister Eckhart. Éste místico alemán condena la imaginación por considerarla como un rezago de cuerpo y de sensibilidad en los ámbitos del espíritu, impidiendo que éste se levante completamente del ambiente terrenal para disfrutar de los goces del espiritual. Cómo el alma ha de prescindir de lo sensorial, y las imágenes que produce la imaginación van ligadas al cuerpo y a la sensación, resulta evidente que para un místico del talante de Eckhart, la imaginación sea un estorbo para la iluminación.

La imaginación se ve elevada, por primera vez en la filosofía, por lo menos de manera genial y “sistemática” si acaso podemos decirlo, en Giordano Bruno. Éste filósofo piensa que la imaginación recopila los datos de los sentidos y se los da al entendimiento para que éste piense; es decir, sin imaginación no habría pensamiento, pues asegura que todo pensamiento es sobre y con imágenes. Y más aún, Bruno, adelantándose a Hume y a Kant, considerará que la imaginación, como sentido interno, es la función que mantiene la trama de unidad y permanencia de la subjetividad. Bruno retoma la tesis agustiniana y señala que la imaginación tiene una referencia temporal más que espacial. En Bruno, la imaginación es una función intencional, sintética y temporal. Bastante modernos resultan estos planteamientos del pensador renacentista. Con Francis Bacon, la imaginación adquiere la función de crear vínculos, ya no sólo en el sujeto como pensaba Bruno. Leamos a Bacon a este propósito: *“La imaginación, no estando ligada a la materia, puede, a su agrado, unir todo aquello que la naturaleza ha separado y separar aquello que la naturaleza ha unido; y de ese modo hacer casamientos y divorcios ilegítimos de las cosas”*¹⁵¹ Bacon descubre una de las notas fundamentales de la imaginación y es el carácter de posibilidad que esta tiene. Anteriormente, la imaginación había sido entendida como una especie de mimesis psíquica por medio de la cual se copiaban las sensaciones. Agustín y Bruno habían dado otros pasos, al vincularla con la temporalidad, mas sin embargo, no habían atisbado el atributo de la posibilidad. Basándose en estas reflexiones, Bacon cree que se puede establecer una *lógica* peculiar propia de la imaginación, diferente a la de la razón, que quizás pueda completarla. Recordemos que Bacon escribió una de las grandes utopías del

¹⁵¹ Citado por Ibíd. P. 47

renacimiento (La Nueva Atlántida). La utopía no es pensamiento de evasión sino imaginación desbordante y fértil que puebla el intelecto de nuevas posibilidades.¹⁵² A su vez, Bacon descubre en la imaginación el proceso mediador de la conciencia que ya se venía viendo desde antiguo, pero ahora lo eleva a su máximo exponente cuando considera que en ocasiones la imaginación puede desempeñar el papel más importante en el psiquismo humano.

Continuamos nuestro recorrido con Descartes, quien siendo contemporáneo de Bacon, discrepa de él en una serie de consideraciones, ya que para el filósofo francés, la imaginación es reducida a pensamiento. Recordemos su famosa definición del pensar: *“¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y también imagina y siente”*.¹⁵³ La imaginación se entiende como una manera de pensamiento; ya no tiene que ver con la res extensa; es simplemente una de las manifestaciones con que la res cogitans se muestra. Descartes reconoce, como Platón, que la imaginación así como puede producir conocimiento puede también crear ficciones que se alejan de la certeza que busca el entendimiento. En la escuela racionalista que funda Descartes se va a seguir una huella suya y es la de validar la imaginación como conocimiento, si bien el más bajo de todos, como nos lo recuerda Spinoza, o un cartesiano como Locke. Es importante aclarar que para los descendientes de Descartes, el tema de la imaginación va a aparecer subyacente de una u otra manera, porque Descartes mismo considera que las ideas son, de una u otra forma, imágenes; postulado que tendrá su auge en el empirismo de Berkeley. Sin embargo, no es sino hasta Hume que el tema de la imaginación posee un desarrollo completo y coherente, pues aunque Spinoza, Leibniz, Locke y Berkeley lo trabajan, no lo toman como centro fundamental de sus reflexiones y de sus sistemas. En cambio para Hume, la imaginación cumple la función más importante de toda la mente humana. El tema de la imaginación en Hume puede llegar a ser demasiado extenso así que lo resumiremos brevemente: para Hume, es la imaginación la que teje las nociones de identidad entre nuestras ideas y las

¹⁵² A este respecto remitimos al lector a las consideraciones que se hacen en torno a la utopía y a la imaginación en el siguiente libro: BOTERO URIBE, Darío. El derecho a la utopía.

¹⁵³ DESCARTES, René. Meditaciones Metafísicas. Madrid: Espasa-Calpe. 1989. pp.125.

relaciona con las impresiones, forjando nociones de carácter “general” que son funcionales para la razón en el proceso de conocimiento, pero que en sí mismas carecen de realidad. Las ideas de yo, de causalidad, de espacio y tiempo, así como las de mundo o Dios, no son más que *ficciones* que la imaginación se inventa y de las cuales el entendimiento no puede prescindir. Mas eso no quita que dichas ideas carezcan de realidad. La imaginación crea la identidad mediante los nexos temporales que pone. Así pues, el principio de identidad no es ya un principio de la razón o una característica fundamental de la realidad. Con Hume, la identidad se reduce a un producto de la imaginación a través de la continuidad temporal. Por eso en Hume la imaginación prima sobre el entendimiento.

La imaginación en Kant es un tema trabajado por extenso, y del que todos tenemos unas cuantas nociones si hemos estudiado a Kant;¹⁵⁴ por tal razón, nos limitaremos a lo esencial. Empecemos escuchando a Kant: *“La síntesis en general es... el mero efecto de la imaginación, función ciega aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno, mas de la cual rara vez llegamos a ser conscientes. Pero reducir esa síntesis a conceptos, ésta es una función que corresponde al entendimiento”*¹⁵⁵. De esta manera, Kant nos está diciendo que la síntesis es realizada por la imaginación: ¿síntesis entre qué? Pues entre lo que el sistema kantiano debe sintetizar: las categorías del entendimiento con la apariencia del fenómeno. La imaginación para Kant es fundamental porque ella media y sintetiza aquellos elementos que parecerían aislados y separados a partir de su “revolución copernicana”. Kant establece diversos tipos de imaginación, una es la empírica, basada en los sentidos, otra es creativa, que es la que sintetiza, otra que es la trascendental que es la que utiliza las categorías, etc.

En la teoría de Kant, la imaginación desempeña una doble función. Sin ella, no sólo no podemos considerar los objetos como propiamente objetos, distintos de nosotros, y de existencia continua, sino que no podemos reconocer las cosas que experimentamos en el

¹⁵⁴ remitimos al lector a dos estudios fabulosos al respecto: el primero son los capítulos que dedica Mary Warnock en su obra “La imaginación”. El otro es el capítulo que J. Kogan le dedica en su obra intitulada “Filosofía de la imaginación: función de la imaginación en el arte la religión y la filosofía”.

¹⁵⁵ Crítica de la razón pura, Lógica Trascendental, analítica de los conceptos. Cap I, Sección III, parágrafo 10. Consultada [En http://cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=427](http://cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=427)

*mundo como objetos de cierta especie. Y ambas funciones, decisivas para nuestra verdadera comprensión y manipulación del mundo, fueron efectuadas por el poder de formar imágenes.*¹⁵⁶

Esto es lo que se debe entender cuando se nos dice que en Kant la imaginación crea los esquemas; tales esquemas son la manera fundamental como el entendimiento traba relación con el objeto. Es decir, el esquema de un concepto es la representación de un proceder general de la imaginación para proporcionar a ese concepto su imagen.

Posteriores a Kant vienen los idealistas, quienes consideran fundamentalmente, para decirlo con Fichte, que la imaginación no crea los esquemas sino que crea el objeto mismo. El sujeto se absolutiza y la imaginación con él. De esta manera el idealismo puede llegar a las consideraciones que Novalis hiciera en su “idealismo mágico” pues la imaginación puede construir lógicas ajenas a la de la razón y crear otro tipo de mundos. El romanticismo consideró que la imaginación era superior a la razón, porque mientras que la primera es divina –por su efecto creador- la segunda es humana. Así, el poeta inglés William Blake puede decirnos, sin reparo, que *“En un significado más amplio, el término imaginación es usado para definir la naturaleza del ser puro; Imaginación es la esencia divina, el mundo real y eterno. La imaginación es la existencia humana misma.”*¹⁵⁷. Profundizaremos más adelante en estas cuestiones.

Para no extendernos más pasemos por alto a Schelling y Hegel, que sin dejar de ser importantes, se dedican a replantear lo ya dicho y a aplicarlo al terreno de la estética. Llegamos a mediados del s. XIX, siglo en el que el positivismo estaba minando las mismas bases de la filosofía. Obviamente en el positivismo no hay mucho que hacer; las propuestas sobre la imaginación se limitan a emular las consideraciones y críticas que ya habían hecho Berkeley y Hume. Son más interesante la respuesta que da la fenomenología, y las corrientes de la vida. Está Bergson y Husserl quienes intentan demostrar el carácter dinámico de la vida humana y la función de la imaginación dentro de ese movimiento.

¹⁵⁶ WARNOCK, Mary. La imaginación. México. FCE. 1993. p. 49

¹⁵⁷ BLAKE, William. Poemas proféticos y prosas. Barcelona: Barral editores. 1971. p. 301

Estas escuelas renuevan el papel de la imaginación en el conocimiento y le asignan una función importante en la configuración de la experiencia vital y del ordenamiento de la conciencia; así pues, Sartre dedicará dos grandes estudios al problema de la imaginación para demostrar que “...no podría haber imágenes en la conciencia. Pero la imagen es un cierto tipo de conciencia. La imagen es un acto y no una cosa. La imagen es conciencia de algo”.¹⁵⁸ En pocas palabras, se trata de demostrar que la imagen es un cierto tipo de conciencia, no el objeto de la conciencia, la imagen es un acto, de la conciencia que imagina, no una cosa a la manera de las teorías clásicas que consideraban que la imagen era una especie de copia o duplicación que surgía del objeto para implantarse en nuestra mente. Tras Sartre vienen diversas teorías en la filosofía del lenguaje, en las nuevas epistemologías y ciertos estudios especializados como los de Lapoujade, Warnock, Kogan, y otros más.

Sin haber agotado en estas pequeñas páginas el desarrollo histórico de la imaginación, creemos haber dado una visión de conjunto lo suficientemente puntual como para comprender en qué derroteros nos vamos a introducir. A continuación vamos a seguir en el orden de disquisiciones que traíamos en el capítulo anterior. Terminamos hablando de la importancia de la imagen del mundo, y ahora hablamos de la imaginación. Si estamos en lo cierto, ésta función de la imaginación será la que forje la imagen del mundo, y esa será la misión vital que cumpla la imaginación en éste ámbito; mas sin embargo, es necesario establecer primero una serie de reflexiones entre la imaginación y la vida, lo que implicará trabajar la imaginación en los ámbitos de la creación, para poder exponer, luego, la articulación de la imaginación con la estructura psíquica de la vida. Procedamos pues.

Consideraciones en torno a la imaginación

Primero que todo formulemos una definición de imaginación que podamos trabajar unívocamente; así pues, empecemos por definir qué es imaginar: “*Imaginar en un sentido lato es ver. Su actividad consiste esencialmente en la aprehensión de un “objeto” (material*

¹⁵⁸ SARTRE, Jean Paul. La imaginación. Madrid: Sarpe. 1984. p 202

*o no, existente o no, concreto o abstracto, etc), figurativamente”.*¹⁵⁹ La imaginación, en cuanto acto de imaginar, es el proceso mediante el cual se desarrolla la aprehensión figurativa de determinado objeto, lo que usualmente se denomina como la facultad de crear imágenes. De esta manera, la imaginación es el proceso humano que se encarga de la figuración, representativa, de los objetos. Detengámonos aquí para hacer dos precisiones: la primera es que la imaginación es un proceso y no una facultad, porque la imaginación posee

*una estructura extremadamente completa, integrada por otras estructuras, las distintas funciones operantes. Además, es una estructura eminentemente procesal. Nada quieto, estático puede descubrirse en la psiquis. De ahí la necesidad de erradicar términos como “facultad”, que implica la posesión de una capacidad determinada, acabada, dada, estática, que en un momento x puede «echarse a andar»*¹⁶⁰

Entonces, la imaginación no es una facultad, en el sentido mencionado, porque no es algo completo, estático, terminado y delimitado. Una concepción de la imaginación como facultad, estaría equiparándola con el genio creativo, o quizás con la fantasía, mas nunca reconocería la grandeza e importancia de la imaginación. La imaginación es un proceso. Surge de una intuición, y puede equipararse a ella, mas no se reduce a ella. Podemos decir que *“en realidad, la imaginación y la intuición son inseparables y constituyen, para todos los efectos prácticos, una sola facultad”*¹⁶¹, pero esa identidad no implica que no se trascienda por una de sus partes. Todos sabemos cómo la intuición da pie a la disquisición, al discurrir: y ese es el problema de la filosofía: el paso de la intuitio a la ratio.¹⁶² Así pues, la imaginación no es sólo la inspiración genial, ni la intuición creadora; ante todo la imaginación es un proceso que si bien empieza y trabaja con esas inspiraciones y esas intuiciones, no abandona el discurrir metódico. El método de la imaginación es la verosimilitud (que etimológicamente quiere decir lo que se parece a la verdad, y que usualmente se entiende como aquello que convence por su coherencia interna). Esta

¹⁵⁹ LAPOUJADE, María Noel. Filosofía de la Imaginación. México. Siglo XXI. 1988. p. 26 la negrilla es de la autora

¹⁶⁰ Ibíd. p. 17

¹⁶¹ BOWRA.C.M. La imaginación Romántica. Madrid: Taurus. 1972. p.19

¹⁶² Cf. Nota # 80

verosimilitud es el «criterio de verdad» que rige los procesos imaginativos, y mantenerla es un esfuerzo por conservar la coherencia y cohesión en lo que se está imaginando. Para lograr esto no basta con la sola inspiración, sino que es preciso trabajarla, desarrollarla y llevarla a sus últimas consecuencias para valorar sus resultados.

La segunda precisión es que la imaginación, entendida como proceso de representación, hace del hombre un ser activo en tanto que imagina. Muchas veces se piensa que el hombre es pasivo ante la impresión de las imágenes, y muchos psicólogos conciben tales ideas, olvidando las grandes construcciones metafísicas de la modernidad.¹⁶³ Sin embargo, ahora sabemos que la imaginación, en tanto que proceso, en tanto que movimiento, es una acción de la conciencia humana: tal es el sentido que Sartre quería darle a la imaginación. No se trata de una fuerza oculta, o de la “loca de la casa” que sale corriendo y hace lo que quiera en el entendimiento. La imaginación tiene bien delimitadas sus funciones en la estructura de la razón humana y hace del hombre un ser activo, pues la imaginación es, fundamentalmente mediación y síntesis, porque se presenta entrelazada en la configuración de la percepción (recordemos a Kant y a Hume) a la vez que en la identidad del sujeto (como Bruno, Bacon y San Agustín) a partir de los conceptos del entendimiento (nuevamente recordemos a Kant). La imaginación es, pues, una función psíquica de mediación. ¿pero qué es lo que media? Media entre la sensibilidad y el entendimiento (como muestra la tradición), lo que equivale a decir que media entre el percepto y el concepto. También media entre la voluntad y el entendimiento, pues estas funciones humanas se unen mediante el nexo de la efectividad, nexo que es configurado por la participación de la imaginación.¹⁶⁴

Nosotros diremos que la imaginación es el proceso mediante el cual las tensiones que configuran la misma existencia del hombre (Pascal, Kierkegaard, Nietzsche, etc.) son mediadas, y léase bien, mediadas no asimiladas. De igual manera, la imaginación es la encargada de mediar entre las antinomias de razón y vida; y en últimas, de las antinomias

¹⁶³ A este respecto Cf. Simposio Internacional de los Rank Prize Funds. Imagen y conocimiento : cómo vemos el mundo y cómo lo interpretamos. Barcelona : Crítica ; Grijalbo, 1994. p. 90 y ss.

¹⁶⁴ Cf. LAPOUJADE, María Noel. *Filosofía de la Imaginación*. Op. Cit. p. 244-45

que constituyen el mismo enigma del mundo. Esto que acabamos de mencionar es de suma importancia: la imaginación al ser mediación, y no asimilación, posee en su estructura fundamental la *intrínseca necesidad propositiva de formular posibilidades en la configuración de la vida y el mundo*. Si se tratase de una simple asimilación, la imaginación no pasaría de ser un proceso sincrético que uniría las fuentes separadas; y de ser así la imaginación no sería más que una facultad. Por el contrario, la finalidad mediadora de la imaginación la constituye como un proceso, en el que no se trata de amistar los dos miembros de una antinomia, sino en superarlos mediante algo mucho mayor, nuevo y genial (en cuanto producto de un genio). Hegel es el gran maestro de la mediación, por lo que remitimos a sus nociones fundamentales al respecto.

Hemos dicho que la imaginación es propositiva, por su estructura misma, y que se caracteriza por aprehender la realidad de manera figurativa. Es interesante entonces notar el carácter intencional de la imaginación ¹⁶⁵, ya que no se imagina en general, ni tampoco se da una fórmula de la imaginación. Recordemos nuevamente las palabras de Sartre mencionadas más arriba: la imaginación es un acto, no una cosa; no es el contenido de una conciencia sino la conciencia misma. La conciencia es intencional luego toda imagen es intencional, porque como está dicho desde Aristóteles, toda imagen siempre es imagen de algo. Aquí habría que entrar a discutir con Sartre sobre si ese algo es un particular o puede ser una abstracción; ya que de ser un particular sería una imaginación al estilo de Fichte que crea el propio objeto; mas si puede ser abstracta, se activan inmediatamente las réplicas de Berkeley y Hume respecto a las ideas (imágenes) abstractas. Sin entrar en mayores detalles teóricos, nos dirigimos hacia la primera respuesta: la imaginación es una imagen del particular, y la creación del objeto se da, mas no como en Fichte, en el que es un acto de libertad de un Yo puro, sino como la posibilidad de nuevas maneras de configuración de lo real. Sartre considera que si imagino a un hombre, tengo que imaginarlo de determinado color de piel, supongamos blanco, con ojos claros, con cabello negro, crespo, de una estatura alta, de nariz aguileña... etc. Con esto estamos de acuerdo; así pues, estamos representándonos un hombre singular; mas sin embargo, Sartre considera que es una

¹⁶⁵ Ibídem.

abstracción porque ese hombre no existe, ya que su imagen la formamos a partir de diferentes imágenes de otros muchos seres humanos y que sintetizamos en una sola imagen, en la que concebimos actualmente. Estamos con Sartre en que la imagen hace “referencia” a un particular, mas que ese particular sea una abstracción lo consideramos un contrasentido. Simplemente ese particular es un posible que nos hemos imaginado, no es más que eso; no tenemos que ir más allá de lo que se nos da.

De esta manera entendemos la imaginación ya no solo como la función humana por la cual el hombre logra figurarse imágenes, sino por medio de la cual logra “*proponer diversos mundos*”¹⁶⁶ de libertad, de felicidad, de utopías, etc. La importancia de la imaginación es que saca al individuo de los círculos sociales de opresión-poder, de las concepciones del mundo vitalistas-intelectualistas, etc. Es en este sentido en el que mencionábamos que la imaginación cumple una función mediadora, y no solo asimiladora, puesto que modera dos posturas contrarias abriendo campo a una nueva vía, *proponiendo algo como posible*. Distingamos claramente lo que tiene la imaginación de mediadora y lo que tiene de asimiladora: se entiende comúnmente por mediación un acto por el cual se concilian dos posturas en litigio, sin imponer la propuesta a ninguna de las dos partes, mientras que por asimilación se suele entender un acto que vuelve relativamente iguales, o mejor, similares dos cosas. Anteriormente argüíamos que el problema de la tradición es que la imaginación había sido considerada simplemente como elemento asimilador, lo cuál evidentemente resulta equivocado pues no se pueden asimilar los contrarios tan sencillamente con la representación de una imagen. Pero la concepción de que la imaginación haga referencia simplemente a una tensión entre contrarios denota una carencia que gracias a los enfoques fenomenológicos se ha recuperado: la intencionalidad. Lo propio del hecho que la imaginación represente imágenes no es que las asimile o las copie, sino que las propone. De esta manera obtenemos que lo propio de la imaginación es proponer sean ideas, sean imágenes, sean imaginarios, etc.

¹⁶⁶ LAPOUJADE, María Noel. Imaginarios en la identidad Latinoamericana. EN
<http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0207/imaginarios.htm>

En este orden de ideas, observamos que la imaginación repercute sobre la mayoría de las praxis humanas, puesto que la característica de estas es desarrollar alguna acción en un medio, o bien, *proponer lo posible en los ámbitos de lo real*, pues, aceptamos la postura de los existencialismos, el hombre es un ser en un mundo, mas es un hombre que vive una realidad radical que es su vida misma. Recordemos lo dicho en el primer capítulo de nuestra investigación. El hombre se inserta en un mundo *real*, y lo que con su *intención* pretende hacer recae en el futuro: “*si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente*” ¹⁶⁷. Estas palabras de San Agustín nos expresan de manera clara cómo es que el presente se configura con lo que existe, mientras que el futuro se expresa en términos de posibilidad. Es la estructura teleológica de la misma vida, y aquí vemos funcionando, en todo vigor, la categoría del “Significado”. Ahora pues, la esencia propia del hombre es hacerse a sí mismo en sus actos, pero recayendo estos en el porvenir, su esencia deviene en escatológica, tal y como lo entiende la fenomenología. Así, sin pretender hacer un tratado sobre el acto humano sino considerando su estructura básica (intención-finalidad), asumimos que la imaginación versa sobre lo posible; la esencia humana resulta de los actos que se ejecuten, por lo cual recaen en el futuro y se entienden también como posibilidad. Remitiéndose ambos elementos al reino de lo posible, tenemos la conclusión a la que nos proponíamos llegar, afirmando que la imaginación juega un papel preponderante en el desarrollo de las praxis humanas, pues no siendo simplemente asimiladora sino mediadora, la imaginación propone, y propone en cuanto posee intencionalidad, esto es, en cuanto se plantea como un tipo de conciencia dirigida hacia algún fin determinado por la valoración de la vida (constituyente de toda concepción del mundo).

Ahora bien, llegando hasta éste punto, hecho ya un recorrido y planteada una definición de la imaginación, hemos de preguntarnos por el contenido con que se aplica comúnmente la imaginación. Bastaría decir que el uso típico de ella, en el sentido inconsciente al que ya aludía Kant, va a dar pie para la formulación de los imaginarios, es decir, de aquellas figuraciones inconscientes que se perpetúan por una serie de praxis que las consideran

¹⁶⁷ SAN AGUSTÍN. Confesiones. Quito. Librería Espiritual. 1997. pp. 319

como un referente implícito de las mismas praxis. Un ejemplo sencillo de esto se encuentra en la educación. Se cree, la mayor de las veces, que quién recibe educación ocupa un estrato más alto en la clasificación elitista de una sociedad, por el simple hecho de recibirla; de este modo se toma la educación por su significación de ascenso social más que por la formación propia del sujeto. Pero este es un simple ejemplo, volvamos a nuestro trabajo en el que postulamos que la imaginación forma imaginarios que se vuelven referentes para la sociedad y terminan encausando su desarrollo.

Acotación en torno a América Latina

Este desarrollo del proceso imaginativo en la psiquis humana genera el surgimiento de los imaginarios que acabamos de exponer brevemente. En la actualidad, el estudio de estos imaginarios en cada una de las sociedades se vuelve un tema constante y vigente, sobre todo en las ramas antropológicas y etnográficas, ya que se consideran como el contexto en que el hombre vive. Los imaginarios abundan en nuestra cultura, y podríamos decir que toda ésta se funda en ellos, como bien lo anotaba Ortega y Gasset respecto a las ideas y las creencias.¹⁶⁸ La importancia de los imaginarios es que explicitan contenidos que denotan determinada identidad,¹⁶⁹ y por tanto una determinada manera de ver y concebir el mundo.

Cuando hablamos de imaginarios como uno de los usos que se presentan de la imaginación, estamos reconociendo el papel fundamental que juega ésta en la vida cotidiana del hombre. Imaginarios existen respecto a todos los niveles de la vida, existen imaginarios sociales, económicos, religiosos, políticos, etc. Pero lo fundamental es que cualquier tipo de imaginarios tienen su fundamento en la imaginación, como representación, de la realidad. Entendamos así lo que dice Carlos Fuentes: *“la pregunta no es cómo fue descubierta América o encontrada o inventada, sino cómo debe seguir siendo*

¹⁶⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET. José. Historia como sistema. Op. Cit. Capítulo I y Capítulo X.

¹⁶⁹ Cf. LAPOUJADE, María Noel. . Imaginarios en la identidad Latinoamericana. Op. Cit.

imaginada. Se necesita imaginación para establecer una nueva agenda pública, agraria, democrática en Latinoamérica” ¹⁷⁰.

Gabriel García Márquez, en el discurso pronunciado al recibir el premio Nobel de literatura nos dice que “...todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida” ¹⁷¹. Y aunque dice verdad, que en nuestra tierra parece que la ficción supera la realidad, nuestro premio Nobel se equivoca. No es que los habitantes de estas regiones pidan poco a la imaginación, nos atrevemos decir lo contrario; pide mucho a la imaginación, mucho más de lo que cualquier otro ser humano actual porque se enfrenta con una situación vital que aún no es suya sino que siempre es impuesta. Tratar de enfrentar esta imposición, y sobrellevarla, es una tarea imposible sin imaginación. Lo que ha ocurrido es que el *ethos* del latinoamericano se particulariza y se diferencia de determinadas tradiciones culturales; diversas anécdotas chistosas nos hacen decir “este país es único” o “América Latina es un «caso»”, queriendo simplemente decir que aquí hay cosas que se salen de lo normal. Basta echar un vistazo a la historia para ver la cantidad de situaciones anecdóticas que nos servirían para ilustrar nuestra posición, pero estamos de paso por aquí. El verdadero problema no es que nuestra realidad supere las ficciones imaginativas; el problema es que los esquemas que se importan a América Latina no nos dejan vivir nuestras propias ficciones imaginativas, no nos dejan representar nuestro propio mundo. El profesor Daniel Herrera ha llamado la atención a este respecto, considerando que la filosofía de Latinoamérica debe fundarse en una fenomenología del estar, no del ser. Su planteamiento es interesante si nos damos cuenta que es uno de los pocos idiomas globales en diferenciar el ser del estar, lo cual nos permitiría entender cómo es que la configuración del ser cultural latinoamericanos se establece como un ser que está en Latinoamérica, mas no que es

¹⁷⁰ FUENTES, Carlos. El Espejo Enterrado. México: FCE. 1992. pp 386-387

¹⁷¹ GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. La soledad de América Latina. En [sistemas.dti.uaem.mx/bibliotecadigital/descargas/ensayos/la%20soledad%20de%20america%20latina%20\(gabriel%20garcia%20marquez\).rtf](http://sistemas.dti.uaem.mx/bibliotecadigital/descargas/ensayos/la%20soledad%20de%20america%20latina%20(gabriel%20garcia%20marquez).rtf)

latinoamericano. Por eso se ha dicho que el gran problema de la filosofía latinoamericana es el problema de la búsqueda de una identidad.

Nosotros respetamos estas posturas, mas consideramos que caen en un pequeño error, que es el mismo que denunciarnos en García Márquez; y es que se nos ofrecen representaciones mentales de otros, no nuestras. Como tales representaciones resultan extrañas en parajes y lugares como los nuestros se creó la imagen de América latina como un lugar exótico, sorprendente, fuera de lo común... etc. Se dice, entonces que aquí no se necesita la imaginación porque todo lo que ocurre supera lo que con ella podamos imaginar. Esto no es más que otra de las formas cómo las ideas extrañas se presentan en los latinoamericanos y nos hacen sentir extraños en nuestro propio suelo, porque simplemente *estamos* en Latinoamérica, no somos latinoamericanos.

La imaginación no es que sea más abundante que la realidad, lo que pasa es que el mundo de América latina es un mundo que sorprende y que despierta extrañeza. Necesitamos pedirle mucho a la imaginación; mucho más de lo que algún otro pueblo le ha pedido, para comprender nuestras vidas, tanto porque la cultura nos presenta Latinoamérica como un lugar ajeno, como por el hecho de que lo sorprendente que existe allí necesita ser interpretado y comprendido. Las grandes criaturas fantásticas, los mitos sobre el oro, las denominaciones del buen salvaje, el pueblo católico, la masa revolucionaria, el bloque de subdesarrollo, el continente de los no alineados, la parte del mundo hipotecada por la deuda externa... etc. no son más que denominaciones con las que la ideología de turno nos separa de América Latina. El gran problema aquí es que éstas ideologías han separado la imaginación de la vida en el hombre latinoamericano: esta es su desgracia, esta es su situación, esta es la fuente de su posibilidad.

A manera de conclusión de este pequeño aparte, recordemos cómo el ser latinoamericano, ilustrado en las novelas del boom, se ve influenciado por la escisión que le es característica y diríamos que “natural” (evidentemente es artificial, sino que usamos el término por sus connotaciones). Recordemos a Artemio Cruz, un ser dividido, como Pedro Páramo, como la

Malinche, como Bolívar, y como todos los grandes hombres que han sido hijos de su tierra y han tenido el valor de imaginar a América Latina desde sus propias vidas, y no con las ideologías y representaciones de otros. García Márquez termina su texto de “La Soledad de América Latina” hablando de la opción que Latinoamérica tiene por la vida:

Una nueva y arrasadora utopía de la vida, donde nadie pueda decidir por otros hasta la forma de morir, donde de veras sea cierto el amor y sea posible la felicidad, y donde las estirpes condenadas a cien años de soledad tengan por fin y para siempre una segunda oportunidad sobre la tierra ¹⁷²

Esa es la opción por la vida que, según el escritor colombiano, caracteriza los pueblos de América latina. Estas consideraciones resuenan con las disquisiciones que Julián Marías nos muestra, al señalar que Latinoamérica se caracteriza por el espíritu vitalista que le rige y que es el fundamento de sus pueblos. ¹⁷³ Entonces, podemos considerar que en América latina es de capital importancia el hecho de la vida misma, tanto por su valor como por la omisión del mismo. Lo que verdaderamente hace falta es dotar de sentido esa vida, arrancarla de las manos de los absurdos conflictos políticos y abrirle el abanico de las posibilidades que le brindaría una imaginación que vea como vida la vida misma, no que la considere como un raro espécimen de “esos” que se llaman “seres latinoamericanos”.

Imaginación y Creación

La realidad reside en la forma imaginativa
Blake

Dejando de lado este pequeño aparte sobre América latina – que consideramos importante tanto por el énfasis de nuestra carrera de filosofía y letras como por una realidad fundamental que nos acomete – podemos proceder a establecer una serie de precisiones sobre algo que ya habíamos dejado esbozado más arriba. Dijimos que la imaginación

¹⁷² Ibídem.

¹⁷³ Cf. MARÍAS, Julián. Razón de la filosofía. Op. Cit. p. 29 - 50

empieza con la intuición, con la aparición del “ajá” o del “genio creativo”, para decirlo en palabras de la profesora Romo,¹⁷⁴ aunque no se reduce a ese momento. Por ser un proceso, la imaginación se caracteriza por la secuencia de pasos ordenados en torno a una estructura fundamental. Esta estructura, además de ser intencional y mediadora, como ya hemos visto, Es también:

- Ambigua: Porque las referencias imaginativas, aun cuando se traten de referentes reales son tratados como hipótesis, esto es, como posibilidades.
- Proceso de Sustitución: Ya que muchos de las modalidades de la imaginación surgen al trastocar el orden esperado, pues la imaginación empieza trabajando el *como sí*.
- Sugestiva y Paradójica: Le es porque la imaginación sugiere y evoca más de lo que en ella misma se muestra; la imagen que presenta no es total, sino metonímica. Por tanto es paradójica porque propone una mediación de las antinomias manteniendo ambos términos. Si aceptamos esto, consideraremos que la imaginación es también un proceso dialéctico.¹⁷⁵

Como podemos darnos cuenta, esta estructura de la imaginación es una derivación de las premisas fundamentales que hemos expuesto, a saber: que la imaginación es un proceso de mediación. Tradicionalmente se ha considerado que la imaginación es un extraño don que tienen las personas que son muy creativas, y es por el efecto ya señalado, de que se toma la imaginación por su primer momento: la intuición. Aunque la imaginación no se reduce a ser una intuición (y no nos cansamos de repetirlo) ésta sí es el punto de arranque fundamental. Pero a partir de la estructura misma de la imaginación nos damos cuenta hacia dónde se dirige, ya que en ella misma hay un principio teleológico, pues está formulando y proponiendo “situaciones, representaciones o imágenes” *para*. No se limita a crear imágenes sin más, sino que, como ya decíamos, la intencionalidad de la imaginación está orientada hacia una finalidad.

¹⁷⁴ Cf. ROMO, Manuela. Psicología de la creatividad. Barcelona: Paidós. 1997. p. 31-69

¹⁷⁵ Cf. LAPOUJADE, María Noel. Filosofía de la imaginación. Op. Cit. p. 240-256

Esta teleología de la imaginación es la que realmente le da su importancia en la vida humana y en el conocimiento. Su orientación a determinados fines concuerda con la estructura psíquica de la vida humana misma y permite que el desarrollo de la existencia concreta de cada individuo, en cada vida, se ve cargada de posibilidades que provienen de la misma imaginación que las orienta. La creación se da más como un proceso, como bien se han dado cuenta los estudios más contemporáneos sobre el tema; quizás a partir, en lengua castellana, de la mencionada obra de la profesora Romo.¹⁷⁶

Romanticismo

Históricamente, las relaciones entre imaginación y creación se acercaron, se identificaron y llegaron a su máxima expresión con el movimiento romántico. Ya habíamos mencionado en nuestro recorrido histórico las palabras de elogio que Blake dirige a la dimensión imaginativa del ser humano. Mas no es el único, aunque quizás sí sea de los más certeros al exponer el espíritu de su tiempo en cuanto a las consideraciones de la imaginación.

Parecerá insulso detenernos en éste preciso momento de la historia para analizar el tema de la imaginación, y no en otros donde también puede ser interesante; pero si se piensa así es porque no se conoce lo suficiente el tema de la imaginación. *“... es imposible entender el concepto de imaginación sin tratar de comprender la versión romántica de este concepto, aun si no es la única versión posible...”*¹⁷⁷ Estas palabras de la profesora Warnock avalan nuestro cometido. Pero ¿por qué es tan importante la imaginación en los románticos? La respuesta no es sencilla, pero tampoco es extensa. Es una formulación simple, pero intrincada, ya que

“para los románticos, la imaginación era fundamental porque consideraban que sin ella la poesía era imposible. Esta creencia en la imaginación formaba parte de la creencia

¹⁷⁶ Cf. ROMO, Manuela. Op. Cit. En especial es interesante profundizar en los temas del paso de la primera genialidad e intuición al discurrir lógico que de ella procede.

¹⁷⁷ WARNOCK, Mary. La Imaginación. México: Fondo de Cultura Económica. 1993. p. 348

contemporánea en la personalidad individual. Los poetas románticos tenían conciencia de su maravillosa capacidad para crear mundos imaginarios y no podían creer que esta fuera estéril o falsa”.¹⁷⁸

De esta manera, la imaginación es la causante de la configuración de todo mundo. Pero más importante aún, la imaginación es la avaladora y fuente de la poesía, lo que para los románticos equivale a decir realidad. Quizás quien mejor trabajó esto fue el mismo Friedrich von Hardenberg, más comúnmente conocido como Novalis, ya que consideraba que *“la poesía precede a la realidad, porque lo que mueve la realidad es, precisamente, la poesía”*¹⁷⁹ Con esta aclaración ya vemos el horizonte mucho más claro: la imaginación es la que sustenta la realidad, por eso el romántico le da tanta relevancia a los procesos imaginativos que el hombre desarrolla. Por circunstancias históricas, muchos de los románticos son hostiles a la “Razón Ilustrada” y encuentran en la imaginación la dimensión que sin abandonarlos al sin sentido del mundo, les permite transformarlo, e incluso crearlo. La herencia romántica del concepto de imaginación es considerar que ésta configura mundos; o si se prefiere, configura el mundo. Pero para el romántico la imaginación no se queda en la configuración del mundo, esto es, en la dimensión “objetiva” del espíritu; como buenos discípulos de los grandes filósofos románticos (de Fichte, por ejemplo quien extrajo sus ideas de Kant) asumieron que la imaginación era netamente una dimensión subjetiva; no sólo crea mundos, sino sujetos. La identidad de la persona, pero más que la persona para el individuo romántico, está configurada por su propia imaginación. De esta manera, los románticos asumen la imaginación también como una forma de conocimiento, pues ésta acerca a la verdad, con la propiedad del autor que se acerca a su obra: *“los románticos... lejos de pensar que la imaginación se refiera a lo que no existe, insisten en que revela una forma importante de verdad. Creen que al actuar la imaginación, ésta ve cosas para las que la inteligencia ordinaria es ciega”*¹⁸⁰

¹⁷⁸ BOWRA, C. M. La imaginación romántica. Op. Cit. p. 13 – 14

¹⁷⁹ NOVALIS. Himnos a la Noche y Enrique de Ofterdingen. Bogotá: Oveja Negra. 1984. p. 58. Nota de Estaquío Barjau (traductor)

¹⁸⁰ BOWRA, C. M. La imaginación romántica. Op. Cit. p. 19

Una de las consecuencias a las que nos lleva el ideal romántico de la imaginación es el de presentar la verdad, y la realidad misma de una manera siempre particular. El romántico se afirma como individuo y sus pensamientos como únicos. Quiere separarse del destino de los demás hombres porque se sabe diferente de ellos, y piensa que la creación de un mundo, el descubrimiento de una ley, el avance en una ciencia o la elaboración de una obra de arte, no son más que manifestaciones de su propio espíritu particular e individual que ansía la unidad con el absoluto. El hombre romántico es un ser escindido en la naturaleza, cuya misión y destino es encontrar su redención a través de la configuración del mundo para sí mismo, lo que en términos románticos equivale a decir que debe ser un poeta de su propio espíritu.

Por otra parte, los románticos desean restablecer el poder de la creencia sobre el de la demostración. Así pues, ellos se profesan creyentes, no sólo de las religiones, sino fundamentalmente de la naturaleza, de la configuración poética de la misma, de su unidad con cada espíritu particular y de su propia trascendencia a partir de la inmanencia de la misma naturaleza. El hombre romántico es un ser paradójico, o como el mismo Kierkegaard dijera, un ser irónico. Eran estas creencias las que le daban el carácter poético al mundo, y por tanto su realidad.

Entonces, *“la esencia de la imaginación romántica consiste en crear formas que revelan las fuerzas invisibles, y no hay otra manera de revelarlas puesto que son inasequibles al análisis y a la descripción; y sólo pueden ser presentadas en ejemplos particulares.”*¹⁸¹ Mas esta esencia de la imaginación romántica llegará a su fin, pues todos estos poetas empezaron un viaje hacia las entrañas del sujeto, y encontraron que en el corazón de ellos se hallaba la maldad. Byron, Blake, Baudelaire, Poe y muchos otros poetas de formación romántica culminaron sus obras en lo que Tobin Siebers denomina “la Poética del Sufrimiento”. Esto no quiere decir otra cosa sino que el romántico es un hombre que siempre es adverso a su situación inmediata, y bien puede armar pasadizos de evasión, a

¹⁸¹ Ibíd. p. 22

través de la imaginación, como Scott, o Jean Austen. Esta poética del sufrimiento no es otra cosa que radicar la esencia de la sensibilidad romántica en la perversión y el sufrimiento.¹⁸² Los románticos potencializaban el poder de la imaginación y decían que ella es lo que hay de divino en el hombre, que es *“el cuerpo divino en cada hombre”*.¹⁸³ Mas por otra parte se dieron cuenta que aquello que es divino en el hombre es principio de su maldad: *“... ¿no resulta evidente que cuando Dios bendice a alguien lo maldice también al mismo tiempo?”*¹⁸⁴. Así pues la imaginación se mantiene en una vacilación entre la finitud humana y la infinitud divina, entre la bondad y la maldad, entre lo absoluto y el particular. La imaginación es humana. Este es la conclusión a la que llegamos con los románticos.

El problema de la Ficción

La imaginación, como hecho humano, conlleva muchas dimensiones por las que ha sido condenada varias veces. Muchos le han criticado sus contenidos separados de la realidad y otros su falta de compromiso con la realidad, ya que la asumen como el mejor mecanismo de evasión, al cual indudablemente sirve. Sin embargo, la evasión no es un defecto, sino al contrario un valor, como muy bien lo indica Tolkien al decir que *“la evasión es evidentemente muy práctica pro regla general y puede incluso resultar heroica en la Vida Real, como gustan llamarla los que usan mal el término. En la vida real es difícil reprocharle nada, a menos que se malogre”*.¹⁸⁵ Entonces la evasión antes de ser un problema a solucionar de los resultados de la imaginación, es uno de sus frutos y una de las herramientas más eficaces. La imaginación propone y crea mundos, ya lo hemos visto, pero todo acto de creación se realiza en soledad, porque es una cuestión de intimidad, como dice el profesor Javier Parra.¹⁸⁶ tan de intimidad que la configuración de toda creación depende de la “perspectiva” de cada quien.

¹⁸² Cf. SIEBERS, Tobin. Lo fantástico romántico. México; FCE. 1989. p. 237-253

¹⁸³ BLAKE, William. Op. Cit. p. 257

¹⁸⁴ KIERKEGAARD, Søren. Temor y Temblor. Barcelona: Altaya. 1994. p. 56

¹⁸⁵ TOLKIEN, J. R. R. Los monstruos y los críticos y otros ensayos. Barcelona : Ediciones Minotauro, 1998. p. 180

¹⁸⁶ Cf. PARRA RODRÍGUEZ, Jaime. Inspiración. Asuntos íntimos sobre creación y creadores. Bogotá: Mesa Redonda Ed. Magisterio. 1996

Veamos esto con un caso sencillo, se trata de Julio Cortázar, gran escritor latinoamericano y a quien hemos conmemorado recientemente por sus 25 años de fallecimiento. Él es uno de los autores más representativos de esa generación de cuentistas con temas fantásticos, pero que no podemos llamar exactamente neo-fantásticos por que la crítica ha descalificado ese término desde los estudios de Tzvetan Todorov.¹⁸⁷

Cortazar posee un breve escrito intitulado “El Sentimiento de lo Fantástico”, conferencia en la que se expresan ciertas ideas fundamentales respecto las bases que subyacen en su narrativa . Observemos cuál es el desarrollo que el mismo Cortázar da a esas ideas:

Para empezar, Cortazar hace una alusión a su primigenia poesía, pero descarta rápidamente el tema para contextualizarlo en los ámbitos de la narrativa, más específicamente en el cuento y en el carácter fantástico que éste puede tener. Para tal cometido se sirve de la mención del creador del cuento moderno: Edgar Allan Poe. Enuncia como fallido cualquier intento por apresar lo fantástico en una definición por ser una percepción personal, o mejor, una manera de percepción. Es por tal razón que lo denominará “sentimiento de lo fantástico”. Considera que lo fantástico, siguiendo las posturas de Alfred Jarry, consiste en un asedio continuo a la realidad con la intención de desentrañar su más profundo sentido, ya que la realidad no se forma de las reglas sino de las excepciones de las reglas. Sin embargo, para Cortázar *“ese sentimiento de estar inmerso en un misterio continuo, del cual el mundo que estamos viviendo en éste instante es sólo una parte, ese sentimiento no tiene nada de sobrenatural ni nada de extraordinario, precisamente cuando se lo acepta como lo he hecho yo, con humildad, con naturalidad, es entonces cuando se le capta...”*¹⁸⁸ Tras esta cita de Cortázar, el texto presenta cómo no todas las facultades humanas obedecen a la razón y pone el ejemplo de la memoria trayendo a colación el texto de “Funes el Memorioso” de Jorge Luis Borges y reconociendo que lo fantástico es un género literario

¹⁸⁷ Cf. TODOROV, Tzvetan. Introducción a la literatura fantástica. Buenos Aires : Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972.

¹⁸⁸ CORTAZAR, Julio. El sentimiento de lo fantástico. Op. Cit.

que tiene la mayor fuerza en América latina, en contraste de Europa y Estados Unidos que eran los países de origen de los primeros narradores fantásticos.

Reconoce pues Cortázar que la realidad no es la petrificada representación de objetos que nos ha presentado la tradición, sino que al contrario, la realidad es la posibilidad de nuevos nexos entre estructuras dinámicas. La realidad no es convención sino innovación. Así pues, Cortázar cree que lo fantástico... *“está presente en nosotros mismos, en eso que es nuestra psiquis y que ni la ciencia ni la filosofía consiguen explicar más que de una manera primaria y rudimentaria”* ¹⁸⁹, y la mejor manera de expresar este sentimiento de lo fantástico es a partir de la literatura, más específicamente en el cuento, al que Cortázar denomina como la casa, la habitación de lo fantástico. Posteriormente Cortázar escoge uno de sus cuentos, y quizás uno de los más famosos, para lo que él considera una demostración de lo fantástico; el cuento es la noche boca arriba. Esta demostración, lejos de ser matemática o lógica, es de una estructura vital: lo fantástico podríamos calificarlo de extrañamiento. Este extrañarse no es un principio lógico, sino una vivencia. Finalmente Cortázar considera que lo fantástico no se da solamente en la literatura, sino que se proyecta de una manera perfectamente natural en mi vida propia y para ejemplificar esta aseveración relata una anécdota ocurrida respecto a su cuento Instrucciones para John Howell, en la que comenta cómo el contenido del cuento encontró un plasmarse en la realidad mientras que su realidad se hacía cuento de un sujeto llamado John Howell. Con estas consideraciones finaliza Cortázar su conferencia que no es de más de cinco páginas.

Prosigamos ahora con la interpretación que hemos hecho de los planteamientos que hace Cortázar respecto a lo fantástico y de cómo una literatura puede plasmar una vida cuya realidad sea fantástica, lo cual mostrara las formas definitivas de la articulación de la imaginación y la vida.

¹⁸⁹ Ibídem

Interpretación de lo fantástico

...yo diría que disciplinas como la ciencia o como la filosofía están en los umbrales de la explicación de la realidad, pero no han explicado toda la realidad, a medida que se avanza en el campo filosófico o en el científico, los misterios se van multiplicando, en nuestra vida interior es exactamente lo mismo.

Julio Cortázar

Recordemos que para empezar toda interpretación es preciso iniciar desde una determinada o postura, o en términos técnicos: hay que partir desde la precomprensión que tenemos desde nuestro propio horizonte de sentido. Recordemos los planteamientos que hemos señalado en torno a la TCM de Dilthey al final del capítulo pasado. Dilthey consideraba que era preciso que la vida debe comprenderse desde la vida misma. Entonces, la pregunta que es menester que nos hagamos en este momento es ¿la literatura ayuda a comprender la vida desde sí misma? Si Cortázar respondiera en este momento respondería que sí, que la literatura sí ayuda a comprender la vida desde sí misma porque literatura y vida son susceptibles de ser fantásticas.

Cortázar a lo largo de su conferencia ha tratado de explicar lo fantástico y quizás lo más interesante sea que para él, lo fantástico de la literatura emerge de la vida misma, que la literatura expresa vida y una literatura fantástica expresará una vida fantástica. No hay que entender el término "fantástico" más allá de lo que Cortázar dice. Acabamos de observar que para nuestro autor argentino, lo fantástico es un sentimiento de extrañeza, pero acaso podríamos recordar que lo extraño siempre aparece en un determinado orden, por eso mismo es extraño, porque se 'sale' del orden establecido. Que la literatura tenga elementos fantásticos o que exista un género propio denominado fantásticos son cosas que no se discuten desde el grandioso estudio hecho por Todorov; lo que es cuestionable es en qué sentido la vida es fantástica. La vida como extrañeza no es un descubrimiento novedoso, todos los textos que relatan las vivencias de los primeros hombres tratan de simular cómo

fue el descubrir de las cosas del mundo a partir de sentimientos de asombro y de extrañeza: el fuego, la rueda, etc. son descubrimientos que siempre invitan a imaginar cómo fue que sucedió. Pero en la actualidad, en un mundo que ha sufrido el peso de determinismos mecanicistas a lo largo de la historia, en un mundo que lleva el estigma del positivismo y de la ciencia, ¿cómo hablar, en un mundo así, de una vida basada en la extrañeza y en el asombro? Y sin embargo es posible. Vamos a observar cómo:

*Yo, desde muy pequeño, antes, mucho antes de comenzar a escribir, me negué a aceptar la realidad tal como pretendían imponérmela y explicármela mis padres y mis maestros. Yo vi siempre el mundo de una manera distinta, sentí siempre, que entre dos cosas que parecen perfectamente delimitadas y separadas, hay intersticios por los cuales, para mí al menos, pasaba, se colaba, un elemento, que no podía explicarse con leyes, que no podía explicarse con lógica, que no podía explicarse con la inteligencia razonante.*¹⁹⁰

Detengámonos en la expresión que usa Cortázar al decir yo vi siempre el mundo de una manera distinta. Recordemos lo dicho más arriba sobre la problemática de Dilthey en su Teoría de las concepciones del mundo. Entender la vida desde sí misma; es el objetivo primordial que se quiere conseguir a través del estudio de las concepciones del mundo y ver el mundo de una manera distinta no es otra cosa que tratar de entender la vida de una manera distinta a la usualmente aceptada, es innovar en el significado de las vivencias, es inaugurar un sentido de la vida. Un mundo cargado de un positivismo determinista regido por la ciencia y considerado como la vacía res extensa cartesiana, no es un mundo; es, concretamente, una visión del mundo. Pero una visión determinada no es la visión única, sino que es una más entre las posibles, y tampoco se trata de que la que predomine sea la mejor de las posibles. Si algo hay que reconocerle a Dilthey fue su agudeza en los estudios históricos, y es a partir de esos estudios en donde se plasma con mayor claridad como una determinada concepción del mundo no es más que el resultado de situaciones, hechos y circunstancias históricas que configuraron el predominio de determinada manera de ver el mundo durante un cierto tiempo; pero esto no significa que una manera de concebir el mundo sea absoluta sobre las otras; al contrario, siempre está junto a otras, mejor o peor explicadas, mejor o peor manejadas, etc. Así pues no hay una manera de ver el mundo, sino

¹⁹⁰ Ibídem.

varias. Cortázar ve el mundo de una manera distinta, tanto así que la autora María Luisa Rosenblat no duda en denominar uno de los capítulos de un estudio sobre Cortázar Lo fantástico como visión del mundo. En este capítulo se nos dice que

“El instinto o imaginación poética es así aquella facultad que permite descubrir las relaciones existentes entre las cosas. La imaginación es el poder de organizar los elementos dispersos en el universo; pero ella no implica una creación absoluta en tanto no crea un mundo artificial o inventado sino que reorganiza lo que existía previamente” ¹⁹¹

Entonces es a partir de la imaginación que se configura la visión del mundo que permite reinterpretar y dar nuevos significados a un viejo mundo.

Esta visión de Cortázar no es la peor ni la mejor, es simplemente una más entre muchas posibles, cada una con su validez y su aporte valioso en la intelección de la correlación hombre - mundo.

Para concluir nuestras interpretaciones es preciso reconocer que lo fantástico de la vida para Cortázar tiene que ver con el extrañamiento de vivir, y no solo vivir sino de vivir la vida para contarla. Recordemos la mención que Cortázar hace de la vigencia de los relatos fantásticos en Latinoamérica y comparémosla con aquellas visiones que tuvieron los viajeros del viejo mundo a nuestro continente, impresiones que recoge Gabriel García Márquez en el mencionado texto “La soledad de América Latina” y que nos evocan cómo es que América es un lugar adecuado, o incluso diríamos que el lugar más adecuado, para comprender en qué consiste lo fantástico en la vida. Finalmente y para recoger lo dicho por Cortázar, cuando enuncia que lo fantástico es lo que queda afuera cuando se ha terminado de definir lo fantástico; podríamos decir que a la vida le ocurre de similar manera: al tratar de definir la vida diríamos que la vida es eso que queda por fuera de la definición del término. La vida es fantástica y de esta experiencia vital surge la literatura fantástica en Cortázar.

¹⁹¹ ROSEMBLAT, María Luisa. Poe y Cortázar: lo fantástico entendido como nostalgia. Caracas: Monte Ávila. 1990. p. 61

Vida e Imaginación: Articulación de la estructura psíquica y el proceso imaginativo

Así pues, el problema que surge en las ficciones humanas es el mismo que surge en la vida del ser humano, porque ya con Cortázar hemos descubierto que la literatura, y las ficciones en cuanto pueden considerarse como tal, surgen de la vida misma. Sin embargo, es un acto extraño el que el hombre, enfrentado a su realidad que le es problemática y enigmática, la duplique: *“Historias, historias; imágenes; vida fingida. ¿por qué todo esto? ¿por qué el hombre que tiene tanto que hacer con las cosas, se complica la vida llenándola de imágenes, es decir, duplicándola? Este es el problema.”*¹⁹² Y realmente es el problema porque no se sabe la teleología de tales duplicaciones.

La vida se caracteriza por la estructura teleológica de conexión que entraña y arma la trabazón de todas las vivencias a partir del significado y de la valoración de la misma. Ya hemos mencionado el problema de este tipo de filosofías de reducir el ser al ser vivido y de llegar a una especie de monadología en la que cada vida individual se vuelva un todo cerrado que contenga su porvenir en ella misma. La imaginación que aquí hemos venido trabajando viene a romper con todo eso, porque trae consigo la siguiente tripartición estructural: la intencionalidad, la posibilidad y la teleología. En este sentido, la imaginación siempre se establece como acto de la conciencia, según veíamos con Sartre. La teleología ya la hemos mencionado con anterioridad y apenas si debemos hacer la acotación de que ésta se encuentra en consonancia con la vida misma porque el *para* de la imaginación va en directa proporción al *como si* de la misma, lo nos lleva sin perder a la articulación de las estructuras entre vida e imaginación.

Esta articulación se da a través de la categoría de la posibilidad, categoría que nos da las pistas para resolver el problema de la extraña duplicación que el ser humano realiza mediante la ficción: *“la ficción imaginativa significa ensayos de vida, en los cuales el*

¹⁹² MARÍAS, Julián. Tres visiones de la vida humana. Op. Cit. p. 13

hombre asume y vive imaginativamente vidas distintas de la suya real... nuestra vida es mucho más compleja y rica porque la duplicamos mediante la ficción” ¹⁹³ Las ficciones están al servicio de la posibilidad de la vida. La máxima del yo soy yo y mis circunstancias, que hemos aceptado, no aboca a reconocer que entre las circunstancias mismas están las posibilidades con que se puede dirigir la propia vida.

Tras el ejemplo de una llamada de un amigo, Julián Marías es capaz de mostrarnos cómo la manera de vivir implica la imaginación pues es la única manera de enfrentarnos a ella. *“La vida no me es dada hecha, no sólo tengo que realizarla, sino que además tengo que inventarla, incluso sus posibilidades. Esto que se llama percepción es ya, en buena medida, asunto de imaginación”* ¹⁹⁴ La necesidad de que la vida se haga a partir de las posibilidades que ella misma brinda es algo que ya hemos dejado por sentado en el primer capítulo. Ahora acabamos de mostrar cómo es que la imaginación trabaja esas mismas posibilidades, señalando la necesidad de imaginar la propia vida, como decían los Estoicos, Ortega y Gasset y el mismo Julián Marías. Esta necesidad se funda en *“la vida va más allá de sí misma, esta vida real que llevamos vivida hasta hoy, es sólo una de nuestras vidas posibles; la vida efectiva está constituida por lo que se hace y se deja de hacer...”* ¹⁹⁵ Entonces, las posibilidades tanto de la imaginación como de la vida se fundan en el ejercicio de la misma libertad humana. En este orden de ideas, las ficciones corresponden de manera análoga a la vida, y la ensanchan, potencializando sus opciones y brindando un abanico de posibilidades sinnúmero.

En este sentido hay una determinada relación entre ficción y vida, tanto así que el mencionado pensador español puede considerar que *“lo literariamente inverosímil corresponde a algo que es filosóficamente falso”* ¹⁹⁶ La relación de esto con el tema de la vida que hemos venido tratando es que tanto se filosofa para vivir como que se narra para vivir. Se trata que tanto el pensamiento como el hecho de la ficcionalización no son sólo

¹⁹³ *Ibíd.* p. 33

¹⁹⁴ *Ibíd.* p. 15

¹⁹⁵ *Ibíd.* p. 19

¹⁹⁶ *Ibíd.* p. 32

contenidos de la vida humana, sino sus mismas condiciones. En este sentido podemos coincidir con Aristóteles al decir que *“En cuanto al efecto poético es preferible una imposibilidad convincente a una posibilidad inaceptable. Aunque resulte imposible que existan hombres como los que Zeuxis solía pintar, sin embargo, sería admirable que los hubiera, pues el artista debe mejorar el modelo”*.¹⁹⁷

Conclusiones

La vida se articula con la imaginación a partir de la estructura tripartita que hemos mencionado; recordémoslo brevemente:

- A partir de la Intencionalidad: La imaginación es un proceso intencional en el sentido expresado por Sartre, pero la vida no lo es en la misma forma porque las características de la vida misma no le permiten ser “vida de algo”; y sin embargo podemos decir que la vida es intencional porque ella se valora y se significa y ese valor es material, no es puramente un esquema formal.
- A partir de la posibilidad: Acabamos de tratar este tema con las acotaciones pertinentes respecto a la ficción, mas es preciso reconocer que una de las más importantes ficciones que teje la imaginación y la vida (ficciones en el sentido expresado por Marías) es la de la imagen del mundo. En esta categoría se sintetizan armónicamente las estructuras de imaginación y de la vida.
- A partir de la teleología: por que tanto la imaginación como la vida siempre se rigen hacia algo o para algo. No se vive sin más ni tampoco se imagina sin más, aunque bien puede hacerse, esto no correspondería con la estructura fundamental de la vida humana albergada en la categoría de significado. Es lo que mencionábamos con Camus en el aparte de la vida y el absurdo.

¹⁹⁷ ARISTÓTELES. Poética. www.philosophia.cl Documento PDF. Capítulo XXXV. p. 30 El subrayado es mío.

Así pues, tenemos que vida e imaginación conforman una unidad en la categoría de imagen del mundo, y las precisiones que hemos hecho respecto a una y otra nos dejan entrever el contenido del siguiente aparte.

LA EDUCACIÓN EN LA POSIBILIDAD

Visualizar que el ensueño, la fantasía, la curiosidad, la duda, la incertidumbre, la relación de las cosas, el escepticismo y el asombro son partes constitutivas de este proceso de educación.

Omar Parra

A través de las reformas educativas en contra de la formación bancaria y mecanicista que nos legó la edad moderna, las diferentes corrientes pedagógicas han centrado su estudio en las posibilidades de fomentar la creatividad, a través de procesos y facultades humanas como la imaginación la fantasía, la ficcionalización, la poetización, etc. Dichas nuevas posibilidades han cogido fuerza en los estudios de las escuelas constructivistas, cognitivistas y humanistas, ejerciendo fuerte crítica ante las propuestas conductistas que pretenden moldear simplemente un comportamiento y no moldear al ser humano.

Encontramos que entre los fines de la educación yace como base una determinada visión antropológica; así pues existen desde modelos racionalistas, y empiristas, hasta modelos humanistas y personalistas, atravesando las diversas variantes. Sin embargo, la concepción que se tenga de hombre es la que va a enmarcar todo el tipo de proyecto y concepción que se haga o se tenga en la educación. Tras toda concepción de hombre se halla su situación en el mundo; esta situación se caracteriza por ser, esencialmente, el desarrollo de los ámbitos sociales, políticos, individuales y, obviamente los naturales. El hombre y su situación en el mundo generan lo que Dilthey ha denominado *las concepciones del mundo* y que de una u otra forma, abarcan el término fenomenológico (aún cuando no se identifican sino que se complementan) del *mundo de la vida*. La educación actual, desde sus orígenes propiamente dichos en la modernidad, * se ha esmerado por fomentar y producir en los educandos la

* No queremos dar a entender que en la antigüedad o durante la edad media la humanidad no haya poseído educación. Al contrario, estas etapas de la historia tienen sus características educativas fundamentales así en la Grecia antigua está la paideia, y en Roma la formación para la república; en la edad media es una

autonomía tanto de la voluntad como del entendimiento. No debatiremos en este momento, las relaciones y jerarquía en ámbitos educativos de la voluntad y el entendimiento, ya que es objeto de una reflexión posterior del presente trabajo

Por lo pronto esbozemos la estructura de nuestro trabajo: En un primer lugar hemos de dar paso a la reflexión antropológica y definir el modelo de hombre que se está tomando cuando hablamos de una reivindicación del elemento fantástico y creativo en la educación. En un segundo lugar hemos de explicar la funcionalidad y *vitalidad* de tales elementos en la formación educativa humana y vencer las dificultades de las objeciones de evasión o irrealdad para lo que nos basaremos en la Teoría de las «concepciones del mundo» (Weltanschauung) de Dilthey y en la categoría del «mundo de la vida» (Lebenswelt) de Husserl. En un tercer lugar explicaremos los corolarios que se desprenden de una educación en pro de la creatividad a partir de la imaginación y la fantasía, estableciendo el diálogo fundamental sobre la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica, ya que este punto (tan trabajado en diversos estudios incluso por el mismo Kant) es uno de los ejes fundamentales de nuestro trabajo como veremos posteriormente. En cuarto lugar, y por último, hemos de extraer las conclusiones pertinentes que se desprendan de nuestro trabajo.

En Torno A Una Reflexión Antropológica

La tarea que ahora emprendemos es un camino difícil debido a la pululación de visiones antropológicas que subyacen en los diferentes sistemas educativos, por lo que ampliaremos un poco más el campo, no hemos de buscar simplemente una visión de hombre educativo, sino de hombre como tal, por lo cual hemos de explayarnos sobre todos los ámbitos de las humanidades, desde el estudio del particular con sus sentimientos individuales que configuran su manera de ser, hasta las doctrinas más abstractas que tienen su origen en

formación en miras a un avanzar en la espiritualidad como se podría ver en los planteamientos de un San Bernardo o de Santo Domingo de Guzmán. Lo que queremos señalar es que el sistema educativo que ahora poseemos tiene sus raíces directamente enraizadas en la escuela forjada por el proyecto ilustrado de la modernidad, e indirectamente en el resto de la historia de la humanidad.

diversas filosofías, atravesando, en nuestra búsqueda, las áreas de la literatura, psicología y lingüística entre otras varias humanidades.

Es preciso reconocer que el hombre es un ser unitario, los diferentes dualismos no son más que las manifestaciones de algunas de sus facultades y dimensiones más preponderantes, pero el hombre es ante todo uno. Esa reacción ante las doctrinas espiritualistas y naturalistas, que según Ortega son lo mismo ¹⁹⁸, es uno de los avances que los diferentes vitalismos, existencialismos y fenomenologías, aportaron ante la claudicación del proyecto moderno del progreso científicista y de posturas positivistas. La modernidad partía del hombre como razón y pensamiento, la realidad por ende no pasaba más allá de un mero constructo mental sin fundamento en la realidad, o con un fundamento dudoso. Es por eso que Descartes es capaz de decir que:

“por lo que toca a las ideas, si se las considera sólo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas; Ahora bien, el principal y más frecuente error que puede encontrarse en ellos consiste en juzgar que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a cosas que están fuera de mí, pues si considerase las ideas sólo como ciertos modos de mi pensamiento, sin pretender referirlas a alguna cosa exterior, apenas podrían darme ocasión de errar.” ¹⁹⁹

El racionalismo cartesiano no encuentra dificultad en recluir el sujeto dentro de sí, ya sabemos que su duda de los sentidos y del cuerpo en busca de una verdad de la que no se pueda dudar conlleva al dualismo alma-cuerpo que ya habían conocido los antiguos y habían profesado algunos de los medievales. Sin embargo, las implicaciones de esta concepción del hombre como *res cogitans* es que toda educación estará centrada a formar el pensamiento, pero el hombre no es el pensamiento, es más que eso: el hombre son pasiones, es cuerpo, es alma, es vida, es sentimiento, es voluntad, es discernimiento, es juego, es virtud, es una infinidad de aspectos, dimensiones y ‘cosas’ que no se pueden disociar. Ahora bien, en la mayoría de las ocasiones esos factores que conforman al hombre son tensiones, que no siempre armonizan fácilmente y que se llevan toda la vida de la persona

¹⁹⁸ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. Historia como sistema. Op. Cit. p. 65

¹⁹⁹ DESCARTES, René. Meditaciones Metafísicas.

http://www.inicia.es/de/diego_reina/moderna/rdescartes/med_met_alfaguara.htm

en medio de esfuerzos de conciliar el todo que es en una sola vida, en una sola persona y presencia, en algo, que en últimas denominamos personalidad.

Recordemos la concepción de hombre que hemos venido trabajando, ya que resulta de provecho: el hombre no ha de ser mero pensamiento, ni mera sensualidad, ni emoción o instinto; fundamentalmente hemos de considerar al hombre como un ser fruto de una tensión^{*}: el hombre, y en esto estamos tanto con Kierkegaard como con Pascal, *“es síntesis de infinito y finito, de temporal y eterno, de la libertad y necesidad, en resumen una síntesis.”*²⁰⁰ o si se prefiere en términos de Pascal: *“El hombre es caña, la más débil de la naturaleza; pero es una pensante”*.²⁰¹ El hombre es síntesis y como tal unidad, que bien puede proceder de los contrarios, pero que se presenta como unidad y su *existencia* consiste en mantenerse en ese vilo, en dicho límite, es decir, sostenerse en esa síntesis de contrarios fuente de las indeterminaciones de una esencia determinante para el ser humano. Se ha dicho que el hombre contemporáneo es fruto de una serie de destrucciones provenientes de los diferentes ‘progresos’ y avances tanto científicos como filosóficos y artísticos de la humanidad, y quizás la finalización de las estructuras modernas como la Razón monológica o la fe en el progreso no sean más que etapas en la historia del ser humano. Nos hallamos situados en este punto crucial de la historia, en un momento en que entran en crisis los paradigmas culturales y que en palabras de Habermas nos podemos considerar en un nuevo helenismo²⁰² y si aceptamos esto recordaremos inminentemente la tenaz frase de Unamuno cuando expresa que *“hubo desde Cicerón a Marco Aurelio, un momento único en que el hombre estuvo sólo”*.²⁰³ De ser esto así, el hombre actual experimentaría la soledad que la cultura helenista experimentó ya en una ocasión, esa soledad que anticipa el cambio del discurso fundamental de la filosofía, de las mentalidades y, en general, de todo lo humano. En la actualidad las doctrinas científicas se sobreponen, las posturas políticas se contradicen y gobiernan contradictoriamente, los planteamientos filosóficos buscan una

* A este respecto remitimos al trabajo que estamos desarrollando del aparte 1-a de nuestro trabajo y que argumenta la aseveración que mantenemos aquí.

²⁰⁰ KIERKEGAARD, Sören. Tratado de la desesperación. Op. Cit.. p.23

²⁰¹ PASCAL, Blaise. Op. Cit. pensamiento 264

²⁰² HABERMAS, Jürgen. Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid: Tecnos. 1982. p. 87

²⁰³ UNAMUNO, Miguel de. Del Sentimiento trágico de la vida. Op. Cit. 102

especie de eclecticismo tanto político como social, se habla de una ética de mínimos y la globalización parece no dar tregua al individuo. Estos son los momentos en los que es preciso reconocer que el mundo cambia y que nuestras concepciones están cambiando con él; una de esas concepciones es la de la educación, que aquí trabajamos, y que queremos mostrar como es preciso que se presente un viraje hacia los términos de la imaginación y la fantasía en pro de una educación creativa.

Así pues, es necesario reconocer, dentro de la academia la evidencia de que el hombre es un ser que continuamente está en inquietud, en actitud de asombro y que no puede agotar sus energías en algo estático como un conocimiento establecido; es preciso la innovación en el saber y quien no se arriesga a crear no es capaz de innovar. Esta transformación en la educación, y en la formación del hombre, exige una concepción de hombre como un ser creativo:

*Esto es posible en la medida en que tomemos como eje de nuestra antropología la concepción de un homo imaginans, porque la imaginación humana es una avasallante fuerza transgresora por excelencia. Una fuerza que no se arredra ante ningún límite, antes bien, lo niega, lo rechaza, y propone una alternativa que extrae de sí, de esa chispa inextinguible de la que brotan imágenes con las que el hombre se trasciende a sí mismo, en la santidad, la heroicidad, la verdad y el arte. Y, así, trasciende lo inmediato para proponer nuevas realidades.*²⁰⁴

Ya tenemos una concepción de hombre que, de alguna manera innovadora, nos ha de permitir vadear las dificultades que se presenten en la consecución de nuestro cometido. Sin embargo, es preciso aclarar que el hombre como ser que imagina no hace referencia única al pensamiento; se trata de una concepción de hombre proyectiva, porque la imaginación *propone realidades* y no meras representaciones de ideas al estilo del racionalismo; propone transformaciones de la realidad, al estilo de Marx, o propone utopías al estilo de los renacentistas, o si se quiere, propone mundos en los que el hombre pueda vivir. Lo que propone no es un mero pensamiento, sino que es más que eso, propone el hombre, la

²⁰⁴ LAPOUJADE, María. Imaginarios en la identidad latinoamericana. En <http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0207/imaginarios.htm>

facultad imaginativa le permite al hombre vislumbrar alternativas donde parece que la razón ha cerrado las puertas a las posibilidades: el hombre propone su manera de ser, propone verdades, virtudes y bellezas. El hombre no es comprensible sin imaginación. Se nos replicará que la imaginación es ante todo un proceso mental, y no lo negamos, pero añadimos a la objeción que la imaginación además de ser un proceso mental es también un *ethos*, un modo de ser, es una manera de afrontar la realidad en la correlación del hombre con el mundo (como veremos en el siguiente párrafo) y por tanto no se repliega simplemente sobre el pensamiento y el conocimiento, sino que abarca los ámbitos de la vida misma. Ya Ortega y Gasset nos insistía en que “*el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de “idear” el personaje que va a ser*”.²⁰⁵ La imaginación no presenta pues, solo un producto mental, es ante todo un *proceso*^{*} humano que posibilita la existencia del mismo. Este hecho es una de las condiciones sin las cuales el hombre no sería tal, ya que como dice el mismo Kant, la imaginación se halla en el centro del ejercicio mismo de la razón, aún, como hemos señalado, sin limitarse a ella.²⁰⁶ Reforcemos esta idea antes de proseguir: la imaginación es un proceso del hombre en unidad, ya que en el proceso imaginativo entran en juego no solo pensamientos sino percepciones, recuerdos, ideas, deseos, emociones, etc. Y en la medida en que es un proceso es de *todo* el hombre; si se considerara como una simple facultad del entendimiento o como un *sentido interno* quizás sería válida la objeción de que no hemos salido del dominio de la *res cogitans* cartesiana, pero es evidente que en un proceso imaginativo entra más que pensamiento, entran todas las dimensiones de las que es susceptible el ser humano.

²⁰⁵ Cf. ORTEGA Y GASSET, José. Historia como sistema Op. Cit. Cáp. VIII

^{*} Decimos proceso y no facultad siguiendo a la autora María Noel Lapoujade. Remitimos al respecto a su libro Filosofía de la Imaginación.

²⁰⁶ Ofrecemos el texto de Kant por curiosidad del lector: “*La síntesis en general es... el mero efecto de la imaginación, función ciega aunque indispensable del alma, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno, mas de la cual rara vez llegamos a ser conscientes. Pero reducir esa síntesis a conceptos, ésta es una función que corresponde al entendimiento*” consultado en Crítica de la razón pura, Lógica Trascendental, analítica de los conceptos. Cap I, Sección III, párrafo 10. Consultada [En](http://cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=427) <http://cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=427>

Ahora bien, la pregunta que nos espera es ¿cómo educar al *homo imaginans*? Es decir, ¿bajo qué parámetros se educa?, ¿cuál es el fundamento de su educabilidad si tradicionalmente se ha considerado que es la razón el fundamento de la educabilidad del hombre? Para responder estas preguntas traigamos a colación los planteamientos de Julián Marías en su texto *La educación Sentimental*. En este bello texto, el filósofo español nos recuerda que para hablar en términos de educación es preciso diferenciar la estructura de la vida del hombre: esta estructura, fundamental para la filosofía desde Dilthey, Brentano, Husserl hasta los orteguianos y últimos zubirianos consiste primordialmente en lo que Heidegger denominó “ser-en-el-mundo” o el “ser-ahí”, que es la misma estructura de nexo en Dilthey o la misma estructura de correlación hombre-mundo en Husserl e inclusive de la famosa expresión *yo soy yo y mis circunstancias* de Ortega y Gasset o del dinamismo en Subtensión dinámica en Zubiri. Esta estructura de la vida humana no hace sino establecer el nexo irrevocable que existe entre hombre y mundo y que va a ser fundamental en los planteamientos que siguen. Tras determinar esta estructura, Marías nos advierte que es preciso reconocer que la estructura no se establece sólo gnoseológicamente, es decir no es que la relación del hombre con el mundo sea sólo la manifestación de *cómo* el hombre conoce el mundo. Al contrario, la correlación hombre-mundo no es una relación de simple conocimiento sino que trasciende la dualidad sujeto-objeto, es una correlación vital, es un nexo de vivencias que *vive* el hombre *en el mundo*. El conocimiento es una más entre tantas vivencias, el imaginar incluso es otra, ante todo está el vivir, pero todas estas vivencias son conductas vitales, se conoce para vivir, se imagina para vivir, se come, se duerme, se juega, se llora y se canta para seguir viviendo. Por tanto, toda educación estará orientada para lo que Marías llama, siguiendo a Dilthey *dilatación de la vida*.²⁰⁷ Aclarar en qué consiste esta “dilatación” o “ensanchamiento” de la vida o de la existencia no es tema de nuestro trabajo, sin embargo es necesario advertir que hace referencia a estados *vitales*, es decir, a ubicaciones en unidades espacio-temporales que pueden aumentar la intensidad de la vivencia.

²⁰⁷ Cf. MARÍAS, Julián. *La educación sentimental*. Madrid: Alianza. 1992. p. 37

A partir de estas consideraciones, es de donde surgen las condiciones de la educación sentimental, ya que *el mundo sentimental hace parte de la estructura de la vida*, nos señala Marías en el segundo capítulo de su texto, refiriéndose a que la educación tradicional no debe subvalorar la dimensión afectiva del estudiante. Sin embargo, nosotros vamos más allá, la educación sentimental es importante y es de fundamental preeminencia su reivindicación, pero esto no es más que otra forma de educación, quizás más completa que la tradicional, pero se limita al ámbito de los sentimientos y emociones como reconoce Marías. La idea fundamental de un tipo de educación es que sea una educación integral, tal término de moda significa para nosotros una educación *para la vida*, para aprender a vivir en el mundo como humanos que somos, y la vida humana no está hecha solamente de pensamientos o sentimientos, la posibilidad de vivencias a este respecto es inmensa y siempre novedosa debido a sus interrelaciones. Este tipo de educación integral no puede reducirse a una corriente pedagógica o a un esquema psicológico, es más que un cognitivismo o que un conductismo. La educación que aquí se señala es una educación *para la fantasía*, en palabras del Dr. Omar Parra, o si se prefiere, es una educación en la inspiración y la espontaneidad.²⁰⁸ Este tipo de educación tiene sus bases en la formación para la vida, para enseñar al hombre a estar en la propia realidad de su vida a partir del conocimiento de su mismidad, es decir, de la plena conciencia de su horizonte vital en el que se le presentan las diferentes cosas que constituyen tanto su mundo, su realidad como su misma vida. Es decir, la educación está abocada a que el educando desarrolle el pleno dominio de *su concepción del mundo* en medio de su *mundo de la vida*.

Educar para la vida en un mundo

Acabamos de señalar que la estructura del hombre se caracteriza en lo fundamental por su correlación con el mundo, es decir, que el hombre no puede ser concebido sin el mundo y tampoco viceversa. Esta estructura fundamental que es la que ha servido de base a

²⁰⁸ Cf. al respecto el trabajo mencionado de Julián Marías y el texto PARRA RODRÍGUEZ, Jaime. Inspiración. Asuntos íntimos sobre creación y creadores. Bogotá: Mesa Redonda Ed. Magisterio. 1996

diferentes y discrepantes sistemas filosóficos es la que ha de tomarse en cuenta en el momento de pensar la educación, ya que siempre ésta va dirigida hacia un ser humano situado en un determinado contexto social, familiar, emocional, intelectual, cultural, afectivo, etc. La educación se orienta a que el educando se *apropie* de su concepción del mundo, de la suya, no de la que le enseñan, pues ya es tesis conocida de Dilthey que *la vida crea, desde cada individuo, su propio mundo*.²⁰⁹ Se me reprenderá diciendo que eso es relativismo y que la educación no irá de esa manera a ninguna parte, pero se olvida que el ideal más puro de la educación, y en eso es hija de la modernidad, es procurar la autonomía del educando. Existen intereses políticos, económicos, religiosos y de cualquier otra índole que constantemente prefieren producir otro tipo de hombres, un tipo tal que se limite a obedecer, trabajar, producir... pero que no piense por sí ni en sí mismo. Recordemos aquí lo que Kant nos dice en su texto *Respuesta a la pregunta qué es la ilustración*: allí, el filósofo de Königsberg nos señala que

*“Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo... oigo exclamar por doquier: ¡no razones! El oficial dice: ¡no razones, adiéstrate! El financista: ¡no razones y paga! El pastor: ¡no razones, ten fe!...”*²¹⁰

La mayoría de edad, fundamentada en ese dominio de mí razón, de mí vida, de mí mundo genera pluralidad, no relatividad en los puntos de vista, y es a partir de esa pluralidad desde donde se construye propiamente el mundo en que va a vivir el estudiante. Retomemos la frase mencionada de Dilthey, y notemos que el término *crea* no está de balde allí, está cargada de significado y denota ese carácter creativo sin el que no se puede entender la proyección que el hombre hace de su propia vida, pues *la vida no es meramente natural, es ante todo proyectiva, imaginada, inventada, argumental*.²¹¹ El término “crea” presenta en la vida todo el carácter estructural del conocimiento que se aspira obtener como resultado de una educación; Piaget nos recuerda que los procesos mentales del conocimiento se

²⁰⁹ DILTHEY, Wilhelm. Teoría de las concepciones del mundo. Barcelona: Altaya. 1994. p. 41

²¹⁰ KANT, Immanuel. Qué es la ilustración. Op. Cit. p. 23

²¹¹ MARÍAS, Julián. Op. Cit. p. 18

pueden abarcar en dos etapas, una de acomodación y otra de asimilación de los contenidos y significados y tales procesos desembocan en la *configuración*, que a la vez es *creación* de una determinada manera de ver el mundo, el propio mundo. En esta configuración y creación no entran meramente los contenidos académicos de la educación, sino todo el bagaje *sentimental* e imaginario que posea el educando. Cabe aclarar entonces que desde esta perspectiva, el hombre no termina de educarse nunca.

De la apercepción que el educando logre de su propia *concepción del mundo* * surge la manera de vivir en determinado *mundo de la vida*. No hablemos de polos objetivos o subjetivos, entorpecería nuestra disertación; por el contrario consideremos que es el hombre que a partir de su concepción del mundo se entromete en determinado mundo de la vida, y vive en el conforme a su manera *de ver el mundo*. Así pues, resulta más claro que evidentemente la vida *crea*, desde cada individuo, su propio mundo.

Pero volvamos al tema central de nuestro trabajo: nos disponíamos a aventurarnos con las categorías de las concepciones del mundo y del mundo de la vida para explicar la necesidad de una educación para *la vida misma*, educación a la que hemos denominado con el Dr. Parra una educación *para la fantasía*, ya que una correcta educación en la fantasía lejos de desembocar en evasión de la realidad, corona el esfuerzo de *ser capaces de hacernos preguntas y de respondérmolas, aunque sea alocadamente*.²¹² **

* Valga aclarar de una vez que Dilthey propone fundamentalmente tres perspectivas en las *concepciones del mundo*, sin embargo, él mismo aceptó que éstas eran por simple acomodo para la expresión de la teoría, pero que en realidad existían diversidad de concepciones del mundo, ya que la vida de cada persona es diferente. Así pues, habría casi una concepción del mundo por vida (obviamente inteligente) que se pregunte por la misma.

²¹² PARRA, Omar. Educar para la fantasía. En *Análisis*. 1999. p. 113

** Con esto señalamos la importancia que tienen no solo los procesos imaginativos y fantásticos sino los de creación y ficcionalización en la enseñanza. Ya algunas veces he tenido la oportunidad de que las estudiantes con las que hago mi práctica docente alberguen novedosos sentidos a partir de sus gustos personales en cuestión de cine, música o comida. Es muy interesante descubrir que las estudiantes, con un poco de imaginación e inventiva, van proponiendo posibles sentidos para sus determinadas vivencias de sus propias vidas, a partir de algunos de los contenidos que hemos visto en clase. Respecto al tema de la evasión de la realidad por la fantasía remitimos al lector al texto de Tolkien titulado *Sobre los cuentos de Hadas*, presente en su libro *Sobre los monstruos, los críticos y otros ensayos*.

La importancia de la fantasía no radica en los *fantasmas* que logra evocar, ni tampoco en la majestuosidad de las imágenes fantásticas que logre vislumbrar; al contrario, la importancia de la fantasía es que al utilizar la imaginación abre nuevas posibilidades para abordar los problemas. La educación de la fantasía no busca forjar excelentes narradores de cuentos de hadas, busca instaurar el hábito de *pensar de otro modo*, de ver las diferentes posibilidades. Quizás parecerán ejemplos absurdos, pero si recorremos las páginas del Dr. Jaime Parra Rodríguez, encontraremos una diversidad de ejemplos en los que elementos fantásticos e imaginativos hicieron dar pasos decisivos en la ciencia: es afamado el caso de Einstein cuando se pregunta “¿Cómo se vería el mundo si fuera montado en un rayo de luz?” o la de Kekule que descubre la estructura del benceno cuando observa la imagen de la culebra que se come su propia cola.²¹³ *De la fantasía brota la razón*²¹⁴ nos dice Unamuno para recordarnos que el educar para la imaginación y la fantasía no es un capricho o clichés de los que impone cualquier moda pedagógica, es la necesidad que todas las culturas han experimentado de entender su propio mundo, su contexto, su vida; esto es, su racionalidad. Es por esto que Marías llega a decir, en un tono más académico, que *los pueblos con una ficción adecuada son los que resultan inteligibles*.²¹⁵

Corolarios De Nuestra Posición

El nuevo tipo de educación, una educación en la creatividad, en la fantasía y la imaginación no pretende sino que el hombre mismo sea capaz de vivir su propia vida: autonomía, eso es lo que la educación propone, y eso es lo que sostenemos en este escrito. ¿Cuántas maneras hay de conseguirla? Muchísimas, quizás la que exponemos aquí no sea más que una de ellas, pero es la que está haciendo época. El profesor Barbero nos habla de transversalidad en la educación, de aprovechar esos saberes ‘inútiles’ que posee cualquier educando e introducirlos al sistema de la educación humana. Evidentemente si esto se hiciera a plenitud se lograría la educación integral, fin que se ha perseguido desde hace tanto pero que resulta

²¹³ Remitimos al lector al segundo capítulo del texto mencionado del Dr. Jaime Parra.

²¹⁴ UNAMUNO, Miguel de. Op. Cit. p. 43

²¹⁵ MARÍAS, Julián. La educación Sentimental. Op. Cit. p. 36

esquivo debido a su complejidad. Sin embargo, la educación no puede centrarse en ‘acoplar’ los saberes extraños a la academia y hacer pedagogía luego; el camino es por otro lado. *¡El saber por el saber!, ¡la verdad por la verdad! Eso es inhumano* ²¹⁶ exclama angustiado Unamuno, recordándonos que la educación no es para que se quede en la academia, el conocimiento no debe residir en el salón de clase: es en la vida misma en dónde ha de fraguarse el conocimiento. No propongo aquí una disolución de la academia, al contrario, propongo su vitalización a través de la práctica de los conocimientos que se están fraguando allí: la filosofía ha de salir a la calle, y tomo aquí filosofía en su sentido más primigenio y lato, amor a cualquier tipo de sabiduría.

El aprendizaje que se logra en la educación suele venir definido como una modificación de la conducta, es decir, todo contenido educativo apunta a desarrollar una competencia o posibilidad para la acción: así pues, hemos de consentir que la razón práctica tenga *cierta* supremacía sobre la razón teórica. Tal es el esquema educativo que hemos legado de la modernidad, y que aún se mantendrá hasta que la crisis de nuestro *nuevo helenismo* no haya pasado. Ahora bien, la supremacía es relativa, no es total, quizás sea así si es preciso establecer jerarquías, pero nuevamente recordamos que el hombre no es dualismo, el hombre es una unidad en donde se reconocen diversas facetas, aspectos, dimensiones y actitudes. No se puede sobreponer el deseo a la razón *, ni la voluntad al entendimiento, ni la razón al sentimiento. No de una manera teórica en general, ya que las primacías dependen de cada individuo, de cómo se origine su concepción del mundo a través de las influencias culturales, familiares, y contextuales que reciba.

Entonces, el conocimiento está orientado hacia la acción y todo aprendizaje que realmente sea tal ha de desembocar en alguna práctica concreta. En la construcción de esta práctica concreta (que no necesariamente se entiende como acción, sino como praxis, es decir, como aplicación de una teoría que puede verse tanto en una *acción*, como en una *disposición*) es dónde entra en juego la importancia de las competencias que se desarrollen a través de la

²¹⁶ UNAMUNO, Miguel de. Op. Cit. p. 44

* Como por ejemplo, lo hace Foucault.

imaginación y la fantasía. Aquí se plasma la finalidad última de nuestra propuesta que consiste en dar herramientas al educando para que solucione de una manera *suya* los problemas que se le presentan en su vida. Y digo *suya* porque muchas de las respuestas son las que otros han utilizado, pero mediante sus procesos cognitivos la hace suya, de su vida, ya no de la de otro porque ahora aparece en su vida. Sin embargo, subyace la iniciativa e invitación a descubrir nuevas soluciones a los problemas que aquejan al hombre, porque siempre habrá una nueva manera de afrontar la realidad, ya que el hombre es un *ser de realidades*, y esta característica lo aproxima a las *posibles* realidades que pueden surgir ante él y de él mismo.

A Manera De Conclusión:

El hombre no es un ser que se halla terminado, cerrado como una mónada e incomunicado. Al contrario, el hombre, su ser, es tener que llegar a ser, y para lograrlo ha de recurrir, necesariamente, a los procesos de la imaginación. Hemos señalado que no hemos de entender este proceso humano como un modo de hacer aparecer imágenes, sino que vamos más allá y recogemos el reino de posibilidad que brinda. Una educación en la imaginación hace del hombre un ser de *posibilidades*, y por ende, de realidades.

Por otro lado, queremos dejar en claro que siendo la finalidad de la educación la consecución de la autonomía del educando, es necesario que esa autonomía signifique en la vida del mismo, no se quede en pueriles prácticas casuísticas de un aula de clase o en rigor intelectual. Es preciso que se transforme en un rigor vital, ya que si no resulta, en cierta manera, un contenido vacío o como Ortega las llamaba: *creencias muertas*. Recordamos aquí nuevamente a Kierkegaard cuando al hablamos de las características del pensador subjetivo nos dice que es preciso que la verdad no sea solamente la verdad, sino que sea una verdad *para mí*, ya que de no ser así, esa verdad lo único que hace es opacar las vivencias del individuo.

Finalmente, hemos de recalcar que el hombre como unidad indisoluble se educa por completo, y que la necesidad de replantear algunos de los postulados educativos versa en que se apoyan sobre modelos humanos ya caducos. Proponemos el *homo imaginans* como fundamento antropológico de una educación que se esfuerce por hacer al hombre, antes de hacerlo matemático, lingüista, abogado o médico, antes de eso, hacerlo hombre. La educación es el proceso de humanización del hombre y de su vida, por tanto, una educación en la imaginación y la fantasía es reivindicar la *posibilidad* que el hombre tiene de ser humano en medio de una cultura en crisis.

CONCLUSIONES

Lo que hoy es evidente, una vez fue imaginario
Blake

Al terminar el desarrollo de nuestro trabajo, hemos de concluir las posturas fundamentales que hemos mantenido, con el fin de ser claros y precisos en la evaluación de los objetivos que nos proponíamos lograr. Ya hemos hecho conclusiones parciales al final de cada uno de los capítulos, por lo que ahora es tiempo de englobar todo lo dicho.

Siendo lo más sintéticos posibles, diremos que nuestro trabajo trata de demostrar que la estructura de la vida se articula con la de la imaginación, en tanto que la primera, como realidad, radica la segunda, y en tanto que la teleología de la primera (la vida) sólo obtiene las condiciones de desarrollo de la segunda (la imaginación). Esta articulación adquiere la característica de proceso que es propia de la imaginación, y en tanto que es proceso puede enseñarse (en esto consiste la educabilidad de la imaginación, como recordábamos en la introducción). Consideramos que nuestro objetivo está cumplido. Podríamos decirlo en otras palabras, que quizás no sean tan precisas, pero a cambio nos brinden mayor elocuencia: con nuestro trabajo pretendimos mostrar cómo es que es necesario filosofar para vivir, pero no solo para vivir, sino especialmente para seguir viviendo. De igual manera, o de manera análoga, no se trata de *vivir* - la vida - *para contarla*, sino que es preciso contarla para seguir viviendo. Hago hincapié en el gerundio porque denota el movimiento actual que es la vida misma. Estas pequeñas líneas esbozan el eje que atraviesa nuestro escrito, en la medida en que el “*contar historias*” nos abre las puertas de la ficcionalización, y más aún, las mismas puertas de nuestra imaginación. Ya veíamos cómo el sentido que asignemos al significado de nuestras vidas no es sólo prospectivo sino también retrospectivo. Así que la vida se cuenta para darle un sentido (Ya hicieron lo propio Hegel y Aristóteles y todos los demás filósofos que han tratado de explicar la historia, pues lo que hacen es contarla para darle un sentido). Reconocemos en el “para” los contenidos de intencionalidad, teleología y posibilidad que determinan la característica

fundamental de la experiencia. Es decir, podemos afirmar con Bruner que la imaginación efectúa actos que dotan de sentido la experiencia.²¹⁷

Quizás sea más práctico si recordamos el caso concreto con que Julián Marías nos hace comprender esta verdad. Nos dice que tenemos una colodra en la que un hombre ha dibujado una serie de representaciones humanas. Usualmente se dice que lo real es la colodra, mientras que los seres representados son imaginarios. *“El inveterado materialismo de nuestros usos mentales nos hace considerar como real, primeramente, lo material, frente a lo imaginario”*.²¹⁸ De esta manera, consideramos primeramente como real la colodra, pero dejamos de lado las figuraciones que se expresaron sobre ella. Sin embargo, el problema no es tan sencillo; pues, considerar que lo real es la colodra como vaso, descubrimos que su carácter de recipiente no es más que la representación imaginativa de que sirve para beber, porque se proyecta sobre la colodra la vivencia del beber. Entonces lo “real” no sería su forma sino su materia, el que esté hecha con un cuerno, por ejemplo. Pero nuevamente eso que denominamos cuerno nos refiere una forma mental. El cuerno es lo que tiene el toro en la cabeza. Y ¿dónde está el toro? No está dentro de la colodra, pero sí lo está dentro de su sentido. Y bien, eso que llamamos toro y que está de manera imaginativa en el mismo cuerno, pues de algún lugar tuvo que salir, no es más que el proyecto con que yo interpreto y doto de sentido mi experiencia a partir de mi imaginación, pues he de determinar a qué forma mental corresponde ese “toro”; si acaso sea Zeus, el raptor de Europa, o si es el “toro” muerto en la última corrida, etc. De esta manera, *“Es mi proyecto el que se interpreta o intercala entre la realidad y yo, el que hace cosas o cosifica lo real, imaginándolo, porque el proyecto, que no sólo es algo real, sino una potencia realizadora, es él mismo una realidad imaginaria”*²¹⁹

Entonces, para tratar con la realidad, no hay otro camino que imaginarla. Y estos procesos imaginativos son los que se constituyen como procesos mediadores, sintéticos, creadores,

²¹⁷ Cf. BRUNER, Jerome. Realidad mental y mundos posibles: los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia. Barcelona: Gedisa. 1998. 182 p.

²¹⁸ MARÍAS, Julián. Tres visiones de la vida humana. Op. Cit. p. 13

²¹⁹ Ibíd. p. 14

paradójicos, etc. En este orden de ideas, comprenderemos mejor las palabras de Blake. Es interesante descubrir que esta frase no sólo posee una referencia a la historia, a la ciencia o a las artes, sino que también la tiene a la estructuración misma de la vida del individuo. Recordemos lo dicho por Dilthey al respecto (nota 138).

Vivir es darse cuenta que se está viviendo, pero ese darse cuenta no solo viene por el pensamiento discursivo y filosófico, estar vivo es también contar historias, y muchas otras cosas más. Sin embargo ese “contar historias”, el “relatar” se configura como un rasgo distintivo del ser del hombre mismo, porque desde siempre, él tiene la necesidad de duplicar la realidad (a partir de un acto de representación figurativa, como el de la imaginación) en una expresión que técnicamente se denomina ficción (aunque dicho término ha servido para designar tantas cosas que es difícil precisar exactamente qué abarca y que no). Duplicar la realidad; curiosa actividad, mas sin embargo necesaria, pues nuestra vida es imaginativa. Entonces ¿qué es la realidad? Ya hemos dicho suficiente en el respectivo capítulo, pero el problema que surge al final de nuestras disquisiciones es que la realidad siempre es otra, o mejor, la realidad siempre se nos da interpretada (de ahí el problema de Julián Marías de querer saltar sobre todas las interpretaciones y quedarse con la realidad misma, sin interpretaciones) y no podemos escapar a esa interpretación, porque es que la realidad es «real» desde la *perspectiva*.

En este sentido toda perspectiva sería una ficción; lo cual no resulta problemático si recordamos que en sentido estricto, todo resulta tener un carácter ficcional porque todo se interpreta y se vive desde determinada perspectiva, desde una cierta concepción del mundo. “*Sin la ficción literaria no podría haber subjetividad*” ,²²⁰ o sea, la ficción es la que permite forjar “mi punto de vista”, y cualquier otro punto de vista. Eso quiere decir que siempre, nuestra interpretación de lo real es una interpretación ficcional de lo real. Ahora si podemos preguntarnos ¿qué es lo real? Difícil responderlo, pero no imposible. Lo real sigue siendo nuestra vida, el mundo, nuestro yo, nuestras vivencias, nuestros contenidos vitales, etc. La vida es la realidad que radica toda otra realidad. ¿Y de dónde surge la ficción? El

²²⁰ SAVATER, Fernando. Lo que cuentan los cuentos. En: <http://www.relatocorto.com/loquense.html>

problema, como nos lo indica Savater, va unido al tema del subjetivismo moderno: ya Leibniz, Berkeley y Hume lo vieron así; el mismo Kant al señalar que no conocemos el noumeno sino el fenómeno, no está sino diciendo que yo vivo de mis interpretaciones (el término kantiano de representación no es muy adecuado aquí), interpretaciones que son “objetivas” por la unidad que hay en la conciencia y que suponen, e implican, la unidad del objeto. Entonces, verdaderamente que nuestras vidas no son más que nuestra ficciones, y la necesidad de crear ficción proviene de la necesidad misma de vivir.

La ficción no es negación de la realidad, antes bien es la condición de su aprehensión; es su “interpretación” en términos imaginativos, interpretación que no excluye la potencialidad creadora, ni reduce la vida ni la literatura a una odiosa hermenéutica o semiología “*de lo real*”, sino que se establece como el fundamento de la “comprensión” de aquello que no se me da en *mi vida**. Hay autonomía en cada ficción, porque toma de la realidad eso, su coherencia y verosimilitud autorreferencial.

La imaginación se nos ha presentado como fundamento y condición del desarrollo de la vida. Su formación es pues importante, y más si nos damos cuenta de lo que Savater nos dice en el texto que acabamos de mencionar: “...la educación es una cosa muy necesaria (aunque a veces tiene tendencia a confundirse con la formación profesional, cuya utilidad es de otro orden más subordinado), pero la literatura es realmente imprescindible...”²²¹ Lo que este pedagogo español nos está diciendo es que una educación que desconozca el ordenamiento ficcional de nuestra vida (en el sentido que hemos descrito), para reemplazarlo por una “formación profesional”, está no sólo ignorando grandes dimensiones de hombre, sino que se está desconociendo como educación; pues a lo mucho llegará a ser una instrucción. En las últimas décadas se ha impulsado de manera considerable el afán por la educación estética y una educación sentimental. Pues bien, nosotros consideramos que son propuestas válidas y pertinentes, dentro de sus correspondientes límites; pero consideramos que es más urgente una educación de la imaginación porque ésta, además de

* Recordemos los textos que Dilthey posee sobre hermenéutica. Ésta disciplina ha avanzado mucho desde la formulación que le diera éste filósofo alemán,

²²¹ SAVATER, Fernando. Lo que cuentan los cuentos. Op. Cit.

llegar a englobar las otras de una u otra manera, es la configuradora del sentido. La imaginación contribuye a la génesis del sentido en la dosis de posibilidad que en él hay, luego los ámbitos de posibilidad en que se mueve han de cernirse sobre la belleza posible, la verdad posible, y el bien posible; la imaginación está llamada a descubrir.²²²

²²² Cf. PALACIO, Manuel. La imaginación: entre el arte y la reflexión. En Memorias X congreso de filosofía latinoamericana de la USTA. Arte y filosofía: fronteras difusas.

BIBLIOGRAFÍA

ABBAGNANO, Incola. Historia de la filosofía. Barcelona. Ed. Hora. 1996. 5 Vol.

ARISTÓTELES. Poética. www.philosophia.cl Documento PDF. 59 p.

BERKELEY, George. Principios sobre el entendimiento humano. Barcelona: Folio. 1999. 190 p.

BLAKE, William. Poemas proféticos y prosas. Barcelona: Barral editores. 1971. p. 308

BORGES, Jorge Luis. El Aleph. Madrid: Alianza. 1997. 203 p.

_____. Ficciones. Madrid: Espasa-Calpe. 1999. p. 170 p.

BOTERO URIBE, Darío. El derecho a la utopía. Bogotá: UNAL. 2002. 156 p.

BOWRA, C.M. La imaginación Romántica. Madrid: Taurus. 1972. 313 p.

BRUNER, Jerome. Realidad mental y mundos posibles: los actos de la imaginación que dan sentido a la experiencia. Barcelona: Gedisa. 1998. 182 p

CAMUS, Albert. El Mito de Sísifo. Barcelona: Altaya. 1994. 198 p.

COPELSTON, Federico. Historia de la filosofía. Barcelona: Ariel. 1983. 9 Vol.

COROMER, Eusebio. El Pensamiento alemán: de Kant a Heidegger. Barcelona Herder: 1994. Tomo III 321 p.

CORTÁZAR, Julio. El sentimiento de lo Fantástico. En
<http://www.juliocortazar.com.ar/cuentos/confe1.htm>

CRISTIN, Renato. Fenomenología de la historicidad: el problema de la historia en Dilthey y Husserl. Madrid: Ediciones Akal. 2000. 214 p.

DE TALES A DEMÓCRITO. Los fragmentos de Filósofos Presocráticos. Barcelona. Altaya. 1994. 330 p.

DESCARTES, René. Discurso del método. Barcelona: Altaya. 1994. 150 p.

_____. Meditaciones Metafísicas. En
http://www.inicia.es/de/diego_reina/moderna/rdescartes/med_met_alfaguara.htm

_____. Meditaciones Metafísicas. Madrid: Espasa-Calpe. 1989. 182 p.

DILTHEY, Wilhelm. Crítica de la Razón Histórica. Barcelona: Ediciones Península. 1986. 286. p.

_____. Obras. México. FCE. 1978. El Mundo Histórico. Volumen VII 498 p.

_____. Teoría de la Concepción del mundo. México: FCE. 1945. 500. p.

_____. Teoría de las Concepciones del mundo. Barcelona: Altaya. 1994 210. p.

_____. Psicología y Teoría del Conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica. México, 1945. 530. p.

ELIADE, Mircea. El mito del eterno retorno. Barcelona. Altaya. 1994. 190 p.

EPÍCTETO. Manual y Máximas. México: Porrúa. 1976. p. 25

EPICURO. Carta a Pitocles. EN Obras. Barcelona: Altaya. 1994. 150 p.

FERRO, Roberto. La Ficción- Un Caso De Sonambulismo Teórico" . Buenos Aires, Biblos. 1998. 140 p.

FUENTES, Carlos. El Espejo Enterrado. México: FCE. 1992. 440 p.

GARAGORRI, Paulino. Unamuno y Ortega. Navarra: Salvat Editores S.A. – Alianza Editorial S.A. 1972. 220 p.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. La soledad de América Latina. [En sistemas.dti.uaem.mx/bibliotecadigital/descargas/ensayos/la%20soledad%20de%20america%20latina%20\(gabriel%20garcia%20marquez\).rtf](http://sistemas.dti.uaem.mx/bibliotecadigital/descargas/ensayos/la%20soledad%20de%20america%20latina%20(gabriel%20garcia%20marquez).rtf)

GARCÍA MORENTE, Manuel. Lecciones preeliminares de Filosofía. Bogotá: Ediciones Nacionales. 1984. 270. p.

GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio. Teorías de la ficción literaria. Madrid : Editorial ARCO/LIBROS, 1997. 287 p.

HABERMAS. Jurgen. Sobre Nietzsche y otros ensayos. Madrid: Tecnos. 1982. 110. p.

HEIDEGGER, Martín. La época de la imagen del mundo. [EN: Heidegger en castellano. http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/)

HOBBES, Thomas. Leviathan. Barcelona: Altaya. 1994. 2 Vols.

HUME, David. Investigación sobre el entendimiento humano. Barcelona: Altaya. 1994. 274. p.

_____. Tratado de la naturaleza humana. Buenos Aires: Orbis. 3 Vols

HUSSERL, Edmund. Experiencia y Juicio. México: UNAM. 1980. p.

IMAZ, Eugenio. El pensamiento de Dilthey: evolución y sistema. México: el colegio de México. 1946 340. p.

JASPERS, Karl. Psicología de las concepciones del mundo. Gredos: Madrid. 1967. 410 p.

JOLIVET, Régis. Las doctrinas existencialistas. Madrid : Gredos, 1962.

KANT , Immanuel. Critica de la razón pura, Lógica Trascendental, analítica de los conceptos. Cap I, Sección III, parágrafo 10. Consultada En <http://cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=427>

_____. Fundamentación de la Metafísica de las costumbres. México: Porrúa. 1998. 250 p.

_____. Critica de la Razón práctica. México: Porrúa. 1998. 250 p.

_____. Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?. En Filosofía de la Historia. Bogotá: FCE. 1994. 194 p.

KIERKEGAARD, Sören. Diapsalmata. Buenos Aires: Aguilar. 1961. 65 p.

_____. Temor y Temblor. Barcelona: Altaya. 1994. 106 p.

_____. Tratado de la desesperación. Barcelona: Edicomunicación S.A. 1994. 190 p.

KOGAN. J. Filosofía de la imaginación: función de la imaginación en el arte la religión y la filosofía. Buenos Aires: Paidos. 1986. 270 p.

FONTECHA BUSTAMANTE, Alejandro. La filosofía en tiempos de demencia. Literario Dominical EN: “El Colombiano” (periódico). año 1998. 25/10/1998

LAMANNA, Paolo. Historia de la filosofía. Buenos Aires: Hachette. 1964. 6 Vols.

LAPOUJADE, María Noel. Filosofía de la Imaginación. México. Siglo XXI. 1988. 296 p.

_____. Imaginarios en la identidad Latinoamericana. EN
<http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0207/imaginarios.htm#top>

LE GOFF, Jacques. Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval. Barcelona: Gedisa. 1986. 210 p.

LEIBNIZ, Godofredo. Monadología : discurso de metafísica ; La profesión de fe del Filósofo. Barcelona : Ediciones Orbis, 1983. 222 p.
 _____. Teodicea. En: www.philosophia.cl

LOCKE, John. Ensayo sobre el entendimiento humano. FCE. 1994. 723 p.

MARÍAS, Julián. Historia de la filosofía. Madrid : Revista de Occidente, 1957. 462 p.

_____. La educación sentimental. Madrid: Alianza. 1992. 283 p.

_____. Razón de la Filosofía. Madrid: Alianza. 1993. 230. p.

_____. Tres Visiones de la Vida Humana. Estella-Navarra: Salvat. 1972. p. 212. p.

MARX, Kart. Tesis sobre Fuebasch. En <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>

MAYZ, Ernesto. La idea de “estructura psíquica” en Dilthey. Versión electrónica.
http://www.bib.usb.ve/ArchivoMayz/archivos_pdf 50 p.

NIETZSCHE, Friedrich. Así habló Zarathustra. Barcelona: Planeta Angostini. 1992 p. 310

NOVALIS. Fragmentos. Buenos Aires : Librería y Editorial "El Ateneo", 1948. p. 56

_____. Himnos a la Noche y Enrique de Ofterdingen. Bogotá: Oveja Negra. 1984. 270

OLIVEROS OTERO, F. Cultivar la imaginación. Madrid : Internacionales Universitarias, 2002. 210 p.

ORTEGA Y GASSET, José. ¿Qué Es Filosofía? EN Obras Completas. Madrid: Alianza Editorial Revista de Occidente. Tomo VII. 1983.

_____. El Tema de nuestro Tiempo. Madrid: Espasa Calpe. 1988. 180 p.

_____. Guillermo Dilthey y la idea de la Vida. Obras Completas. Op. Cit. Tomo VI, p. 191-212.

_____. Historia como Sistema. Buenos Aires. Sarpe. 1984 . 190 p.

_____. Obras completas. Madrid : Alianza Editorial ; Revista de Occidente, 1983 XII Tomos.

PARRA RODRÍGUEZ, Jaime. Inspiración. Asuntos íntimos sobre creación y creadores. Bogotá: Mesa Redonda Ed. Magisterio. 1996. 147 p.

PARRA, Omar. Educar para la fantasía. En Revista Análisis: Revista anual del departamento de humanidades de la Universidad Santo Tomás. Bogotá: USTA. 1999 213 p.

PASCAL, Blaise. Pensamientos. Buenos Aires: Orbis. 1984. 290 p.

PIRANDELLO, Luigi. Seis personajes en busca de un autor: Buenos Aires. Losada. 1997. 257 p.

REALE, Giovanni et al. Historia del pensamiento filosófico y científico. Barcelona: Herder. 1988. 3 vols.

RODARI, Gianni. Gramática de la fantasía : introducción al arte de inventar historias. Barcelona : Del Bronce 1998 . 175 p.

ROMO, Manuela. Psicología de la creatividad. Barcelona: Paidós. 1997. 210 p.

ROSEMBLAT, María Luisa. Poe y Cortázar: lo fantástico entendido como nostalgia. Caracas: Monte Ávila. 1990. 156 p.

RUSSELL, Bertrand. La conquista de la felicidad. Madrid: Espasa-Calpe. 1984. p. 34

SAN AGUSTÍN. Confesiones. Quito. Librería Espiritual. 1997. 310 p.

SARTRE. Jean Paul. La imaginación. Madrid : Sarpe, 1984. 202. p.

_____. Lo Imaginario. Buenos Aires : Ed. Losada, 1964. 244 p.

SAVATER, Fernando. Lo que cuentan los cuentos. En:
<http://www.relatocorto.com/loquense.html>

SCHAEFFER, Jean-Marie. ¿Por qué la ficción? Madrid: Ediciones Lengua de Trapo, 2002. 328 p.

SCHELER, Max. La idea del hombre y la historia. Buenos Aires: La Pléyade. 1980. 79 p.

SÉNECA. Lucio Anneo. Cartas a Lucilo. Orbis. Buenos Aires. 1984. 204 p.

_____. De la tranquilidad del alma. EN. Tratados Filosóficos y Cartas. México: Porrúa. 1998. 215 p.

SIEBERS, Tobin. Lo fantástico romántico. México; FCE. 1989. 268 p.

Simposio Internacional de los Rank Prize Funds. Imagen y conocimiento : cómo vemos el mundo y cómo lo interpretamos. Barcelona : Crítica ; Grijalbo, 1994. 170 p.

SPINOZA, Baruch. Ética demostrada según el orden geométrico. Barcelona : Alianza Editorial, 1998. 429 p.

_____. Tratado de la reforma de entendimiento. Madrid ; Buenos Aires : Aguilar, 1961. 87 p.

TODOROV, Tzvetan. Introducción a la literatura fantástica. Buenos Aires : Editorial Tiempo Contemporáneo, 1972. 212 p.

TOLKIEN, J. R. R. Los monstruos y los críticos y otros ensayos. Barcelona : Ediciones Minotauro, 1998. 284 p.

UNAMUNO, Miguel de. Del Sentimiento trágico de la vida. Barcelona: Altaya. 1994. p.98

VERNEAUX, Roger. Historia de la filosofía contemporánea. Barcelona: Herder. 1971. 280 p.

_____. Historia de la filosofía moderna. Barcelona: Herder. 1989. 240 p.

WARNOCK, Mary. La Imaginación. México: Fondo de Cultura Económica. 1993. 363 p.

ANEXO 1

INFORME SOBRE LA DIDÁCTICA DE FILOSOFÍA MODERNA

Advertencia: Cuando se haga la referencia a un “informe anterior” me estoy refiriendo específicamente a los capítulos de la fundamentación, el texto de la monografía. Si hay alguna duda, invitamos al lector a visitar la página web de mi tesis que es www.geocities.com/rompielplato/tesis/index.htm

Filosofía Moderna

Dado que la segunda fase que estamos desarrollando de nuestro proyecto de grado tiene que ver con las diferentes aplicaciones que se les puede dar a las nuevas tecnologías de la comunicación en pro de la enseñanza de la filosofía, hemos de indicar concretamente lo que de contenido se ha de presentar. Como ya indicamos y explicamos anteriormente, la idea nuestra es preparar un curso *on line* de Filosofía Moderna basándonos en el texto que se utiliza en la VUAD para tal asignatura, junto con otras grandes historias de la filosofía. La intención no es propiamente reformular los planteamientos con que se dicta esta asignatura, sino simplemente formular una nueva opción para la enseñanza de dicha materia. Ya hemos explicado anteriormente lo que hemos de entender por el curso *on line*, que más específicamente hace referencia al e-learning que poco a poco va tomando más fuerza como se ha señalado en su momento. La dificultad en este momento radica en dos aspectos: el primero es el que respecta al contenido propiamente dicho del curso ¿en un curso *on line* no se pierde la dirección de la enseñanza en una materia como Filosofía Moderna? Y la segunda dificultad ¿cómo enseñar de manera creativa en un curso *on line*? Las respuestas a estos interrogantes son las que pretendemos solucionar con el presente trabajo en el que evidenciamos los avances de nuestra investigación.

En primer lugar, recordemos que en el replanteamiento del proyecto, hemos escogido la enseñanza de la filosofía moderna, y la razón primordial de esta elección es la dificultad que se presenta propiamente en la enseñanza de esta materia. Las diferentes actividades –en medios tecnológicos- que se hacen de la enseñanza de la filosofía tienden ir, por lo general, a la enseñanza de la filosofía griega, a la enseñanza de un currículo de determinado curso (sea décimo o undécimo) o presentar una introducción a la filosofía (qué por lo general se enfoca propiamente en una introducción al pensamiento filosófico, lo cual es lo correcto). La enseñanza de la filosofía llega a ser complicada debido principalmente a que las temáticas que se han estudiado en las diversas etapas de su historia no son presentadas adecuadamente, por lo que se produce confusión en los estudiantes. Esa dificultad se encuentra presente en cualquier tema que se quiera enseñar de filosofía, sea desde la filosofía política o la ética, hasta la epistemología y la metafísica. Sin embargo, se pueden crear diversos modelos para facilitar dicha enseñanza; muchos han optado por presentar dinámicamente la filosofía antigua arguyendo que lo hacen porque es en ella donde se hallan los gérmenes de toda la filosofía posterior, además, que si se entiende dicha filosofía, se comprenderá fácilmente la medieval, la moderna y la contemporánea. Dicho argumento es válido, y su misma validez exige la continuación de la tarea, no se debe simplemente dejar los proyectos de educación filosófica en la época antigua, sino que es preciso continuar la didáctica con los temas de la filosofía medieval, moderna, contemporánea y actual. En esa línea de continuidad presentamos nuestro proyecto, enmarcado en la tarea de facilitar el acceso a los contenidos de la Filosofía Moderna. La elección, como veníamos diciendo, de dicha etapa, corresponde a la complicación de los contenidos que se presentan en esta en contraposición a la relativa sencillez de la filosofía antigua y medieval. No queremos decir que estas dos primeras etapas de la historia de la filosofía sean sencillas, ya que estamos hablando desde el punto de vista de la posibilidad de enseñanza, por lo que resulta evidente que puede llegar a ser más fácil explicar la teoría de las ideas de Platón que hacer entender exactamente en qué consistió el inmaterialismo de Berkeley. Ahora bien, me expresé en términos formales, es decir, hago referencia a la facilidad de enseñanza, no pretendo desprestigiar la complejidad del pensamiento platónico, ni tampoco exagerar las dificultades que se presentan en la filosofía moderna. Para decirlo en otros términos, cito a

García Morente en sus *Lecciones preeliminares de filosofía* cuando nos dice que la filosofía antigua y medieval con la postura *realista* no exige del hombre común (que está aprendiendo filosofía, en nuestro caso) un ejercicio mental fuera del sentido común, o que lo contradiga de manera directa o tajante como lo hace la entrada en la edad moderna, de donde resulta que para comprenderla se necesita de una actitud *artificial* de nuestro entendimiento, una actitud *que no es natural*. La cita de García Morente la traigo a colación desde el punto de vista de la pedagogía, es decir, desde la “*facilidad*” en la enseñanza de concepciones realistas (que son las que se han manejado principalmente, ya que se hacen trabajos que aborden la filosofía antigua, o problemas de índole práctico como la ética o la política) y la “*dificultad*” de las concepciones racionalistas e idealistas de la etapa moderna.

Por filosofía moderna vamos a entender, en cuanto a división, la etapa que va desde Descartes hasta Leibniz. (usualmente se introduce hasta Hegel, pero por cuestión de delimitación, simplemente tratamos la escuela empirista y la racionalista); Sin embargo no es la única razón, podemos rastrear razones de índole filosófica para justificar dicha clasificación de pensadores entre una determinada época de la historia de la filosofía, y el rasgo principal es que la filosofía moderna tiene vocación de sistema, rompe –y llega hasta a ignorar- todo lo que hace referencia a la edad media, por medio de la instauración de la ciencia moderna y el desarrollo de las burguesías, las guerras políticas y religiosas entre las monarquías europeas, etc. La filosofía moderna se puede considerar desde el eje del conocimiento, ya no desde el de la realidad, sino desde el de la pregunta por lo que se puede *conocer* de esa *realidad*. Estas consideraciones señalan de manera directa los diferentes trabajos que han elaborado los historiadores de la filosofía, como Fraile, Copleston, Lammana, Hirschberger, etc. quienes siguen las mismas acepciones de filosofía moderna. Explicaremos brevemente los contenidos que abarcará nuestra didáctica, digo brevemente ya que en la medida en que vayamos desarrollando el proyecto, se irán presentado los diversos contenidos tal como aparecerán en el curso.

Como primer contenido presentaremos el momento de las rupturas, el cambio de la edad media a la edad moderna, las influencias del renacimiento en las nuevas concepciones filosóficas, breves consideraciones respecto a la ciencia moderna, la conformación de las nuevas filosofías, el origen del vuelco antropocentrista y las repercusiones en la epistemología surgente. El segundo contenido serán los filósofos racionalistas, con Descartes a la cabeza, se tendrán en cuenta a Malebranche, Spinoza, Pascal y Leibniz desde la perspectiva racionalista; También tendrán lugar los empiristas Locke, Berkeley y Hume, para darle paso al idealismo de Kant y de Hegel, Fichte y Schelling. Los aspectos que trataremos en estos apartes se expresaran al final, en los mapas conceptuales anexos que nos han de servir de esquemas y guías para el desarrollo de nuestra tarea.

Dejando ahora un poco de lado el contenido propiamente dicho, procedamos a explicitar en qué consiste, el medio informático y de la comunicación que usaremos para presentar nuestra didáctica. Remitimos al lector al texto on-line sobre el “Diseño instruccional y las teorías del aprendizaje” en www.geocities.com/rompielplato/tesis/instruccional.pdf

E-learning:

La capacitación a distancia no es un fenómeno reciente, surge a partir de la Revolución Industrial y como resultado de la urgente necesidad de especialización. En este tipo de cursos, los contenidos didácticos, el plan de estudios y todo el material de apoyo entregado al estudiante ha ido utilizando como soporte los distintos medios que la tecnología del momento ofrecía y que mejor se adaptaba al aprendizaje que se buscaba.

El término e-learning sirve para designar la nueva perspectiva con la que se puede entender la formación a distancia que Internet está posibilitando: una perspectiva de tipo virtual. Los soportes tradicionales para la educación a distancia están siendo sustituidos por las facilidades disponibles en la Web. La oferta de los centros de e-learning basa sus cursos y contenidos donde se incluye todo tipo de apoyo multimedia, como voz o vídeo. Las tutorías que ofrecen los instructores y el contacto de los alumnos con otros del mismo curso se

desarrollan utilizando el correo electrónico, chats, foros de discusión o la videoconferencia. El potencial de esta nueva modalidad de formación reside en la conjunción de todos estos elementos con los que se puede compartir cualquier contenido didáctico, de forma muy flexible para el alumno, que se encuentra apoyado en todo momento por los instructores que tenga designados y con los que puede tener un trato directo e inmediato, desarrollando su aprendizaje en un entorno de colaboración con el resto de alumnos que participan en los mismos estudios y con los que, también, puede entablar una relación en directo.

Los retos a nivel de aprendizaje de hoy en día requieren nuevas herramientas. Herramientas que puedan tomar ventaja de los grandes recursos y de Internet. El e-learning ofrece las herramientas para ayudar a los empleados a enfrentarse a estos retos. En un cuadro que se anexa al final, observaremos atentamente el parangón que podemos establecer entre los beneficios que puede ofrecer un aprendizaje en línea.

¿Cuáles son los beneficios asociados con el e-learning?

- Actualizar las destrezas y conocimientos requeridos de forma que el autoaprendizaje se constituye en una disciplina a desarrollar.
- Quien recibe la educación puede practicar sus habilidades de manera individual o a través de equipos virtuales alrededor de áreas específicas de interés.
- El E-learning entrega un aprendizaje superior a costos reducidos; un mayor acceso al aprendizaje y un método de medición claro a todos los participantes en el proceso.
- En la actual cultura que marcha a pasos rápidos, las organizaciones que implantan procesos de e-learning le entregan a su fuerza de trabajo la habilidad de convertir el cambio en una ventaja competitiva.

Principales Ventajas:

- Flexibilidad de horarios
- Ahorro de desplazamientos
- Cursos con menor costo que los presenciales

Modalidades de formación a distancia:

Clasificaciones de los posibles modos de impartir formación a distancia en base a los medios utilizados y la metodología que éstos implican:

Semi-presencial:

Donde el alumno emplea parte del tiempo programado a asistir, en grupo o individualmente a tutorías con profesores y otros alumnos, principalmente para aclarar dudas. El resto del tiempo, estudia individualmente fuera del centro de formación.

No presencial:

El estudiante no se desplaza en ningún momento y todo el estudio lo realiza de forma individual. La aclaración de dudas se puede realizar de forma asíncrona o sincrónica. En la primera, el alumno es el que marca su propio ritmo de estudio y aprendizaje sin que exista una interacción con el profesor en tiempo real, ni con el resto de los alumnos. En el segundo modo, los alumnos participan de forma directa en las actividades y en línea directa con el profesor.

¿Cuáles son los desafíos del e-learning?

Desde el punto de vista del receptor de la capacitación, entrenamiento o aprendizaje, su desafío es cambiar su mentalidad con respecto a la concepción que tiene de la educación, que es la educación tradicional y presencial.

El e-learning reemplaza las limitaciones de los salones de clases comunes y los estudiantes deben comprender que la educación continua debe ser una parte rutinaria de su vida, tal como ha sucedido con muchas aplicaciones como el e-mail.

Desde el punto de vista del proveedor de contenido, el reto es hacer el proceso de aprendizaje más interactivo y atractivo.

- Los contenidos , clave de un "e-learning" de éxito: Los contenidos serán cada vez más importantes, a medida que los desarrolladores apliquen teorías pedagógicas a sus soluciones y aprovechen las posibilidades que brindan las nuevas tecnologías disponibles.

- Incremento del aprendizaje en colaboración, utilizando sistemas de reunión virtual, que reduzcan costes y eviten los desplazamientos (videoconferencia, chat, foros de discusión, etc).

- "e-learning" combinado: El análisis de contenidos determinará cual es el enfoque más idóneo para lograr un mejor proceso de formación. El poder disponer de un "mix" de posibilidades permite utilizar la mas adecuada en cada circunstancia.

- Personalización de la formación, adecuándola al perfil de cada persona. Los nuevos avances en inteligencia artificial permitirán detectar las lagunas formativas de cada empleado y adecuar la formación para suplirlas. Los sistemas de gestión de contenidos formativos van en esta línea.

- Importancia de la metodología de implantación de la formación. La motivación de la persona que se forma es clave para el éxito del aprendizaje. Es preciso que éste se vea

implicado en todo el proceso formativo y darle el control de su experiencia de aprendizaje, con acceso a una amplia variedad de recursos.

El e-learning, que moverá 7.000 millones de dólares en EEUU en 2003, revela que la formación en la red es una buena oportunidad.

La educación online durante 1999 movió en Estados Unidos un volumen de negocio de 1.200 millones de dólares (1.290 millones de euros ó 214.638 millones de pesetas), según un informe de Merrill Lynch.

En 2003, se prevé que el sector moverá 7.000 millones de dólares (7.535 millones de euros ó 1,25 billones de pesetas).

Teniendo en cuenta estos datos, el futuro de la educación online es muy prometedor en todo el mundo. Xavier Riudor, director del portal educativo Educaweb, asegura que “la formación a través de la red en España moverá 240 millones de euros (cuarenta mil millones de pesetas) en 2003”.

Pero, a pesar de estas buenas perspectivas, el negocio de la enseñanza online ha tardado en despegar. Según Víctor Muñoz, director asociado experto en e-education de Accenture, “la educación nunca ha sido ni lo más fácil ni lo más obvio”. “La enseñanza presencial lleva muchos años funcionando y ha sido necesario un proceso de experimentación y de adaptación a las nuevas tecnologías”, explica. Ahora que la enseñanza online está empezando a consolidarse, Muñoz cree que “los primeros que se lancen tendrán éxito desde el punto de vista comercial”.

Quiénes utilizan e-learning?

Empresas:

Cisco

Microsoft

Pfizer

Toyota

Skandia

Motorola

Macromedia	Kellogs
Adobe	Citybank
IBM	COMPAQ
DELL	Intel
Fedex	DHL
Click2learn	Nokia

Instituciones de Educación:

U. Wharton	U. Harvard
U. Michigan	U. MIT
U. Monterrey	U. Manchester
U. Cambridge	U. California
U. Florida	U. Navarra
Entre otras...	

- Los sistemas de información evolucionan constantemente y una herramienta como el e-learning constituye un elemento indispensable en el desarrollo de formación.
- La Gestión del Conocimiento es el soporte gerencial de un proyecto e-learning que se proyecta como uno de los activos más valiosos y productivos en el mercado de Internet.
- Las compañías e instituciones Educativas deben moverse inminentemente al e-learning ya que de ello depende el desempeño de la información que pueda ser procesada en materia de formación.

Es pertinente la aclaración que los contenidos que respectan a cifras económicas y han sido tomadas no queriendo ver en la educación un negocio, sino por el contrario, tratar de dilucidar en qué direcciones está pensando el mundo en términos educativos, para lo cual es

pertinente la contextualización que mencionamos. La fuente de estos datos se expresará en la bibliografía.

Tal y como hemos venido presentando los contenidos de nuestro proyecto, es menester aclarar primero los destinatarios presupuestos para la actividad pedagógica que se desarrollará a partir de las conclusiones obtenidas de la primera parte del proyecto. Para empezar, señalamos que el público a quien está destinada la didáctica son a estudiantes de bachillerato, estudiantes de áreas de humanidades y cuales quiera otros interesados en el tema. Abarca un amplio rango de cobertura, y la justificación que damos es que la presentación de los contenidos pretende dar una presentación básica, pero no superficial, de los temas más relevantes de la filosofía moderna. Abarca un grupo de destinatarios tan grande porque no pretende ser una exposición de clase para estudiantes de los últimos años del bachillerato, aun cuando los contenidos no son tan complicados que ellos no los entendieran, simplemente no poseen la didáctica adecuada para ser presentados en una clase de colegio. Por otro lado, al estar inspirado en bosquejos universitarios, sirve de introducción al tema para cualquier interesado, tanto de una facultad de filosofía como de cualquier otra de humanidades, para que se ilustre en los contenidos básicos de esta etapa de la filosofía.

Acabamos de delimitar el grupo de destinatarios, sin embargo, es necesario hacer una pequeña justificación de dicha elección en el momento de la demarcación del alcance. En un primer lugar, es preciso señalar que por la complejidad del tema y de los contenidos que se han de exponer, no puede ser ‘impuesto’ como un tema de clase, es decir, no se puede presentar a personas que no estén interesadas en el tema, por dos razones ya mencionadas de pasada:

1. Las didácticas pedagógicas no son las adecuadas: como mencionaremos más adelante, nos podremos dar cuenta que la totalidad de las actividades implica una participación activa por parte de quien haga el curso, es decir, no se trata de una simple asimilación de los contenidos, sino que al estudiante del curso se le exige

una comprensión de los temas y una adecuada disposición para el desarrollo de las actividades de evaluación.

2. Porque la complejidad de los temas no lo permiten. Quien no posea una correcta disposición hacia el curso, o cuando menos a sus contenidos, no podrá comprender mayor cosa, ni obtendrá ninguna competencia nueva ni desarrollará ninguna capacidad de las que proponemos promover a través del curso.

Otra de las razones es que la didáctica pedagógica que estamos dilucidando, está precedida de un proyecto de investigación que es al que se refiere la primera gran parte mencionada en el informe anterior, es decir a “Sobre la vida humana”, que conlleva al segundo capítulo “Sobre la imaginación”, capítulo en que se articulan las estructuras de vida e imaginación. En este orden de ideas, la didáctica, que en lo mencionado hasta ahora en los informes parece un elemento un tanto aislado e inconexo con nuestro proyecto, cobra su total vigencia, ya que la presentamos como la praxis de lo dicho, es decir, como el criterio de validez de lo que queremos indicar como *tesis* en la primera gran parte de la monografía, y que si bien no explicaremos aquí, hemos de mencionar así: *la ficcionalización como posibilidad de dar sentido a la estructura de la vida*. Así, la idea es que la didáctica del curso avale esta propuesta y por eso hemos hecho el siguiente análisis de la situación:

A manera de reto personal, nos hemos propuesto manejar la filosofía moderna, ya explicábamos las razones: la primera es por la constante de hacer dinámicas sobre la etapa de la antigüedad, la otra es por la dificultad inherente a los temas que posee la filosofía moderna, es en este sentido que queremos mostrar que nuestra actividad tiene vigencia y, en cierto sentido, novedad, ya que la justificación y consecución de la primera parte del proyecto depende de lo bien lograda que quede esta parte práctica. Así pues, es necesario incluir esa ‘tesis’ dentro de la didáctica de alguna manera. La forma más obvia sería hacerlo en la presentación de los contenidos, por ejemplo: explicar elementos de la teoría idealista de Berkeley a través de cortos de films o de cuentos, o ilustrar el escepticismo de Hume a través de comics, historietas o hasta chistes (sin tomar a mal la intromisión de este término, sino que el escepticismo es blanco fácil de juegos de lenguaje o de posibilitar situaciones,

hipotéticas, que resulten humorísticas). A pesar de que esta sea la forma tradicional que se usaría, hemos preferido desplazar el énfasis de la aplicación al momento de la evaluación. Obviamente usaremos de herramientas didácticas que estimulen la creatividad y el desarrollo de la imaginación como medio para dar sentido en la presentación de los contenidos, pero no será tan marcado como en el momento de las evaluaciones. La razón de que hayamos concebido el asunto de esta manera se debe fundamentalmente a la idea de que los contenidos deben permanecer lo más íntegros posibles, es decir, no queremos ‘distraerlos’ con mediaciones didácticas que quizás harías más fácil la adquisición de temas pero menguaría la profundidad con la que se aprenderían. Sin embargo, no queremos desmentir el papel de la didáctica en la presentación de los contenidos, simplemente queremos señalar que para la intención que nos respecta es más favorable que la dinámica de creatividad y ficcionalización esté en el momento evaluativo del curso en tanto que el momento de la presentación de temas está más conceptualizado, menos mediado por actividades y en tanto es más fácil apuntar a ellos desde los cuestionamientos de las evaluaciones. Estas razones las seguiremos abordando más adelante cuando entremos a reflexionar sobre las maneras de evaluación de los temas.

Por lo pronto procedamos a reflexionar en torno a otros temas que hacen referencia a la ‘carpintería’ y la confección curso. Primero hemos de mencionar los programas que usamos, así es nuestra obligación indicar el paquete tradicional de Macromedia. Entre este paquete mencionamos fundamentalmente Flash Mx; Fireworks Mx; y Dreamweaver Mx. Si bien el curso está pensado en la estructura del e-learning, es pertinente acotar que por presencia de dificultades respecto al tema, es algo complicado desarrollar una plataforma para un curso de esa categoría (una presentación más icónica de lingüística, es una de las características fundamentales de un curso de ese tipo y dificulta un tanto la presentación de los contenido, debido, primordialmente, al apuro que implica el representar conceptos abstractos por medio de imágenes sin resultar ni subjetivista ni simplista). De cualquier forma, la dinámica pedagógica está pensada a manera de curso interactivo, que si bien puede ser desarrollado enteramente en Director con animaciones en Flash e imágenes diseñadas y mejoradas bajo Freehand y Fireworks, no hay que descartar implementaciones

web, sobre todo porque muchos de los recursos que se han de brindar son tomados de Internet. Para un simple ejemplo anexamos un par de direcciones de las cuales se pueden bajar textos gratuitos tanto de filosofía como de literatura:

- http://www.acilbuper.com.ar/losclasicos_u.htm#W
- <http://www.philosophia.cl/biblioteca/rousseau.htm>

Sea como fuere, la idea de la implementación del curso será presentada en un CD, que si bien el curso pueda ser, posteriormente colgado en Internet a manera de un e-learning, lo consideraremos como un logro, mas no como un requisito para la culminación del proyecto. Básicamente el diseño está pensado por medio de una interfaz llamativa pero sencilla, y aunque faltan por definir, la idea es elaborar un pequeño código semiótico en cuanto se refiere al diseño, es decir, si se quiere lo podemos ilustrar con un ejemplo hipotético: para los racionalistas se presenta la interfaz de un determinado color (que prime sobre los demás, por ejemplo un verde) para los empiristas otros y para los idealistas otros, y así sucesivamente con las figuras geométricas que enmarquen la interfaz. Es cuestión de gusto y de unas pocas nociones de estética para que no vaya a quedar ‘pintorreteada’ la pantalla con colores fuertes y habrá que seleccionar así mismo tanto el tipo de letra como las fuentes con el fin de manejar el mismo código dentro de todo el sistema de la dinámica pedagógica. Se ha introducido sonido para que el alumno pueda escuchar información a la vez que ve la exposición o la composición del esquema o de la imagen.

A partir de estos contenidos hemos de estructurar toda la didáctica pedagógica que planeamos. A continuación postularemos las maneras de evaluación que proponemos, que si bien no podemos exponer detalladamente, pues es el trabajo que aun está pendiente al presentar a cada filósofo, sí explicaremos en sus aspectos principales y definiremos las líneas y ejes fundamentales que han de repercutir en las actividades de evaluación.

Es preciso hacer la aclaración de que cada evaluación buscará desarrollar, ante todo, competencias de creatividad, que se han de ver expresadas en competencias de tipo interpretativo, propositivo, argumentativo y evocativo. La manera como están pensadas las evaluaciones pueden parecer ‘rebuscadas’, es decir, demasiado forzadas para la evaluación

de los contenidos y de las competencias que pretende juzgar, mas sin embargo las creemos oportunas y es en la aplicación de ellas donde pretenderemos explicitar las posición que hemos defendido en la primera parte del proyecto y que mencionábamos unos párrafos antes. Es por la misma razón por la que justificamos que la actividad no ha de servir para enseñar filosofía a cualquier grupo, sino que el prerequisite es un grupo que desea estudiar esta etapa de la historia de la filosofía. Antes de proseguir, creemos pertinente hacer unas cuantas acotaciones respecto a la evaluación para que no se nos vaya a malinterpretar.

El ideal que manejamos de evaluación se aleja un poco de la cotidiana definición del término, acepción entendida como comparación o medición, quizás se acerque más a juicios de valor, pero la pregunta se vuelve capciosa: ¿qué clase de valor (moral, estético, epistemológico, axiológico, o cuál) es sobre el que se ha de emitir el juicio? Algunos responden que el valor es de tipo educativo, es decir, que la evaluación simplemente *valora* el proceso educativo, la resolución de la dinámica pedagógica, por lo cual es evidente que resulta ser un juicio parcializado, propio de una educación vertical y que no contribuye mucho con nuestra propuesta de una enseñanza de la historia de la filosofía moderna basada en la primera parte de nuestro proyecto. Para subsanar estas dificultades, proponemos un concepto de evaluación que si bien se adecue a la definición de *emitir juicios de valor*, dichos juicios sean de un doble valor: uno que se remita al desarrollo coherente y consecutivo de las dinámicas en la relación pragmática con sus destinatarios, y un segundo valor que se refiera a la apropiación de las posiciones que resultan de la conciencia reflexiva que hemos presupuesto en el destinatario que se acerca a realizar el curso, es decir, que por criterio del desarrollo de la didáctica, desde la perspectiva del docente y del educando, junto con la apropiación de los aspectos propios que hayan resultado de dicha conciencia de la manera de ver el mundo, se planteará la evaluación. La propuesta es teórica, y podría decirse que es nuestra utopía de evaluación, por lo que nos servirá de guía en el desarrollo de este trabajo.

Nuestro modelo de evaluación va a estar ligado a lo enunciado, aunque interpretado en los siguientes términos: un primer criterio de evaluación será el grado de apropiación que logra

el estudiante a través de la realización del curso, apropiación que se ha de observar especialmente desde los ámbitos propositivos; un segundo criterio será pues el de cómo aplica e interpreta dichos contenidos; o dicho en otras palabras: no se estudia filosofía por simple erudición ni por el deseo de la misma, si algo encontramos en la filosofía son herramientas para comprender e interpretar el mundo actual. Por otra parte, un tercer criterio obedece a la competencia evocativa. El desarrollo de esta se llevará a cabo implícitamente en el desarrollo de todas las otras competencias, más no será objeto de una evaluación constante y sistemática ya que la idea dirigente de la evaluación que proponemos no es la *evocación* de contenidos, sino la *apropiación* de los mismos. Si observamos lo que acabamos de decir nos daremos cuenta que es lo mismo, apropiarse algo es evocarlo en nosotros mismos lo cual señala de manera clara lo que queremos indicar: que la competencia evocativa está implícita en todas las evaluaciones de las demás competencias, razón por la cual no dedicaremos cuestionamientos concretos y relacionados sistemáticamente para la evaluación de ésta competencia. Un cuarto criterio es el que hace referencia a la competencia argumentativa, competencia que conlleva a que los alumnos recuerden la manera de pensar de los grandes filósofos de la época estudiada (recordando la célebre frase de *se aprende a pensar con quienes ha pensado antes*) y que sean capaces de reproducir en sus situaciones habituales y cotidianas argumentaciones sólidas. Ahora bien, estos cuatro criterios no pueden observarse como cuatro facetas diferentes del curso, antes bien, es preciso que se vean interrelacionadas y que se fusionen en el momento de la evaluación ya que una misma actividad puede evaluar más de una competencia. Por otra parte, estos criterios tienen como finalidad el que los estudiantes logren una apropiación de los contenidos y profundicen en el conocimiento que tienen tanto de sí como del mundo que les rodea, que tengan un espacio y un momento en que piensen y reflexionen sobre su manera de ver el mundo. La postulación de estos criterios puede parecer acaso simplista, y llegar a figurar banal, ambigua si no es que inútil, porque radica, en el momento decisivo, en una actividad absoluta del estudiante, mientras que el maestro, —que se malinterpreta si se pretende que puede reemplazarse por la presentación del curso ya que éste es una simple figuración de contenidos, mas es siempre el maestro quien da la orientación— se limitará simplemente a guiar la reflexión que seguramente será de carácter introspectivo e

interpretativo. Por esta razón es preciso aclarar en qué consiste nuestro enfoque, explicitar nuestra intención y cometido al plantear dichos criterios y finalmente pensar las estrategias por medio de las cuales se han de evaluar. Esta será nuestra siguiente tarea.

Nuestro enfoque está dado por la primera parte de nuestro proyecto: inculcar los medios creativos para que el conocimiento sea más adecuado. La creatividad es fundamento clave en nuestro enfoque, el tipo de creatividad que manejamos corresponde a la creatividad de elementos imaginativos, ficciones, representaciones, etc. Las dificultades que conlleven estos puntos han de verse solucionadas en la primera parte del trabajo. Es preciso acotar que este enfoque procura e implica, a la vez, la apropiación de los contenidos, apropiación que ha de darse de manera sistemática, por lo cual hemos de precisar de la didáctica correspondiente. Nuestra intención al proponer esta formulación de la evaluación no es otra que dejar en claro las *reglas de juego* con las que pretendemos armar el nuestro, además también queremos subrayar la calidad de *avalador* de la didáctica pedagógica, si bien ha de ser elaborada con fines de ejercitarla, en el momento de la presentación cumple una dimensión eminentemente calificadora y justificadora, como hemos tenido oportunidad de señalar desde los primeros esbozos del anteproyecto hace ya dos semestres. Por último es preciso establecer las didácticas y/o estrategias didácticas que utilizaremos en la evaluación. En un primer lugar la evaluación ha de constar de varias cuestiones: una en la que se le pregunte al estudiante por la vigencia de lo que ha aprendido en la unidad, es decir, si lo que acaba de aprender tiene o no utilidad en la vida actual, si a pesar de haber pasado más de tres siglos entre un determinado filósofo, sus pensamientos siguen siendo válidos; la pregunta apunta a que se señalen situaciones, y se reconozcan momentos en los que ciertos planteamientos cobran vigor nuevamente. Parecerá oscuro el planteamiento, pero lo dilucidaremos con una serie de ejemplos: supongamos que como estudiante del curso acabo de aprender un tema cualquiera, para efectos del ejemplo tomemos el tema de la armonía preestablecida de Leibniz, ahora se me pide que relacione este tema con temas de la actualidad. Yo relaciono el tema con el problema comunicativo entre las culturas actuales que, a manera de interpretación, podrían tomarse como mónadas cada una de ellas. Así pues resulta que el problema del multiculturalismo resulta de la concepción de que las

culturas son mónadas, cerradas en sí mismas, sin ventanas al exterior, y que su coexistencia explico a través de la doctrina de la armonía preestablecida. ¿qué quién estableció dicho orden? Entiendo que en Leibniz está dado por Dios, pero para efectos de la interpretación puedo decir que dicho orden ha sido dado históricamente, en la opresión-sumisión de unos pueblos sobre otros, relaciones que hicieron que la diversidad cultural se convirtiera en un problema y no en un estado de tolerancia “natural”, etc. Podrían darse infinidad de aplicaciones, dependiendo de cómo cada individuo se presente ante el curso y los contenidos de la filosofía moderna que posee. En este caso dimos una respuesta de tipo sociopolítico, pero las hay de tipo artístico, literario, casero, cotidiano, etc. Para no ir más lejos, basta consultar páginas juveniles de Internet en las que se nos mencionan cómo en los lugares comunes de diversión juvenil, se hallan intrincados planteamientos filosóficos, como lo vemos en <http://www.arrakis.es/~maniacs/Mat1.htm>, o en esta otra página web: <http://www.mural.com/cultura/Articulo/268920/> página que nos señala cómo la película de Matrix (tan mencionada en estos momentos por la última parte de la saga) no es sino una presentación (a veces burda) del inmaterialismo de Berkeley.

Una segunda actividad dentro de la evaluación es el cuestionamiento por las elaboraciones que se hagan con los contenidos aprendidos: hacemos referencia a la competencia propositiva (la cual, evidentemente implica las otras). En este caso la idea es utilizar los postulados referentes a la ficcionalización, mencionados en el primer capítulo de nuestro trabajo y presentados en el marco teórico, y retomados en el informe anterior. En este orden de ideas, el medio de evaluación es un pequeño escrito —por efectos del proyecto una narración, aunque en posteriores modificaciones y reparos puede considerarse cualquier otro tipo de escritura— que de razón de una aplicación de determinados contenidos. Así por ejemplo, supongamos que acabo de aprender la crítica de Hume al principio de causalidad. Podría elaborar una narración en la que este contenido sea el que dote de sentido la historia, podría tratar de cualquier cosa, por ejemplo de un individuo que por pensar de determinada manera respecto al principio de causalidad, sus actos fueran desastrosos, o por el contrario fuera el único lúcido en un país de locos, o viceversa, podríamos narrar la descripción de un mundo en el que no rigiera el principio de causalidad, etc. Un caso sumamente famoso de

esto lo encontramos en el *Cándido* de Voltaire, ya que en esta obra se retoma la postura Leibniziana del optimismo, y por razones del pensamiento de Voltaire, se ridiculiza.

Otra dinámica de la evaluación es la solicitud de argumentar determinadas posiciones, así bien pueden formularse desde test de selección múltiple o de completar, hasta la elaboración de ensayos o diálogos en los que se sostengan posturas diversas, contradictorias o simplemente divergentes. Además de estas actividades, la idea es presentar también pequeñas dinámicas como el reelaborar partes del mapa conceptual dado en el comienzo del curso, o resolver pequeños acertijos, elaborados con la intención de reforzar las ideas que se han acabado de aprender.

Bajo el lema kantiano de *no se enseña filosofía, sino que se enseña a filosofar*, la manera más efectiva en que se puede diagramar los contenidos del proyecto es a través de lo que se ha denominado *El hexágono pedagógico*, que en términos sencillos es el que presenta el siguiente esquema N° 1 del anexo.

o **Objetivo General:**

- o A partir del conocimiento de la filosofía moderna, de la que nuestra época se reconoce heredera, establecer nexos vinculantes entre los contenidos conceptuales y las *vitales* praxis humanas que se presentan en la cotidianidad, señalando la manera como la filosofía obedece a la realidad solucionando los problemas de la vida de una manera abstracta y universal.

o **Objetivos Específicos**

- o Comprender de una manera contextualizada, los contenidos fundamentales de cada uno de los filósofos conceptualizando los términos claves y fundamentales que servirán de herramienta para la comprensión de la propia vida.
- o Desarrollar la destreza en la interpretación a partir de habilidades interdisciplinarias y contextualizaciones, apuntando a la consecución de

maneras novedosas del pensar que posibiliten innovaciones en la respuesta de los propios problemas.

- o Reconocer las relaciones existentes entre la filosofía y la vida, y advertir que todo problema filosófico tiene su raigambre en actitudes vitales que propiciaron un determinado tipo de filosofía.
- o Concebir alternativas a los problemas que la filosofía aborda y distinguir las soluciones válidas y viables.

En suma, aprender a filosofar, no sólo aprender filosofía, mas como diría Hume, en medio de toda la filosofía, seguir siendo hombre.²²³

La manera en que esperamos conseguir todos estos objetivos es a partir de las estrategias de evaluación que proseguiremos a estudiar, y que serán los que nos otorguen las herramientas necesarias para desarrollar nuestras intenciones.

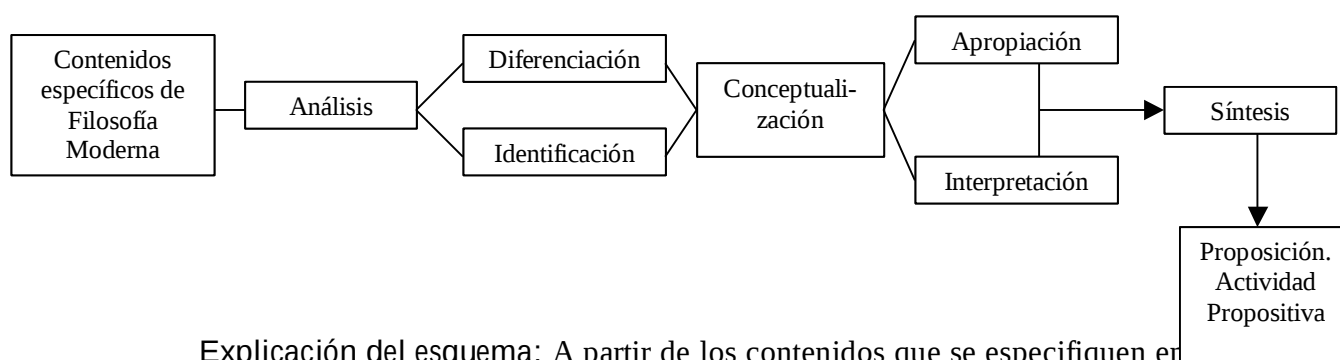
Estrategias de Evaluación

Las estrategias de evaluación versarán primordialmente en el ejercicio de la intertextualidad e interdisciplinariedad. La razón no obedece a puros clichés, sino que tiene toda su fundamentación pedagógica y que la hallamos en el mencionado texto de Jaime Parra Rodríguez, llamado *Inspiración. Asuntos íntimos sobre creación y creadores*. En particular el capítulo tercero es diciente al respecto. No es momento de exponer minuciosamente lo que allí dice el autor ya que es tarea de otro aparte, pero para que entendamos lo que queremos decir, es preciso recordar que el profesor de la Universidad Javeriana considera que *todo nuestro pensamiento posee la naturaleza de un juego libre con los conceptos; la justificación de éste juego radica en el grado de ayuda que pueda aportarnos para comprender la experiencia de nuestros sentidos...(pg 60)* Más adelante agrega: *... En la vida cotidiana se presentan contrastes a manera de dilemas... tal vez, la creación en la vida*

²²³ Cf. HUME, David. Investigación sobre el entendimiento humano. Barcelona, Altaya. 1994. p.

cotidiana radica n aceptar ambas cosas y en inventar una nueva forma de vivir donde podamos aceptar la diferencia y movernos en los contrastes (pg. 80).

El modelo a seguir es entonces el modelo cognitivo, que es el recomendado para fomentar los procesos creativos e imaginativos, es el cognitivo, es válido reconocer que la justificación de esta elección proviene de tres fuentes fundamentales: la *Psicología de la creatividad* de Manuela Romo, el mencionado texto de Jaime Parra Rodríguez y el mencionado también de Bruner *Realidad mental y mundos posibles, los actos de la imaginación que dotan de sentido la experiencia*. Estos fundamentalmente, entre otros más que han sido mencionados en la primera bibliografía comentada que se entregó hace dos semestres. Entonces, el esquema fundamental para manejar será el que ilustra el siguiente esquema:



Explicación del esquema: A partir de los contenidos que se especifiquen en las unidades del curso, se procederá no solamente a la exposición de las diversas filosofías sino que dicha exposición seguirá el esquema que estamos mencionando y que posibilita obtener los objetivos que nos hemos propuesto. A partir del análisis de los contenidos fundamentales, se ejecutan procesos de identificación y en la misma medida de diferenciación, ya que al identificar se puede diferenciar (tal y como en las ideas claras y distintas de Descartes). Una vez se halla completado esta fase de análisis se procede a la Conceptualización, que quizás sea el paso más difícil, pero es el más importante porque en la medida en que se tengan conceptos claros se podrá lograr un desarrollo apropiado del proceso. Tras la Conceptualización existen dos pilares que la sostienen y que es preciso reafirmar y que consisten en la apropiación del concepto y en la interpretación del mismo,

es lo que hemos venido señalando y que manejamos en el ensayo de *La educación en la posibilidad* y es que el concepto no es solamente un concepto puro, aislado de todo contexto, sino que se ubica en mi vida, luego es *mi concepto*, por lo que es preciso que conozca sus límites y sus posibles sentidos. Una vez logrado este proceso, se procede a la parte de síntesis, en que se recapitulan los resultados de los procesos anteriores y se establecen en un orden *sintético*, que otorgue sentido a la sucesión respectiva de procedimientos. Finaliza con una actividad propositiva en que se recogen los resultados finales del proceso de aprendizaje. De esta manera, la mejor forma de trabajar es a partir de competencias, de las cuales consideramos las siguientes cuatro que las tomamos como las más importantes:

- **Aspecto Cognitivo:** La competencia fundamental que se quiere obtener aquí es la comprensión, de manera analítica y sintética de los conceptos fundamentales que se observen en el recorrido del curso.
- **Aspecto Procedimental:** Esta competencia, que también denominamos argumentativa, consiste en la consecución de procedimientos de argumentación en que se desarrollen las razones de carácter filosófico del problema (como puede ser la argumentación que Descartes hace para demostrar la existencia del mundo) y las razones de carácter *vital* del mismo (por qué para Descartes la existencia del mundo era necesario ser demostrada, por qué Descartes se hizo esa pregunta)
- **Aspecto Actitudinal:** Quizás sea este aspecto el que más tratemos de incentivar porque la promoción de actitudes es lo fundamental en un proyecto de creatividad e innovación como el que hemos estado preparando. El logro de esta competencia se hará efectivo en el momento en que los educandos puedan, resueltamente, encontrar los nexos vitales entre los contenidos académicos y la realidad de la propia vida. No se trata tanto de utopismo como del segundo paso de Dilthey: Hermenéutica. La interpretación de dichos contenidos como fuentes de sentido en una imagen del mundo determinada y plasmada en un contexto histórico. Así pues, el fundamento de esta competencia actitudinal es una *creación* de una constante competencia interpretativa.

- **Aspecto Comunicativo:** Finalmente, el aspecto comunicativo es de capital importancia, porque todo conocimiento lo es tal en cuanto se ha adquirido y transmitido. Además, la comunicación es la que fortalece los lazos estructurales tanto del conocimiento como de la vida: el conocimiento se enseña, la vida se narra. *La vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla* nos dice Gabriel García Márquez al inicio de su libro *Vivir para Contarla*. Ésta competencia es la misma competencia propositiva que considerábamos al final del esquema y es la que cierra el encadenamiento ordenado de los procesos.

Así pues, la formulación del cómo de la evaluación se ha explicitado en sus rasgos más generales, quedan pendiente la elaboración de las estrategias que servirán para evaluar cada uno de los procesos y la idea es que tales estrategias posean didácticas que integren las diversas realidades que se plasman en la vida de todo ser humano. Habrán pues, elementos de interpretación a nivel social, político, literario, lingüístico, antropológico, etc. Pero ante todo será el nivel filosófico el que encadene y le de la unidad y continuidad a todo tipo de estrategias.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Una reflexión personal:

Es importante recordar, nuevamente, que la actividad aquí propuesta está enmarcada en la totalidad del proyecto, totalidad que considera a la parte pedagógica como la parte avaladora y justificadora de nuestro trabajo. Si lo que digamos en la primera parte no tiene aplicación ninguna, el trabajo será en vano, porque nos proponemos esclarecer posibilidades de sentido en medio de situaciones contradictorias y complicadas que se nos presentan en la vida misma. Sabemos que la solución no radica en un simple discurrir sobre elementos ficcionales no tampoco sobre un cd que enseñe filosofía moderna. Pero sí es, sin duda, un comienzo. De ahí que no tengamos la pretensión de que nuestro trabajo sea

inmediatamente universalizado, primero seremos nosotros quienes desarrollemos lo que en él se encuentra mencionado, de ahí que seamos nosotros los primeros en resolver el curso, y los primeros en poner en práctica lo que queremos indicar en nuestra primera parte del trabajo. No se trata de una tarea ardua, mas no es sencilla, se trata simplemente de querer vivir nuestra vida. La problemática que hemos presentado para investigar no es simplemente un trabajo más de nuestra carrera como intelectuales (en formación), sino que designa todo un camino de trabajo que quizás reciba la consagración de todo nuestro trabajo reflexivo. Esto es más que un simple proyecto de trabajo de grado, es el proyecto de trabajo que queremos continuar durante nuestras vidas.