



Ciencia Ergo Sum

ISSN: 1405-0269

ciencia.ergosum@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

González, Roberto Andrés

Debate en torno al problema de la intersubjetividad: Martín Buber y la epistemología integral

Ciencia Ergo Sum, vol. 19, núm. 2, 2012, pp. 127-133

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10422928003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Debate en torno al problema de la intersubjetividad: Martín Buber y la epistemología integral

Roberto Andrés González*

Recepción: 24 de noviembre de 2011

Aceptación: 27 de marzo de 2012

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.
Correo electrónico: rushlogo@yahoo.com.mx

Resumen. El presente esfuerzo se encuentra animado por el fenómeno de la relación intersubjetiva que prevalece con eminente presencia tanto en la filosofía de Martín Buber, como en la propuesta de la epistemología integral. Cabe reconocer, sin embargo, que si bien el fenómeno de la intersubjetividad representa una preocupación común, no obstante, el tratamiento que cada una de estas posturas le da es un tanto diferente.

Palabras clave: hombre, conocimiento, Ser.

Discussion around the Problem of Intersubjectivity: Martin Buber the Integral Epistemology

Abstract. This effort is motivated by the phenomenon of the relationship of intersubjectivity which prevails with a prominent presence in both the philosophy of Martin Buber, and the proposal of integral epistemology. It is recognized, however, that although the phenomenon of intersubjectivity represents a common concern, the treatment that each of these positions gives it is different.

Key words: man, knowledge, Being.

Introducción

Se pretende abordar el problema de la intersubjetividad a través del contraste de dos propuestas contemporáneas, a saber, por un lado la filosofía de Martín Buber, y por otro, la propuesta de la epistemología integral. Queremos aclarar que la epistemología integral es el nombre con el que se identifica la incipiente obra filosófica de Gerardo Rodríguez Casas, catedrático de la Universidad Autónoma del Estado de México, quien tristemente falleció en julio de 2002.

La epistemología integral tiene como punto de partida el dato de la fragmentación epistémica y antropológica que se encuentra extendida por todo lo ancho del siglo xx. El ser del hombre se encuentra dividido en sus partes, y al mismo tiempo, cada corriente del pensamiento enarbola una matriz epistémica particular como panacea del conocimiento. De esta manera puede verse que la epistemología integral que propone Gerardo Rodríguez Casas posee como consigna la integración del hombre en sus partes y la de establecer un panorama para la relación dialógica del conocimiento. Consideramos que la

importancia de una investigación como la presente consiste en que a través de un medio como el presente se le puede dar difusión, o sea proyectar, la obra de un insigne profesor de la Universidad Autónoma del Estado de México. El contraste con Martín Buber digamos que es un pretexto para enarbolar la viabilidad y trascendencia de una filosofía como la que patentó la epistemología integral.

Por su parte, Martín Buber (1878-1965) es un autor consolidado que ha sido traducido a muchos idiomas y su influencia orbita en autores como Mounier, Chardin, entre otros.

Hemos elegido justamente el problema de la relación intersubjetiva, precisamente porque nos parece que en ésta existe una preocupación análoga en ambas propuestas. Hay que reconocer que los presupuestos en cada postura filosófica son diferentes. No obstante, hemos de reconocer que “la epistemología integral inicia invitando al diálogo” (Rodríguez Casas, 1999: 27) y a su vez “M. Buber establece el principio dialógico como única posibilidad del acceso al ser” (Imaz, 1992: 8). Existir, tanto en uno como en el otro, de alguna manera significa estar volcado hacia el otro.

1. La relación dialógica vista desde la epistemología integral

La epistemología integral (E.I.) tiene entre sus puntos de partida el reconocimiento de la comunidad de la razón, es decir, la idea de una razón relativa, la cual retiene su peculiar por contraste, y oposición, a una razón “absoluta”. La comunidad de la razón es el resultado del concurso de las diferentes razones. Esta razón que se reconoce relativa no se jacta de poseer la verdad absoluta, sino por el contrario, tiene que ir labrando el conocimiento mediante la participación y reconocimiento de los diferentes puntos de vista.

Resulta importante mencionar someramente la noción de la otrora razón absoluta, toda vez que la tradición se ha montado en los hombros de esta connotación, caracterizada por erigirse en el principio y medida del conocimiento. Por razón absoluta podría entenderse a la razón que se tiene a sí misma como fuente y principio del conocimiento y como criterio también de validación. En esta idea de razón se fincan las posibilidades del conocer y también del ser. Y para muestra de esto basta recordar que el principio de no contradicción formulado por Platón, y confeccionado por Aristóteles, da clara muestra de esta sobrepotencia de la razón.

Por el contrario, una razón que se concibe a sí misma como relativa sólo es un medio para la validación, generada a la medida de su desarrollo en el paulatino progreso de una “verdad en devenir”. La trascendencia de la razón y de su verdad se logra en la integración dialógica de esta facultad con otras potencialidades propias y con las de otras personas en la integración comunitaria y comunicativa. De acuerdo con esto, la “interacción dialógica e integrativa” es el camino de la trascendencia veritativa. Pero la verdad es aquello que permite la realización trascendente del ser humano. Desde el punto de vista de la E. I. “Ser es saber actuar”, como “Saber es actuar el ser” y “Actuar es saber ser” (Rodríguez Casas, 2001: 37).

En el desarrollo de la E.I. se transita de la epistemología a la ontología antropológica y a la ética. Podría decirse que son tres facetas de un mismo proceso, donde se consideran las relaciones: hombre—mundo, persona y hombre—comunidad. Dentro del marco de la E.I., la relación que se establece entre el hombre y su mundo “natural”, tiende un lazo de doble vista, por una parte hacia el claro de la experimentación y por otro a la coparticipación con los otros sujetos.

El mundo en su totalidad está constituido por cosas; toda cosa en tanto que se nos aparece y nos enfrenta se constituye en objeto. La cosa (ente), podría decirse, adquiere su valor epistemológico fundamental en tanto que se nos presenta como “objeto”. Esto nos habla de una imagen del conocimiento emparentada con un realismo estricto. Esta imagen

puede explicarse a partir de la primera relación irrestricta entre el hombre y el mundo.

Ahora bien, desde la óptica de Gerardo Rodríguez Casas, existen dos modos de ser del ente, a saber, la una, el ser cognoscente y, la otra, el ente cognoscible. Son dos polos que configuran la realidad, un sujeto y un objeto. Hasta aquí podría afirmarse que la E.I. coincide con la clásica dicotomía y oposición entre el sujeto y el objeto. No obstante, esta óptica se atreve a dar un paso más al sostener la complementación integradora de ambos polos en la acción cognoscitiva. Objeto y sujeto “se complementan e integran en la acción cognoscente” (Rodríguez Casas, 1997: 211).

La relación entre sujeto y objeto, ciertamente no es automática ni inmediata, hay entre éstos un puente que sirve a su vez de conciliador y entrelazador: este puente constituye el elemento que permite dar el paso de la epistemología hacia el campo de la ética.

La “cosa”, o sea el ente, en tanto susceptible de conocimiento es objeto. Esto quiere decir que el conocimiento no se logra con la moción exclusiva de uno de los polos, hace falta la participación del otro extremo. Sin coparticipación no hay conocimiento. El conocimiento no es producto excluyente ni exclusivo del sujeto, es decir, no es donación del pensamiento, ni conquista, sino esfuerzo conjunto. Esto puede entenderse en virtud de que la razón que se pregona en la E. I. es, por así decirlo, una razón menos pretenciosa respecto a la razón de la metafísica clásica.

El objeto tiene una participación efectiva en el conocimiento, y en este sentido el autor de la E.I. podría catalogarse como realista: pues sin objeto, el sujeto no conoce nada. En la interacción sujeto—objeto se lleva a cabo la acción cognoscitiva. El autor, aunque no lo declara abiertamente, ha hecho suya aquella idea platónica que dice, “conocer es actuar”, lo cual le permite transitar cómodamente de la epistemología a la ética. La acción cognoscitiva es el puente a través del cual sujeto y objeto se integran y se vuelven acto. Esto quiere decir que la E.I. pretende explicar el conocimiento, en la interacción sujeto—objeto, precisamente mediante el acto del conocer. Asimismo la ética, en este contexto, tendrá como propósito explicar el fenómeno fáctico de la interacción de los actos.

Ahora bien, así como este modelo pretende dar una explicación acerca de la estructura del conocimiento, en tanto interacción y relación (hombre-mundo), así también se va a proponer una explicación acerca del campo ético, toda vez que para el autor de la E.I., tales relaciones se encuentran hilvanadas en un orden de secuencia. Descubriendo que, como un gran océano, en el horizonte ético acontecen un sinnúmero de integraciones fácticas. En el claro de este océano ético se dan las condiciones propicias para que los

“campos se entrecruzan en variada integración de la pluralidad de campos... que se dan en la humanidad; al que bien podemos llamar universo ético” (Rodríguez Casas, 1997: 218). En este horizonte donde acontece la interacción mutua de las acciones se pone en marcha un juego infinito de influencias recíprocas (Rodríguez Casas, 1997: 219). Cada acción del hombre ejerce presión sobre otra, y esta otra a su vez ejerce presión sobre la otra, y ésta a la inversa: en el campo ético, cada acción se encuentra referida recíprocamente a otra: “La persona es un ser dinámico social” (Rodríguez Casas, 1999: 226) que no puede ser sino en ésta (en la comunidad), su condición natural de ser social le impone irrestrictamente la necesidad de estar relacionado en todo momento con su semejante en un universo ético.

Un aspecto sustancial del ser ético, indudablemente, es la libertad. La libertad, de acuerdo con Rodríguez Casas se pone en marcha y actualiza en cada acto. Esta libertad se ejerce como la donación del ser de uno al otro (Rodríguez Casas, 1999: 218) la libertad de acción (libertad de expresión) consistiría en el hecho de ofrecer el ser a los otros, y a la vez, asimilando la respuesta, léase acto, del otro cobijándola en el ser propio. El ejercicio ético nos dibuja una imagen de ida y de vuelta, configurando el modo social del entrelazamiento, o relación, entre los seres humanos.

El hombre, dirá Rodríguez Casas, es “ser de relación”, el cual se transforma mediante sus actos. “El hombre es un ser que se transforma mediante sus actos, pensar también es actuar” (Rush González, 2006: 116). La trascendencia de cada ser humano se logra en el concierto dinámico de la relación, primero, de cada uno con el mundo, y posteriormente, aunque simultáneamente, en la relación entre el sujeto con la comunidad, incluso con el ser que trasciende las posibilidades mismas de la naturaleza humana.

Para la E. I. el punto de encuentro intersubjetivo en la relación, cualquiera que ésta sea, se halla ubicado en la conciencia (Rodríguez Casas, 1999: 219). La conciencia es el punto de unión entre el yo y lo otro; sólo en la conciencia reposa mi ser en cuanto tiempo, como síntesis del pasado, presente y futuro, la síntesis del camino que va de la pasión, a la razón, voluntad y realización integral del ser humano.

Por otra parte, la posibilidad para poder llevar a efecto un modelo integral, tanto en la epistemología como en la ética, tal como lo sustenta el autor de la E. I., consiste o más bien depende de una relación fáctica singularísima, a saber, la integración de las facultades y del equilibrio de los distintos niveles epistémicos en el hombre, así como de la integración de la persona con la comunidad. “El fundamento de este principio es el ser real en la totalidad que es abarcable por la integridad cognoscitiva del hombre”

(Rodríguez Casas, 2001: 36). Estos niveles epistémicos, según Rodríguez Casas, son seis, a saber: orgánico-mítica; estético-romántica; empírico-utilitarista, racionalista, voluntarista, fenomenológico-existencial (Rodríguez Casas, 2001: 39). No obstante, el paso subsecuente que se propone consiste en la asunción de todos estos niveles epistémicos mediante una séptima episteme, la cual tendría como propósito justamente integrar todo el ser del hombre, y al mismo tiempo, conectarlo con lo ajeno y con el otro ser humano. “La conciencia integral es aquella que une en una estructura integrada en sus funciones los diversos niveles potenciales, dando a cada uno sus funciones propias, sin exclusivismo y preponderancias reductoras, en la búsqueda de un equilibrio y armonía integral, que propicie la realización del hombre” (Rodríguez Casas, 2001: 25).

La posibilidad de una ética integral depende del equilibrio e integración de las distintas facultades potenciadas en el ser humano, pues de este equilibrio se deriva una adecuada relación con el mundo; esta integración daría de sí una aceptable interacción de corte ético entre los humanos, toda vez que se trataría de una sociabilización entre sujetos “íntegros”. Podría decirse que la posibilidad ontológica de un hombre íntegro descansa en la “integración” potencial de los niveles epistémicos mencionados, integración que decantaría hacia el ser y hacia la comunidad. Sin embargo, hay que reconocer que no todo hombre por ser tal es íntegro de suyo, “el ser íntegro” es un proyecto. Es el ideal antropológico que se esboza a partir de la E. I. Se diría que esta posibilidad es latente y factible en cuanto que el hombre es ya de suyo una apertura al ser y al tiempo, el cual se afana en cada momento por abrirse en el tiempo en pos de más ser. No obstante, tiene que reconocerse que el hombre desarrolla semejante empeño de su ser sólo a través del contraste, o sea, mediante la interrelación con lo ajeno y con sus semejantes.

2. El fenómeno de la intersubjetividad en la propuesta de Martín Buber

El pensamiento de Martín Buber podría tipificarse, más que filosofía de la relación, como una filosofía del encuentro. Para éste, el hombre se sitúa en el centro del ser cuya revelación depende de su encuentro con su semejante; cada hombre llega a saber de sí mismo sólo a través del otro. El primer antecedente filosófico que concibe al hombre como un ser que se construye en la relación con los otros hombres Buber lo encuentra en Feuerbach: “Feuerbach no alude con el hombre... al hombre como individuo; alude al hombre con el hombre, al enlace de yo y tú” (Buber, 1992: 58).

Sin embargo, cabe aclarar que el hombre se encuentra en interrelación también con el mundo y con la gracia. Son tres los extremos relacionandos con los que puede comerciar cada persona (y de hecho interactúa), a saber: el otro, lo ajeno y la divinidad.

Hay que reconocer que para el autor oriundo de Viena, el ser humano posee una preeminencia ontológica, pues depende exclusivamente de la manera de interactuar con su semejante y con lo otro como habrá de devenir cualitativamente su mundo. Toda vez que el mundo no es una donación de la naturaleza, sino una construcción estrictamente humana. El tipo de mundo en el que ha habitado cada generación ha obedecido al tipo de relaciones que históricamente el hombre es capaz de establecer con sus semejantes y con las cosas.

En Buber se da cuenta acerca de las tres relaciones posibles en las que se desenvuelve el hombre, es decir, el ser humano puede transitar en la vida en medio de tres imágenes de relación, esto es: el hombre puede relacionarse consigo mismo sólo porque presupone la relación con la comunidad. Sólo en la comunidad puede haber intersubjetividad, y aquella a su vez es posible por la relación (Buber, 1990: 83). La relación intersubjetiva hace posible la comunidad, y en ésta la persona puede darse el lujo hasta de aislarse, de repensarse en su morada privada. Pero la soledad, en términos buberianos, no existe, no hay abandono de mi relación con lo que me circunda, el aislamiento no anula al yo (Buber, 1990: 54). El autor vienés nos dice: “[el hombre] es interlocutor del otro, sólo porque lo considera como su igual” (Buber, 1998: 113). El hombre tiene siempre frente a sí a su semejante. Sin embargo, no siempre se ha sabido conducir frente a éste de la manera más conveniente.

Para entender un poco esto, es necesario confeccionar nuestra tematización como sigue: podría decirse que el orden de la exposición temática, de Buber, acerca del fenómeno de la relación va primero del yo al tú, luego del yo a la naturaleza, y finalmente del yo al Tú eterno. Esto lo refiere en lo que el autor denomina palabras primordiales: yo-ello, yo-tú, yo-Tú eterno.

Comencemos primeramente con la relación yo-ello, o sea, yo-naturaleza. El autor austriaco deja entrever que existe una vinculación directa entre la actitud del hacer respecto al conocer. Conocer es hacer, el hacer es actuar y el actuar es crear (Buber, 1990: 13), crearse a sí mismo mediante el concurso de lo ajeno es una tarea incesante en la cual concursan todos los seres humanos. Entendiendo a esto ajeno como lo otro, o sea, como lo que no es como yo.

Buber piensa que entre el hombre y la cosa (lo ajeno) debe existir un vínculo que permita dignificar al hombre en la cosa misma, o sea, la cosa no debe ser pensada como

una empicada hacia la deshumanización. Ésta (el ello), debe tratarse como objeto de ansia de saber y conocer pura y filialmente, y no como medio ni objeto de dominio, ya que en este afán no sólo se pierde la cosa, también el ser digno del hombre. Cuando se concibe a la cosa como objeto de dominio, ambos, sujeto y objeto, son trasplantados al reino de la utilidad, ocasionando una suerte de cosificación del sujeto: el ser del objeto cognoscible se repliega bajo la cubierta del valor de uso del ente.

Por esto afirmamos, junto con el autor, que existe una vinculación directa entre la actitud que toma el hombre respecto a su entorno. El hombre debe dignificarse también a través de las cosas, aprendiendo a respetar y a darles su justo sitio allende al mundo de la mera utilidad. El texto bíblico refiere que desde su creación, al hombre se le asignó una función preeminente respecto del resto de las criaturas, a saber, éste debía cuidar del huerto “poniendo nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo” (Gen. 2:20). Esto es, la función del hombre no consiste en saquear los recursos de la naturaleza, ni ver a lo ajeno como objeto de una contienda. Dando nombre a las cosas el hombre ocupa su lugar preeminente en medio del ser. Dar nombre es cuidar e iluminar el ente. Ésta debía ser la función y el rol del hombre en el cosmos. Hay que reconocer que Buber deja abierta una ventana en nuestro tiempo hacia dignificación del hombre, ya que por medio de nuestra actitud hacia el ser éste (el hombre) puede “salvarse” o bien “hundirse”.

Queremos subrayar que pocas veces el pensamiento filosófico ha apostado por la “salvación” del hombre mediante el cuidado de la naturaleza. De la relación con las cosas surge nuestra relación con el otro, y viceversa, de nuestra relación con el otro, emana nuestro modo de relacionarnos con las cosas (Buber, 1998: 111). Sin embargo, es la relación que cada cual establece con el otro lo que en definitiva determina el tipo de mundo para cada generación. Porque el hombre puede ser considerado, o bien como un tú, o como un ello, o sea, puede ser tenido como otro yo o como un simple medio para fines que sobrepasan a la misma persona, “sólo cuando el yo se dirige al otro ser como tú es posible la comprensión” (Ure, 2001: 16), el diálogo puede entablarse sólo entre seres recíprocamente envolventes.

En suma, la relación que estructura el análisis temático del autor austriaco es justamente la que viene anunciada con la palabra primordial “yo-tú”. Ésta constituye propiamente la relación intersubjetiva y representa el foco principal de atención. “Buber establece el principio “dialógico” –la presencia sustancial del prójimo– como única posibilidad humana de acceso al Ser” (Imaz, 1992: 8).

En torno a la palabra primordial “yo-tú”, Buber se remite hasta el sustrato más profundo y primero desde donde se puede explicar ontológicamente el ser del hombre. Éste dirá incluso que el hombre no necesita potencialmente al otro, precisamente porque ya lo trae integrado en su propio ser. La integración no es potencial sino una condición de ser, “entre el yo y el tú no hay intermediarios, la relación es directa” (Buber, 1990: 13). Esta afirmación es radical y sin concesiones, el hombre se encuentra de suyo interrelacionado con los demás; esta idea no es una razón antropológica, sino ontológica. “Para Buber, nada –ningún posible enfoque, ni relato, ni conocimiento– puede sustituir la confrontación directa e inmediata con el otro” (Seltzer, 1995: 10).

De aquí deriva la idea de libertad como posibilidad de acción en un horizonte abierto al tiempo. Elegir significa ser elegido, porque al elegir uno se elige y al mismo tiempo elige al otro, toda vez que me encuentro constituido por los demás. Existe una relación indestructible entre el hacer y el ser del hombre, es decir, entre el destino (necesidad) y la libertad. El autor judío-vienés hace suya la frase heracliteana que dice: “el ethos es el destino del hombre” (Heráclito, 2008: 119), el destino del hombre consiste en buscar un sitio para sí en el cosmos. El destino del hombre consiste en ejercer modalmente su libertad en medio del concierto de los otros y lo otro. Desde luego, este ejercicio de la libertad, precisa un cuidado, una atenta mirada responsable, pues no debe olvidarse que estamos conectados unos a otros, de tal suerte que cada acto se encuentra éticamente enderezado hacia mí semejante. Lo que le hago al otro, en cierta manera, me lo hago a mí mismo, aunque vaya enderezado hacia el otro. Cada cual debe ser responsable de su libertad, pues sólo mediante este cuidado se encauza el óptimo desarrollo del ser de cada cual.

Pero la comunidad sólo puede ser real si se asienta en las relaciones efectivas entre sus miembros, esto es, no es suficiente la hermandad, por así decirlo, ontológica, entre los hombres para producir efectivamente una polis, hace falta la promoción de las relaciones y el cuidado de los actos. Buber diría que cada uno puede desplegar su ser en virtud al modo como se encuentre volcado sobre la comunidad. Cada persona está llamada a desplegar su ser, y para este despliegue se finca sobre lo abierto de la comunidad. Para que un hombre transite cualitativamente desde el “individuo” hacia la “persona” se precisa de un empeño y trabajo respecto a los otros. Un individuo es aquél que se cierra a las posibilidades y se niega a dialogar con los otros; mientras que la persona es aquella que se ha abierto y se ha entregado fácticamente al otro. Las dos fuentes a través de las cuales el hombre puede ensanchar más sus horizontes

existenciales, de acuerdo con el autor vienés, son el amor y la palabra (Buber, 1990: 16). De aquí que toda vida verdadera y plena deba entenderse como un encuentro. La existencia de principio a fin es relación. Pero el objeto de esta relación es el hombre, la relación es por el hombre y para el hombre. El hombre es un fin en sí mismo.

Por otra parte, la emergencia de lo trascendente en el mundo deviene directamente de la naturaleza humana, pues al estar volcada hacia el porvenir. La razón se satisface sólo en la idea de lo absoluto, o sea en un Tú eterno (Buber, 1998: 69). El autor agrega que ciertamente el hombre puede vivir en la inmanencia, pero quien vive exclusivamente para la inmanencia no es cabalmente hombre; el hombre está abierto, y como muestra de esta posibilidad está lo abierto del Tú eterno que no se satisface en lo inmediato de la representación o la cosificación del hombre o la naturaleza (Buber, 1990: 30).

Podría decirse que el autor, en esta relación cúlmen entre el yo y el Tú eterno, transita muy sutilmente de la filosofía a la teología, y en esto se asemeja tanto a Bonhöffer, del cual indudablemente ha asimilado muchas cosas, tales como la idea de un Dios en la inmanencia pero trascendente o bien que a Dios se le halla en el amor al prójimo y en la espera paciente en el mundo.

Lo innovador de Buber es la idea del hombre que se puede extraer de aquí, a saber, el hombre como la voz y boca de la revelación (Buber, 1990: 90). Para Buber el hombre puede comulgar con Dios sólo a través de la palabra primordial yo-tú. El amor y el respeto que el otro es capaz de generar en mí constituye la llave hacia el Tú eterno.

Conclusiones

Concluyendo, podría decirse que en ambas posturas, la epistemología integral y Martín Buber, se da de alguna manera la dimensión dialógica de la relación. La relación es, cuando no condición, producto obligado de la acción. En ambas posturas el sujeto es un ente activo, creador y recreador de su ser mediante la acción. El campo ético en ambas posturas está tejido por una compleja red de donaciones y asimilaciones, donde el dar es asimismo recibir, y recibir, de alguna manera, es dar, dar es darse, es darse al otro, crecer es crecer con el otro.

En ambas propuestas se hace referencia, a su manera, al ser, pero con la plena y tácita intención de no facturar una metafísica u ontología. Buber llama Ser a lo Absoluto (Buber, 1995: 50), a lo excelsamente trascendente, el misterio que atrae y que en su llamado aparece al encuentro del ser finito, transformándose en un cohabitante con el hombre, alterno en su camino a la filosofía y a la razón. Sólo por fe el ser absoluto descubre el velo de su trono para venir a morar entre

mortales, a hacer efectiva la esperanza en el más sublime de los sentimientos, vistiendo el ambiente de afán y altruismo en todos los relieves. El Absoluto cohabitando con el hombre, poder atender a su llamado, y poder también dirigir la atención y la palabra. Poder decirle Tú. “Lo decisivo es que yo establezca una relación con lo divino en cuanto ser situado frente a mí” (Buber, 1995: 50), y consumir la religación con el origen y fin de la vida en la existencia desde el mundo. La espiritualidad aquí llega a ser una totalidad personal. El diálogo con el Verbo eterno se hace efectivo, aunque el equilibrio parece desestabilizarse.

El precio a pagar por este diálogo entre el yo y el Tú eterno es el justo reconocimiento del otro como rostro vivo de la misma divinidad: hay que aprender a mirar a Dios en los otros, sin necesidad de entrar en una suerte de epojé, tal como lo acometió en su momento Kierkegaard. Dios habla de diferentes maneras a los hombres, para su escucha se precisa de un estado de despierto y de una disposición filial hacia el otro. El camino de la fe constituye sólo una vía de comunión con lo sagrado, no es el único, no obstante ahí puede verse que tal llamado es emitido por parte del Dios verdadero y no por una transfiguración angelical. “¿Es realmente el Absoluto el que a ti se dirige o sólo uno de sus imitadores?” (Buber, 1995: 153). Para Buber, Dios no es una idea, existe de suyo. Sin duda, el Absoluto es el límite de las relaciones, la cual puede llevar a moldear una nueva conciencia para el hombre contemporáneo.

Por otro lado, consideramos que el horizonte por el que se puede esbozar la trascendencia de una propuesta como la epistemología integral puede apreciarse justamente cuando ésta aborda el asunto del saber, pues lo hace con miras hacia la búsqueda de fundamento, es decir, busca un suelo firme que le permita extender aseguradamente la estructura del edificio epistemológico en construcción. No obstante, la modalidad de ser en el cual encuentra asidero es ciertamente el ser, pero no el ser transubjetivo, sino más bien el ser del hombre, Rodríguez Casas dice: “el fundamento de este principio es el ser real en la totalidad que es abarcable por la integridad cognoscitiva... ahora bien, como el ser más presente y con mayor totalidad entitativa es el hombre mismo, el conocimiento... se dirige al ser humano” (Rodríguez Casas, 1999: 15).

El ser del hombre de alguna manera cumple con el papel de fundamento de este decir; pero aun más, esto lanza una indicación hacia el horizonte de investigación de la E. I. Se trata de una epistemología que gira en torno al ser del hombre, es una epistemología antropológica; pero estudia no cualquier fase o aspecto del hombre, sino primordialmente el aspecto estructural del proceso y la jerarquización de los estratos cognitivos: “lo importante de esto es que en cada ser

humano quiéralo o no, existe una estructura con un núcleo epistémico fundamental... Nuestra hipótesis sustenta que hay una serie de núcleos epistémicos fundamentales que permiten explicar las diversas actitudes del ser humano” (Rodríguez Casas, 1999: 27). La investigación, entonces, asumiría como propósito la ordenación y a su vez la integración de las distintas estructuras epistémicas, con la intención de forjar una síntesis engarzadora de todas ellas mediante la proposición de un séptimo nivel epistémico.

El hombre, afirma Rodríguez Casas, es por excelencia un ser autocompreensivo, que tiene la capacidad de autoanálisis y proyección de su ser existencial. De aquí la razón por la cual éste se hace proyecto, pero también mediante esta capacidad es capaz de estar presente frente a sí en una autognosis. El conocer es un proceso que requiere el contraste entre el ser y el hombre, es decir, hay una intercomunicación con lo que nos sale al paso, acerca del cual se puede dar razón de una manera dialógica. La razón sólo puede pensar y hablar de aquello que se le presenta. Cuando el ser desaparece del horizonte de la razón entonces a ésta lo que le queda es la introspección, el autoanálisis, la “autocompreensión”, llámese ésta, idealista, crítica, romántica o fenomenológica.

La epistemología integral en este sentido parece ser la versión moderna del idealismo introspectivo que a fuerza de los tiempos quiere abrazar el espíritu holista pero a nivel y desde la partícula clave del sujeto.

La posibilidad del conocimiento, de acuerdo con la epistemología integral, se finca en la posibilidad de la unidad integradora tanto de las potencias cognoscitivas como de las estructuras epistémicas en el sujeto, es decir, la autointegración de sí mismo en su ser propio. “La evolución del hombre a través de la historia implica el progreso de la integración de su ser a través de una mayor autocompreensión de sí con un conocimiento más completo de su esencia (Rodríguez Casas, 1999: 243).

El porvenir del conocimiento dependería de un movimiento que apunta a la subjetividad que apuesta a reaccionar al entorno circundante. Lo exterior no cancelaría su relación con lo interior pero, al igual que en Kant, la haría depender. Con esto no estamos afirmando que la propuesta de la E. I., sea mala o defectuosa, sino que es humana, teóricamente asequible y optimista en su acepción práctica. Aquí sólo haría falta remarcar que esta subjetividad que esboza Rodríguez Casas no está teñida con el color de una razón todo poderosa, sino con los tintes de la relatividad. No obstante, este contraste nos deja todavía una tarea por pensar, a saber, ¿de qué manera puede entenderse una fundamentación en una razón que se ha volcado sobre sí misma y que al mismo tiempo que se ha reconocido como relativa?



Bibliografía

- Buber, M. (1990). *Yo y tú*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Buber, M. (1992). *¿Qué es el hombre?* FCE, México.
- Buber, M. (1995). *El eclipse de Dios*. FCE, México.
- Buber, M. (1996). *Caminos de utopía*. FCE, México.
- Buber, M. (1997). *Diálogo y otros escritos*. Riopiedras, Barcelona.
- Buber, M. (1998). *Yo y Tú*. Caparrós, Madrid.
- González, R. (2006). "En busca del paradigma donde lo múltiple se reúne a través de la epistemología integral" *La Colmena*. UAEM, México, Núm. 51/52.
- González, R. (2003). "Integración humana y epistemología", *Contribuciones desde Coatepec*. Núm. 4, Año II, Encarte 2. Revista de la Facultad de Humanidades, UAEM, México.
- Heidegger, M. (1980). "El fin de la filosofía y la tarea del pensar", en *Kierkegaard vivo*. Alianza, Madrid.
- Imaz, E. (1992). "Nota introductoria", en Buber Martín, *¿Qué es el hombre?* FCE, México.
- Mondolfo, R. (2008). *Heráclito*. S. XXI. México.
- Rodríguez Casas, G. (1997). *Epistemología científica*. UAEM, México.
- Rodríguez Casas, G. (1999). *Hacia una epistemología integral*. UAEM, México.
- Rodríguez Casas, G. (2001). *Epistemología científica*. 2ª ed. UAEM, México.
- Santa Biblia. (1960). Versión Reyna-Valera. Holman Publisher, México.
- Seltzer, R. M. (1995). "Introducción", en Martín Buber. *Eclipse de Dios*. FCE, Méx.
- Ure, M. (2001). *El diálogo Yo-Tú como teoría hermenéutica en Martín Buber*. Eudeba, Buenos Aires.

Encrucijadas urbanas



Boda en el Sena



Belleza robada



Competencia al galope



Sax con paloma