



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Rodríguez, Edgar

Réplica a "La Objetivación de la Modernidad" de Diego Rosales

Revista de Filosofía Open Insight, vol. III, núm. 3, enero, 2012, pp. 69-83

Centro de Investigación Social Avanzada

Querétaro, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421639451004>

- 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

RÉPLICA A “LA OBJETIVACIÓN DE LA MODERNIDAD” DE DIEGO ROSALES

Edgar Rodríguez

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

elaromadelcamino@yahoo.com

Resumen

En este texto se discuten algunos argumentos presentados por Diego Rosales acerca de la objetivación que ejerció la Modernidad sobre la persona y su propuesta de una racionalidad basada en la empatía. Se propone, sobre todo, dar más importancia que la que da Diego Rosales al elemento económico como uno de los factores que hicieron de la Modernidad un modelo instrumentalizador. Por último, se señala que una propuesta empática no logra arrancar a la racionalidad del ámbito de la subjetividad como su centro —aunque sea en la forma de intersubjetividad— y que, por tanto, resulta insuficiente para superar a la racionalidad instrumental dominadora de mundo.

Palabras clave: Modernidad, economía, subjetividad, razón instrumental, empatía

REPLY TO “THE OBJECTIFICATION OF MODERNITY” OF DIEGO ROSALES

Abstract

In this text I discuss some arguments presented by Diego Rosales on the objectification of Modernity over the person and about his proposal of a rationality based on empathy. I claim, that it is necessary to reconsider the importance of economy in a more important way than Diego Rosales does, as one of the factors that made modernity a model based on instrumentality. At last, I want to point out that an empathic proposal of rationality does not leave behind subjectivity as the central aspect—even that it is in the form of intersubjectivity— of rationality and, thus, that it is insufficient to overcome instrumental rationality.

Keywords: Modernity, Economy, Subjectivity, Instrumental Rationality, Empathy

La objetivación de la Modernidad de Diego Rosales es un texto valiente y esperanzador, pues representa en la actualidad uno de los pocos esfuerzos críticos de la Modernidad cientificista y cosificante en la que nos ha tocado vivir, al que cada vez menos personas están dispuestas a sumarse a pesar de estar sufriendo también sus consecuencias.

Los apuntes con los que Diego Rosales caracteriza la estructura general de la modernidad, desde su base científica hasta la cosificación, o desencarnación del hombre, como quizá él la llamaría, a partir de la transformación del método, por Galileo, es algo que difícilmente podría ponerse en duda. Sin embargo, aunque Diego Rosales describe perfectamente las características y procesos de modernización que hacen del hombre una cosa más entre las cosas del mundo, no le da la importancia que merece a la aparición de la economía como eje articulador de la acción humana y, sobre todo, como generadora de una comprensión de mundo y una condición humana muy específicas en las que aún ahora nos encontramos atrapados. Quisiera insistir en una explicación de los procesos históricos y filosóficos que han perfilado nuestros modos de ser en la Modernidad desde la necesidad de un esfuerzo hermenéutico, no sólo de la época moderna, sino de la premoderna, desde el cual podamos ubicar las causas de la transformación de nuestra situación humana en relación con la totalidad del mundo, esto es, tanto con la naturaleza como con nosotros mismos, y así evaluar la pertinencia real y quizá no sólo esperada de soluciones como la que aquí Diego Rosales nos propone a partir de la empatía.

Al inicio de su texto, el autor, asumiendo el diagnóstico de la Modernidad de Michel Henry, habla de la crisis de la cultura moderna, de la que según él quién sabe si seamos capaces de salir, como “la crisis humanitaria de la humanidad”. En seguida, al traducir esta crisis en “deshumanización”, Diego Rosales expresa una genuina preocupación moderna: “sólo Dios sabe si estamos o no en condiciones de volver a hacer de este mundo un lugar más habitable” (p.39). Me parece que estas palabras apuntan al centro de un diagnóstico sobre la crisis de la Modernidad, más que como crisis de una época, como crisis de humanidad en su relación con el mundo que habita; la “crisis humanitaria de la humanidad” o “deshumanización” claramente no

implica sólo una crisis en el seno de las relaciones humanas a nivel intersubjetivo, sino una crisis de humanidad en cuanto a lo que ella misma significa y sus modos de ser con la totalidad del mundo natural al cual pertenece. A diferencia de visiones como la de Habermas, si planteamos el problema de la Modernidad de manera verdaderamente radical, no se trata de ver a la época actual como una época de crisis de Modernidad en el sentido de que el proyecto emancipatorio iniciado alrededor del siglo XVII no haya cumplido cabalmente sus promesas, sino que más bien se trata de ver cómo a partir de dicho proyecto la humanidad ha entrado en una verdadera crisis, en la que ahora nos encontramos y de la que, como bien dice Diego Rosales con preocupación, quién sabe si seamos capaces de salir, y de la cual, como dijo Heidegger antes de morir, quizá sólo un dios sea capaz de salvarnos (cfr. Heidegger, 1996).

Cabe destacar que ésta ha sido una de las preocupaciones centrales de autores radicalmente críticos de la Modernidad, entre los que se encuentra Hannah Arendt, quien tras recordar en el prólogo a *La condición humana* las palabras del científico ruso que lanzó al espacio el satélite de 1957 —con las que prometía a la humanidad que en un futuro no muy lejano ésta dejaría de estar atada a la tierra— comenta: “La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un dios que era el padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?” (Arendt, 2001: p.20).

Con estas palabras, una vez más, parece que la crisis de humanidad característica de la Modernidad no se reduce, como parece indicar la segunda parte del texto de Diego Rosales, en la que se intenta dirigir la solución hacia el principio de la empatía, a un problema de intersubjetividad. La primera parte de dicho texto me parece, en este sentido, de mucha mayor radicalidad e importancia que la parte final: en qué consiste hacer de este mundo un lugar más habitable, con todo lo que esto implica —pues de ninguna manera se trata de hacer de él, como ha dicho Peter Sloterdijk, un lugar para el *confort* humano de modo que se cumpla cabalmente la idea del hombre como medida de todas las cosas. El problema no parece ser de orden

intersubjetivo: lo que con la Modernidad entró en crisis no fueron primordialmente las relaciones humanas, sino algo anterior y más fundamental, respecto a lo cual la crisis de las relaciones humanas fue algo derivado: la manera de comprender y relacionarnos con el ser de lo ente, con el mundo como totalidad. Se trata de un problema más profundo de visión de mundo y comprensión del ser, lo cual implica necesariamente cierto tipo de comportamiento muy específico en relación con la totalidad del mundo, tanto natural como humana. Con la Modernidad se dio una clara distorsión de las formas premodernas de relacionarnos tanto con la naturaleza no humana como con la humana, y, quizá lo más importante, se dio una transformación radical de nuestra comprensión de aquello en lo que radica ser humanos, comprensión que claramente tanto en la antigüedad como en la Edad Media se encontraba más conforme a nuestra propia naturaleza. De aquí la necesidad de realizar una hermenéutica histórica para entender la transformación de los modos de ser del hombre en la Modernidad respecto a épocas anteriores que nos lleve a valorar si una solución como la de la empatía es suficiente ante una crisis de humanidad como la que presenta la Modernidad.

En su texto, Diego Rosales rastrea los orígenes del proceso cosificante e instrumentalizador de la Modernidad en la matematización del mundo implicada en el nuevo método galileano de conocimiento y su posterior desarrollo en las filosofías baconiana y cartesiana; método con el cual, menciona, el hombre podría “acercarse a la naturaleza de una manera distinta”. Me parece que éste es el asunto central a analizar para vislumbrar con la profundidad requerida la transformación que en la Modernidad hemos tenido en cuanto a nuestra comprensión de la totalidad del mundo: sólo en la medida en que comprendamos la manera en que, por lo menos a partir de los siglos XV y XVI, comenzamos a relacionarnos de una manera radicalmente distinta con la totalidad de la naturaleza, sólo entonces, podrá aclarárenos un poco el camino para pensar cómo volver a hacer del mundo un lugar más habitable. Pero para ello no basta con asumir que con el nuevo método galileano de conocimiento se dio una transformación de la manera de tratar a la naturaleza, en la que lejos de relacionarnos directamente con ésta, la matematicemos a partir

de la escisión sujeto-objeto propia de la Modernidad, sino que resulta necesario analizar históricamente los cambios que acompañaron a esta transformación del conocimiento y que implicaron una nueva comprensión tanto del ser humano como del mundo al que pertenece. En este sentido, podemos decir que la matematización del mundo no surgió de manera espontánea del ingenio galileano, sino de la coherencia de éste con todo un proceso histórico en el que, al parecer de varios pensadores, la ciencia y los ideales de la naciente cultura moderna no sólo se relacionaron sino que cobraron sentido y pertinencia sólo gracias a la irrupción de la economía como el eje articulador de la visión del mundo en la Modernidad occidental. El problema de la economía es abordado al final de la primera parte del texto de Diego Rosales; sin embargo, no se pone en relación directa con los nuevos cambios que está sufriendo la estructura del conocimiento a partir de Galileo y seguramente a los cuales ésta responde.

Me parece que si no analizamos las condiciones de nuestra contemporaneidad en función de la relación entre Modernidad, ciencia y liberalismo, difícilmente podremos valorar si frente a la radicalidad del problema de la instrumentalidad y cosificación del hombre en la Modernidad basta con asumir el principio de la empatía con el resto de los seres humanos, o si tal radicalidad nos remite a la necesidad de una transformación total de nuestra visión del mundo.

A continuación quisiera mostrar brevemente en qué sentido la crisis de la Modernidad no implica, como ya he explicado, una insuficiencia de la época moderna para realizar sus promesas emancipatorias, sino una crisis de humanidad en sí misma. Para esto, me gustaría citar las siguientes palabras con las que Sombart comienza su estudio sobre el hombre económico característico de la Modernidad, titulado *El burgués*:

El hombre precapitalista [y, por lo tanto, premoderno] es el hombre natural, el hombre tal y como ha sido creado por Dios, el hombre de cabeza firme y piernas fuertes, el hombre que no corre alocadamente por el mundo como nosotros hacemos ahora, sino que se desplaza pausadamente, sin prisas ni precipitaciones. Y su mentalidad económica no es

difícil de describir, puesto que se deriva directamente de la naturaleza humana (Sombart, 2005: p.20).

Lo que me parece de central importancia es la idea de que el hombre precapitalista, y por lo tanto premoderno, tiene una mentalidad económica que se deriva de la naturaleza humana. Incluso podemos pensar que no sólo la vida económica del hombre premoderno responde a su esencia natural sino la totalidad de sus aspectos vitales. Si emprendemos una hermenéutica histórica de la época o las épocas premodernas lo que encontraremos es que, a diferencia de la Modernidad, el hombre se encontraba realizando su humanidad de manera natural, esto es, de acuerdo a su propia naturaleza humana. En este sentido, la economía no era el eje central articulador de la vida social entre los hombres, sino que, como está expuesto en la *Política* y los *Económicos* de Aristóteles, la economía quedaba reducida a la administración de los recursos domésticos. Como sabemos, en Aristóteles, pero quizá esto se extienda a todo el mundo premoderno, las actividades humanas están siempre pensadas y reguladas socialmente en función de las respuestas que se ofrezcan al constante preguntarse acerca de en qué consiste la naturaleza humana. Desde la comprensión de lo humano sobre su propia naturaleza se establece necesariamente una cierta relación específica, evidentemente también natural, con el mundo y el resto de los seres humanos.

La nota importante en la transformación moderna de la manera de comprenderse a sí mismo el ser humano y a partir de ahí, establecer cierto tipo de relación con el resto de lo real. Por un lado, está en la centralidad que cobró, a partir del siglo XVI y en adelante, la economía como eje de articulación de las actividades humanas y, por otro lado, está transformación de la idea misma de economía, que va de la administración de bienes necesarios para la subsistencia a la explotación de los recursos naturales, tanto humanos como no humanos, con miras a la producción. ¿Por qué este hecho que regularmente para la crítica filosófica de la Modernidad resulta sólo un elemento contextual de la explicación realmente es el elemento central de la misma?

En su análisis del liberalismo y la Modernidad, Laski menciona lo siguiente:

¿Cuál era la esencia de esta nueva sociedad? Ante todo, según creo, su redefinición de las relaciones de producción entre los hombres. Pues entonces descubrieron que para explotar en toda su plenitud aquéllas no podían usar ni las instituciones ni las ideas que habían heredado. La razón de este anhelo de transformación es sencilla. El espíritu capitalista comienza a adueñarse de los hombres para finales del siglo XV. ¿Y qué significa esto? Pues, nada menos, que el objeto principal de la acción humana era la búsqueda de la riqueza (Laski, 1984: pp.18-19).

Resulta de suma importancia la enorme diferencia que hay entre el comportamiento del hombre moderno frente a la riqueza y el afán de lucro, cuyo corazón es la racionalidad instrumental propia de la Modernidad, y la actitud que frente a esto tenía el hombre premoderno, para ver con esto hasta dónde llega lo propio de la naturaleza humana y hasta dónde es rebasado. En el libro I de la *Política* Aristóteles comenta a propósito de la crematística:

Ante todo, como antes se ha dicho, debe existir una base por naturaleza, ya que es función de la naturaleza suministrar alimento al ser que ha nacido; pues el alimento para todos es el residuo de la materia de la que se originan. Por eso la crematística a partir de los frutos de la tierra y de los animales es siempre conforme a la naturaleza.

Ahora bien, este arte, como hemos dicho, tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros).

Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó. Pues se hizo para el cambio; y el interés, al contrario, por sí solo produce más dinero. De ahí que haya recibido ese nombre, pues lo engendrado es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés es dinero

de dinero; de modo que de todos los negocios este es el más antinatural (Aristóteles, *Política*: 1258a-1258b).

No sólo en la Antigüedad, sino que también durante la Edad Media el ámbito de la economía siempre tuvo un límite muy preciso, estando dirigida exclusivamente a la satisfacción de las necesidades de subsistencia y quedando condenado cualquier uso que pretendiera la consecución de dinero y riqueza. Sin embargo, ya desde finales del siglo XV y sobre todo a lo largo del XVI se intentó debilitar las restricciones medievales a la adquisición de riqueza; en este sentido los procesos de secularización que dieron nacimiento a la Modernidad, y con los cuales se daría eso que Weber ha llamado el “desencantamiento del mundo”, no sólo dieron pie a una comprensión científico-matematizante de la realidad sino a una nueva visión de mundo cuyo eje rector sería la economía, a través, por un lado del auge de la producción y, por otro, del nacimiento de la sociedad del trabajo.¹ Con esto, la manera de ser humano, conforme a su naturaleza, sufrió una transformación radical con la aparición de la Modernidad, en la que, como he mencionado, la humanidad misma entraría en crisis y en la que, como muy bien señala Diego Rosales, la vida comienza a ser vivida desde una artificialidad tal que todo, tanto la naturaleza como el hombre, son transformados en herramientas. Es aquí donde podemos vislumbrar la gran transformación en la visión del mundo de la Modernidad, en la que tanto la naturaleza como el hombre han de estar al servicio de la producción. Me parece que éste es un elemento central para comprender no sólo la manera en que se da la nueva visión científica de mundo, la cual ha sido perfectamente explicada en el texto de Diego Rosales, sino el sentido que ésta tiene al servicio del control de la naturaleza. Al final del apartado sobre la herramienta, Rosales menciona: “Lo que sucedía de acuerdo con la racionalidad del trabajo entendido como labor y labranza, sucede ahora bajo el régimen de la maximización de los recursos” (p.53). Sin duda alguna esto es correcto, pero no es suficiente con enunciar

¹ Resulta importantísimo, en este sentido, la transformación de la idea de “ocio”, de los textos de Aristóteles a los textos liberales.

descriptivamente los nuevos acontecimientos y las transformaciones del mundo moderno, sino que resulta necesario rastrear sus causas con el objetivo de ver la manera en que la concepción que el hombre tenía de sí mismo y de su relación con el mundo se transformó hacia una comprensión desorientada de aquello en lo que consiste la naturaleza humana.

Ahora bien, una vez que con los procesos de secularización de la sociedad los referentes simbólicos y los criterios que guían y dotan de sentido la acción de los hombres ya no son de orden divino, sino que se abren a la nueva comprensión del mundo desde el ideal de la utilidad, con lo cual la racionalidad económica comienza a dominar la vida de los hombres, el centro o fundamento de la existencia dejará de ser cualquier instancia extramundana para pasar a tomar su lugar el hombre, concebido desde ahora en su calidad de “sujeto”. El hombre pasará por primera vez de ser una criatura más, aunque *sui generis*, en el orden de la creación a ser el centro de la creación.² En este proceso, la centralidad que tiene el cartesianismo, como muy bien ha enfatizado Diego Rosales, no sólo es innegable sino de vital importancia. A pesar de que, como se ha dicho muchas veces, el punto de partida del cartesianismo es similar al de san Agustín, al iniciar con el reconocimiento de la existencia tras escapar de la exterioridad del mundo a la interioridad propia del yo, el abismo que separa a ambos filósofos y que hace evidente la distinción entre su comprensión de Dios, de sí mismos y del mundo, radica en que mientras que Agustín escapa del mundo y regresa a sí para conciliarse con lo divino, Descartes escapa del mundo y va hacia sí para regresar al mundo y dominarlo gracias a los principios de la matemática con los que el yo puede conocer el mundo tal y como éste en sí mismo es, y que le permiten reproducir los fenómenos de la naturaleza, e incluso alterarlos, de acuerdo a sus propios intereses. La idea expuesta por Descartes en su *Discurso del método*, citada por Diego Rosales, de que conociendo las fuerzas y funciones del fuego, el aire, el agua, los astros, los cielos y el resto de los cuerpos de

2 Resulta sumamente esclarecedor el proceso de secularización del mundo, descrito y criticado en la obra de Karl Löwith (2007).

la naturaleza podríamos convertirnos en “dueños y poseedores de la naturaleza” es la más clara muestra de la manera como la Modernidad piensa el conocimiento del mundo con miras a su dominio y control para la satisfacción de fines humanos. La utilidad, que para Aristóteles es lo contrapuesto a la libertad y magnanimidad de los hombres,³ pasa a ser en la Modernidad el criterio absoluto a partir del cual cobran sentido las prácticas humanas tanto en el ámbito de la economía como en el de la política y, sobre todo, en el de la ciencia, pero desde el cual se vive la vida desde la cotidianidad. Se trata de utilidad respecto a quien se ha hipostasiado prácticamente como el fundamento del mundo: el sujeto moderno. Si bien, como menciona Diego Rosales en su texto, con el cartesianismo el cuerpo humano es reconocido sólo en cuanto a la extensión de la materia y con esto, cosificado y convertido en objeto al igual que el resto de la naturaleza, lo importante es ver la manera en que en el siglo XVII este proceso de objetivación se da, sobre todo, como el resultado lógico de un proceso anterior que es el de subjetivización. Como muy bien lo han visto autores como Heidegger y Foucault, (Foucault, 2004; Heidegger, 2000) el gran descubrimiento del siglo XVII fue la figura del sujeto moderno, el cual sólo pudo erigirse de tal manera separándose y distanciándose de un mundo de objetos frente a él, de los cuales incluso el mundo es reducido a mero objeto.⁴ De ninguna manera es casual que la filosofía cartesiana brille sobre todo por el reconocimiento del *ego* como piedra de toque de la verdad. En este sentido, la mayor distorsión de la comprensión natural que el hombre tenía de sí mismo en las épocas premodernas —que tanto en la Antigüedad griega quedaba cifrada en las palabras con las que el Apolo délfico recibía a los hombres en el oráculo, como en la Edad Media en la inmensidad de lo divino a la que nos guiaban las columnas de las catedrales góticas— consiste en haberse construido como

3 En el capítulo VII de la *Política* Aristóteles dice: “El buscar en todo la utilidad es lo que menos se adapta a las personas magnánimas y libres.” (1338b)

4 De ahí que para Heidegger sólo a la época moderna le sea posible el preguntarse acerca de cuál es su imagen del mundo, pues en la antigüedad griega, el mundo, comprendido como una totalidad cósmica, al no estar “frente” al hombre como sujeto, no podría convertirse de ninguna manera en imagen.

sujeto frente a un mundo de objetos disponibles para ser utilizados a su propia conveniencia. De aquí que quizá sea erróneo intentar solucionar un problema de exceso de subjetividad con subjetividad, en lugar de apuntar a una transformación radical en la manera de comprender nuestra propia naturaleza humana y nuestra relación con el mundo al cual naturalmente pertenecemos.

En términos generales, me parece que la primera parte del texto de Diego Rosales consiste en una descripción de los aspectos característicos de la Modernidad. Sin embargo, no hay un rastreo histórico de las causas que originaron dichos cambios y que nos pueda servir para pensar las maneras de encaminar su transformación. La aparición del afán de lucro y el enriquecimiento como valores y expectativas socialmente generalizadas a partir del siglo XVI, y a las cuales sin duda alguna responden los procesos de secularización de la Modernidad y el nacimiento del liberalismo como doctrina económica y justificación filosófica del nuevo orden, suponen una transformación radical en la comprensión que el ser humano había tenido de sí y del resto de la naturaleza a lo largo de las épocas precapitalistas, básicamente como un ser limitado y no como el centro de la existencia. La gran distinción entre la comprensión del tiempo vital como tiempo de ocio, dedicado a la vida política o a la contemplación de la realidad y el tiempo entendido desde el ideal de la utilidad, donde la vida entera del hombre debe estar dirigida a la producción y la productividad implican, además de la transformación de la comprensión que de su propia naturaleza humana tenga el hombre, prácticas sociales específicas frente a las que cabe preguntarse si lo realizan como hombre libre, magnánimo, virtuoso y le reportan una vida con bienestar y felicidad, una vida digna de ser vivida.

La urgencia filosófica de nuestros tiempos radica en hacernos una vez más la pregunta, de frente a la instrumentalización, cientificidad y cosificación del mundo administrado, acerca de en qué consiste nuestra naturaleza humana para encausar nuestros modos de ser de acuerdo con ello. Acertadamente, Diego Rosales comenta en su texto: “Esta objetivación [la del mundo moderno], así considerada, representa una racionalidad alienante porque saca al ser humano de la experiencia que tiene de sí mismo y de lo que él mismo

es por definición” (p.58). Sin embargo, tras la Modernidad y la manera como ésta ha configurado los valores y expectativas de los seres humanos en la sociedad del trabajo y dentro de la gran estructura administrada de la producción, la respuesta a la pregunta acerca de en qué reside lo que el hombre mismo es por “definición” no queda claro. El liberalismo nos ha convencido de que lo humano radica en la máxima utilidad al servicio de la producción. Para nuestra Modernidad liberal resulta el peor de los males el desaprovechamiento del tiempo en la contemplación de la naturaleza, la inactividad o cualquier comportamiento del que no se saque algún provecho. Basta con escuchar algunas de las frases celebres de Benjamin Franklin: “la pérdida de tiempo es el mayor de los derroches”, “el camino a la riqueza depende fundamentalmente de dos cosas: trabajo y ahorro”, “la ociosidad, como el moho, desgasta más rápidamente que el trabajo”.

Diego Rosales nos propone como arma para hacer frente al carácter cosificante de la Modernidad la construcción de una racionalidad empática. Sin embargo, al ser ésta una respuesta desde el ámbito intersubjetivo, y al ser la centralidad de la subjetividad el problema de la Modernidad por reducir la complejidad y riqueza de la totalidad de la realidad a la medida y modos de conocimiento de la subjetividad, hay algunas preguntas que podemos plantear al autor de frente a su propuesta.

A partir de la descripción fenomenológica de Edith Stein, Diego Rosales describe la empatía como una vivencia en la cual las vivencias ajenas no sólo son comprendidas por mí haciéndolas objeto de mi vivencia, sino en la cual hago del objeto de las vivencias ajenas el objeto de mi propia vivencia y con esto comparto intersubjetivamente con el otro la objetividad del mundo. “La empatía es, pues —menciona Diego Rosales—, la vivencia por la cual convierto en objeto lo que es también objeto para mi prójimo” (p.60). Con esto, la solución a los procesos de objetivación del mundo administrado parece encontrarse instalada en el terreno de la intersubjetividad, cuando quizá haya que ampliar la mirada a una perspectiva anterior y más fundamental. Me parece que el problema central no es cómo nos relacionamos con el otro, ese me parece un problema derivado,

el problema me parece más bien que radica en la comprensión que tenemos del mundo en general, lo cual implica la comprensión que tenemos de nuestra propia naturaleza y de la naturaleza del mundo, a partir de las cuales establecemos nuestras relaciones con él y, evidentemente, con los otros. Con la empatía se da la posibilidad de la comprensión de la acción social del sujeto, de sus expectativas, sufrimientos, alegrías, pero no alcanzo a ver de qué manera, mediante esta racionalidad empática, se contrarrestan los procesos de objetivación e instrumentalización de la naturaleza, de qué manera mediante ella dejamos de ver a la naturaleza como mera materia prima a disposición ya no de las necesidades sino de los caprichos y deseos humanos y de esta manera comenzamos a habitar nuevamente el mundo de acuerdo a nuestra propia naturaleza. “La empatía, menciona más adelante Diego Rosales, permite, pues, comprender las motivaciones de las vivencias ajenas y el sentido de estas vivencias” (p.61). Me parece que, en este sentido, la empatía reporta, sin lugar a dudas, un encuentro más cercano con el otro, desde los sentimientos y no desde una actitud objetivante de la persona. Sin embargo, me parece una solución parcial a los problemas a enfrentar en una Modernidad que ha configurado nuestra visión del mundo de manera que lo otro, la naturaleza, se nos presenta inmediatamente como un cúmulo de objetos a nuestra disposición, y en la que los otros seres humanos, al ser parte de la naturaleza, se nos aparecen de la misma manera dentro de la estructura productiva de la sociedad del trabajo. No alcanzo a ver de qué manera a través de la empatía es posible frenar, hacerle frente o transformar los procesos de tecnificación del mundo moderno, a causa de los cuales no sólo se tiene dominado casi todo el planeta, sino que se tienen expectativas próximas de salir a dominar otros. Tengo la impresión de que la empatía no representa una posibilidad real para hacer de este mundo un lugar más habitable, sino, a lo sumo, de hacer más amables los procesos de alienación a los que nos tiene sometidos la sociedad del trabajo. El mayor peligro de una propuesta desde la intersubjetividad lo veo en no salir del terreno de la subjetividad, terreno desde el cual se dieron claramente los procesos de objetivación e instrumentalización del mundo en la Modernidad. Hay dos pasajes del texto de Diego

Rosales que apuntan en este sentido. Por un lado, menciona: “A través de la empatía, señalan Husserl y Stein al unísono, el significado del mundo se vuelve objetivo y el propio yo se constituye cabalmente como sujeto” (p.63). Pero, ¿no es justamente éste el proceso que caracteriza de la manera más clara la estructura de la Modernidad, que se encuentra perfectamente sintetizada en el cartesianismo? Por otro lado, el autor menciona: “Si bien, de acuerdo con lo que señala Stein, hay en la empatía un momento de objetivación, lo importante es que la empatía lo atraviesa hasta considerar como objeto el mundo, pero a través de la vivencia del otro” (p.64). Pero ¿no puede terminar esto en una suerte de complicidad intersubjetiva objetivadora del mundo? ¿No es ya esto propiamente la Modernidad, dentro de la cual tanto el otro como yo vemos al árbol no como una manifestación fenoménica del ser, sino como un objeto y, por lo tanto, como una mera materia medible, cuantificable, en fin, utilizable?

REFERENCIAS

- ARENDT, Hannah. 2001. *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Gredos, 2000.
- FOUCAULT, Michel. 2004. *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. 1996. “Entrevista del *Spiegel*”, en *La autoafirmación de la universidad alemana*, Madrid, Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin. 2000. “La época de la imagen del mundo”, en Madrid, Alianza.
- LASKI, H. J. 1984. *El liberalismo europeo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LÖWITH, Karl. 2007. *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz editores.
- SOMBART, Werner. 2005. *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Madrid, Alianza.