

Pensar con los sentimientos:
Razón, escucha, diálogo, cuerpo y libertad

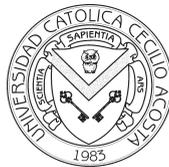


Álvaro B. Márquez Fernández.

Pensar con los sentimientos

ÁLVARO B. MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ

Pensar con los sentimientos:
Razón, escucha, diálogo, cuerpo y libertad



Universidad Católica Cecilio Acosta
Centro de Filosofía para Niños y Niñas (CENFIN)
Maracaibo, Venezuela.
2021

Este libro fue impreso en papel alcalino.
*This publication was printed on acid-free paper
that meets the minimum requirements
of the American National Standard for Information
Sciences-Permanence for Paper for Printed Library
Materials, ANSI Z39.48-1984*

Edición en portugués:
Pensar com os Sentimentos (2014).
Trad. portuguesa de Antonio Sidekum.
Ed. Nova Harmonia, Sao Leopoldo, Brasil.
ISBN: 978.85.89379.88.5

Edición en español:
PENSAR CON LOS SENTIMIENTOS:
RAZÓN, ESCUCHA, DIÁLOGO, CUERPO Y LIBERTAD
©2021 Universidad Católica Cecilio Acosta (UNICA)
Álvaro B. Márquez-Fernández
ISBN 978-980-405-018-3
Depósito legal ZU2021000096

Portada:
Ada Rebeca Márquez Comesaña

Diagramación e impresión:
Ediciones Astro Data S.A.
Maracaibo, Venezuela
edicionesastrodata@gmail.com

Dedicatoria

*Para Ada Josefina Fernández Chávez
De ayer a hoy, siempre a tiempo en todos
tus tiempos...*

Desde los afectos

Mario Benedetti

Cómo hacerte saber que siempre hay tiempo?

Que uno tiene que buscarlo y dárselo... Que nadie establece normas, salvo la vida... Que la vida sin ciertas normas pierde formas...

Que la forma no se pierde con abrimos...

Que abrimos no es amar indiscriminadamente...

Que no está prohibido amar... Que también se puede odiar...

Que el odio y el amor son afectos...

Que la agresión porque sí, hiere mucho...

Que las heridas se cierran...

Que las puertas no deben cerrarse... Que la mayor puerta es el afecto... Que los afectos, nos definen...

Que definirse no es remar contra la corriente...

Que no cuanto más fuerte se hace el brazo, más se dibuja...

Que buscar un equilibrio no implica ser tibio...

Que negar palabras, es abrir distancias... Que encontrarse es muy hermoso...

Que el sexo forma parte de lo hermoso de la vida...

Que la vida parte del sexo...

Que el por qué de los niños, tiene su por qué... Que querer saber de alguien, no es sólo curiosidad... Que saber todo de todos, es curiosidad mal sana...

Que nunca está de más agradecer...

*Que autodeterminación no es hacer las cosas solo...
Que nadie quiere estar solo...
Que para no estar solo hay que dar... Que para dar, debemos recibir antes...
Que para que nos den también hay que saber pedir...
Que saber pedir no es regalarse...
Que regalarse en definitiva no es quererse...
Que para que nos quieran debemos demostrar qué somos...
Que para que alguien sea, hay que ayudarlo...
Que ayudar es poder alentar y apoyar...
Que adular no es apoyar...
Que adular es tan pernicioso como dar vuelta la cara...
Que las cosas cara a cara son honestas... Que nadie es honesto porque no robe...
Que cuando no hay placer en las cosas no se está viviendo...
Que para sentir la vida hay que olvidarse que existe la muerte...
Que se puede estar muerto en vida.. Que se siente con el cuerpo y la mente...
Que con los oídos se escucha...
Que cuesta ser sensible y no herirse...
Que herirse no es desangrarse...
Que para no ser heridos levantamos muros...
Que sería mejor construir puentes...
Que sobre ellos se van a la otra orilla y nadie vuelve...
Que volver no implica retroceder...
Que retroceder también puede ser avanzar...
Que no por mucho avanzar se amaneca más cerca del sol...
Cómo hacerte saber que nadie establece normas, salvo la vida?*

Contenido

Presentación	13
1. Pensar con los sentimientos	15
1.1. La distinción práctica entre el razonar sentimental y el razonar racional	15
1.2. El sentir sentimental	17
1.3. Las intuiciones sensibles	19
1.4. Los afectos y la realidad sentiente	20
1.5. La libertad sensible para vivir la experiencia del pensar sentimental.	22
2. Entre la libertad de ser y hacer: un proyecto de vida para elegir	25
2.1. Sobre la conciencia liberadora.	25
2.2. La intuición sensible y la intención racional	27
2.3. La praxis de la libertad.	32
3. De la razón sensible a la pasión afectiva	36
3.1. El dogma de la Razón	36
3.2. La pasión irracional de la Razón	39
3.3. La sin razón de la pasión	42
3.4. La razón sensible.	43
3.5. La pasión afectiva	45

4. La escucha: el valor de la palabra hablada	49
4.1. Palabra, habla y voz	49
4.2. La audición y la audiencia de las palabras	53
5. Dialogar, una pedagogía del por qué de las preguntas. . .	58
5.1. La filosofía: pensar y aprehender la existencia	59
5.2. El diálogo: la praxis de la palabra.	62
5.2.1. La pedagogía del diálogo	66
5.3. La pregunta: el por qué de la existencia.	69
5.4. Las incertidumbres de la razón	71
5.5. La libertad para un razonar dialogante.	74
6. La libertad sensible: más allá de la represión racional corporal	78
6.1. El ocultamiento represivo (racional) de la corporeidad.	78
6.2. La praxis estética del cuerpo	84
6.3. La libertad sensible del cuerpo	89
6.4. El vivir corporal de los sentimientos.	92
6.4.1. Dominio racional y espacialidad de la sensibilidad corpórea	92
6.4.2. Por un reaprender hedonista del cuerpo	96
6.4.3. De los placeres mundanos de la sensualidad.	99
7. La praxis pedagógica para aprender un filosofar emancipatorio	103
7.1. La universalidad del pensar (ideas) y el mundo de la racionalidad	103
7.2. La palabra y el discurso reflexivo	106
7.3. El contexto del otro en la comunicación y el diálogo público	108
7.4. La pedagogía de la praxis o la acción de enseñar	111
7.5. La praxis de la pedagogía o la acción de aprender.	114

8. Hacia una razón afectiva en una convivencia sentimental	119
8.1. La razón re-sentida	119
8.2. La razón con-sentida	121
8.3. La razón afectiva	123
Epílogo.	129
El amor de amar.	129
El amor de amores.	131
La pasión del amor corpóreo	134
Bibliografía.	139

Presentación

En cualquier página de estas páginas quizás el lector se encuentre a sí mismo. Descubra o interpele, en mis ideas, parte de su experiencia ante la vida que pudiera tener alguna asertiva o negativa afinidad. Es decir, algo que lo haga “sentir-se” en una particular sincronía para otorgarse la palabra y abrir un diálogo que nos permita, a través de esta escritura, acompañarnos por un breve tiempo. Si es así, entonces, le hago saber, por anticipado, mi agradecimiento por la buena voluntad con la que todo lector abre un libro con la esperanza oculta de no ser desilusionado. Ojalá mi agradecimiento lo estime suficiente disculpa si éste es el caso.

El propósito de estas páginas escritas es muy modesto y simple, deseamos ser recibidos por quien nos lee para hablarnos en común porque creemos que viene dispuesto para la escucha. Sin esa intención para el encuentro no sería posible este acto de encantamiento que tienen las palabras del lenguaje.

Necesitamos estar conscientes de nuestra sensibilidad para hacernos afectos a la vida y a nuestra experiencia para ir aprendiendo a convivir, constantemente, a través de nuestros razonamientos y sentimientos, hasta lograr acceder a ese *thelos* amoroso que nos ofrece la vida en nuestro gozo por la felicidad. Entonces, cualquier esfuerzo teórico y/o práctico por aprender a pensar para sentir la Vida es un desafío y a la vez, una conquista de nosotros mismos. A ese proyecto, me

parece, deben estar orientadas todas las voluntades del querer hacer y obrar, pues de otro modo el sentido de la vida sería un contrasentido que llegaría a destruir aquellas capacidades de autotransformación y lo que nos compromete con el uso de la libertad.

Aprender a pensar acerca de lo que sentimos es lo que hace posible aprender a razonar desde lo sentimental. Se trata de hacernos incluyentes en este espacio de la existencia sensible que es consustancial a la Vida y que no puede quedar restringido a través del control racional de las emociones y los afectos. Es, precisamente, este el punto neural de la interpretación que presentamos a los lectores y así poder desarrollar un diálogo que conjuntamente nos permita el anhelado reconocimiento entre unos y Otros, a partir de la corporeidad con la que nos hacemos presentes en el mundo de la vida.

Finalmente deseo señalar que la primera edición de este libro se hizo en portugués, conjuntamente con el sello de la Editorial Nova Harmonia, Nova Metrópolis, Brasil (2014, 168pp), bajo la coordinación de su Director Antonio Sidekum. Para la presente edición castellana hemos ampliado con tres intertítulos el final del capítulo 6; además de incluir un Epílogo, y redactar esta breve Presentación.

A.B.M-F.

Pensar con los sentimientos

Pensar es razonar sentimentalmente. Sentimos los sentimientos con el co-razón, a través de las co-razonadas de nuestras intuiciones racionales. Siempre que pensamos sentimentalmente lo hacemos desde un lugar donde los sentires dan origen a los afectos, es decir, a ese mundo del sentido de los sentidos sensibles de la realidad sentiente que nos hace más sujetos que objetos de las ideas. Razonar sentimentalmente es diferente a razonar racionalmente. Es pensar desde la imaginación y la fantasía, la ilusión y las metáfora, la realidad trans-física de las ideas sensibles. La emoción es causa primera del pensar sensible. Ella le da origen y lo fecunda, lo impregna de historias y destinos. Es vivir esa otra mundanidad del mundo, donde el mundo sentido y re-sentido se transforma en una libertad para ser y hacer-nos de una manera mucho más libre y autónoma. Sin restricciones ni fronteras cognoscitivas. Pensar sentimentalmente es una expectación abierta a la realidad en su dimensión estética y dramática, donde la pasión que es la Vida es una convivencia por el placer de sentir los afectos del sentimiento.

1.1. La distinción práctica entre el razonar sentimental y el razonar racional

El pensamiento sentimental es un sentir la vida por medio y a través de unos juicios valorativos que nos permiten compartir, en la presencia de los Otros, un interés subjetivo que nace de una necesidad de

hacer recíprocas las sensaciones que despiertan los afectos. Descubrir la “naturaleza” sentimental es un logro que resulta de nuestra comprensión sensible de los afectos. Son éstos de una naturaleza de ser que no les permite delimitación de ningún orden, con la que podamos definirlos o calificarlos. El razonar sensible es mucho más complejo por las variadas y plurales dinámicas que orientan y constituyen a los afectos. En particular, cuando la experiencia afectiva compromete la conciencia sensible de nuestros cuerpos, por su condición mediadora de una sensibilidad que nos permite vivir ese espacio relacional y metafórico de la afectividad para nuestro bienestar psicológico. Precisamente, ningún afecto está predeterminado por la experiencia que es resultado de su acción. Es más, podría decirse, que un afecto nunca es igual en sí mismo, siempre es diferente a sí mismo, y en modo alguno puede estar pre-condicionado a los orígenes que le sirven de realidad. El afecto es un valor de la sensibilidad que resulta interpretado subjetivamente desde algunos de los valores que le pueden ser propios, pero, sobre todo, desde los valores que asume en cada una de las experiencias que los hace prácticos para una u otra persona.

El pensamiento racional es un existir en la vida por medio y a través de la lógica y la deducción. El razonamiento nos convierte en sujetos racionales. Los afectos nos convierten en sujetos sentimentales. Sin embargo, una conversión y otra, y sus respectivas transformaciones, por vía de la razón o por vía de la sensibilidad, aunque parezcan en un principio muy contrarias y opuestas, quizás no lo son, al menos según una interpretación diferente a la que hemos heredado de la racionalidad. El pensamiento racional, que pareciera completamente opuesto al sensible, lo es muy probablemente en su relación con la vida objetivante del pensamiento como realidad concreta. Esa función directiva a la que apunta el pensar racional, lo convierte en un pensamiento epistémico. Mientras que la función no directiva, sino polivalente del pensar sensible, hace sentir la vida por sus valores emotivos y representaciones estéticas. Del lado del pensar racional, se podría situar lo que se ha entendido por ciencia. Y de otro modo, del lado del pensar sentimental, se podría situar lo que consideraríamos como arte.

Precisamente, al considerar el pensar racional como un pensar de prácticas concretas, en el sentido de la deducción y del cálculo, de

la probabilidad y de la causalidad; y al pensar sentimental como un pensar de prácticas subjetivas, consideradas por la intención y el sentido de los afectos y las emociones, podemos establecer las inevitables diferencias de las dos esferas del pensar y de los dos mundos de experiencias de éstas. Pero también, la necesidad de superar la oposición entre ambas razones y ambos pensamientos, aprendiendo entre ellas. El pensar racional tiende a agotarse en el mundo de las cosas y los objetos, pueden fácilmente tender a la deshumanización del sujeto por medio de la alienación técnica que lo vuelve en objeto de sí o de Otro. Entonces, el pensar racional sufre de una crisis insensible para pensar acerca de la razón como un valor del pensar y sentir la práctica de ese valor para interpretar la realidad en su libertad subjetiva. Esa carencia, es demostrada y hecha evidente por la razón sensible que vive su exilio de la práctica o experiencia del pensamiento.

1.2. El sentir sentimental

Nos acercamos al mundo de nuestras vidas, mucho más, por la sensibilidad originaria de nuestra naturaleza humana que por la experiencias de aprendizajes que obtenemos del sólo uso de la racionalidad. El pensar sensible es un estado o situación de ser que responde al interés, ánimo, voluntad, conciencia, deseo, placer, instinto, intuición, que se resiste a cualquier control que rechace o niegue su emergencia, presencia y desarrollo. La vida del pensar sensible es una experiencia que resulta de la captación del cuerpo como materia real y concreta, por la que los imaginarios más sublimes sirven de libertad para el reconocimiento y descubrimiento de las sensaciones y percepciones de las que se nutre el cuerpo real e imaginado por la conciencia del deseo y la voluntad de vivir, sin las represiones de la racionalidad (política, social, religiosa, sexual, moral, económica).

El sentimiento se vive y revive de los deseos y de las emociones que constantemente modifican el estatus de inercia, regulación y control que la razón dominante es capaz de lograr con sus lógicas de principios tautológicos y no contradictorios. Esa lógica es absorbida por el pensamiento como práctica racional en la mayoría de las experiencias existenciales de la vida de los sujetos, las personas.

En oposición, el pensar sentimental piensa desde las sensaciones, reflexiona desde las emociones, vive la realidad de la corporeidad humana desde las satisfacciones y realizaciones. No es solamente una condición de vivir la vida a través de las formas cognitivas de la racionalidad; sino, más aún, vivir la vida como una condición superior de los objetos que resultan de la aplicación de las facultades cognitivas de la realidad. Se trata de vivir la vida, un poco más allá de la racionalidad cognitiva, por medio de los valores sensibles de las emociones y de los afectos. Y son, precisamente, esos valores de la sensibilidad subjetiva que no pueden ser objetos de regulaciones o normas de ningún tipo, porque se trata de la satisfacción y realización estética del valor de la sensibilidad como gozo y deseo que recrea la voluntad por los sentidos y las intuiciones.

No es posible disponer de un orden o sistema lógico con el que previamente se interpreta o explica el mundo de la sensibilidad.... La causalidad de los hechos de la realidad, desde el pensar sentimental es imposible de explicación. Las causas responden a un desorden, evitan cualquier linealidad, en el mundo de las realidades sensibles. Ellas son apenas un detonante para abrir y explorar la realidad en sus muchos sentidos sensibles e inaprensibles.

La razón sentimental es una libertad sensible que no puede y no debe quedar sujeta o dominada, porque pierde la esencia de su práctica. Es necesario reconocer que la fuerza de los afectos es polivalente, es una fuerza que se desplaza en diversos planos de la vida. Mientras que puede presentarnos y hacernos vivir el dolor de la tristeza; nos puede hacer convivir con el consuelo o la esperanza. Lo que es incomprendible para un caso, puede ser considerado comprensible para otro.

Aprender de la experiencia que nos brinda la vida para aprender de nuestras y de otras emociones y afectos, nos permite recuperar para la experiencia del aprendizaje un pensamiento y un saber razonar los sentimientos, de un modo completamente diferente a lo que nos ha enseñado el racionalismo del pensar racional. Esa libertad para sentir a través del cuerpo vivo, las palabras escuchadas, las miradas vistas, la escritura leída, el tacto compartido, y de tantos otros momentos de esa fenomenología a la que responde la sensibilidad; es, naturalmente, recuperar para el pensar una realidad que se le había robado y excluido.

1.3. Las intuiciones sensibles

No existe pues ni orden ni sistema, ni estructura ni modelo, que nos permita considerar el pensar sensible, la conciencia de nuestras sensaciones y percepciones emotivas, como absolutas, estáticas e inertes. Ellas resultan de un complejo conjunto de experiencias-vivencias entre quienes las viven, las perciben, las sienten, las representan y las interpretan. Aprender el lenguaje de las artes visuales, las artes pictóricas, las artes dramáticas, las artes escultóricas, las artes musicales, el arte poética, es aprender en casi todos los aspectos más necesarios y vitales, el arte de vivir sensiblemente. El desarrollo de todos estos aprendizajes nadie los sabe, los conoce a priori, como el saber y conocer epistémico.

El aprendizaje del razonar sentimental o pensar sensible, se desarrolla por intuiciones. Si, por ese campo de incertidumbre donde apenas existe el referente de alguna seguridad ontológica de la que nos provee la cultura de nuestras experiencias, pero que de facto no es posible practicar porque es imposible reproducir por medio de alguna práctica la experiencia requerida por el interés, el deseo, la voluntad sensible. Las manifestaciones de la sensibilidad nos recrea una realidad que es intransferible e irrepetible. Se trata de disponer de ciertos juegos de relaciones relativas entre los signos-símbolos con los cuales codificamos una realidad para poder aprehenderla en algún momento de su proceso de desarrollo. Vivir la sensación y obtener de ésta el valor sensible, implica vivir con el corazón el valor de la sensación que se nos presenta como acción comprometida con el sentido existencial de la realidad subjetiva que portamos y compartimos. Abrir la reciprocidad y liberar los afectos para que el encuentro con el otro o con uno mismo, sea libre en su relación afectiva, es considerar el corazón como la “razón” para amar el deseo de los afectos, la respuesta a las emociones suscitadas, los lazos sentimentales a las experiencias convividas.

En su conjunto, del corazón que ama es que renace al amor para amar y el amor para dotar al amor del sentimiento con el que se desea convivir. Oramos en este mundo intersubjetivo por ese extra-sentido que surge del co-razón, para percibir más allá de las apariencias, el sustrato de la emoción sensible que despierta los sentidos del sentimiento.

Esa razón sensible la logramos conocer a través de las metáforas del co-razón, no es más que la otra cara del pensar que no puede estar ausente de nuestras vidas. Las intuiciones o premoniciones del co-razón son inexplicables para la episteme de la realidad, ellas están siempre subyacentes a la realidad empírica y concreta, y aunque a veces podamos presumir de su objetividad real, nada más alejado de su auténtica expresión.

Nos toca aprender a interiorizar nuestras emociones, a reformular permanentemente los contenidos de los que emanan o fluyen, muy distantes de algún concepto de ley particular o universal. A valernos en ese abismo de vacíos lógicos y deductivos, de las intuiciones, invisibles, pero portadoras de intencionalidades de la vida del sujeto que le sugieren al sujeto de la intención los posibles caminos por donde la incertidumbre se abre a los encuentros. Nada es definitivo, todo es relativo. Son estas intuiciones las que nos dan las auténticas certezas de nuestra seguridad y confiabilidad en nosotros y en los otros, de un modo extraño a la racionalidad, pues no presume de ningún control o dominio de dirección, pauta y orden de las vivencias sensibles.

Es esa otra voz del pensamiento que se refleja y se manifiesta por medio de una corporeidad que nos permite premonizar, sospechar, el valor de las acciones subjetivas fuera de todo principio limitante o condicionante de la realización expresa y libre de la voluntad y la conducta. La vida del sentido subjetivo de la intuición es contemplativa y estética. Se vive el sentimiento sin coartadas y sin las represiones de las fuerzas racionales que nos impone ejecutar un dominio sobre la voluntad originaria.

1.4. Los afectos y la realidad sentiente

Son muchos los riesgos, y pocas las seguridades de aprender a vivir de los afectos y de las realidades sensibles. Esta afirmación que luce de una gran incoherencia, a los críticos racionalistas; porta, sin embargo, una desigualdad argumentativa, de similar valor y demostración. ¿Por qué no poder o saber vivir de realidades cuyo representación y valoración, no puede ser estudiada o analizada, interpretada o explicada, por una presunta objetividad que las niega desde su inicio? Es decir,

podemos estudiar lo que pensamos que es porque forma parte objetiva y estática de la realidad. Pero vivir y comprender otra realidad posible y probable, que esté compuesta por características contrarias, no es admisible... Se cuestiona la realidad de los afectos como una realidad poco concreta, se cuestionan los afectos, precisamente, por carecer de una realidad controlable... Eso supone, al menos en el campo de las teorías, que estamos pensando sobre un orden de realidad que obviamente es incoherente e inconsistente, lo que implica su precario status de racionalidad. Pero la realidad sentiente, ésa a la que aludimos cuando hablamos de los sentimientos, no es una realidad epistémica; sino representada por el valor con el que el sujeto de la intención la propone y la dota de actividad, no está dada como algo que queda fuera de nuestras sensaciones y percepciones del cuerpo sensible.

Los afectos son una realidad afectiva, porque los afectos se generan en una instancia de la vida emocional que le dan origen; es decir, efecto y causa, para su existencia. Una existencia que se corresponde de una u otra manera, a la intención del sujeto para sentir la vida en su plena manifestación. La captación de esa dimensión de la vida afectiva y de los afectos que devienen entre las personas, nos permite considerar la realidad desde su aspecto sentimental, quizás la dimensión de la realidad humana más importante a la hora de calificar la vida de acuerdo a su principio y fin.

El ideal de la vida debería ser nuestra reproducción afectiva de la vida, en el sentido más natural de la reproducción de la vida que permita una mayor conciencia de la libertad para pensar y sentir. Es decir, para pensar sensiblemente. Y que este hecho valorativo y ontológico no quede fuera de la vida, por causa del pensar racionalizante. Se trata de liberar la razón afectiva, de sus cadenas positivistas y empíricas. Se busca crear a partir de las experiencias afectivas, las nuevas realidades sentientes. Una sociedad y un género humano liberado de la represión política, económica, y racionalista de la vida; es una sociedad donde el género humano, lo femenino y lo masculino, se complementa y no se excluyen egoístamente.

Es una sociedad que aprende cada vez más, por dónde es que deben seguir los pasos de ambos géneros, pues se trata de recuperar para el pensar la sensibilidad, y para ésta la felicidad del goce y del

placer que produce la libertad y los valores estéticos de la vida. Accedemos al mundo, nos abrimos a él, como las aguas del Mar Rojo, con la firme intención de recuperar el deseo y los afectos por la vida, para que la muerte no nos separe y nos vuelva indiferentes a la vida; sobretodo, cuando se trata de la vida individual que hace cada quien. Sentir la naturaleza de la vida, es sentir la vida en toda su revelación.

La realidad sentiente es libre para la interpretación y la simbolización. De ella se desprende una práctica donde el sujeto está en un permanente descubrir y explorar las sensaciones más íntimas de sus afectos. Ésas que se guardan y potencian nuestra conciencia para la sorpresa y el encuentro sin máscaras. Los afectos como mundo de la vida del sentimiento que se gestan, crecen y mueren para dar vida a la vida de las intuiciones sensibles, pues la experiencia de la vida es inagotable.

1.5. La libertad sensible para vivir la experiencia del pensar sentimental

Se pueden entender, casi, como sinónimos. La libertad del o para pensar; y, la sensibilidad sentimental. Es obvio que tal conexión es una posibilidad que va más allá de un simple y agradable juego de palabras. Si observamos con cierta atención, esa relación de afinidad, alianza, y de parentela, entre libertad y pensamiento; luego, la de sensibilidad y sentimiento, lo que estamos observando es una condición de la vida que nos habla de una conjunción o de unos complementos insustituibles para esa co-relación que se debe a una relación de proximidad que implica permanentemente un re-encuentro entre sensibilidad y libertad. Debemos aprender a desarrollar experiencias, desde todas esas experiencias que se interpretan como artísticas.

Esa es la dimensión donde se aprender a pensar desde los sentimientos, cuando el valor de los sentimientos portan una tremenda carga de valoración subjetiva, y es esa fuerza subjetiva la que le imprime a la realidad esa práctica, esa acción, imposible de negársela, que finalmente formará parte de todo el pensar (que no es una episteme exclusiva del razonamiento). Hacernos de experiencias sentimentales, es ofrecer la vida a una voluntad del querer hacer donde necesariamente

se requiere de otros actores, donde la colaboración puede generar los suficientes intercambios cognitivos para saber utilizar las estrategias del aprender a pensar racional.

Sin un desarrollo estético, poético, lúdico, erótico de la sensibilidad, nuestras capacidades sensibles se atrofian como cualquier órgano que necesitando de sus condiciones de vida y sobrevivencia, las pierdes o se las niegan. En una sociedad del consumo dirigida por el control tecnológico de la racionalidad científica, no solamente éstas capacidades para la sensibilidad resultan desconocidas, sino las más elementales condiciones naturales del ser humano como sujeto para la simbolización, representación, imaginación, sufren una fractura emotiva y volitiva que lo separa del mundo de la sensibilidad, y lo convierte en un ser robotizado. Recuperar la libertad sensible es todo un proyecto de vida, que debe atender y satisfacer ese universo de afectos que necesitamos para sentir la vida en toda su plenitud. No solamente porque debemos aprender a vivir de y con los sentimientos, para y con ellos, sino porque sin los sentimientos, y sin nuestras individuales y personales formas de pensarlos y convivirlos, es casi imposible que la naturaleza de los afectos y emociones puedan desarrollarse.

Es una práctica que requiere otra práctica del pensamiento para lograr nuestra conciencia y autoconciencia del espacio y del tiempo donde acontecen, que es completamente diferencial, no lineal, de los acontecimientos más racionales y técnicos que reproducimos en la vida y los dotamos de un sentido de trascendencia que no nos aproximan a la libertad sensible y a la experiencia de pensar desde la sensibilidad de nuestros co-razones. Pensar la experiencia sensible desde la ilusión y la fantasía, debería formar parte de nuestras experiencias más simples y complejas.

Pensar en la libertad de la imaginación, la metáfora y gozo de los placeres, debería convertirse en el *leitmotiv* de querer vivir la vida por medio de nuestras sensaciones y toda esa gama de reacciones emocionales que somos capaces de experimentar. La emoción sentida como el sentido práctico que constituye la realidad de los afectos, nos libera de las represiones de los controles racionales, pues deja en libertad nuestra capacidad de abrirnos al mundo sin los dogmas y tabúes de la racionalidad social. Esta otra forma de razonabilidad, que es el

pensar sensible, y el actuar libremente entre sus interacciones, nos permite descubrir una conciencia afectiva que casi siempre queda oculta por la mala conciencia que evita y restringe nuestra libertad. Y no es solamente un hecho vivencial que compromete nuestra libertad para el deseo y la voluntad espontánea, es una condición que se puede hacer permanente en su reiteración por negar la libertad sensible del deseo y el placer.

Debemos aprender, entonces, a producir esa voluntad por medio de la fuerza de la imaginación que rompe cualquier frontera o limitación; aprender por medio de una práctica de las sensaciones que nos permitan recuperar el valor de nuestra conciencia sensible para construir la belleza y servirnos del amor y la pasión como prácticas poéticas fundamentales para la vida de hoy y de mañana. Ninguna renuncia nos es dada en la vida; todo lo contrario, se trata de vivir la vida desde la convivencia entre los pensamientos sensibles y los pensamientos racionales.

2

Entre la libertad de ser y hacer: un proyecto de vida para elegir

Para Walter Kohan:
Filósofo de la experiencia que ama el descubrimiento...

La Filosofía para Niños y Niñas de M. Lipman, promueve una praxis de la vida que considera la libertad como el auténtico proyecto de realización individual y social, que debe ser asumido desde la infancia. Propiciar una experiencia investigativa y dialógica que le permita a los niños y niñas problematizar filosóficamente la realidad, es decir, indagar acerca del sentido de cualquier acción, acto, praxis tiene su punto de origen en un interrogar-se por la libertad como experiencia que hace posible el desarrollo de la sensibilidad y la racionalidad. La conciencia de ser y estar libres, depende de la autonomía de una voluntad para decidir y del deseo para elegir el sentido que debe orientar la vida en su presente y proyección futura. Niños y niñas estimulados con experiencias de este tipo, podrán llegar a ser ciudadanos y ciudadanas capaces de lograr la transformación de la sociedad desde una justicia, bien, equidad y paz, compartida por todos.

2.1. Sobre la conciencia liberadora

Más allá de las concepciones idealistas y metafísicas de la libertad, consideradas como fenómeno de la trascendencia humana; es decir,

una experiencia fuera de los límites materiales de las condiciones de la existencia, deseamos considerar, la teoría existencial y pragmática de la libertad que desarrolla Lipman en su propuesta de Filosofía para niños y niñas.

La libertad es una experiencia del pensamiento en su reconocimiento del Yo y del Tú. Una primera mirada ontológica acerca de la libertad, suscita ese momento hermenéutico del que se vale la conciencia para pensarse a sí misma como algo de lo que puede ser objeto. Ese desdoblamiento y transformarse reflexivo por el que la conciencia se puede auto-representar, la convierte en objeto de ella sin perder su subjetividad. Es más, la construcción de la subjetividad del sujeto del que se vale la conciencia para acceder al mundo de la razón y de la sensibilidad sin perderse en la represión de la objetividad, es lo que hace posible que la conciencia logre ese despliegue existencial desde el ser que la piensa y es capaz de proyectar su realización humana.

Es en este primer plano de la conciencia existencial que el sujeto que la porta se concientiza de su existencia material y real. A partir de allí el sujeto consciente (cognoscente), se despliega en una comprensión fenomenológica con el mundo del que forma parte recreativamente; es decir, del que se origina y obtiene las condiciones de vida para su historia humana. Pero, además de este espacio de despliegue de la conciencia sobre el mundo de la acción; se genera otro espacio por medio del que la conciencia se confirma en su relación de alteridad con el Yo y el Tú. Es la corporeidad del sujeto consciente de la que emana la experiencia antropológica de la vida de la conciencia.

Si por una parte la conciencia se gesta en el ser (pensamiento) del sujeto, por la otra, la conciencia manifiesta o realizada está referida a la corporalidad del hacerse del sujeto (materialidad). De esa relación entre la conciencia como forma del pensamiento y la corporalidad como contenido de la experiencia, es que se producen las praxis empíricas (pragmáticas) de la conciencia en su acción cognoscente de la realidad. Es una relación de complemento o correlato que transita entre nuestra percepción sensible y la experiencia racional que producimos para comprender la realidad.

Lipman plantea, en su Filosofía para niños y niñas, esta concepción filosófica de la conciencia que resulta de una conexión entre fe-

nomenología, existencialismo y pragmatismo, para señalar de algún modo el “punto de partida” de nuestra experiencia de pensar desde nosotros mismos y desde la contextualidad del Yo con el Tú, y los otros. Además, la experiencia del pensar es una experiencia particular de cada uno de nosotros a través de la construcción cultural e histórica a la que pertenecemos. Es así, como, por ejemplo, el lenguaje que nos sirve para pensar y comunicarnos, sirve de medio expresivo y comunicativo de nuestras experiencias de conocimientos.

El supuesto filosófico de Lipman descansa en las condiciones de existencia por las que transcurren las experiencias de aprendizaje de los niños y las niñas en conexión con las características culturales que definen los entornos o contextos del aprendizaje. Si se desea que los niños y niñas aprendan por sí mismos, es deseable que los niños y las niñas sean estimulados a que aprendan a autodescubrirse a través de procesos de concientización que les permita interiorizarse en su yo consciente, a la vez que emanciparse de él a través de relaciones interpersonales con los otros. El otro supuesto filosófico que percibimos en Lipman, sostiene que la conciencia no es única ni sola. Ella está en un proceso permanente de transformaciones racionales y sensibles. Es afectada por la exterioridad del mundo natural y humano en el que se desenvuelve, por lo que la experiencia del ser consciente-cognoscente es la principal experiencia que le abre a los niños y las niñas su experiencia de vida con la realidad.

2.2. La intuición sensible y la intención racional

Para Lipman los niños y las niñas logran dar génesis a los procesos de aprendizaje por medio de la conciencia, cuando las experiencias de pensamiento y acción están dotadas del sentido de la sorpresa y del asombro con el que experimentan cada vez, desde la primera vez, su presencia existencial en un mundo que los deberá humanizar para convertirlos, por medio de la pedagogía, en personas y ciudadanos aptos para la convivencia social. Esa condición necesaria para el desarrollo de una pedagogía filosófica del aprendizaje considera Lipman que debe partir de prácticas cognitivas, que estén promovidas por una concep-

ción del valor de la libertad que les permita a los niños y las niñas, una actuación más espontánea y sin represiones.

Pero dotar a la libertad de esas dos condiciones, requiere un desarrollo emocional y sentimental que debe ser compartido entre quienes educan y son educados; es decir, entre los niños y las niñas y sus maestros o maestras. La libertad inicial u originaria a la que Lipman se refiere es la libertad de pensamiento existencial y la libertad de comunicación humana. De estas dos formas de libertad es que se vale Lipman, para recuperar el sentido socrático del pensamiento como mayéutica y la praxis filosófica del diálogo como retórica. El pensamiento se nutre racionalmente de las dudas, las incertidumbres, así como de las lógicas que permiten explorar y formalizar los campos del sentido y el significado; el diálogo se nutre de las preguntas y de la argumentación que debe propiciar la crítica sobre aquello que se conoce en su cómo y por qué. En esa dialéctica socrática permanente entre pensamiento y racionalidad, considera Lipman, tiene principio la experiencia del aprendizaje desde los niños, o al decir de Sócrates, desde la infancia.

El aprender a pensar dialécticamente, es un arte de quien enseña, ése que no puede enseñar quien enseña para que alguien repita lo aprendido por otro que le es extraño; sino que aprende originariamente como alguien que aprende de las experiencias compartidas entre quienes enseñan a aprender. El *leitmotiv* de Lipman, sobre este asunto es muy claro: “aprender a pensar es un permanente aprender a aprender”: le da curso a la idea de Paulo Freire de que nadie aprendo sólo o todo, sin los otros.

La propuesta de Lipman sitúa la conciencia del Yo en el plano existencial del Tú, pues considera el desarrollo de la subjetividad a través de otros sujetos con los que se intersubjetivan las experiencias mediante el argumento dialógico y la pregunta dialéctica. Se logran los fines pedagógicos sólo si la experiencia del conocer y aprender se propicia en un espacio de libertad que garantice el pensamiento autónomo, crítico y creativo. Nuestros encuentros y aproximaciones a los espacios de libertad con los otros, deben corresponderse a esos movimientos y manifestaciones de la racionalidad y la sensibilidad que estén asumidos desde la apertura y receptividad a la escucha y aceptar la palabra

del otro como un derecho que todos tenemos al diálogo en común o compartido.

Esa condición de la escucha frente al otro, ese respeto por su pensamiento, ese silencio ante su palabra, es la condición, repito, de la que se vale Lipman para considerar a la libertad como el espacio para comprometer nuestra conciencia y corporeidad en libre intercambio con las experiencias del conocimiento convivido. La libertad de ser es la condición de apertura existencial y humana frente al Otro, de modo que el encuentro sea el más favorable para la experiencia de un reconocimiento con el Otro por medio de nuestra conciencia cognoscente. En ese sentido, la interacción que entra en juego en la esfera de las libertades intersubjetivas es propia de la intuición sensible que debe desarrollar la conciencia de mi Yo, eso que soy y dónde estoy, para abrirme al mundo del Otro y acceder a compartir sus experiencias, que no pueden ser consideradas como las experiencias repetidas del Otro en el mundo de mis vivencias.

Son experiencias que se recrean originariamente en cada una de las personas que forman parte del encuentro dialógico de la palabra. Se debe a esa intuición sensible que procede del campo de los sentimientos o emociones, ese abrir la subjetividad a solicitud del Otro en su ánimo por un reconocimiento para la convivencia. Sin ese presupuesto filosófico de la existencia como fenómeno de la vida que se resiste al control o dominio en su expresividad, voluntad de autonomía, no es posible considerar el espacio de la libertad como el lugar de comunicación para el diálogo filosófico con los otros (en una comunidad de investigación).

También forma parte de esta comprensión de la libertad, la noción de intención racional de nuestras voluntades o conductas. Muy por el contrario a la doxa especulativa acerca de las diversas creencias de la libertad, considerada como “libertinaje”, es decir, como una experiencia práctica sin regulación y al borde del caos o la anarquía, la libertad en la Filosofía para niños y niñas de Lipman, es considerada como un proyecto de vida que forma parte de decisiones razonadas. Nada acontece por puro azar, al menos en el “reino del homo sapiens”. Toda praxis humana está orientada racionalmente por medio de un pensamiento que le sirve de sustrato. Es decir, el sujeto consciente-cognoscente, no sola-

mente es un sujeto sensible: es un sujeto racional. Luego, la intención racional que sostiene cualquier acto de pensamiento es la condición de humanización del sujeto. Sin esa intención no se puede considerar el valor racional de las experiencias y sobre todo juzgar las posibilidades o grados de libertad que contienen esas experiencias.

Es imprescindible enseñar a los niños a aprender de sus experiencias, por medio del sentido subjetivo de las intuiciones sensibles que son las primeras experiencias (pre-rationales) que forman parte de la experiencia consciente del niño o niña en su comprensión del mundo. Deben ser suficientemente significativas para que el niño o niña, puedan aprender a ejercitarse en los diversos campos de la libertad sensible, que usualmente está asociada a las artes y las letras. La libertad sensible, por decirlo de esta manera, es la condición inicial de posibilidad que le permite al niño o niña, desde la infancia, a través de la pregunta y del diálogo, una manifestación sensorial y corporal más desinhibida en su percepción de la realidad a través de un compartir con los Otros. Un niño o niña, con experiencia en el campo de la sensibilidad, es un sujeto consciente-cognoscente con muchas más posibilidades de explorar fenomenológicamente la experiencia de la libertad existencial.

Le acompaña en esa libertad sensible acerca de su consciencia existencial, la intención racional con la que la libertad se transforma en proyecto material (no sólo utópico) de la vida. Así, la enseñanza acerca de un aprendizaje sobre el uso racional de la libertad desde el campo de la experiencia individual, personal o colectiva, es de suma importancia para formar no sólo la personalidad del niño o niña, sino una conciencia de derechos sobre el ejercicio de la libertad individual o colectiva que puede favorecer, a través del diálogo, la capacidad para interpretar con autonomía y crítica, las ideas u opiniones que el niño o la niña se forman de la realidad (social, política, sexual, familiar, etc.). Lipman considera muy acertadamente la urgencia de concederle a la libertad, además de su status ontológico, un orden fáctico que nos enseñe a entender los sentidos de nuestras acciones o prácticas libertarias, que deben tender a ampliar relaciones humanas más justas, igualitarias y equitativas.

El auténtico proyecto filosófico para una vida en libertad existencial es el que puede ser acompañado de las acciones intencionales

con las que la conciencia se desarrolla racionalmente a través de la acción comunicativa del lenguaje. Se trata de construir una pragmática de la conciencia que sólo es posible a través de la racionalización de la realidad por medio de los intercambios culturales que producen los contenidos de valor que usamos a través de los códigos comunicativos. La libertad para escoger, seleccionar o elegir, a partir de las necesidades comunicativas, esos códigos para el intercambio lingüístico le deben permitir a los niños y las niñas, el desarrollo de aptitudes y facultades pertinentes para los encuentros.

Nos referimos a esa importancia del lenguaje en la formación racional de las intenciones comunicativas, porque el discurso y el diálogo que se deberá producir parten de esa construcción cultural del lenguaje social, familiar, moral, religioso, etc., donde los niños y las niñas logran sus metas y fines a través del aprendizaje. No se debe descuidar o subestimar ese proceso de elaboración y representación de la realidad por medio del uso del lenguaje, pues, como es sabido por todos, los recursos comunicativos de los que nos valemos para acceder al Otro, requieren obligatoriamente de un desarrollo del orden racional del pensamiento. Es decir, significamos el mundo sensible de nuestra existencia, gracias a un tipo de experiencia emocional que nos permite captarnos como seres sentientes, suficientemente conscientes como para optar por una libertad compartida con Otros. Pero esa condición de vida sentiente, resulta de las acciones intencionadas que crea nuestra conciencia para saber usar racionalmente el lenguaje como un sistema que potencia las posibilidades comunicativas para lograr acceder al Otro, y asimilar las empatías propias de quienes desean ampliar sus horizontes de vida.

Es y será esa intención racional la que debe orientar los significantes de la intuición sensible que todos deseamos vivir en el plano de la libertad. Es obvio, que no se trata de una concepción restrictiva o parcial del uso de la racionalidad en sentido teleológico; se trata de lo contrario: es el uso de la racionalidad en su diversidad y pluralidad, en su más genuina expresión dialéctica cuando se la entiende como interlocución con el Otro. Es una intención comunicante que está al servicio de la autotransformación de una conciencia-cognoscente en su referencia con otra que es susceptible de cognición, y viceversa. Esa

dialéctica supera cualquier dualismo entre conciencias opuestas, pues se trata de correlacionar la vida subjetiva de una conciencia en su alteridad. Son dos o más las conciencias-cognoscentes que entran en la dialéctica racional del diálogo, y en la que todas resultan transformadas como consecuencia de su presencia ontológica y fáctica. Luego, se puede afirmar que según sean las condiciones particulares del diálogo entre dos o más dialogantes, se debe considerar el valor del diálogo como un diálogo que propicia siempre una praxis emancipadora, pues ninguno de los participantes del diálogo puede o debe quedar reducido en el despliegue existencial de su libertad para pensar y hablar.

2.3. La praxis de la libertad

¿Qué es la libertad? ¿Qué es ser libre? ¿Quién es libre? Pero también: ¿Dónde o cuándo o por qué, somos libres? Son varias preguntas que nos acercan de diversos modos, a planos donde la pregunta por la libertad debe ser elucidada con respuestas razonables, es decir, lógicas; pero también, sensibles. En diversos pasajes de las novelas de Lipman, sus principales personajes, niños y niñas, adultos, encarnan una realidad cotidiana casi similar en cualquier parte del mundo, se muestran interesados en el descubrimiento a través del problema que plantea cualquier pregunta filosófica.

En Mark, por ejemplo, el pasaje sobre lo que es la libertad y el ser libre, intenta situar la discusión de la libertad humana con respecto a opiniones de varias personas, o más todavía, con respecto al orden político y democrático de las acciones que se deben considerar libres a causa de normas o patrones de conductas. En todos los casos, ideales o concretos, en los que Lipman presenta su propuesta filosófica de Filosofía para niños y niñas, siempre está planteando el campo de las praxis como situación y contexto del acontecer de las conductas humanas. Luego, es muy pertinente, considerar los tipos de circunstancias personales y los contextos que nos permitan entender el uso y valor del sentido de lo que es la libertad. Es decir, sólo a través de las praxis de una conciencia y una voluntad que desee comprender lo que es la libertad y cuándo ésta hace libre a sus actores, es que podemos acceder

a un encuentro con esa necesidad humana de cada persona por lograr su realización.

No se pueden considerar definitivas ninguna de las respuestas posibles a las preguntas previamente planteadas acerca de la libertad, porque la libertad no es un concepto único referido a un objeto, aunque nos sirva para conceptualizarla como un ideal universal muy válido para cualquier persona que aspire a ella. Pero es necesario enseñar a los niños y las niñas, la importancia del valor de los ideales, así como el de la libertad, también el de la justicia, la igualdad, etc. Pero ningún ideal puede representar o simbolizar su universalidad si no se dispone de un particular existencial que lo haga posible.

En ese caso, el ideal de libertad al que se refiere Lipman, es al ideal de una libertad que se hace desde la humanidad de cada niño y niña, individuo, ciudadano, en un intento porque la praxis de la libertad pueda ser realizada y discutida colectivamente. No se trata de validar desde un interés egoísta o ególatra la libertad individual, en detrimento de la libertad colectiva. No, por el contrario, es urgente entender la relación entre lo individual o personal, y lo colectivo o ciudadano. Es una relación de relaciones entre praxis compartidas, entre intereses y necesidades, sobre los cuales debemos dialogar con una claridad de pensamiento y conciencia, entre dos o más personas, por medio de un diálogo que profundice los procesos de razonabilidad y de acuerdos mutuos.

Esa es la propuesta. La libertad es individual en cuanto que es un espacio de la subjetividad inalienable en cada persona. Es la mirada hacia uno mismo desde la conciencia reflexiva que busca interpretar el valor de independencia o autonomía con el que la libertad reclama la acción individual sin subordinación o dominio por Otro. Enseñar a los niños y las niñas, la praxis de este tipo de conducta o comportamiento desde nuestro Yo hacia el Tú y el Otro, es decisivo para comprender que la libertad no es contraria u opuesta a la prohibición, sino que es una praxis que descoloniza o desfronteriza las normas, cuando el peso coactivo de las normas impide que las conductas o comportamientos respondan al sentido originario, genuino y autónomo del sujeto de la acción. Se debe aprender a ser libres desde una relación de valor con la libertad, que se entienda como praxis para el cambio y el encuentro

con el Tú y el Otro, a partir de condiciones que provean al Tú y al Otro de las mismas posibilidades para actuar sin coacción de ningún tipo.

Por consiguiente, el concepto o nuestra comprensión de la libertad como valor ideal y material, siempre será situacional o contextual, según las condiciones o características que se deban cumplir para que no solo por parte de alguien, sino por el reconocimiento de Otros o todos, las posibilidades de una praxis libertaria sea aceptada y cumplida. En tal sentido, la situación de compromiso con un proyecto para ser libre, estará sugerida por el contexto de socialización de los actores, es decir, en este caso, a partir de la infancia de los niños y las niñas. Lo que hace suponer que el ser libre, no sólo va a depender de las diversas concepciones que se tengan de la libertad; sino, también, de las posibilidades o imposibilidades humanas que las puedan condicionar. En tal caso, la diversidad de libertades deberá contribuir a una pluralidad mayor de acciones o praxis libertarias que permiten un genuino compartir con el Tú y el Otro, que deben aceptar las necesarias distinciones, diferencias, oposiciones entre formas o maneras de ser libres.

No se es libre de una manera en particular o absoluta. Se es libre en correlación con diversas formas contingentes y accidentales que nos permiten hacernos libres. Así, para algunas personas un acto no es sinónimo de libertad, porque aparentemente se pueda carecer de una condición presupuesta para el logro final del acto libertario. Por ejemplo, el invidente en relación con un vidente. Quizás uno sea más libre que otro, para mirar con los ojos abiertos el mundo; pero no necesariamente por causa de una limitación física éste es menos capaz de sentir las miradas del mundo con los ojos cerrado. No se puede considerar esa incapacidad como un a priori que niega otra posibilidad de crear una revelación del mundo extra sensorialmente.

Podemos saber y conocer que somos libres, porque la libertad es una condición existencial necesaria sin la que no habría conciencia subjetiva del sujeto que vive la vida. Solamente quien hace de la libertad esa condición humana de la vida, es quien puede realizarla a través de las propias condiciones que provee la vida y que no pueden ser consideradas desde un preconceito o juicio reductor de las insuficiencias o beneficencias, con las cuales deseamos caracterizar la vida de unos como más libre y de otros como menos libres. Esa condición del ser es

inherente al pensamiento, la conciencia, el cuerpo y la acción. Por estas razones la libertad, en sentido existencial, es un proyecto del ser para hacer de la vida una praxis emancipadora.

Es decir, praxis abierta a una interpretación y concepción del mundo que implica la participación de más de uno en ese proyecto en común y siempre alternativo. En cada acción, acto, hecho, vislumbramos esas praxis humanas que son un registro y una experiencia de nuestra conciencia-cognoscente que no cesa de procurarse ese inevitable ir más allá de todo presente. Ese destino a la vez que desafío, por el otro y su encuentro. Ese ir más allá sin restricciones, es lo que Lipman propone desde la Filosofía para niños y niñas, como proyecto existencial y pragmático, donde el hacer del ser es el resultado personal y social, de una elección individual o colectiva que nos permita, desde la infancia, descubrir los diversos sentidos y significados que pueden tener nuestras experiencias de vida y de mundo. Si se nos enseña a aprender que el pensamiento y la razón, la conciencia y la realidad, la pasión y la sensibilidad, la palabra y el discurso, son las fuentes originarias de la vida; entonces, la libertad no es una utopía, sino el Bien más deseados por todos...

3

De la razón sensible a la pasión afectiva

Para Giuseppe Ferraro, Gregorio Valera-Villegas y Gladys Madriz, quienes hacen del pensar filosófico esa pasión afectiva de reconocimiento con el otro....

La modernidad fracasó en su presupuesto de que la razón es una y solitaria. Es más de una la crítica filosófica la racionalidad positiva. Otras acepciones e interpretaciones se presentan en estos tiempos discontinuos de la posmodernidad, que nos hacen conscientes de otros orígenes de la razón. Sea, v.gr., la reflexión en torno a la dimensión “sublime” y “afectiva” de la razón. La primera resulta, quizás, de la esfera trascendente e ideal que pudiera orientar cualquier razón; la segunda, de la esfera ontológica donde se desarrollan las praxis humanas. Por lo que la razón sublime se podría considerar como esa forma de pensar que se abre a la estética de los sentidos. Mientras que la razón afectiva es una experiencia corpórea que resulta de la afectividad de las pasiones. Una y otra son dos momentos de la subjetivación del sujeto y de la posibilidad de abrirlo a las condiciones existenciales que le permitan la realización de su libertad.

3.1. El dogma de la Razón

Es un error considerar a la razón como el único objeto del pensamiento, es decir, aceptar que la condición irrefutable del ser que piensa es constitutiva solo por sus prácticas racionales. Luego, es muy limitan-

te pensar sólo racionalmente el mundo del ser o de la realidad, ya que éste termina depurado o reducido por actos racionales cada vez más apodícticos. No es fácil lograr una definición de la razón y de sus actos racionales, ellos están referidos a la naturaleza de lo que se considera que es racional y de las condiciones materiales por medio de las cuales se pudieran explicar esos actos de la razón, que en más de una vez dejan la angustia existencial de una nada que adrede se despreocupa por la presencia del sujeto humano que sirve de contexto a los actos.

Casi todas las concepciones históricas de la Razón y de sus racionalidades, están muy determinadas por las implicaciones de fuerza que porta el poder de la Razón para hacerse del mundo especialmente a través de formas lógicas y analíticas de la cognoscibilidad. Esta es una característica determinante o reduccionista de la praxis racional, en cuanto que se vale de una fuerza que le es inherente para concebir y desarrollar una formalización del poder que le permite una gestión casi siempre impositiva de ese poder sobre algún otro orden de poder, incluso con pretensión racional. Se privilegia, entonces, la fuerza de poder de la razón para generar un dominio lógico sobre el (los) ser (es) de la realidad, es decir, el ser de la vida de los sujetos racionales (e incluso no racionales).

Pero, ¿cómo es posible que esta racionalidad lógica sea capaz de alienar la realidad y confiscar toda su alteridad? ¿En qué condiciones o por cuáles causas eso es viable y factible? Eso se logra, precisamente, debido a la obediencia ciega que se ha instaurado en los altares del poder absoluto que se supone tiene y porta la Razón como instancia de interpretación y transformación del mundo considerado éste como objeto experimental y demostrativo del “valor” de la racionalidad. Un supuesto casi indiscutible e indestructible que legitima el poder de la razón para legislar sobre el orden del pensamiento y de los conocimientos.

Un tal poder absolutizador de todo cuanto se piensa y existe, es casi insuperable. Aún hoy día, con la omnipresencia del dominio tecnológico de la racionalidad científica que ensombrece el sentido de los fines humanos más altruistas y trascendentales, al contradecirlos por medio del consumo y del mercado. Somos testigos de un orden racional cuyo reconocimiento histórico, político, social, económico, ético y moral, se impone por medio del poder casi mítico de una racionalidad

universal co-presente en cada espacio y tiempo del acontecer de la vida humana. Y se asume como insuperable al desconocer otros fines posibles para contradecir el poder uniformizante que reproduce la racionalidad de la época Moderna. La razón como fuerza y poder para obrar en un mundo que puede ser convertido en objeto e instrumento para los fines implícitos o expresos, donde los estadios de la Razón dominante deben reproducirse y perpetuarse. La ideología de esta racionalidad como origen y fin de todo pensamiento, es coactiva y represiva, pues fronteriza la racionalidad desde su interior expansivo y la condena a no liberarse de su yugo esclavizador.

La preeminencia de los atributos lógicos formales de la razón, sustraen a las racionalidades de las esferas de subjetividad que dan génesis a la fuerza de su poder. Un poder que pretende eliminar cualquier tipo de sospecha o incertidumbre acerca de los fines contingentes de su uso y de sus objetivantes juicios, actos, hechos, premisas, fundamentos universales, que le sirven en su afán de apropiación de la realidad como un todo homogéneo y unívoco.

No se trata, por otra parte, de un desconocimiento a esa fuerza de poder unificante o de síntesis de la razón como canon regulador y ordenador de la totalidad de la que forma parte; sino, observar los resultados o fines últimos que predice pero que deja, a su vez, a muchos otros objetos del pensamiento y sujetos racionales por vía de una exclusión y discriminación de los sistemas de relacionalidad y significación de la realidad. Es decir, se cuestiona y critica a una forma de logos racional que es depredador y destructor de cualquier otro tipo de instancia o presencia racional que la deslegitime o pueda adversar su poder. Más que convertirse la razón (humana) en una realización o desplazamiento del ontos en su anthropos social y político, económico y ético, favorable a mayores niveles de hominización, resulta lo contrario: el orden coactivo de la fuerza de poder que crea esta forma histórica de racionalidad, tiende a suprimir, a minimizar, la praxis poética de la razón a través de la diversidad de otros discursos y pluralidades racionales que forman parte re-constitutiva de la realidad del ser humano.

Se debe, en consecuencia, revertir este orden de poder simbólico, cultural, lingüístico, representativo, tecnocientífico, de la racionalidad lógico formal en sus interacciones dominantes, por otras relaciones in-

tersubjetivas más liberadas de la coacción y de la represión racionalista de cualquier tendencia histórica o cultural, que haga viable un programa de coexistencia que garantice el desarrollo intersubjetivo de la vida humana. La necesidad de abrir-se a otros pensamientos y subjetividades en la reconstrucción del discurso de la racionalidad puede hacer posible transformar el orden dogmático de la Razón como instrumento o proceso, abstracción y universalización, hacia correlaciones de fuerzas y de poder más asociadas a la participación en común o colectivas de nuevas formas de significación sobre el uso de la fuerza del poder de la racionalidad.

En tal sentido se solicita propiciar una interpretación de la razón estimada como un valor subjetivo del pensamiento en el contexto de una cosmovisión del mundo y de la vida. Siempre comprometida con otros valores, además de los racionales, que forman parte de la vida subjetiva del sujeto humano, y sin los cuales es poco posible que la razón logre instaurarse en el mundo como una praxis liberadora del propio poder que le confisca su libertad para la creación.

3.2. La pasión irracional de la Razón

Las consecuencias negativas de los fines que ha perseguido y ha logrado la fuerza de poder de la racionalidad lógico-formal, instrumental o estratégica, se producen por la creencia desmedida en las verdades de las razones científicas. Serán éstas y no otras, las que van a determinar el sentido evolutivo o de desarrollo del mundo social, histórico, es decir, del mundo de lo humano. No es necesaria ninguna otra condición de existencia que esté más allá de la razón científica positiva. Se presume de un grado de certeza sobre la realidad que es incuestionable, y se requiere de la sumisión de todos al culto de este dogma.

La pasión por la racionalidad, reproduce el mundo de la vida como objeto y más aún, como objeto de y para los intercambios entre sujetos que terminan apropiados por las contingencias y características de los objetos a través de los cuales sufren un agudo proceso de objetivización o alienación. Esta pasión por la razón, está justificada por esas relaciones de intercambio y de consumo de los objetos producidos por una forma de racionalidad que es la capitalista. Es una concepción eco-

nómica de la racionalidad a partir de relaciones sociales de producción en las que el plusvalor de la mercancía es lo determinante. Una pasión racional que pierde todo interés existencial en el pensar y en el existir de los otros, y se reafirma en el producir y consumir. Entre el ser y el obtener, la elección es de una simple deducción por el beneficio del obtener posesivo que portan y transmiten los objetos representados e identificados por el consumo.

Una completa devaluación del sujeto frente al objeto, y un proceso crónico de deshumanización. El sujeto no es capaz de trascender el proceso objetivante del objeto por su voluntad o conciencia de sí: éste es permanentemente resocializado por los intereses y fines que promueve la economía política de los objetos significados por el mercado. El frenesí por el consumo que transmite el objeto de intercambio (mercancía) alienta un goce o una satisfacción inconsciente por aceptar y formar parte de la falsa realidad que se publicita a través de los diversos medios de comunicación social.

No es una mera apariencia sino que es la vivencia simulada de la realidad impuesta, la que detona la acción de insertarse en el sistema relacional de los objetos y ceder la voluntad emocional, la razón sentimental, el valor de los afectos, a los estímulos de la representación social de la racionalidad y las lógicas del mercado.

La pasión racional es un ejercicio superlativo de la racionalidad como *thelos* del pensar uniforme; la lógica de ser racional se consagra en la medida que todo sistema racional está determinado por principios de universalidad incuestionables que se hacen públicos a través de complejos procesos racionalistas donde la deducción-reducción de las diversidad y la pluralidad, la diferencia y lo distinto, deben maximizarse lo más posible a fin de que los actores o sujetos de los sistema de integración puedan identificarse con modelos permanentes de fuerzas donde los puntos o ejes de equilibrios coactivos y lineales, niegan el cambio o la transformación. O sea, los niveles de resistencia al desorden o caos, son los que se privilegian con el objetivo de mantener las invariantes y continuidades del sistema de los objetos.

La pasión racional es una búsqueda suprema por el dominio de la logocentricidad del pensamiento, es decir, la univocidad de un pensar puro acerca de la fenomenología de la existencia. De algún

modo evoca lo estático, inerte, inmóvil, en su intento por dejar fuera de la realidad el orden dialéctico de la contradicción. Es más, tal pasión racional es consecuencia del universalismo cientificista que presupone la objetividad del conocimiento como el principio superior de la identidad entre sujeto y objeto. El racionalismo de la pasión racional, reduce y enmarca las totalidades complejas de la realidad a unidades indivisibles a la vez que fragmentadas, con lo que se evita cualquier posible movimiento asistemático de co-relacionalidad con respecto al orden del sistema jerárquico que le sirve de ley. Es la imposición del poder de la racionalidad que se instaura desde la pasión necesariamente humana por el ejercicio del poder que evita la puesta en crítica de los medios de ese poder en relación con sus fines. Sobre todo al asociarse, cada vez más, los usos del poder de la razón en un total descompromiso con el orden práctico de la razón.

Esa escisión entre la razón teorética y la práctica, y la insurgencia hegemónica del *logos* analítico sobre el universo particular de los valores del ser singular, es lo que abre los accesos del yo a esa experiencia tecnificante del poder como práctica de dominio. Lo que posteriormente acontece es esa pérdida de contextualidad del yo racional (discursivo y sensible) en su relación de encuentro originario con el Otro. Se pierde y extravían los tejidos intersubjetivos de la racionalidad de los seres entre sí y con Otros, donde lo que se olvida a través de la pasión racional(ista) es la condición sensible de ser sujetos coexistentiales en un mundo múltiple.

La construcción de la racionalidad no puede depender sólo de las lógicas formales o deductivas; por el contrario, los órdenes y saberes racionales transitan subjetivamente entre los sujetos. No hay visos de una concepción sustancialista de la razón, sino más bien hermenéutica y sensible del sujeto racional. La pasión racional hace evidente una experiencia antropológica y socio-histórica, donde la razón logra una justificación e interpretación reduccionista de la Razón a un solo valor de la racionalidad: su fuerza de poder para el dominio a través de las ciencias y la reproducción de los objetos económicos. Ese distanciamiento de la pasión racional de las subjetividades sensibles a las que ella misma parece sustraerse, convierte a la razón en una idola capaz de deshumanizar al ser en sí de su propia condición existencial: su con-

ciencia de ser humano. De alguna manera la pasión racional, reedita el cogito cartesiano que intenta pensar el mundo desde la experiencia de un yo absoluto sin inmanencia existencial.

3.3. La sin razón de la pasión

La recuperación de la pasión en su contexto existencial y sensible, permite, por un lado, la crítica filosófica a la razón homogénea y hegemónica de la modernidad encarcelada en un mono-logos; y, por otra, liberar al yo racional por medio de otras formas del diá-logos que resultan de la percepción y de la sensibilidad del sujeto. También, señalar que es en las convivencias humanas de la pasión como voluntad humana, escéptica, donde se debe heterovalorar la razón como condición de la experiencia del pensamiento y, desde luego, como un resultado de múltiples factores que intervienen en la vivencia sensible de la razón, que merecen hoy día una mayor atención. La perspectiva de la razón como fuerza del poder para obligar o controlar, es decir, como ley suprema del conocimiento científico, no es suficiente para poder comprender las intersubjetividades del mundo de la vida.

La pasión de ser es la conciencia ontológica de lo inmediato, fugaz, volátil, efímero, todo eso que es capaz de emerger a la realidad desde las vivencias intencionadas de un sujeto que se reconstruye por el sentido de sus percepciones y sensaciones. La pasión no tiene orden lógico deductivo, es un espacio de voluntades diversas en su interacción con los sentidos y la sensualidad que tiene su génesis en las representaciones y simbolizaciones de la realidad como cuerpo sensorial. No admite la objetualización considerada como la expresión máxima de la realidad, ella deviene por otro decurso de los sentidos, es una vivencia fenomenológica más a ras de la experiencia de las sensaciones, emociones. Ninguna pasión puede ser represada por el orden de la razón, no obstante las pasiones pueden ser razonadas por medio de un discurso que pertenece a la transfísica de las realidades que es casi imposible hacer evidente al nivel de los objetos del conocimiento.

La pasión inaprensible por la razón, es manifestación plena de la voluntad de un querer y un hacer sin normas. No porta un sentido, ella es la divergencia de cualquier sentido que intente dotar a la realidad de

significados absolutos y significantes universales. Fragmenta las fronteras del signo y del ícono, las diluye en sensaciones sonoras, visuales, acústicas, olfativas, táctiles, para penetrar y deshacer las formas convencionales de la realidad por medio del deseo, el goce, los placeres de la libertad para vivir. Desde este punto de vista fenoménico, lo pasional en su autenticidad de ser es un estar lúdico, poético, metafórico, de la expresión artística de la experiencia de pensar.

La pasión emerge desde la inmanencia sensible que atraviesa las emociones y sentimientos por los cuales nos reconocemos vivos con un proyecto de presente que forma parte de la utopía de un tiempo que no tiene espacios para acceder a él. Es la pasión esa relación material con nuestra existencia corporal, que nos permite pensar con los sentidos y sentir a través de las emociones, el mundo de las experiencias que también son parte constitutivas de la razón, pero no exclusivamente implicantes con la autonomía de la razón. No es admisible ninguna definición clásica de pasión que niega la pasión al considerarla como un accidente o afección de la mortalidad humana. Hoy día la referencia a la pasión porta otro sentido y significado, por mediación de Nietzsche que le otorga un status dionisiaco que perturba cualquier dominio de la razón apolínea para rehacer-se en la seducción de los sentidos.

3.4. La razón sensible

Pensar a través de la razón y razonar a través de los sentidos sensibles, implica, pues, otro tipo de racionalidad que nos es la de las deducciones-reducciones logicistas de la experiencia objetiva del conocimiento. Este otro tipo de razón que bien puede considerarse como sensible se atribuye la comprensión del sentido desde la perspectiva estética de sus connotaciones. O sea, es una racionalidad, al decir de Ortiz-Osés, propia de la hermenéutica simbólica que considera la sensorialidad de los sentidos la fuente de la comprensión del contexto del sentido a través de los símbolos e imágenes artísticas. Esta especie u orden de los sentidos de la sensibilidad, nos permiten descubrir el mundo de las sensaciones como experiencias del pensar que se organizan cognitivamente como voliciones, valencias, del sujeto de la experiencia que es capaz de abrirse a su presencia motivacional y expectante.

Será, pues, tarea de la razón sensible crear las posibilidades del gusto y placer por la vida a partir del reconocimiento e identidad de los sujetos frente al mundo sensorial e imaginario del que forman parte. La posibilidad-probabilidad de este otro conocimiento del mundo en su sensibilidad natural e histórica, es el propósito de la razón sensible, como esfuerzo recuperativo de los saberes de la razón (y no tanto de la racionalidad de la razón). La auténtica humanización del hombre a través de sí y de la naturaleza, parte de la condición simbólica y mítica que procura crear a través de su pasión por la vida, una trascendencia. El mito de la razón, podría entenderse como, causa del fracaso de ese esfuerzo racionalizador del *logos* por agotar y darle muerte a la condición pasional de la vida. Por ser, precisamente, la pasión la condición más naturalmente humana en la creación de todas las cosas humanas. En especial, la representación o figuración de las formas artísticas como expresión y deseo del espíritu.

Es a través de la razón sublime que se debe retornar a ese copresente existencial de la Razón que no puede mantenerse ignorando y anulando: la experiencia de la pasión. De un lado y del otro de la realidad humana, esa correlación es trascendente entre sí, pero también es tensión, transición y superación, debido al momento originario en el que la pasión afectiva solicita la construcción de los mundos de la subjetividad humana. La libertad es el principio de deseo y de goce de la razón sublime, una libertad expresiva que haga posible la creación del símbolo como imagen del sentido con la que el sujeto recrea sus formas de vida.

Esa aproximación a la imagen más que al concepto, a la sensación más que a la descripción, a la sensualidad más que a la represión, es lo que anhela la sensibilidad a través de los valores estéticos del arte que en cuanto libertad del sentimiento, no es susceptible de regulación o normas prescriptivas. Por similares argumentos, se han considerado válidos términos como los de razón sublime, razón sensible, razón poética, o razón sentiente, con el propósito de afirmar el encarnamiento de la vida en el ser humano que la porta con todo su drama y tragedia. Es la actitud racionalizante más cerca del sujeto que porta su humanidad a través de la corporeidad que le sirve de refugio y defensa del mundo de la *physis*. Esta forma de escucha del ser so-

bre su propia naturaleza sensible, es la posibilidad de superar aquella autonomía ilustrada, enciclopedista, moderna de la racionalidad, cuyo objetivo era fundir el “todo en la unidad”.

Una razón capaz de acudir a la escucha del sentido vital de la existencia, es la que merece una hermenéutica fenomenológica de sus representaciones y significaciones del mundo intersubjetivo de las vivencias imaginarias-originarias de los seres humanos que se expresan sensiblemente ante los Otros. Principal momento de acceso al mundo como un Yo en auto transformación por vía de los sentires de las experiencias convividas. Otro modo de pensar la experiencia del pensamiento a través de las sensibilidades estéticas que provee la pasión a partir de las sensaciones y sensualidades. La pasión considerada en su origen como fuente del conocimiento del ser en su materialidad más singular, particular, dota de sentimiento a la esfera de las experiencias cognitivas por medio de las emociones de un existente temporal y precedero a sus intereses y necesidades. Es a esta condición de la vida humana a la que se debe referir la razón sublime, instancia y modo de aclaración de la pasión con la que se siente la existencia.

Aprender a sentir y a razonar sensiblemente, requiere de acciones y de experiencias concretas que eviten la sospecha de una abstracción o inmaterialidad de la vida. Precisamente, el reconocimiento de esta sensibilidad solo es posible en su correlación afectiva o sentimental con el Otro u Otros entes y cosas en una amplia esfera de alteridades multi-formes. No es posible direccional la existencia en un sentido único de la experiencia del conocimiento. El mundo de la existencia es el despliegue en libertad de la subjetividad del sujeto entre Otros seres con posibilidades de ser intersubjetivizados. A partir de relaciones que no pueden estar determinadas por algún formalismo puro de la inteligencia o la razón logicista, la sensibilidad actúa y se desarrolla con respecto a la razón, en una permanente e incierta apertura a las realidades del mundo.

3.5. La pasión afectiva

La pasión afectiva es una hermenéutica acerca de la experiencia de los afectos y los sentimientos. No es una racionalidad de algo que se pueda entender como objeto de comprensión y por lo tanto de des-

ciframiento lógico de la realidad de eso que es objeto, menos aún del sujeto visto como objeto. Es importante ésta y otras distinciones que aparecen y pueden hacer borrosa la interpretación de la pasión afectiva. Es una comprensión simbólica e imaginaria de la realidad por medio de los sentidos del cuerpo, trata de aprender el sentir de esos sentidos a través de las sensaciones de la corporeidad que permiten nuestra residencia o estar en el mundo. Esta pasión de ser por las sensaciones y las experiencias emotivas de ellas, se transforma en el universo afectivo del placer y el goce que debería servir de encuentro y reconocimiento con los Otros. Ir hacia ese otro desde los afectos, es un ir y darse con la presencia corporal que transmiten los sentidos. Pero a diferencia de la concepción cartesiana de la razón, se trata de socavar el mundo de lo objetivado por un redescubrimiento de los mundos intersubjetivados que responden al sentimiento vital de experimentar la vida sensiblemente. Es quizás nuestra original natalidad a la historia del mundo humano. No puede desmarcarse nuestra presencia de ese dato empírico de la existencia, pero no por eso la existencia es reducible a un mero dato de la vida. Insiste la pasión afectiva en producir el valor sentimental de la vida sobre lo sentido por los sentidos.

A ese universo experiencial de lo que sentimos a través de los sentidos con los cuales nos abrimos a la existencia, es que el desarrollo de la razón sublime está dirigido poética y estéticamente para liberar la experiencia sensible o sensorial de cualquier patrón de interpretación con el que se desee universalizar y reproducir la experiencia sensible de lo sentido. Bien, ya, por su carácter de irrepetible verosimilitud; es decir, no es posible la verdad de lo que se siente de la misma manera en quien lo siente, mucho menos se puede presumir de que sea repetible para Otros. La intersubjetividad del valor sensible de lo que se siente está en una trama de intersecciones de la que depende su riqueza emocional y sentimental. En primer término, porque es la emoción la que hace de la sorpresa del descubrimiento el momento inédito de la experiencia; segundo, porque es desde el sentimiento que se evalúa la permanencia de la experiencia sensible como un acto corporal que alimenta las sensaciones por vía del recuerdo y la memoria, que no son formas categoriales del logicismo, sino de la evocación de la consciencia motivacional donde los afectos se recrean y comparten sin arbitrios.

Se pudiera ceder a la tentación del juego de palabras, y considerar mucho más pertinente el compuesto de *razónafectiva* (Ortiz-Osés) o cualquier otra combinación al uso de otros pensadores, muy connotados (Xubirí, Mafesolli, Graciela Maturo, etc), tal como lo hemos señalado al paso *in supra*, que el de *pasión afectiva*. Sin embargo, me parece que si nos atenemos al registro filosófico del vocablo *pasión* este se encuentra en total correspondencia con lo que se desea aludir: es decir, a lo más contingente de la materialidad humana, la caducidad temporal del cuerpo como universo de la vía sensible receptora de los fenómenos de los sentidos. Es a través de este *otro yo soy* que lo sentido a través de los sentidos me permiten una situación del ser en el estar existencial. O sea, en el recorrido por el que el ser es un siendo sentiente, sentimental, afectivo. Desde la pasión afectiva por el mirar, gustar, oler, escuchar y tocar, es que se desarrollan las condiciones humanas de la existencia. Propuesta que retoma la fenomenología de la percepción sensible como postura ontológica del sujeto en su libertad más creativa.

Sentir y re-aprender a través de la sensoriedad-sensualidad del cuerpo, es superar dialécticamente el paradigma racionalista de la episteme moderna, pues la sustitución y/o subordinación que ha hecho esa racionalidad de lo sensible es impropia y falsa. No se puede pensar ni razonar, fuera del campo ontológico del ser sensible, sobre todo por la incompetencia de la razón para “traducir” los fenómenos sensibles de los que parten nuestras intersubjetivas cogniciones y voliciones. Las palabras son insuficientes para decir o hablar de las imágenes-sensaciones sentidas. No es posible desconocer esa imbricación entre los sentidos y los valores afectivos que orientan a la pasión en su voluntad de vivir la vida. A través de los afectos, el bien y el mal es que cobran sentido.

Lo que puede ser objeto de Bien o de Mal, Bello o Feo, etc., es transgredido por el sentimiento divergente que alguien siente ante uno u otro, es decir, el valor de verdad no puede ser impuesto racionalmente, pues se trata de una vivencia de la existencia donde ese valor o valores pasa por la prueba de las sensaciones de quien siente. Luego, la pasión afectiva es una condición del ser que piensa desde lo sentido aquello que cada sujeto considera de interés y necesidad para él o

para compartir con Otros. Es una relación filial desde un cierto tipo de comunión amorosa, que suscita la pasión afectiva y que hace posible la convivencia abierta con Otros. Nuestra proximidad sensible a través de los sentidos quiebra cualquier tipo o modo de distanciamiento de la existencia, poder reconocer los sentires humanos como forma de existencia con el Otro, significa una convivencia afectiva que de hecho abre el mundo interior al Otro y propicia un compartir de experiencias sensibles que cristalizan en alianzas y compromisos más esperanzadores en bien de todos.

4

La escucha: el valor de la palabra hablada

Para Diego Pineda: revelación de las palabras,
exclamación de la voz....

La palabra recorre a través del lenguaje, infinitos discursos comunicativos. La palabra nunca es única, absoluta o abstracta, aunque, a veces, en su silencio parezca ausente. Ella siempre es un surco que nos abre a la vida del sentido. Toda palabra es, entonces, apertura y acción expresiva, comunicativa. Ésa es su forma de hablar, porque se convierte en escritura y verbo dialogante (de cualquier signo o icono, por simple que sea su grafía o forma), para dar a luz ese cuerpo visual y auditivo con el que se descubre frente a sí y a los otros que son sus receptores, sus audio-escuchas, videoescuchas, radio-escuchas, tele-escuchas... fono-escuchas. Es en el escuchar la(s) palabra(s) de unos y otros, donde el ser de la realidad se hace posible para todos. Aprender a escuchar es aprender a vivir de y con la(s) palabra(s), que son las que nos hablan con todas las razones de los sentidos.

4.1. Palabra, habla y voz

La vida no es solamente una conciencia y un pensamiento. Es, también, una forma material y corporal, es la voz de la conciencia y las palabras del pensamiento. Varios son los sentidos de nuestros cuerpos que utilizamos para percibir la realidad que nos trans-forma y que a

la vez re-transformamos. El mundo que nos rodea responde y es estímulo a nuestros sentidos del gusto, tacto, olfato, mirada y oídos. La relación de nuestros sentidos con la experiencia humana de la vida, es, necesariamente, existencial y sensible. Pero, también, consciente. Por lo que nuestra percepción de la realidad es una experiencia producida por nuestra conciencia a través de los sentidos; además, es una experiencia que incide sobre nuestro pensamiento reflexivo; y, finalmente, una experiencia subjetiva que resulta de nuestros actos intencionales con la finalidad de dotar de significación comunicativa a las prácticas lingüísticas.

Nos creamos un mundo de interacciones donde el sentido de nuestras prácticas sensibles y cognoscibles, son, en efecto, sistemas de relaciones semióticas que nos permiten comprender en su pragmática la realidad como un conjunto complejo de sistemas de interpretación lingüística, que se reorganizan a través de diversos códigos que pueden responder a los múltiples sentidos de nuestra materialidad corporal y nuestra abstracción racional.

Por una parte, nos situamos en el mundo de las sensaciones por medio del lenguaje del cuerpo, aún reprimido por las normas sociales que impiden la libre manifestación de sus signos. Hemos perdido nuestra capacidad corpórea para expresarnos. Necesitamos recuperar los sentidos de nuestros cuerpos para ampliar los accesos de la interpretación sensorial. Por la otra, es un requerimiento desarrollar esa particular y personal conciencia que es la conciencia de los sentidos de nuestra habla, que se practica con el discurso de las palabras. Aprendemos a componer, estructurar, con las palabras lo que pensamos y sentimos. Es ese orden de la gramática del sentido y el símbolo, con el que nos reencontramos en el mundo para gustar(nos), mirar(nos), oler(nos), tocar(nos) y, en especial, escuchar(nos). El cuerpo de la palabra y las palabras del cuerpo, sería la efectiva correlación entre estos dos mundos de las percepciones y sensaciones, y el del sentido y el de la existencia.

Es imperativo descubrir el contenido expresivo de nuestros cuerpos y el de las palabras, y sobre todo el de esa conciencia intencional que subyace en cada uno de éstos: el de la conciencia objetiva que surca por las orillas y contornos de una geografía corporal que nos im-

prime sus formas físicas; el de la conciencia subjetiva que surca por la imaginación de unos y otros para construir y reconstruir los conceptos y las metáforas de la realidad.

Es necesario aprender a descubrir y educar los sentidos para que las relaciones entre cuerpo y palabra sean lo más originarias en su expresión y expuestas en su libertad. Esta tarea de aprendizaje es y debe responder a todo un proyecto filosófico de vida. Es decir a un modo de ser que reconozca en el cuerpo y la palabra, una experiencia de pensamiento sensible y racional.

Para el caso que nos ocupa y deseamos reflexionar, consideramos que no es posible el diálogo y un proceso de resignificación en cada una de las palabras del diálogo, si no disponemos de condiciones para la escucha. Un ámbito de la vida de los sentidos físicos del cuerpo, como lo es el oído que requiere una gimnasia permanente para afinar el oído como instrumento musical. Nos interesa disponer de los sentidos físicos del cuerpo con un nivel de destreza y dominio, que podamos valernos de ellos para sentir la manifestación natural y cultural del mundo. Estamos dentro del paisaje de la naturaleza dotados de capacidades mucho más complejas que cualquier otro ser vivo. Sin ser águilas o halcones, podemos “mirar” el mundo que deseamos contemplar e interpretar con igual o mayor velocidad, entre el vuelo de las aves de pluma y nuestros vuelos con alas tecnológicas. Para ser buenos escuchas, debemos valernos de un uso físico de nuestros aparatos auditivos para escuchar todo lo más posible qué es lo que es sonoro en el mundo. Para ser buenos escuchas entre quienes hablan y se hablan, debemos ser buenos receptores cognitivos del lenguaje y sus palabras. La presunción de todo uso de la palabra es el uso de un lenguaje, la presunción del uso del lenguaje es la comunicación con unos y otros.

De los diversos procesos que pueden formar parte de una definición o características del lenguaje, está, sin mayor discusión, la del diálogo. La necesidad que tienen los interlocutores de hablarse está impregnada y atravesada por la presencia de todos los sentidos. Nuestra comprensión de las palabras es múltiple y diferenciada según el uso y las relaciones que podemos conectar con cada uno de los sentidos. Pero el sentido que está en mayor correspondencia con la palabra es el oído que nos permite aprender a usarlo como un receptor de la es-

cucha del otro. La mirada pudiera darnos otra “escucha” de la palabra en un sentido más amplio, pero acá se trata de la palabra hablada en sus unidades físicas de voz y de sentido fonológico y semiótico. Nos referimos a la naturaleza primaria de la palabra con su eco que sería la escucha de uno mismo y Otro u Otros. Así que la palabra se hace voz y es de otra manera muy diferente a la palabra que se hace escritura y se lee con la mirada, aunque se puede interesar en indagar imaginariamente el mundo de la escucha.

En su presencia sonora la palabra es voz y convoca al Otro a un compartir y sentir lo que la palabra transmite en su habla. Es ese encuentro el que hace posible la alteridad de la palabra con el Otro que la escucha. Ése que la reconoce en sus códigos y quien en el acto particular de cada palabra escuchada, se puede recrear el sentido de la palabra y sus significaciones... Pero el sentido de las palabras es crear por medio de su escucha, otras palabras con las que los Otros nos hablan desde sus universos respectivos. El significado de las palabras para quien las escucha siempre está abierto a la deliberación de lo que con ellas se expresa y comunica.

Toda palabra gesta una reciprocidad que le sirve de autorreferencia y contexto significativo. Esto le permite al usuario de la palabra saber, entre otras cosas, lo que está pensando, y el deseo de compartir ese pensamiento con Otros de forma recíproca. Lo que supone un esfuerzo reflexivo por aprender a escuchar lo que se habla con las palabras, y en este nivel hermenéutico la palabra se hace intuición para el diálogo: i) por su sentido, ya que necesitamos comprender lo que se dice con las palabras transformando la escucha en un acto de atención que nos permita reconocer el derecho a decir la palabra sin interponer ningún tipo de coacción y/o censura que impida la libertad de la palabra; ii) por su significado, ya que necesitamos interpretar lo que porta la palabra a través de un diálogo donde la palabra queda expuesta al Otro en toda su opacidad e intencionalidad subjetiva. Es precisamente, este proceso el que nos induce o exhorta a deliberar el sentido con el que percibimos las palabras que escuchamos. El diálogo será la esfera de movilidad donde podemos indagar y explorar los sistemas de valores, representaciones, intereses, que portan las palabras a las que nos vamos acercando por su opacidad a relaciones siempre interactivas que

estimulan nuestra capacidad analítica y crítica. La palabra y su escucha es la principal manifestación de la conciencia racional y sensible.

4.2. La audición y la audiencia de las palabras

Es imposible escuchar sin hablar, o sea, sin decir palabra. No se puede escuchar con la mirada. La palabra entonces es, en su génesis, verbal. La palabra no verbal, la palabra sin voz, es una meta-palabra encarnada en los signos de los gestos corporales o por los artificios de la escritura. Sin embargo, la palabra del diálogo es la palabra de la escucha, no la de la imagen, aunque nos la podamos imaginar o representar. No validamos la afirmación de que “una imagen vale más que mil palabras”. La imagen de las palabras, el orden visual que la constituye más allá de la presencia de su voz, es un meta-sentido que portan las palabras.

Se pudiera afirmar que lo que expresamos, por ejemplo, a través de la caligrafía, es una instancia de la forma o imagen que logran las palabras a través de la escritura. Pero las palabras escritas no se escuchan, para que éstas hablen necesitan de la voz. Una es, la palabra-imagen, que “dice de ella misma”; la otra es, la palabra-voz, que habla desde mi el Otro. Dos planos ontológicos, donde una pudiera ser considerada más próxima de los objetos de la realidad, mientras que la otra está más en curso de las subjetividades de la realidad.

Acá sólo nos referimos a la denotación de las palabras en sus usos. Sin embargo, la carga significativa y simbólica de ambos planos ontológicos de la palabra, nos abre plenamente a una hermenéutica que nos da la posibilidad de dialogar con las imágenes. Precisamente, eso significa introducir en las voces del diálogo otra dimensión de la escucha que nos haría posible ser receptores y receptivos, del lenguaje de las palabras que connotan las imágenes.

Las palabras requieren de un auditorio, de una audiencia. Es decir de los que son oyentes, de quienes deben y necesitan escuchar lo que se habla.

Se trata de aprender a descubrir ese campo de frecuencia enunciativa y sonora del espacio de las palabras, para convertirlas en el discurso de quien las pronuncia y en el tránsito dialógico con el que se

recuperan las palabras a través de los Otros, considerados como sus receptores-emisores. Pero ahora, la recepción de éstas se logra en otra escena del discurso hablado, un escenario donde la palabra adquiere su significación gracias a la escucha que nos solicita.

A ese dominio o campo de la escucha donde nos sitúan las palabras habladas, es al que le debemos otorgar mayor cuidado para enriquecernos con sus polifonías. Debemos aprovechar la experiencia del habla para matizar los sentidos de cada palabra, a través de sus sonoridades. En ese juego de sonidos y de matices donde las palabras se nos abren en cada uso del lenguaje, y se recrean en el pentagrama de sus tonalidades. Es cierto, por un lado, la palabra se convierte en un acto de la voz; pero, por el otro, en una acción comunicativa para la escucha. Lo que transcurre entre el acto y la acción, es la polivalencia de la palabra al convertirse en signos: una recreación permanente por el sentido subjetivo de la significación. La palabra es una y otra en un devenir incesante.

En su condición material la palabra es un acto fónico y/o gráfico; en su acción, la palabra es el código tonal que resulta de la conciencia que se precipita en su fuerza auditiva y se recupera en la escucha del Otro. Se podría considerar que la palabra como revelación sensible del sujeto, es un pensar que se manifiesta en el mundo por medio de una voz que se declara siempre expectante; simultáneamente, en su concreción pragmática, ella es la mediación para el discurso del habla. Es decir, los ritmos vocales de las diferentes voces transforman, en un sonoro lenguaje a las palabras; pero también, las diversas decodificaciones que éstas reciben a través de la escucha.

Se trata, precisamente, de comprender esa fenomenología de las voces para pronunciar las palabras que serán objeto del discurso y serán prácticas dialógicas. La pregunta por el sentido de la palabra, nos incita a descubrir sensiblemente el cosmos de la voz, ese universo de sonidos decibles e indecibles que portan las palabras y que requiere de una especial otro-semiótica para saber situarnos en los contextos de los actos conscientes e inconscientes, donde las palabras nos transportan y forman parte de la experiencia de pensamiento de la vida del hablante.

A esa interioridad subjetiva del signo-significado de las palabras del sujeto es que se abre y busca los accesos, el discurso del interlo-

cutor que escucha. Pueden ser numerosas las razones o condiciones para una falta o ausencia del oyente. En cualquier caso las debilidades o déficit del escuchar, lesiona fuertemente la existencia y presencia de la palabra. La asociación entre palabra, voz y escucha es recurrente. No se puede prescindir de ninguno de los elementos de esta correlación. Lo que nos hace suponer que del mismo modo en que aprendemos a hablar, a escribir o leer, deberíamos aprender a escuchar. Y seguidamente: así como el aprendizaje del habla nos debería convertir en competentes dialogantes, el aprendizaje del escuchar, nos debería convertiría en competentes oyentes.

Es muy probable que a falta de este aprendizaje sobre lo que es el derecho a la escucha de quien habla, y las competencias que debe portar un buen oyente, es que el diálogo se ve imposibilitado y pierde su potencialidad dialógica, porque la palabra sin voz es un sin sentido, y la voz sin oyentes es un contrasentido. La posibilidad de un diálogo de sordos, es una imposibilidad por el absurdo que implica. Es imprescindible para dialogar, aprender a pensar con la palabra. No es posible ninguna resistencia que anule, extinga, neutralice o niegue la palabra. Esta es la dación del ser pensante. El destino de toda palabra es la libertad para hacerla práctica, es decir, para hablarla de cara a los otros. Es un poder que declara a la palabra públicamente.

De igual modo, aprender a pensar por la escucha es complemento, no suplemento o accidente, de la realidad presencial de la palabra ante los Otros. La escucha presupone la palabra que dota al oyente de capacidad dialógica. Sin la escucha del oyente, la palabra es inexistente. La palabra es por la alteridad, de la que recibe y manifiesta su ser sentido, pensado, comunicado, significado. El diálogo que se suscita entre la palabra y el oyente que la asume, reproduce y la transmite, en un recurso sin determinaciones o límites, es lo que le permite a la palabra su trascendencia. Es decir, hacerse de una resignificación permanente por una constante recreación que proviene del oyente quien también es su usuario. El oyente que escucha la palabra la reconstruye en todas sus tramas significantes. Esto nos permite considerar que el diálogo, ése que presume de mayor autenticidad, autonomía y libertad, deberá ser aquel que se genera entre hablantes –que por derechos comunicativos son escuchados– y entre oyentes que se transforman

en hablantes porque se les reconocen estos derechos compartidos. Es una especie de unidad dentro de la diversidad.

El telos de la palabra es su *diá-logos*. Pero también posee una audición comunicativa que despierta nuestra imaginación para pensar con esa voz pasiva o activa, mientras escuchamos o se nos escucha. El aprendizaje de un oyente, es decir, el que piensa escuchando, el que habla para pensar en lo que ha escuchado y para repensar en lo que le han enseñado a escuchar, es el sujeto de una práctica comunicativa donde la palabra es empática: lo que ella significa transmite una experiencia de valor en común para todos los interesados en el habla.

Es el modo de asociación comunicativa y discursiva de la palabra en el intercambio de los discursos. La proyección de la palabra en sus diversas esferas del lenguaje, nos permite conocer el mayor número posibles de universos de representación y simbolización de la palabra, ya que dispone de una porosidad textual que le permite infiltrar por completo el mundo de la realidad. La palabra es ontocreadora, a través de ella el ser que somos y la existencia que es, adquiere las dimensiones de los tiempos y los espacios donde nos realizamos. El presente que es pasado, el futuro que se espera desde el presente, los cambios de lugares entre el ayer y el hoy o el mañana, nos lo dicen el lenguaje de las palabras. Y hablamos conjugando en tiempos y espacios las palabras. El ser que somos, fuimos y posiblemente seremos.

El diálogo desde la palabra que se escucha, recrea el diálogo por mediación de la palabra del Otro, pues se habla de lo hablado desde diferentes horizontes que tienden a ser incluyentes. Son dos hablantes que entran en una relación dialógica que necesariamente resulta de la alteridad de la palabra y sus contextos. La interpretación de la palabra surge de un proceso abierto del sujeto intérprete que acepta la interpelación o desafío de la palabra del Otro, que sugiere una o más significaciones.

El diálogo es la exploración de la opacidad e incertidumbre que destila en toda palabra, lenguaje y discurso en su incesante inmanencia semiótica. El intento de pensar desde el habla que se escucha por la presencia del Otro, es un intento de comunicación que requiere hablar desde una alteridad originaria que culturalmente se debe historizar. Es decir, abrir el sistema de significación a la compleja red de sentidos que

lo tejen. Sin escuchar al Otro, sin concederle el derecho a su palabra, ejercer algún intento por negarle el habla; no es posible reconocerlo como un interlocutor. La otra palabra que se exterioriza profiere a través de la voz muchas realidades que desean manifestarse. Es importante que la situación de tiempo y espacio del oyente, le permita pensar, sentir y hablar desde una diferencia –pues nunca se está con el Otro en una perfecta armonía o analogía– donde el Otro se presenta múltiple e inagotable. La escucha del Otro que habla en el diálogo, convierte al oyente en un escuchar que privilegia la audiencia: es decir, el uso de las significaciones que recorren el discurso entre uno y Otro para producir la hermenéutica del sentido.

Esa convivencia con las prácticas discursivas en las que el habla encuentra y alcanza su reconocimiento semio-pragmático, nos permite una comunicación desde la alteridad que sugiere otras formas de codificación y reinterpretación que disminuyen proporcionalmente la opacidad o ambigüedad de las palabras. Ese ejercicio de dilucidación reflexiva y crítica de los sentidos de la palabra, genera una praxis de la escucha que permite interpretar las palabras por su sonoridad, su audición, las escalas de la voz, y poder hilar y tejer en torno al uso de las palabras sus significaciones y sentidos. Lo que la voz le porta a la palabra ésta lo transporta a la comunicación. Es indiscutible el secuestro del que ha sido objeto la palabra por el dominio de un habla social que restringe o minimiza la riqueza vocal o auditiva de la palabra, desacreditando gran parte de su valor comunicativo.

Es tanto así que, no siempre por el acto de hablar esto supone la certeza de saber qué es lo que se escucha. Para hacer del habla un acto de competencias auditivas –además de las lingüísticas– se requiere que el habla reporte en su sonoridad los sentidos que trasmite la voz, sin lo que no es posible disponer de un discurso para el oyente que escucha. Esta dimensión del discurso fónico que contiene un amplísimo margen de ambigüedad y opacidad, es el que debe someterse al razonamiento de las audiencias respectivas, para conocer quiénes son los Otros por medio de sus palabras. Para enseñar a pensar es preciso, sobre todo, aprender a escuchar: es la inevitable consecuencia humana –racional y sensible– para la creación del diálogo con el Otro.

5

Dialogar, una pedagogía del por qué de las preguntas

Para José Manuel Gutiérrez: por hacer de la filosofía un diálogo en complicidad afectiva...

¿Qué es preguntar? Pudiera ser un intento reflexivo por interrogarnos acerca de la existencia. Es un tejido de razonamientos diversos que supone un complejo aprendizaje que no se puede construir en solitario. No es suficiente interrogar; es imprescindible, el dialogar filosófico para saber hacer preguntas. Las preguntas siempre son múltiples, surgen de ese incesante ritmo dubitativo que surca la conciencia en vigilia. Así, una pregunta suele ser, en su origen, nuestra particular idea de incertidumbre. Ese cuestionamiento que genera la pregunta, es una exploración que abre la posibilidad de pensar y descubrir otros modos para dialogar acerca de la existencia y nuestra representación de la realidad. Sin embargo, es necesario ampliar nuestra razón dialógica en un intento por situarnos en el auténtico sentido del por qué de la pregunta cuando se procura dilucidar la incertidumbre. No se puede prescindir de la pregunta como mediación entre pensamiento y realidad. Entonces, el por qué es una condición inicial, germinal, nunca concluida, entre quienes hacen de la pregunta una forma de diálogo para el consenso, el reconocimiento del otro, la convivencia social pacífica y el estímulo a los poderes creadores de cada persona.

5.1. La filosofía: pensar y aprehender la existencia

La filosofía como una experiencia racional surge del encuentro entre la realidad y nuestras ideas acerca de ella. Si, precisamente, de esa relación fenomenológica entre la presencia-apariencia y la presencia-ausencia de los objetos e ideas de la realidad, surge la filosofía como experiencia racional del pensamiento. Una experiencia lógica de la razón, discursiva del lenguaje, hermenéutica del sentido. La exigencia socrática de aprender a pensar, no es más que la reflexión entre el fenómeno de la realidad y los diversos modos objetivos y subjetivos que la componen. Un tramado de realidades que se tejen según las intencionalidades de una conciencia que las aprehende para descubrir o crear los procesos que le dan sentido y significado. Luego, la filosofía, como la praxis racional por excelencia que hace posible esta interrogación e interpretación de nuestro conocimiento del mundo de la realidad donde estamos situados, es la experiencia de pensamiento más completa y compleja de la condición humana.

A partir de la existencia es que la posibilidad del pensamiento, del ente, se muestra y concreta. De nuestra percepción-comprensión de la existencia es que resulta la composición y transformación del mundo como imagen y concepto, acción. Pero es una praxis del pensamiento racional que no puede ni debe agotarse en un “modelo” exclusivamente abstracto o universalista. Es, por el contrario, la indagación acerca de la realidad desde más de un punto de vista, un método, una episteme, es decir, un exclusivo orden de racionalidad con mediaciones y correlaciones con otros ordenes o principios de pensamientos. No es posible la reducción de la experiencia racional del pensamiento a una sola estructura o proceso cognitivo único de captación de la pluralidad de las realidades del mundo. Es necesario un acceso múltiple de las formas del pensamiento racional a la diversidad y diferencia que forman parte de la realidad fenoménica de la existencia. Así, la filosofía es capaz de pensar el mundo de la existencia, a partir de innumerables preguntas que invaden unos y otros espacios y tiempos de la realidad en lo que ésta porta de objetividad y sobre todo, de subjetividad.

Este tipo de filosofía define la cuna del pensar occidental, pues trata de dar cuenta de las incertidumbres de la realidad a través de praxis

cognitivas que sistematizan esa realidad, reflexiva y argumentativamente. La razón filosófica es un permanente intento lógico de organizar la realidad como un corpus teórico y práctico que nos permite la obtención del conocimiento según criterios de verificación. Esa necesidad de descubrir lo que es o por qué es la realidad en la que estamos situados, es la primera condición de evidencia que necesitamos obtener para razonar acerca de la realidad de la existencia. De allí, que desde su origen la filosofía se encuentra asociada a una forma de experiencia de pensar que siempre tiene su principio en la toma de conciencia de lo que es la realidad del mundo y de la vida. Una conciencia que a su vez, forma parte de un universo cultural que siempre la refiere al mundo como una conciencia abierta e incierta, libre y correlacionada, contradictoria y dialéctica. Pues ella nace de un permanente movimiento interrogativo en su aprehensión de la realidad, donde ningún orden absoluto es aceptable en sí mismo. Por el contrario, esta conciencia existencial y el desarrollo del pensar racional, consideran el mundo de la realidad una esfera contingente para la exploración y el descubrimiento.

El mundo siempre es una permanente interrogación para la filosofía, lo que hace posible concebir y transformar las condiciones materiales y humanas de nuestra presencia en él. El aforismo de Sócrates, nos lo recuerda insistentemente, con su renombrado *sólo sé que nada sé*. Es decir, la in-conformidad de quien es sujeto pensante frente al devenir del mundo en el relativista acontecer inmediato y evidente. No es posible la unidad de las cosas o seres, considerados como esencias naturales o universales de la realidad. Para acceder y revelar, en parte, las condiciones existenciales de lo que existe, es menester indagar, explorar, descomponer, los órdenes aparentes de la realidad por sus correlaciones intersubjetivas a través de los diversos sujetos pensantes. La filosofía in-satisfecha, in-crédula, a los fines últimos de la verdad de las teorías apuesta por la praxis esclarecedora del pensamiento por medio de las interrogantes y las incertidumbres.

Pero la génesis de la Filosofía también se asocia tanto a la praxis de conocimientos, como a la forma pedagógica del aprender a pensar y a ser, desde uno y desde el Otro: a una experiencia de la enseñanza donde quien enseña a los Otros no enseña desde un yo monológico, sino a través de un sí que muestra la experiencia de alguien que enseña

porque aprendió creativamente a conocer lo que Otro o alguien más le enseña: es el aprender como arte del descubrimiento a través de un aprender en conjunto, es decir, desde la alteridad. Es este carácter antropológico de enseñar desde la razón a razonar a otros seres racionales, sin distinción de ninguna especie o naturaleza, lo que hace de la filosofía, en los diálogos de Platón, recordando a su maestro Sócrates, la auténtica praxis del logos, es decir, de la palabra que se piensa y se habla a los Otros con la posibilidad de hacer de esa praxis una actividad cotidiana del pensamiento racional frente a los sentidos de la realidad que producimos en el mundo.

Es por esa condición del logos como razón y palabra, pensamiento y experiencia, ser y existencia, lenguaje y comunicación, discurso y diálogo, que la filosofía es considerada como poiésis. Luego, asociado el acto de la creación filosófica a través del pensamiento racional acerca de lo que es y existe, se despliega el proceso cognitivo de aprender por medio de quien habla y comunica lo que se conoce a través del pensamiento y que es factible como realidad humana. Porque, precisamente, la enseñanza de la filosofía (logos, razón, palabra) se cumple en la medida que la dialéctica es el método que pone en práctica la experiencia de aprender a pensar. Sócrates privilegia esta experiencia del aprender a pensar en quien es el oficiante (el filósofo) de la enseñanza, para quien el proceso de enseñar lo implica como el actor que es del aprendizaje. Es una particular paradoja que, sin embargo, no anula la presencia de quien enseña y de quien a su vez, aprende enseñando a Otros. Es por esa causa que Sócrates valida la pregunta, la interrogación, la incertidumbre, la duda, como génesis de la ignorancia sin la cual el sabio no tiene posibilidad de acceder a la *gnosis*.

No obstante, la pregunta posee esa condición de principio para descubrir, una de entre muchas formas, la realidad: no es con una sola pregunta universal y absoluta que la realidad puede ser develada. La pregunta es una forma de pensar y de comunicarse con el mundo y con el Otro. La pregunta es la filosofía que marca el acto más espontáneo a la vez que voluntario del pensar. Sin el cuestionamiento con el que la pregunta nos pregunta acerca de lo que existe y su por qué, no es posible desarrollar la lógica dialéctica del pensamiento crítico y creativo; es decir, el pensamiento racional que se funda en la creación de verdades

de conocimiento que son compartidas con Otros, y que resulta de una exploración racional del sentido de nuestras palabras y su correlato con la realidad presencial o fáctica. Aprender a pensar es conocer a través de la pregunta; y ésta es una praxis dialógica entre los interlocutores, pero también una dialéctica de la negación y contradicción.

5.2. El diálogo: la praxis de la palabra

El diálogo es el encuentro, reconocimiento y filiación con las palabras. Precisamente, es a través de las palabras y sus usos, que podemos expresar y comunicarnos lingüísticamente. Las palabras forman parte particular de la gramática general del lenguaje, que nos explica esa sugestiva arqueología que significa hablar, escuchar, leer, escribir, en el universo comunicativo del pensar racional. Ninguna palabra es un signo sin contexto. Toda palabra es una semiosis, hermenéutica, pragmática del sentido. Las palabras impregnan de sentido a la realidad según el hablante se vale de éstas para insertarse en el mundo de las significaciones y representaciones. En el caso del diálogo las palabras que se hablan y se escuchan se producen y se reciben para lograr una especial comunicación, que le impone a las palabras un nivel de interrogación, análisis y confrontación de extremo cuidado y atención. No se habla en el diálogo de cualquier manera, donde el habla no se supe dite a la reflexión y la argumentación por parte de quienes dialogan.

Si es posible un diálogo con Otro(s), es porque el diálogo es la mediación (modelo) lingüístico que hace posible interpelar por medio de la crítica racional, los fundamentos o supuestos de la existencia de la realidad. Se asume en el diálogo la necesidad de buscar a través de las palabras y el lenguaje respectivo, la interpretación de la realidad en sus verdades relativas y la transformación de la realidad en sus lógicas racionales. O sea, en un diálogo debe existir la suficiente exigencia por parte de los usuarios del discurso, por recrear el conocimiento y generar nuevas formas de racionalidad que le permitan a los dialogantes alcanzar otras verdades y explicaciones a sus preguntas.

Otro asunto importante en la relación de dialogicidad entre los interlocutores, es que lo importante es usar las palabras para aprender a descubrir, no para repetir o imitar la realidad. La palabra es discursi-

va debido a que es comunicativa, se trata de un orden de interacción con Otros a través de las palabras y sus contextos significantes. Es un deconstruir entre emisor y receptor el código de preconcepciones que implica el uso de las palabras según un sentido o significado pre-determinado por uno de los parlantes. Si bien cada palabra porta de alguna manera la marca de su origen cultural e idiomático, el proceso dialógico debe superar esa determinación a través de una hermenéutica del sentido que haga posible discutir acerca del contenido de la significación y sus posibles interpretaciones. La manera de indagar en profundidad ese sentido oculto en la interpretación del código que cierra el uso de la palabra, es interpelar o cuestionar el grado de verdad de la realidad o los objetos a los que las palabras aluden.

Este cuestionamiento pasa por una interrogación que pone en negación la verdad de la realidad a las que las palabras se refieren. Estas verdades no solamente están vinculadas o relacionadas con la facticidad de la realidad de los objetos, sino que también tratan de verdades lingüísticas o lógicas. Pero el problema no se resuelve en confiar en algún tipo de verdad supra o trascendental a la realidad, sino en la contingencia e inmanencia de las relaciones que surgen entre las palabras y la verdad que le transferimos a la realidad. En ese momento el diálogo debe ser un proceso de cuestionamiento de los órdenes de verdad de las palabras y sus gramatologías. Nos servimos de las verdades de las palabras al hacer uso de su lenguaje, pero necesitamos interrogar sobre la verdad dialógica de las palabras en nuestro uso pragmático del lenguaje. Se trata, por consiguiente, de asumir el diálogo como el espacio comunicacional donde se traban discusiones acerca de la verdad (habladas) de las palabras y su sentido ontológico y fáctico.

En un diálogo filosófico de inspiración socrática, que sería el ideal de un diálogo existencial, la pregunta con la que se interroga la realidad de las cosas es una pregunta que desmiente la verdad objetiva de cualquier cosa, por un proceso de crítica racional que nos permita acceder a otros planos de la realidad susceptibles de cuestionamiento. Las posibilidades para acceder a un diálogo de esta naturaleza, dependen del uso social y político del diálogo para el desarrollo de la ciudadanía. Esta posibilidad es un recurso democrático que merece mucha atención en los actuales momentos de la crisis de la racionalidad moderna.

Las insuficiencias o deficiencias dialógicas de nuestras sociedades, son una consecuencia directa de la falta de políticas educativas que tengan como metas el fortalecimiento del pensamiento crítico y reflexivo en los diversos niveles de la educación pública. Si pudiéramos disponer de una educación dialógica promovida por los pensadores de estudios, se recuperaría para la política la buena retórica y la argumentación racional.

Dialogar significa reconocer al Otro desde una lógica comunicativa que parte de la pregunta, como principio para el diálogo. Quien pregunta se pregunta desde un contexto donde el Otro debe estar presente con sus diferencias y similitudes. Se busca en este reconocimiento dialógico entrar en una experiencia de pensamiento donde más de uno se plantea formas de convivencias y comunicación que se orienten a la obtención de respuestas compartidas en común. No se puede dialogar sin considerar el valor de verdad de las preguntas con las que cuestionamos las certezas de la realidad. Precisamente el razonar dialógico postula descomponer de otras maneras las totalidades de la realidad objetiva, con la finalidad de desfragmentar nuestra percepción lineal y uniforme con la que captamos esa realidad.

Se cuestiona, desde una semántica de superficie, el sentido unitario que restringe la significación de las palabras por su contextualidad. Es indudable que una semiótica profunda puede advertir el sin-sentido de muchas palabras cuando se carece del contexto de la significación, o el desconocimiento del significado. El diálogo logrará sus competencias comunicativas sólo si es posible problematizar permanentemente el campo de significación de las palabras a través de praxis lingüísticas novedosas o alternativas, para decir con otras palabras los otros sentidos de la realidad.

Ese cuestionamiento al grado de verdad que portan las palabras en su referencia existencial, es de vital importancia para un auténtico diálogo filosófico que busca ampliar los horizontes hermenéuticos de nuestra percepción del mundo. Esta perspectiva del mundo a través del pensamiento dialógico genera interesantes expectativas para la génesis de una racionalidad mucho más holística, compleja, transversal. Mediante el diálogo es que las palabras logran su mayor tensionalidad lingüística y comunicativa; es decir, la puesta en marcha de un orden discursivo donde la lógica del diálogo es una permanente interroga-

ción acerca de los grados de verdad de los objetos de la realidad. La tensión genera crisis en el sistema de significación y representación, y, por consecuencia, un des-orden estructural en las lógicas clásicas del pensamiento deductivo. Es, se podría decir, una lógica dialéctica la que se encuentra en escena en el pensamiento dialógico que hace uso de las palabras para generar una fuerza de quiebre en el campo semántico de la palabra en su interés por dotar de otra significación al sentido de la palabra, mucho más allá del uso convencional, cotidiano, personal de la palabra. En tal sentido, el diálogo filosófico busca un escenario público, cívico, político de la palabra. Sólo de ese modo, la razón dialógica puede contribuir a la formación democrática de los discursos de la ciudadanía: es el desafío que nos lega el pensamiento socrático para estos tiempos posmodernos. Sócrates hacía de la palabra un poder político para analizar los poderes públicos de la *polis*.

A través del diálogo socrático de la palabra, Sócrates, busca “educar” al filósofo de la Polis, y se vale de la palabra para interpelar cualquier verdad de los poderes constituidos en Atenas. Es un insurrecto, un disidente, con respecto al discurso de la racionalidad ateniense, las leyes dominan a través de la coacción de la palabra como sinónimo de orden social y estatal. Sócrates educa a través del diálogo filosófico, porque desea denunciar la homogeneidad o univocidad del pensamiento; pues, se trata, de educar para un pensamiento emancipatorio y alternativo. Aprender a pensar a través de nuestra praxis con las palabras, a construir y elaborar diálogos abiertos al debate y la interpelación, a interrogar suficientemente desde las dudas todo lo que se supone es permanente, inmanente, inmóvil y estático.

El objetivo final no es convencer, no es consensuar genéricamente al Otro para neutralizarlo o disminuirlo. El propósito del diálogo es hacer práctico el discurso de las palabras, para que en su utilización y significación éstas puedan producir nuevas arqueologías de sentidos, nuevas gramáticas de significados, otras hermenéuticas del lenguaje. El auténtico diálogo no ofrece premisas ni conclusiones universales, es un esfuerzo reflexivo por desaprender a pensar desde otra racionalidad que nos compromete con la cultura y formas de vida de los Otros, y que necesitamos interpretar para resolver conjuntamente problemas compartidos por medio de respuestas diferentes. Este diálogo

excede cualquier sistema cerrado de normas apodícticas de aplicación instrumental. Se trata de entender que el diálogo es existencial y que se corresponde subjetivamente con la vida de los interlocutores. Trata de abrirse reflexiva y críticamente a los mundos de vida de los interlocutores, con el propósito de que la transformación que surge del diálogo sea permeable a todos los tejidos del hablante y su contexto cultural.

5.2.1. La pedagogía del diálogo

Educar para el uso de la palabra, implica, un enseñar y un desaprender la utilidad de las palabras para lograr obtener de un proceso comunicativo compartido, relaciones de consensos y/o disensos entre personas y colectivos sociales, donde los asuntos tratados puedan responder a los intereses de la mayoría. Es decir, el uso de las palabras por medio de un discurso social, ético, político, moral, etc., que parte de la intención inicial de un reencuentro con los Otros, hace viable una comunicación libre de coacciones. Se instaura, entonces, la relación dialógica como el escenario de respeto y aceptación a los discursos de los participantes en la comunicación, y su finalidad es proveer el diálogo a niveles de argumentación racional suficientemente teóricos y críticos que permitan discutir los conocimientos que se han obtenido de la realidad, en razón de nuevas formas racionales que satisfagan la reformulación de lo que se enseña o se aprende. Esta relación parlante entre los actores del discurso, supone, es obvio señalarlo, una relación intersubjetiva del uso de los sistema de significación que deben exponerse en su más precisa conceptualización o categorización, a fin de que el diálogo logre hacerse más reflexivo entre los actores que buscan indagar en las preguntas y/o respuestas que requieren explicación.

No se puede dejar al azar el conocimiento apriorístico de quienes participan en la relación dialógica, precisamente, porque tal tipo de conocimiento no es suficiente para la demostración de la verdad o la validez de los razonamientos por quienes consideran que la praxis dialógica no debe excluir las otras subjetividades de los actores de la comunicación. Esa necesaria pluralidad que reclama el diálogo en la aceptación intersubjetiva del Otro, permite superar cualquier tipo de apriorismo que implique determinación o imposición de un discurso en detrimento de otro. Se trata, pues, de convalidar los consensos y/o di-

senso posibles entre todos aquellos que participan discursivamente en una relación dialógica, donde las condiciones de libertad, creatividad y crítica, son condiciones posibles para los actores comprometidos con una comunicación efectivamente racional.

El aprendizaje que se obtiene a través del diálogo, es un aprender a pensar a través de sí y desde los Otros que forman parte de entorno intercultural de los participantes. El dialogar es un dialogar desde las relaciones intersubjetivas de saber-poder de los interlocutores, marcas fronterizas que permiten identificar el acceso de cada uno de éstos al espacio comunicativo compartido y convivencial; sin embargo, no se trata de dominar ese espacio de interacción comunicativa según el interés de poder o dominio con el que cualquier discurso puede adherir sus sentidos y justificaciones. Se deben, al contrario, superar o cancelar esas fronteras de autodeterminación del saber-poder, por otras relaciones de saber-saberes más en consonancia con las libertades comunicativas que permiten construir los espacios dialógicos como escenarios de autonomía y corresponsabilidad, entre quienes deben tomar decisiones y obtener respuestas favorables para la mayoría.

Aprender a dialogar es el resultado, pues, de un agudo intercambio de discursos donde cada uno de ellos está sometido a la fuerza de la razonabilidad de la que hacen uso los hablantes para comunicarse comprensiblemente, sin necesidad de recurrir a la imposición de ideas, opiniones, conceptos, que buscan avalar o radicalizar puntos de vistas excluyentes. Una pedagogía del diálogo se nutre de la participación directa y abierta, por parte de quienes acceden al diálogo para presentar sus inquietudes o incertidumbres, para exponer en una libertad compartida el sin fin de hipótesis que pueden intervenir en la recomposición o transformación de nuestros conocimientos de la realidad. Es un aprender a través de un enseñar, donde se estimula el valor metodológico de quien es capaz de hacernos entender el cómo de lo que se enseña; pero, a su vez, es un desaprender, que favorece y propicia el descubrimiento de quien es sujeto de la acción de aprendizaje desde su propia autonomía y voluntad para producir un saber junto a Otros.

En tal sentido, se puede afirmar que en la correlación enseñanza-aprendizaje, establecida inicialmente en todo proceso dialógico, para que el diálogo resulte filosóficamente relevante, es imprescindible se-

ñalar que quienes orientan la enseñanza como acto educativo lo promueven como un acto frente a sí mismos y a los Otros, cuyo valor es de carácter técnico. Se enseñan, pues, contenidos cognitivos y se transfieren esos contenidos cognitivos a través de técnicas y métodos cognitivos; valga decir, teorías. Pero por parte de quienes además de enseñar, están implicados en el proceso dialógico del aprender, se plantean que tal proceso es resultado de un acceso a la subjetividad de los sujetos actuantes con capacidad para estimular la reflexión crítica y el pensamiento creativo, a favor de otros tipos o formas de conocimientos más inéditos y originales. O sea, que el aprendizaje dialógico es una experiencia de conocimientos que forma parte de la experiencia colectiva de una comunidad de investigación, y en ese aspecto, es un aprender desde la praxis.

Hemos señalado *in supra*, que el razonar dialógico es crítico y creativo. Son dos características de innegable valor para identificar este tipo de dialogicidad de la razón. No son simples términos retóricos con los cuales se alude al diálogo para convertirlo en una especie de modelo universal de conocimiento, accesible a cualquiera. En especial, a aquellos especialistas de las teorías del conocimiento que presumen que es suficiente universalizar la estructura del diálogo para que éste sirva de fuente investigativa. Desde la crítica filosófica, es insustentable tal afirmación: una especie de metodología del diálogo que está puesta al servicio de cualquier usuario que desea obtener el conocimiento objetivo. Es necesario, por consiguiente, señalar nuestra crítica al respecto. Si bien es posible señalar características de una pedagogía del diálogo, el orden pedagógico donde se sitúa el proceso dialógico no se puede entender como un sistema cerrado de la acción pedagógica; sino, como un sistema de interacción o mediaciones. Eso quiere decir que no es posible un solo modelo pedagógico para enseñar o aprender. Es admisible considerar la utilidad lógica de un sistema pedagógico para operar con conocimientos adquiridos; pero, esta lógica puede resultar insuficiente para operar sobre ese mismo conocimiento, más todavía en otros tipos de conocimientos.

Nuestra intención es insistir en que el razonar dialógico es una experiencia de pensamiento muy particular, debido a que es a través del diálogo que se pueden multiplicar las lógicas racionales y nuestras

capacidades hermenéuticas. Es un diálogo que presenta varios *modus operandi*, donde es determinante destacar la fuerza ilocucionaria de los dialogantes para debatir las certezas e incertidumbre de las verdades que se establecen como únicas o universales en nuestra comprensión del mundo; los contextos de significación de los objetos reales o abstractos, las intersubjetividades de los actores, los déficit lingüísticos, sólo por señalar algunos de los diversos problemas de conocimiento que se le presentan a la razón.

Luego, para educar, es decir, generar una pedagogía del razonar dialógico, es preciso desarrollar un largo y complejo proceso crítico y creativo acerca de lo que conocemos como mundo objetivo, final y estático. Precisamente, por esta causa, el diálogo, en sus principios socráticos, parte de la pregunta como la condición de origen que abre el pensamiento a la praxis racional. Y será, de algún modo, el esclarecimiento del por qué de las preguntas, en lo formal y abstracto, material y concreto, lo que podría aproximarnos a un cierto tipo o modelo de diálogo filosófico según las hipótesis de investigación que se deseen explorar. Se podría hablar de diálogo lógico, existencial, metafísico, ético, entre otros, pero siempre atendiendo a la norma que en todo diálogo debe prevalecer: la fuerza heurística, dialéctica, disruptiva, hermenéutica, de la pregunta que hace posible quebrar el dogma de una racionalidad pura. Se trata de un estilo de pensar pluri-racional, que privilegia lo contradictorio, paradójico y aporético. Así, la importancia de la pregunta en su intención más crítica y creativa, es decisiva para el desarrollo dialógico de la racionalidad.

5.3. La pregunta: el por qué de la existencia

Toda pregunta es un permanente por qué acerca de las cosas. En especial, el por qué de la existencia de éstas. Se insiste en descubrir desde uno o más puntos de vista, qué es lo que existe y sus condiciones existenciales. Es un preguntar-nos a través de lo que percibimos, sentimos y razonamos. Es inevitable incluir a la pregunta como origen, causa y efecto, de nuestra racionalidad. Precisamente, es un preguntar racional de lo que existe desde un sujeto que se piensa como ser racionalizador de ese mundo fenoménico de la realidad que

lo sorprende y delata. La sorpresa es lo incógnito a sus ojos; la delación es la advertencia de lo que es lo Otro a su conciencia. Y de este modo, la pregunta del sujeto subjetivado en sí mismo por medio del mundo del que toma su representación-reidentificación; es, a la vez, des-objetivante del mundo que surge y resurge de la transformación de la que son los objetos para el sujeto. Incesantes, impredecibles, discontinuos, cambios que sufre la existencia natural de las cosas y la existencia histórica de los seres.

Los problemas de comprensión de ese devenir, requieren de un repreguntar a partir de un desaprender, un rehacer que obliga al pensamiento a usar intensamente sus capacidades simbólicas para resignificar la realidad. Ninguna realidad o cosa es absoluta a la intencionalidad de la razón, ésta se fragmenta y disipa permanentemente. Por lo que el repreguntar es una *conditio sine qua non* del ser racional. La figura de Sócrates recoge el perfil de un filósofo que hace de la filosofía una praxis cotidiana donde la pregunta suscita el espacio de disputa que favorece la aparición del diálogo como hermenéutica y pragmática de la racionalidad. Y precisamente, la(s) pregunta(s) tiene(n) origen en Sócrates como una(s) respuesta(s) a su ignorancia; es decir, a la impotencia de alguien que por no saber lo que es saber, necesita fundar un pensar en la pregunta que le permita acceder a un saber que es incompleto e insuficiente como saber posible y condicionante, por lo que la pregunta es un momento inherente de incertidumbre necesaria a cualquier conocimiento que presume de universal o absoluto.

La razón pedagógica de Sócrates se vuelca en la primacía ontológica de la pregunta como inquisidora de la realidad de las cosas y la naturaleza. ¿Qué es lo que existe y por qué pensamos que podemos conocer bajo uno o varios modelos de racionalidad, eso que existe? Las preguntas y sus por qué, nos coloca en la relación intersubjetiva de los interlocutores con sus respectivos mundos de vida y de comprensión, eso quiere decir que se despliega a nuestra experiencia racional comunicativa y dialógico el Otro desde sus contextualidades: se abre la esfera de la alteridad donde el polilogos de la pregunta filosófica tiene su origen.

5.4. Las incertidumbres de la razón

El preguntar aporético de Sócrates destruye casi por completo cualquier fundamento objetivo de la realidad. Un diálogo que parte de tal grado de incertidumbre, invalida la lógica deductiva más natural, pues le opone a este modelo universalista de lógica, las contradicciones o paradojas de la experiencia sensible y racional del pensamiento en sus concreciones materiales. Sócrates lleva a su punto más álgido una crisis lógica que limita quizás con el absurdo, pero necesaria a juicio para develar lo oculto de la realidad en sus más extremas consecuencias, pues se resiste a la aceptación de los absolutos. Un dialogar para pensar a partir de este modo de razonamiento que cuestiona por medio de la pregunta todo lo que existe, genera un cambio sustancial de la racionalidad y por consecuencia del pensamiento. De este modo la crítica socrática es lacerantemente contra-racionalista, y, en su efecto, persigue una liberación del pensamiento a través de la creatividad dialógica. Es decir, una forma de racionalidad mucho más compleja pues está articulada por más de una teoría y praxis de la racionalidad.

Lo que se pregunta en una pregunta socrática tiene que ver con esos espacios de incertidumbres, ignorancia, que no pueden estar contenidos o sometidos por el dominio de una racionalidad monológica o única. A través de la pregunta de unos y de Otros, en un espacio dialógico, se expresan las diversas intersubjetividades de los interlocutores, los mundos de vida opuestos y complementarios, la diferencia, desigualdad y analogías, imposibles de conjuntar en un mundo unitario o reductor de las alteridades. Desde ese por qué de las preguntas es que toma sentido la investigación dialéctica con la que Sócrates se propone educar filosóficamente a sus oyentes, a los ciudadanos de la *Polis* ateniense. Según el oráculo de Delfos, él es el más sabio porque, precisamente, descubre en la pregunta la posibilidad de pensar y razonar desde la oposición, negación, contradicción de quien piensa sabiendo que todo conocimiento es falibilista. Emprende su esfuerzo dialéctico a de-construir permanentemente la racionalidad que se sustenta en un orden lógico unívoco. Son muchas las facetas que se encuentran en la propuesta de Sócrates en su utilización de la pregunta para el desarrollo de los diálogos; sin embargo, nos interesa apuntar este aspecto aporé-

tico pues lo consideramos muy relevante para progresar en una pragmática comunicativa donde la experiencia racional dialógica es mucho más crítica y creativa.

Supone el preguntar socrático esa búsqueda del saber desde la particularidad de un sujeto cognoscente que en el caso de Sócrates se cuestiona a sí mismo por medio de un permanente debate entre la legitimidad o legalidad del conocimiento, y que, a su vez, necesita de la interlocución dialógica con Otros. A través del diálogo con el Otro, se desaprende lo aprendido, no es posible establecer un canon que determine o cosifique el aprendizaje de quien enseña o es enseñado. Invaldar cualquier proceso positivo o normativo del aprender o del enseñar, supone revalidar otras posibles alternativas cognoscentes factibles para convertir el diálogo en una praxis para desaprender.

Nunca se aprende aprendiendo a través de alguien que enseña lo que sabe como si el descubrimiento o la creación de la realidad que conoce nunca pudiera ser distinta a su experiencia particular de aprendizaje; sino, al contrario, se aprende a partir de Otros solamente si es posible optar por otras experiencias de conocimientos a las que podemos acceder en la medida que seamos capaces de crearnos nuestras propias condiciones de aprendizaje, que son, por supuesto, irrepetible para cualquier otra persona. Esa libertad para ser desde la intersubjetividad del uso del lenguaje, a través de la creación del saber, es lo que quizás Sócrates está intentando exponer con su dialéctica en la utilización del diálogo: la deconstrucción de la objetividad del conocimiento a través de una indagación pragmática hacia la intersubjetividad de los saberes ignorados que debe responder al desarrollo en común de una mayor racionalidad dialógica con los interlocutores.

La razón dialógica no se conforma sólo con la exposición de los criterios demostrativos que sirven de fundamento a los argumentos. Sería una mera tautología. El interés en este tipo de racionalidad se pone de manifiesto en la urgencia por deslegitimar todo principio de autoridad o de poder acerca del conocimiento, por parte de quienes lo administran. Por consiguiente, se trata de indagar acerca del saber a partir de la incertidumbre y de la duda, problematizar los lugares institucionales de esos poderes de conocimiento, hasta negarlos por completo. Por esa razón el diálogo debe ser sinónimo de discusión, debate,

no es complacencia o tolerancia. Es un permanente encuentro con la libertad irrestricta para disentir de los dogmas de la racionalidad, en un proceso donde los Otros están completamente implicados pues se trata de lograr los niveles más analíticos y reflexivos, entre todos, de los problemas presentados a través de los por qué de las preguntas; es decir, por la ignorancia.

Por supuesto que esta aptitud modifica sustancialmente las praxis cognitivas de las lógicas racionales de la tradición educativa. Se educa a través de lo conocido, a través de lo que es autosuficiente para entender la realidad ya establecida y que no requiere transformación alguna. Quien hace uso de su racionalidad para preguntar es porque desea desaprender desde otro lugar que no está regulado por la disciplina del aprendizaje o la enseñanza. Se indagan otras posibilidades especulativas para pensar de otro modo lo que se desea desaprender, es el proceso de inventiva o creatividad de la razón que exige nuevas preguntas a antiguas respuestas. Es por ello que no se puede admitir que el diálogo está determinado por un “método” o “metodología”; sino que es una praxis intersubjetiva que establece siempre nuevas relaciones entre los sujetos y objetos de conocimiento. Las diversas mediaciones existenciales de las que se alimenta el desarrollo dialógico de la racionalidad, no pueden imponernos una concepción determinista de esas mediaciones. A cada diálogo acontecen mediaciones existenciales distintas, por lo que cada diálogo es en consecuencia una experiencia original sin posible copia o repetición.

Las fortalezas discursivas que logra cada interlocutor colocan en evidencia los resultados críticos y creativos del diálogo. Se trata de generar condiciones para reflexionar muy agudas y sutiles de introspección y extrospección, en cada uno de los participantes de la discusión. Dialogar, dialogizar, viene a ser una investigación compartida desde múltiples sentidos de la realidad a través de lo que se nombra con las palabras, a partir de un continuo preguntar acerca de lo que se ignora. Luego, educar en el diálogo es un co-desaprender a pensar en comunidad, colectividad, sociedad, desde una experiencia donde el pensar racional (filosófico) se constituye en un proceso complejo de aprendizaje originario, espontáneo, exento de sanciones, penalidades, castigo, represiones, que intentan disciplinar el derecho de toda persona a la

autonomía de su libertad individual, para descubrir el sentido de su vida a través de dar razones y decir verdades contingentes, particulares, existenciales.

5.5. La libertad para un razonar dialogante

La relación del diálogo con los otros, supone una relación en libertad para expresar y comunicar ideas, opiniones, interpretaciones, análisis. Un dialogar auténtico pasa por un cuidado de sí, además de una atención a la escucha del Otro siendo que el Otro es un prójimo a quien se le debe hospitalidad y respeto. Es decir, la aceptación del Otro en un intercambio de pensamientos, razones, conceptos, palabras, es lo que va a permitir construir en común los saberes acerca de la realidad que se cuestiona o pregunta.

Disponer de esta libertad para compartir y convivir con los Otros en un diálogo crítico y creativo, significa poder acceder a niveles de razonamientos que hacen posible que se establezcan, entre los participantes, procesos de análisis más exhaustivos para descomponer y reorganizar los niveles de argumentación de las ideas que se discuten, el interés ético o la responsabilidad moral, la disposición para consensuar o negar las normas de poder de la política o de los discursos sociales. Es una praxis de la libertad de pensamiento y de comunicación, capaz de favorecer ese tipo de desaprender que ya hemos señalado en párrafos anteriores.

Nos encontramos coaccionados por una sociedad en la que se ha perdido este norte político y público del diálogo en la educación y la formación ciudadana. No se considera suficientemente valorado el ejercicio de la libertad comunicativa cuando se trata de convertir el acto educativo en un ejercicio práctico del diálogo. Es pertinente insistir en que el diálogo más que una semiótica de las palabras o la discusión, es una acción directa en el campo empírico de la experiencia racional que interviene y afecta la realidad del mundo y la existencia del Otro, significativamente, pues problematiza el mundo de vida a través de la pregunta.

El uso libertario o emancipador del razonamiento dialógico, permite a los interlocutores formular preguntas y explorar respuestas mu-

cho más enfrentadas a cualquier postura dogmática o disciplinar de la lógica. Propiciar un razonamiento más ceñido a las explicaciones que a las repeticiones, a profundizar en las inferencias o tramas complementarias de cualquier concepto, argumento, opinión, hace posible que las tareas investigativas que se comparten en el diálogo sean más fructíferas. La urgencia de recuperar el derecho a la palabra de los que actúan dialógicamente en una comunidad o sociedad, permite disponer de condiciones sociales, comunicativas, lingüísticas cada vez más depuradas y con más conciencia crítica y creativa de lo que significa actuar para decir y contradecir argumentos, conceptos, opiniones. Sin ningún dogma de razonamiento que imponga una minusvalía al derecho que se tiene de usar libremente la palabra en el discurso; el diálogo, como vía o alternativa para aclarar el sentido de verdad o falacia de la realidad, está asociado directamente con praxis de la libertad.

El logro de este objetivo del razonar dialógico supera una concepción tecnicada del diálogo, pues se trata de recuperar por medio del diálogo la alteridad y la dialéctica de las palabras. Para ello la independencia del pensamiento respecto a cualquier dogma racional, metafísico, o de otro orden, hace posible el uso racional de la palabra en su función develadora, esclarecedora de los sentidos de la realidad. Ello supone que la libertad para dialogar requiere de amplios procesos analíticos que eviten distorsiones cognitivas que puedan resultar de un falso o paralogístico cuestionamiento por parte de los interlocutores del diálogo. La relación del diálogo con el espacio público y político donde actúan los participantes de la comunicación, también determina o condiciona las relaciones de libertad que debe caracterizar el desarrollo democrático del diálogo. La democracia es un contexto de institucionalidad política que influye notablemente en la participación ciudadana en su relación con los fines del diálogo.

Educar en un razonar libre, es sinónimo de enseñar a buscar eso que suponemos es coparticipar en la construcción de un diálogo plural y múltiple, transversal, en la realización individual, personal, colectiva y ciudadana de los miembros de una sociedad. Es la tensión permanente entre quienes preguntan por resolver el conflicto o las aporías de las interpretaciones en su esfuerzo por concretar la verdad fáctica y ontológica de la realidad. El universo relativo de la verdad y sus comproba-

ciones, pone a prueba el valor epistemológico de la teoría y praxis en la obtención de los conocimientos. El desplazamiento del logocentrismo de la razón, por la diversidad y la indisciplina de quien busca indagar la realidad a partir de otros supuestos racionales, facilita la recreación de otros espacios de saber-poder más abiertos, holísticos y discrecionales. Se trata de extraer de los objetos de conocimiento y sus argumentos universalistas, otras relaciones inter-extra-sistémicas que permitan una re-comprensión de la realidad donde se discutan y juzguen los principios de legitimidad de las premisas y conclusiones del razonamiento.

Sócrates educa a partir de una libertad para formular preguntas que reiteran el valor de la permanente duda que produce la ignorancia, siendo consciente de que aunque lo que se cuestiona merece algún tipo de respuesta, ésta no es garantía suficiente para declarar nuestro conocimiento racional como absoluto y total. Se preocupa Sócrates por formar parte de un diálogo que maneja sin prejuicio la crisis de la razón como supuesto de una nueva racionalidad que no se queda atrapada en un modelo de pensamiento. Precisamente, esa crisis existencial del ser que razona, es lo que le permite al diálogo socrático liberar la racionalidad de cualquier atadura metodológica que ofrezca la demostración objetiva de las verdades. La sospecha que libera Sócrates a través del diálogo elimina por completo cualquier intento por normar, aprisionar, recluir, el pensamiento en uno solo, a la vez que excluyente de otras formas de pensar y razonar. Precisamente, porque el pensar es una praxis heterodoxa, heterotópica, de la experiencia racional que surge de la discontinuidad de toda experiencia humana que no es susceptible de linealidad u homogeneidad. Nuestra recepción del Otro a través de las palabras del diálogo, nos transforma por medio de un aprender y enseñar que rechaza y opone el conocimiento adquirido y transmitido a nuevos modos de reflexión y crítica racional.

El escenario que hemos presentado acerca del valor racional del diálogo filosófico, responde a un interés por recuperar para el diálogo la necesidad de formular preguntas que nos permitan entender el por qué de éstas. Es decir, ir un poco más al fondo de las cuestiones o realidades de las que surgen las preguntas como iniciación para la investigación filosófica lo que efectivamente posibilita el descubrimiento de experiencias de pensamiento y de racionalidad inéditas capaces de

desarticular los modelos o sistemas de representaciones y significaciones con los cuales manejamos conceptual o simbólicamente nuestra comprensión e interpretación del mundo objetivo. También, dar cabida en el diálogo a la pluralidad de dialogantes o interlocutores del que todo diálogo debe nutrirse para potenciar las fuerzas creativas del razonamiento dialéctico en sus contradicciones, paradojas y complejidades.

No significa esta postura la neutralización de los órdenes lógicos, gramaticales o lingüísticos, que son inherentes a la forma y el contenido, al texto y contexto de todo proceso de argumentación dialógica, pues eso supondría una descalificación a priori del diálogo como acto transformador de la racionalidad, el discurso y el pensamiento. Se trata, al contrario, de aproximarnos a una praxis del razonar dialógico donde efectivamente recuperemos para el dialogar en libertad las características que lo definen e identifican, los medios y fines que permiten su realización espontánea y voluntaria, a favor de praxis cognitivas que revaloran la autonomía del pensar por uno mismo y en alteridad con Otros.

La necesidad material de pensar a través del diálogo en comunicación con Otros, es una reafirmación de que el pensamiento es una creación social e histórica del ser humano en sociedad. Es al interior de esa sociedad humana racional y comunicativamente dialógica que se pueden generar nuevas formas de pensamientos; es decir, producir y recrear las ideas acerca del mundo donde convivimos. Ideas que surgen de esa interacción de las palabras con los hechos y objetos de la realidad, de las correlaciones entre los sujetos cognitivos y los fenómenos de cognición en su multiplicidad transdisciplinar. El acceso al conocimiento requiere, entonces, de una dialéctica del diálogo, una fenomenología de la existencia, una hermenéutica del sentido, que coloque el acento en la interrogación por nuestra presencia en el mundo. Las respuestas a esas preguntas no hacen más que recrear otras formas de ignorancia de lo que suponemos es nuestro saber objetivo, real y concreto.

6

La libertad sensible: más allá de la represión racional corporal

AlaYnaYna

Se propone un análisis hermenéutico y fenomenológico de la represión racional del cuerpo que ha dominado en el pensamiento filosófico. Desde Platón, la tradición del dogma racionalista centró su dominio en una disolución y reducción de las formas sensibles de la corporeidad humana. Hoy día se busca una recuperación estética del placer que genera nuestra percepción del cuerpo como principio material de la vida, y se promueve la libertad sensible como la genuina forma de expresión y comunicación entre los seres humanos.

6.1. El ocultamiento represivo (racional) de la corporeidad

En la cultura occidental, desde sus inicios filosóficos, la relación entre conciencia, pensamiento y cuerpo, razón y sensibilidad, fue de una permanente y reductora exclusión, sumisión, subordinación, marginalidad, en detrimento y anulación de la materia, el cuerpo y la sensibilidad. Es un origen donde la preponderancia del poder de la racionalidad para imponerse a las realidades del mundo, responde a una fuerza de dominio que logra la racionalidad a través del conocimiento

científico, objetivante, cosificante, del método de las ciencias positivas y experimentales. Ninguna otra cuestión acerca del conocimiento de la realidad podría ser considerada si no correspondía a este marco conceptual de la racionalidad. Luego, el mundo se pensaba desde una comprensión dualista en sentido filosófico y ontológico. Un mundo escindido por lo que es la determinación material o inmaterial del ser en concreto y abstracto, ideal o real, inmanente o trascendente, objetivo o subjetivo, racional o sensible. Una lucha de opuestos y de contrarios insuperables a cualquier síntesis dialéctica o dialógica.

Esta puesta en escena del predominio de lo racional se ejerce desde una cosmovisión donde lo racional determina la existencia humana porque incluso es capaz de doblegar las condiciones humanas de la existencia más allá de sus principios naturales, a favor del interés del progreso científico de la racionalidad. La tendencia de esa tesis filosófica que inaugura Platón, va en ascenso a través de la Historia de la Filosofía, hasta la Modernidad cartesiana del cogito ergo sum, de la *res extensa* y la *res cogitatio*. La fenomenología de la existencia resulta separada por un *coup de force* que separa el ser de su realidad, a otra de orden trans-físico o metafísico. A un orden de la existencia que es inaprehensible de acuerdo a los principios o enunciados de las lógicas formales y deductivas. Así, se expande de este modo una filosofía racionalista que busca la determinación como causa eficiente de las cosas y la realidad en el sentido más reductor de la experimentación de la experiencia. La superación del mundo sensible atribuido casi en exclusividad al mundo contingente de la materia terrenal y corporal, es lo que prevalece en este modelo de *eidós* del pensamiento filosófico.

La búsqueda del ideal de absoluto sobrepuesto al fenómeno relativo y transitorio de los seres y las cosas en su devenir, resulta insuficiente para hacer la interpretación de la realidad existencial. Mientras más universal e inmutable es el intento por trascender racionalmente, a través de un ideal de ser que es completamente intangible; entonces, los designios de la historia y del espíritu es lo que terminan por definir el sentido de la acción de los seres humanos en sus procesos de vida social y cultural, política y económica. Es más, doblegar la materia de la Naturaleza y de la naturaleza humana, deberá corresponderse con el ideal de un orden de la racionalidad absoluto, único y dogmático.

Es la razón la que dotará de sustancia a la materia y ésta permanecerá subordinada al poder ontocreativo de la razón suficiente. Se presenta, entonces, una esfera superior de la Razón (con mayúscula), en proporción inferior a la razón (con minúscula), que correspondería a la razón humana. Un orden superior de la Razón rectora que desconocerá en el campo de la acción antropológica, las particularidades de humanización de la razón que resulta de los actos de la voluntad y de la libertad.

De algún modo esa racionalidad predeterminante, que es pre-óntica, devalúa y deslegitima cualquier rasgo de autonomía para actuar por parte del ser humano al quedar éste desasistido y expuesto a la fría y tiránica fuerza del dominio de algunas de las formas de la racionalidad filosófica de cada época. Y acá situamos nuestro objetivo de análisis y reflexión crítica, que se inicia en el dominio del pensar racionalista opresivo y represivo sobre el universo corpóreo y sensible del ser humano. Es desde esta perspectiva que se puede evaluar y valorar el efecto depredador que ha generado el racionalismo sobre el ámbito corpóreo de la sensualidad y la sensibilidad de los sentidos, emociones y sentimientos de las personas. Una esfera ontológica del ser donde el ser se realiza a partir de un cuerpo que siente y se expresa en una relación de voluntad y autonomía que difícilmente puede estar regulada o normada por reglas lógicas y racionalistas. Se le niega al cuerpo el tejido sensible que lo relaciona con el mundo de las percepciones y aprehensiones sentimentales. La posibilidad de considerar la interpretación de la realidad humana en términos de sensibilidad se opone, y es un rechazo frontal, al campo del racionalismo porque se abre la comprensión a la intuición y a la subjetividad fenomenológica de la conciencia y la intencionalidad, que se escapa a la reducción formal y sistemática de la racionalidad.

El querer desconocer, por la imposición de los principios lógicos de la racionalidad, que existe un comportamiento humano a partir de la expresión y exposición del cuerpo como elemento receptor de los significados que se construyen desde el uso de los sentidos en su coimplicación con las sensaciones; es evidentemente una postura del racionalismo dogmático por negar el plano ontológico del ser a través de la sensibilidad, considerada, además, en la cultura griega, como lo que pertenece a lo femenino y es, en consecuencia, totalmente anti-racional. Entonces, el esfuerzo para lograr un ideal de ser humano exclusivamen-

te racional se basa en la negación de la sensibilidad, siendo que la sensibilidad es un registro corpóreo de los sentidos de la conciencia e incluso de la misma razón, porque gracias a ésta también es posible entender que la existencia de una razón sensible, razón sentiente, razón poética, razón estética, es que el pensar humano se hominiza más y más.

La intención filosófica por cerrar racionalmente el horizonte de la sensibilidad, pasa por el cierre ontológico y la negación del cuerpo y su libertad sensorial, erótica, lúdica, sexual, imaginaria, simbólica, metafórica, poética, etc. El cuerpo es visto en esta historia de la racionalidad represiva y coactiva, como un mal y un antivalor que debe ser minimizado y subordinado al dominio de la racionalidad. El resultado de esta perversa relación entre razón y sensibilidad corpórea, es que el cuerpo termina esclavizado por la fuerza de castigo de la que dispone la racionalidad para someterlo a través de la política, la economía, la religión, la educación, la publicidad, etc. El orden y el disciplinamiento del cuerpo como materia uniforme, informada, por el control de los principios racionales de cualquier sistema opresivo de ideas, conceptos, categorías, valores, que le son impuesto a los seres humanos, es el resultado deseado por parte de los dominadores que ejercen su poder al interior de la estructura cultural de la sociedad. Estas condiciones se han amplificado en las sociedades post-capitalistas de la modernidad, donde el cuerpo se ha convertido en una mercancía y en un fetiche para el consumo y la reproducción del mundo de los objetos.

El cuerpo y sus signos, sus gestos, su representación, la gramática y la gestualidad de sus movimientos van perdiendo su libertad, en la misma medida que el cuerpo sufre las transformaciones del poder instituido por la política doctrinaria de los sistemas del comportamiento social que son altamente inductores de modelos y estereotipos sociales. Éstos le otorgan flexibilidad al sistema normativo de las instituciones para captar las identificaciones que necesita a partir de la aceptación de los roles que es capaz de distribuir entre las personas. Así se logra una adhesión o confesión casi incondicional por parte de los sujetos, personas, ciudadanos, del uso del cuerpo bajo un modelo de comportamiento donde la materia o masa corpórea termina consintiendo sin muchas resistencias el sentido hegemónico de los estigmas que porta la cultura dominante. La dimensión antropológica en la que el cuerpo

es sujeto en libertad, es transgredida por un poder de intersección que convierte el cuerpo en objeto de represión e inhibición.

El espacio de los cuerpos en su desarrollo individual o colectivo, es interferido, repetimos, por una racionalidad instrumental o estratégica que está en capacidad de transformar el deseo de placer y goce en su mediación inmediata con el cuerpo, en una total ausencia de sensibilidad frente al éxtasis del deseo y al placer; pues, previamente, han sido condicionados por los intereses e intenciones de las estructuras del poder que las neutraliza, lo que impide y reduce la complacencia o la satisfacción a la que se aspira. Esta distorsión del gusto por el deseo sensible, va desapareciendo subliminalmente en la mayoría de las esferas de interacción emocional y afectivas que son necesarias para desarrollar la corporeidad desde un proceso artístico y estético, a causa de los sistemas disciplinares de la sociedad, en especial las sociedades neoliberales de la actualidad.

El poder de dominio represor de esta racionalidad que nutre las formas políticas y sociales, ideológicas y lingüísticas, comunicacionales y dialógicas de la sociedad de consumo donde el efecto del mercado es la reproducción de la vida como objeto de la alienación, crea y organiza los espacios de coacción y violencia necesarios para el desarrollo de las estructuras de subordinación y adecuación a los propósitos e intereses del poder. El control social se rige desde las relaciones humanas más generales y abstractas, universales, hasta las más individuales y concretas, particulares. La relación sincrónica entre estas dos instancias de la vida social y pública y la doméstica y privada, se logra, precisamente, por el grado de adoctrinamiento y de obediencia civil que logran los regímenes del poder para implantarse en la vida humana de manera inconsciente. El poder penetra todos los intersticios del tejido social, precisamente, tal como se representa la sociedad: como un cuerpo orgánico.

Esa imagen de la sociedad como equivalente a un cuerpo vivo, es muy eficaz a la hora de generar las praxis sociales de integración y absorción a programas de educación ciudadana que propicia el Estado hegemónico para mantener su legitimidad. El cuerpo se transforma en un receptor directo de los mecanismo de dominio del poder a través de los sistema de clasificación, organización, estratificación, funciones,

jerarquías, superestructuras, normas generales, fuerza implícita y cómplice del poder, para repetir, y vivir de la serie de procesos mecánicos del aprendizaje, la enseñanza, los sentimientos e incluso del pensamiento. Resulta el cuerpo un modelo de arcilla que termina al servicio de su modelador que lo descompone en partes y que le impide reconocerse en el sistema de relacionalidad humana del cual debería emerger su conciencia de identidad, autonomía y libertad. La conciencia de sí que nos brinda la posibilidad de re-conocernos en un ambiente de libertad autónoma, se construye desde una alteridad donde la conciencia de ese Otro dominante deberá ser desafiada y rechazada por una necesaria voluntad de hacernos conscientes de los procesos de deshumanización y fragmentación, segmentación y disolución de los proyectos de vida. La recepción del cuerpo como ser en el mundo de la vida nos debería permitir hacer del cuerpo un *thelos* siempre abierto y dispuesto a la multiplicidad y a la diversidad de experiencias. No es posible limitar nuestro sentir el cuerpo como una oclusión teológica o metafísica de la vida sensible, y un objeto para la justificación de la racionalidad instrumental.

El cuerpo es una vía y un proceso para el cambio de humanización de los seres humanos, está revestido de diversos y diferentes espacios de movilidad corporal que le brindan formas in-determinadas de acción en su dinámica con el mundo. Las funciones represivas del poder siempre están asociadas al castigo, a la pena, al sacrificio, al martirio, a la renuncia, a la humillación, a la vergüenza, a la mentira, a lo falso, a la obediencia irreflexiva, al dogma de las costumbres, a la ortodoxia valorativa (ética y/o moral) en lo político y en lo religioso. El cuerpo está sustraído de su ser pleno por la sumisión y castración que sufre en una sociedad cuya cultura educativa se recicla a través de códigos y técnicas de corrección, supervisión, miedo, temor, angustia, depresión, fatiga, neurosis, psicosis, en correspondiente control con el tiempo que requiera el poder de dominio institucional, desde el jurídico hasta el más simbólico, sobre el cuerpo que es ofrecido a los ritos de reconocimiento y representación social.

Sobre la piel del cuerpo se encuentran los tatuajes de la esclavitud de la modernidad audio-visual y mercantilista, obsesiva por las imágenes de la destructiva violencia y frustración. Se encuentra absorbido

por una alta tensión racional que lo coloca al borde del caos donde la muerte física del cuerpo está asumida como un pago inevitable a la idea de progreso que nos ofrece la Modernidad en su reproducción económica y en un estándar de vida inalcanzable. La flagelación del cuerpo es sufrida por todo el tejido social; sobre todo, el cuerpo social más desasistido de la protección moral y jurídica del poder hegemónico: la persona.

6.2. La praxis estética del cuerpo

La mirada y la imagen del cuerpo requiere de una acción en dos movimientos: la percepción y la contemplación. La construcción de esa mirada desde una diversidad de acciones perceptivas y contemplativas, hace del cuerpo un espacio o materia de reconocimiento que se abre y se complementa a una forma de conciencia con la que la mirada observa y se refiere al cuerpo en su realidad existencial. El ser que mira se re-mira en una relación de acciones que abren y refiguran la mirada sobre el sujeto que es objeto para la mirada que lo surca, lo interpela, se descubre en él. Ese descubrir del cuerpo como parte de la mirada que lo constituye y lo refleja, va más allá de la inmediata percepción y contemplación de la que se vale la mirada consciente de lo que el cuerpo representa y expresa. Ese mundo visto a los ojos por primera vez y que requiere de una interpretación que lo dote de significación, es del que se sirve la conciencia para elaborar su memoria de la realidad vista y sentida, imaginaria y real. El cuerpo emerge desde el entorno que lo condiciona y le concede las condiciones para su realización social y personal. Le permite ser receptor del acto de la acción que lo enuncia y devela en su forma concreta, material, humana.

La mirada se encarna en sí misma por la mediación corpórea que le sirve de sustrato, porque es del cuerpo que proviene la percepción que reclama la mirada, y porque es desde la mirada que el cuerpo contemplado resulta una transformación fenomenológica de imágenes que nos permiten convertir el cuerpo en un espacio para asumir los acontecimientos humanos de la vida. Es esta mirada entre la conciencia de ser y el cuerpo que es, la primera praxis de la humanización con la que el cuerpo se vuelve trascendente en su realidad. Va más

allá de lo empírico y se revela como signo y símbolo de la cultura y la historia donde se desarrolla su destino. El cuerpo se encuentra en una situación de ser y estar, que es la vida personal o colectiva de los individuos en sociedad. Se convierte en el origen de todas las relaciones y las interrelaciones entre los seres humanos. La principal de ellas, esa mirada con la que nos reconocemos a partir de una identidad que proviene de varios espacios, historias, narraciones, lenguajes, sonidos, sensaciones, gustos, conciencias alternas próximas, lejanas, colectivas, visuales, imaginarias, entre otras tantas vivencias y experiencias que influyen y moldean la ductilidad del cuerpo para expresarse a través de sus códigos más universales. La forma y la figuración del cuerpo lo revela como el espacio material orgánico que es y porta una semiótica de una gran riqueza estética. Nada escapa a la interpretación del cuerpo como valor y código estético.

Nuestra inicial aproximación a mí yo y al Otro, es a partir de esa mirada que descubre al yo y al tú en ese instante de aparición: porque la conciencia de la realidad percibida y contemplada es una escena de la vida donde el cuerpo se incorpora como manifestación y representación de eventos y sucesos, hechos, de los que permanentemente somos protagonistas. Así, la idea de cuerpo como estructura, modelo, diseño, composición, volumen, forma, contenido, cualidad, capacidad, competencias, movilidad, progresión, regresión, límites, condiciones, necesidades, deseos, placer, sensibilidad, es un complejo orden de situaciones y relaciones donde la mirada de la conciencia se desplaza de múltiples maneras para aprehender la información y el conocimiento de lo que se representa a través del cuerpo.

Todo lo que re-transmite son saberes a preguntas que se formulan y comparten entre mi conciencia y la del Otro, como la realidad más subjetiva de la que depende la vida inmediata: un discurso que es posible comprender a partir del cuerpo como imagen estética del sentimiento. Entonces, el cuerpo lo dice todo porque en él se articulan los sentidos de la realidad y los significados o conceptos, las metáforas de la conciencia. Y por las condiciones propias que posee el cuerpo para la representación, él es en sí mismo y genera, fenomenológicamente, una comunicación estética con suficiente gramática simbólica como para poder hacerse intérprete del mundo. Es lo que se observa a sim-

ple vista y con mucha naturalidad desde las pinturas más primitivas de las cavernas del *homo sapiens* hasta las fotografías digitales de la cibernética.

Desde aquél principio de la percepción visual de la mirada, la más contemplativa e ingenua de la conciencia sensible, hasta la organización racionalista del pensamiento tecno-científico de la Modernidad, el cuerpo ha sido –y no se ha dejado de entender de Otra manera–, el orden material de la existencia humana que nos permite descubrir cada vez más lo que es la vida del ser humano. Es nuestro principal *ente*, ése que nos permite las reciprocas empatías y nos remite al mundo del ser como solamente el ser es percibido en su revelación, en su realidad natural, cultural e histórica. Y ese manifiesto que lo hace presente, ese testificar acerca de cómo y por qué el cuerpo existe y trasciende, es resultado de la praxis estética que elaboramos en su esfera de acción, utilización, funcionalidad, que nos permite el cuerpo para desarrollar su humanidad, la sensibilidad, el pensamiento, la racionalidad. Este plano ontológico donde el cuerpo reside no es lineal o estático. El cuerpo no es una cosa (aunque por vía de la *techne* se pueda objetivar), es un ser vivo situado para la actuación gracias a la libertad de la acción del sujeto pensante. Es decir, nos valemos de nuestro reconocimiento de lo que él es y somos nosotros, por medio del cuerpo para realizarnos en la vida sensible y racional.

En ambos sentidos, se requiere de nuevas formas de pensar el cuerpo desde la sensibilidad y, conjuntamente, las características auténticas que deben corresponder a ese pensamiento desde otras formas de pensar el cuerpo independientes de la racionalidad. No podemos percibir y contemplar el cuerpo, en uno u otro sentido. Se requiere que lo hagamos en ambos sentidos: el cuerpo no es una unidad, sino una complejidad. Y desde ese punto de vista, es decir, desde esa mirada fenomenológica, el cuerpo se debe reconocer como un gusto y un placer capaz de generar satisfacciones sublimes, o por el contrario es esa insatisfacción que frustra el deseo y el goce de la vida. Es obvio, entonces, que la aptitud más propicia para cultivar y desarrollar el cuerpo es convertirlo en una praxis estética lo más sublime posible. De este modo, podemos decir que organizamos el mundo de la realidad humana a través de los “cuerpos”, pudiéndole asignar a la idea fenomenoló-

gica de cuerpo casi cualquier extensión lingüística, v. gr. cuerpo social, cuerpo familiar, cuerpo celeste, cuerpo físico, cuerpo teológico, etc.

Pero interesa destacar la importancia de considerar, para la mirada, la praxis estética del cuerpo como una unidad en su diversidad y eje de comprensión e interpretación, repetimos, de la realidad humana. Aquí el sentido del vocablo praxis y estética, se conjugan en una relación donde se demarcan los valores representados por la belleza que sugiere a la imaginación, la sensación y la razón, el cuerpo. Nos parece que este es un principio, postulado, sobre el que son casi indiscutibles las condiciones propias del cuerpo para ser interpretado desde la mirada de esa conciencia siempre presente para el gusto y el placer....

La posibilidad de un auto-reconocimiento personal y social, sobre los valores y praxis estéticas del cuerpo, nos pueden permitir una relación mucho más próxima con lo que somos que con aquello que las diversas sociedades, y más las sociedades neoliberales, nos han impuesto a través del tiempo. Es quizás, un esfuerzo por recuperar la pérdida del cuerpo a través del consumo y del mercado. Pasar a una desmitificación del cuerpo como objeto de un código que lo identifica por la imitación, es denunciar por qué cualquier persona común y corriente está muy lejos de ese canon comercial y publicitario del cuerpo. Es la recuperación del cuerpo de una esfera de la ausencia de la mirada, donde el cuerpo retorna a una situación inicial de originalidad que no debiera ser objeto de alienación.

El placer y el gusto por el cuerpo desde una mirada de la belleza corporal, desde esa praxis estética nos permite cultivar el cuerpo más allá de cualquier mito publicitario o cosmetológico, doctrinal o disciplinar, es, precisamente, creer en la posibilidad de sentir el cuerpo como esa mediación de la materialidad humana que nos permite ser auténticos seres vivos.... capaces de vivir afectivamente con el gusto de valorar la belleza que corporalmente poseemos. No es posible aplicar o aceptar un código social o cultural de belleza en una igualdad conceptual de la que todos puedan participar. No es posible un juicio universal del valor estético de la belleza, que pueda ser puesto en práctica a satisfacción por todos. Es absurdo. Se trata, por el contrario, de aceptar imaginaria y creativamente el cuerpo al que pertenecemos. Y para lograr ese "objetivo" debemos acercarnos a nosotros mismos y a los Otros, por medio

de una mirada introspectiva y extrospectiva que nos permite leer los diversos y disímiles niveles de percepción que nuestros cuerpos reflejan como belleza ideal-real para nosotros, unos y otros...

Esta aproximación estética a la imagen del cuerpo es una trama narrativa que nos desplaza por el cuerpo como una geografía y que debemos atravesar en todos sus pliegues. El cuerpo está surcado y arado por un tiempo que lo lacera y deteriora, es el tiempo en su horario diario y nocturnal, es el tiempo que lo agota y lo obliga al reposo. Lo va transformando con los años y esa especie de doble naturaleza cartesiana del cuerpo (física y química y sensible y racional), transforma la mirada cada vez más mientras se mira un cuerpo que se percibe subjetivamente. Entonces, la praxis estética sobre y del cuerpo, traspasa los contornos, los propios límites o limitaciones del cuerpo humano, hacia esa esfera del cuerpo representado e imaginado donde el gusto por lo que significa la belleza pierde el canon clásico o epocal de su forma y contenido, y se relativiza hacia un “gustarse”, com-placerse por el sentimiento placentero que le proporciona el cultivo del cuerpo en cuanto que universo de vida donde se producen las experiencias de la vida.

Se podría afirmar que se propone una praxis estética de la mirada, de la visualidad; es decir, afirmar el gusto por el contenido significativo de las formas y las imágenes, su asociación con el sentir por el contacto corpóreo de mí ser y el ser de los Otros. Luego, las relaciones con el color son determinantes para estas praxis acerca de la belleza. Los colores son adjetivaciones de las formas sensibles, sugieren un fuerte nivel de aceptación erótica o sensual de éstos en las geografías del cuerpo. Otros elementos que contribuyen a reforzar e identificar el gusto y el placer, el deseo y el goce, por las formas del cuerpo, también se asocian al olor y al sabor.

En efecto, esta praxis estética del cuerpo es mirar el cuerpo desde una comprensión pictórica de las formas. Es decir, a través de la luz y colores. El cuerpo es un lienzo que se cubre y re-des-cubre por la intención consciente de los sentidos en su exploración sensual. Luego, los valores y los códigos de la belleza son completamente relativizados por el deseo y la pasión de las emociones. Es esta compulsión (o fuerza) la que se presenta en cada persona o individuo como un desafío por lograr la satisfacción que le ofrece el mundo de la vida a través de su

corporeidad. Aprender a sentir el cuerpo es la condición básica del sentimiento estético por recuperar para el cuerpo la erótica de la mirada, que es la excitación de la piel por obra del estímulo.

6.3. La libertad sensible del cuerpo

Ante el dogma del racionalismo, la libertad sensible del cuerpo, consiste, precisamente, en pensar a través de las formas sensibles de la corporeidad libre, en su autonomía y voluntad para recrearse en otras contemplaciones y representaciones del deseo. No se pretende considerar que la crítica a los dogmas de la racionalidad suponga el *a priori* de un ir más allá de la racionalidad en sí misma, pero sí es un rebasamiento o superación en sentido dialéctico de la transformación de la racionalidad como totalidad. Se trata de recomponer los contenidos del pensamiento del racionalismo sistemático, en la medida que se repiensen las condiciones intersubjetivas de las cuales el pensamiento racional, igual que el pensamiento sensible, deben responder a la lectura del mundo y de la presencia corporal de los seres. El cuerpo está impregnado de una sensualidad que se manifiesta interna y externamente. Una red de estímulos que se perciben constantemente como formando parte del desarrollo cultural de la vida humana.

Existe una especie de código sensual y sexual que subyace en todo movimiento original de reproducción y transformación de la vida como especie. Se puede observar casi de frente en toda la escala biológica de la vida, con la única diferencia que en la vida histórica de los seres humanos esta condición implícita de la recreación y reproducción de la vida ha alcanzado una dirección racional que nos habla de la evolución de la especie a estadios superiores de vida y de convivencia. Pero no es necesariamente esa una conclusión lógica, cuando se hace una evaluación antropológica, axiológica y ontológica de la facultad de raciocinio en el mundo de la sensualidad y sensibilidad corpórea. Ya hemos apuntado algunas de las razones sostenidas *in supra*. Es obvio que el ideal del cosmos racional como regulador de la vida, a partir de los griegos colonizó todo el pensar filosófico desde entonces hasta nuestros días.

Sin embargo, el rechazo a este ideal entre una época y otra, a este tipo de razón superior, logra sus objetivos en la Modernidad con la crítica de Nietzsche y de Heidegger acerca del dominio deshumanizante del *logos* sobre el ser existencial sensible y pasionalmente humano. Es la lucha que desata Nietzsche entre lo apolíneo y lo dionisiaco: entre la razón lógica y la razón sensible, la razón pura y la razón práctica, entre la razón vista y producida por la objetividad del objeto y la razón resultante de la intervención de la praxis intersubjetiva del sujeto a través de la esfera del objeto. Es la recuperación que hace Heidegger del *da-sein*, el ser encarnado en la mundanidad de su naturaleza humana, su desarraigo de la metafísica para caer en la desolación ontológica de su supervivencia material y temporal. El cuerpo del ser es el ente que existe y se presiente a través de su humanidad sensible, sensual, sensorial y a partir de la cual se construye poéticamente su historia.

De alguna manera el retorno existencialista sobre lo que es el ser, nos impone pensar el ser en su potencia de medio para la libertad sensible del cuerpo en cuanto que ser para sí, consciente de su preocupación de su ser en el mundo. Percibir al ser desde la sensibilidad significa abrir la razón al sentimiento artístico de la vida que se realiza desde de la existencia del cuerpo como apropiación del *yo* y su extensión hacia el Otro. Es a través del cuerpo que accedemos al mundo y es en el mundo donde el ser humano realiza sus libertades sensibles.

El retorno a esa subjetividad de la pasión, a esa otra conciencia que ha perdido la sensibilidad, a ese cuerpo alienado por las fuerzas de la reproducción del trabajo y el mercado, es lo que se debe lograr y obtener a partir de la aprehensión de la realidad que impacta en su placer estético a nuestros sentidos y sentimientos. Es decir, es necesario concebir la vida como el arte de erotizar el cuerpo permanentemente, y librarlo de las coacciones del racionalismo de cualquier tipo o modelo. La libertad del cuerpo entendida como lenguaje, palabra, gesto, movimiento en un espacio de la acción humana donde él es intervenido e interviene en la diversidad y diferencias de necesidades, deseos e intereses humanos. El cuerpo es una realidad fáctica, pero también es un imaginario. En su condición de ser fáctico, debemos explorarlo a través de la mayor cantidad de las experiencias de nuestros sentidos. Pero como imaginario el cuerpo no se agota en una realidad cerrada, sino

en deseo proyectado desde el presente para el futuro, hacia un mundo de convivencias que no impone valores jerárquicos ni mucho menos normas de obediencia o sumisión.

Si se trata de aprender lo que es el cuerpo, un cuerpo, nuestro cuerpo, el cuerpo de Otros, es necesario, entonces, considerar este aprendizaje de uno y de Otros, en una relación de libertad que nos impide hacer del cuerpo un objeto de algún tipo de alienación. Es indispensable aprender lo que es el cuerpo como un cosmos de vida, y luego educar el cuerpo a través de los órganos sensoriales. A éste se le asignan valores con los cuales se debe identificar en una edad o época, no solo si lo entendemos en términos cronológicos al señalar las etapas de crecimiento de un cuerpo desde la niñez hasta la ancianidad; sino más bien, si comprendemos el cuerpo como un territorio abierto de fronteras frente a los límites de otros cuerpos. Es la relación de convivencia que desarrollan los seres humanos al desear compartir el espacio de existencia entre ellos con plena conciencia de las satisfacciones a obtener. Esa es la gran diferencia, entre las relaciones de poder de la racionalidad dominante, y los juegos abiertos del placer y el goce sensible entre quienes desde la praxis de un estilo de racionalidad consideran que las relaciones humanas se deberían abrir a la intersubjetividad de las experiencias compartidas. De cada una y entre todas las experiencias sensibles, las relaciones sociales se organizan bajo el acuerdo con el Otro para hacerlas permanentes o transitorias.

No existe obligación o imposición alguna, a la libre discreción de los intereses y necesidades compartidas, corresponde una libertad de juicio, opinión y decisión por cada uno de los participantes en la convivencia. Por ser relaciones sensibles basadas en el deseo y en el placer compartido, es evidente que las valoraciones de estas experiencias serían sentimentales, emocionales y estéticas. Nos preparamos, entonces, para enfrentarnos a un mundo hostil y adverso al mundo de las sensaciones donde la complicidad afectiva de estos seres mundanos está estrechamente relaciona con los principios de la sensualidad, la erótica y la sexualidad. Los condicionamientos de la física material del cuerpo más expresivos y naturales son los que aparecen en la escena de la socialización humana. Debemos aprender a educarnos culturalmente a través de los valores sensibles del cuerpo.

No es un esfuerzo instrumental por domesticar el cuerpo y hacerlo reproductor de roles pre-establecidos o que correspondan a una política o economía donde el cuerpo es una mercancía y objeto de cambio. Se trata, por el contrario, de liberar sensiblemente al cuerpo de las ataduras de las normas y estructuras sociales, que le niegan su presencia en el mundo de la subjetividad particular e intersubjetividad social. Liberar al cuerpo de los traumas y las psicosis, las perturbaciones anímicas, las frustraciones o conflictos propios de una sociedad de intervención simbólica, medicinal, terapéutica, alimenticia, deportiva, en el campo de existencia del cuerpo como génesis de la vida y su transformación, es la misión que le corresponde a la filosofía de la sensibilidad crítica. Es decir, a ese modo de pensar libre que acepta la sensibilidad como el punto de partida de nuestra comprensión racional del mundo. Es imprescindible hacer una praxis del cuerpo que recupere para él esa libertad de palabra y de gestos, esa libertad de comportamiento y de comunicación, por medio de un discurso corporal que no deja de ser significativo a la mirada con la que logramos nuestras percepciones de la realidad.

6.4. El vivir corporal de los sentimientos

6.4.1. Dominio racional y espacialidad de la sensibilidad corpórea

La espacialidad sensible del cuerpo tiene su origen entitativo en el desarrollo del contexto situacional de la alteridad. La existencia del cuerpo no es unidad o sustancialidad material universal ya que es imposible prescindir de las conexiones ópticas con las que el cuerpo se crea y recrea en sus diversos fines y destinos.

La proyección del cuerpo sobre la espacialidad de la existencia pareciera demostrar su acentuada característica de génesis; es decir, acto potencial del que depende la existencia a través de la condicionalidad material de la vida. El cuerpo en sí transporta y se transforma a causa de la praxis vivencial de quien aparece en el mundo en su condición de conciencia subjetiva.

La conciencia por medio de la que el cuerpo se capta en su dimensión concreta viene dotada por el *logos* imaginario de la palabra en su forma manifiesta de pensamiento sensible. Posteriormente, la experiencia práctica del sentido de la palabra en su esfuerzo metafórico o conceptual por representar el mundo, pretende ser receptora del universo concreto, corpóreo y objetivo del sujeto.

Pero en esta otra modalidad del *logos*, el cuerpo no debe des apropiarse o desconocer la imagen poética que lo determina sensiblemente en su goce pasional; mientras que el orden temporal de la experiencia pensante del *logos* intenta construir la imagen racional del cuerpo como contenido exclusivo de su dominio. El cuerpo no puede renunciar a sí mismo y quedar desprovisto de su condición de estar en libertad para convivir e interpretarse desde la desnudez de una conciencia que advierte ese estar presente del cuerpo a través de sus sentidos más sensuales y perceptivos.

La iniciación del cuerpo en la espacialidad de la existencia es la presencia sentida del cuerpo cuando éste es referido como lo uno y lo Otro por la intuición evidente de la conciencia que le sirve de intención mediadora con los Otros. Hacia ese sentir el cuerpo en su quiebre somático y orgánico, más allá del cuerpo como objeto y cosa, es que la reflexión fenomenológica hace posible comprender el cuerpo desde la historia de sus representaciones y percepciones.

Nos descubrimos biográficamente a través de él en este inevitable ciclo de reconocimientos por los que atraviesa el cuerpo en la espacialidad indisciplinada de sus formas y, figuras, las recurrentes poiésis que lo reconstruyen para multiplicarlo, y en sus mutaciones, poder obtener ese horizonte inabarcable donde el cuerpo se disgrega y recompone a partir de cualquier circunstancia.

No es posible dominar la naturaleza sensible del cuerpo a través del dogma de la racionalidad. Los dominios de la experiencia racional en su esfuerzo por predeterminar el decurso corpóreo de la sensibilidad terminan por inhibir al cuerpo del sentido práctico de la existencia.

Pretender disciplinar el cuerpo para convertirlo en testigo negador de la sensibilidad es el proyecto clásico de la razón represora desde Platón hasta la Modernidad cartesiana. Desplazar la existencia sensual del

cuerpo de su reino de deseos y placeres, universo motivacional de quienes se preguntan por la vida desde sus propias entrañas, es el propósito del proyecto racionalista de una economía de la producción de objetos que es capaz de capturar y alienar el cuerpo en su relación genérica de intercambio y consumo.

El temerario proyecto de este tipo de racionalidad pragmática y objetivante del cuerpo en su dimensión viviente, es decir, ahora como sujeto sensible que se rehace a través de sus percepciones, responde a una concepción de la racionalidad que instaura un control técnico que cosifica el mundo deseante que se hace emergente desde la vida inmanente y subjetiva del cuerpo.

La conversión o inversión del cuerpo en cosa, ente sin ser y existencia, al que tiende el proyecto de la experiencia epistémica de la racionalidad técnica coarta la espacialidad de la vida subjetivante que el cuerpo requiere para su realización mundanal; es decir, hacerse terrenal, y, además, responde a una concepción del yo completamente reductora y aniquiladora del mundo de los sentidos sensibles de la conciencia.

Esta inicial y decisiva oposición entre la conciencia que se abre a una sensibilidad reflexiva y comprensiva respecto de una racionalidad instrumental y técnica, merece ser destacada porque se necesita precisar el punto radical de esta oposición, entre el mundo corpóreo de la sensibilidad y el mundo lógico de la racionalidad. Se pretende desde el imperio temporal de la racionalidad teleológica sobre ponerse al desarrollo dialéctico de la espacialidad del cuerpo que sufre la terrenalidad carnal de su entropía o decadencia.

El mundo del cuerpo es un tránsito por medio del que la existencia discurre entre la pasión de vivir y morir desde diversos universos de experiencias sensibles, simbólicas y estéticas. Los principios de racionalidad que pueden normar el sentido de la vida del cuerpo pudieran ser apenas meros referentes de un horizonte mucho más complejo que implicaría pensar el mundo sólo a partir de las epistemes de ideas lógicas o deductivas.

Se trata de situar el cuerpo en medio de la intemperie de la espacialidad que le sirve de movilidad existencial para aparecer y pro-

yectar la diversidad de sentidos que porta. Pues, es sólo, a través de su representación y percepción que las experiencias sensibles pueden conformarse en referentes contextuales de los sentidos de la realidad. La finalidad del yo de la experiencia racional no puede ser reductora y excluyente del sentido subjetivo e intuitivo de la conciencia sensible del que se parte para pensar con otra significación la espacialidad del sentir sensible del cuerpo.

Es, pues, en esa dimensión compleja de la especialidad que el cuerpo se despliega fenoménicamente, a través de la alteridad que le sirve de cartografía multiversa e indeterminable. Y, a su vez, se opone a la concreción objetivadora de la experiencia humana en una sola perspectiva. La racionalidad bien pudiera entenderse desde la perspectiva posmoderna como uno de los otros sentidos prácticos de la conciencia sensible del yo que explora a través de su hermenéusis los topos múltiples de la realidad caótica: que se confiesa libertaria de la expresión genuina de los sentimientos y que considera que por medio de la erótica pasional de vivir la vida a placer, es que la realización carnal de la vida llega a su plenitud.

Los lenguajes de la sensibilidad juegan un papel decisivo en la construcción de este imaginario cultural de la liberación de los sentidos y la sensualidad que impregnan el mundo de vida del cuerpo. El cuerpo no debe ceder al dominio racional de la objetivación del mundo. Se debe recuperar la corporeidad sensible para iniciar un camino decolonizador de la racionalidad por otra forma de pensar donde la praxis racional se comprenda como un correlato más del mundo sensible del *logos* racional. Forma parte esta otra racionalidad de un status presencial donde el encuentro con el Otro resulta del reconocimiento del sentido corporal con el que el Otro se manifiesta en la vida.

Sin embargo, el sentido de apropiación que alcanza el desarrollo de la racionalidad técnica en las relaciones de producción capitalista, además de convertirlas en objeto reproductor de sí misma, hace posible que el sentido cosificante y reductor de esta racionalidad se expanda a los sistemas de consumo e intercambios no sólo económicos, sino simbólicos de la sensibilidad.

La mirada de retorno a la vida sensible como alternativa liberadora de los discursos opresivos de la racionalidad moderna, requiere de una

crítica radical de las condiciones materiales en las que se desenvuelven los cuerpos deshumanizados de los sujetos vivos. A esa crítica deben sumarse las diversas voces políticas y filosóficas que reclaman la libertad existencial del cuerpo y de las diversas historias espaciales que sirven de escenarios a las transformaciones del cuerpo en su acontecer diario y contingente.

6.4.2. Por un reaprender hedonista del cuerpo

La urgencia del cambio cartesiano del paradigma de la racionalidad analítica y empírica, requiere una erotización del cuerpo a través de la sensualidad de los sentidos. No es posible esa aproximación a lo que es aprender a vivir si no interpelamos las condiciones de vida que impiden o proscriben la experiencia sensible de los sentimientos de querer y desear placenteramente la felicidad que es vivir sin renunciar a las satisfacciones propiamente humanas, tal como las que requiere el cuerpo para su desarrollo.

Los dogmas tradicionales de la racionalidad e incluso del pensamiento teológico judeocristiano que reiteradamente apunta a la negación sentiente del cuerpo como ámbito y cosmos de la realidad sensible más sublimada del deseo y el goce, deben ser superados por una pedagogía amorosa que libere estéticamente el mundo sublime del placer en cuanto que fuente imaginaria de la creación humana.

Es un imperativo transformar la racionalidad positiva en una polifonía de voces que hablan placenteramente del cuerpo en su intersubjetivo encuentro con los Otros: en ese espacio donde el Otro reside en su expansión sin coacciones que limiten los imaginarios poéticos y artísticos de la sensibilidad.

La epifanía que suscita este singular modo de sentir la vida y convivirla con los Otros está en la crítica a la racionalidad epistémica de la modernidad y en una vida consentida por la erótica de las pasiones sensibles, que puede ser capaz de orientar las relaciones humanas a partir de otras premisas de reconocimiento en libertad expresiva y comunicativa, mucho más del lado de los afectos y sentimientos; menos, por consiguiente, de la circulación del cuerpo como mercancía.

Socorrer al cuerpo desde los elementos naturales de su sensibilidad es salvar al cuerpo de la inmediatez objetivista que le confisca su libertad para sentir, en una economía donde priman los sistemas de objetos y no las convivencias sentimentales de los sujetos. Este otro modo para ser y estar en el mundo de los afectos placenteros viene, por supuesto, a potenciar la capacidad receptora para hacernos más felices y satisfechos en un mundo donde la coexistencia se cumple en libertades que pueden ser respetadas por la correspondencia que asumen los actores en su forma de aceptar, compartir e intercambiar sus necesidades e intereses.

La norma hedonista del placer compartido es más que una praxis que anima la experiencia amorosa del deseo por la obtención de un placer mutuo porque la conciencia de intención de ese placer promueve, sin discriminación o exclusión, el sentimiento de compañía y hospitalidad que se debe defender en toda acción solidaria y filial de los afectos.

Despertar a la mirada del Otro desde la intemperie es procurar la desnudez de una experiencia de afectos mediada por la sensibilidad que hace placentera la experiencia compartida. Un cierto tipo de erótica del placer entre los Otros que puede muy bien ser entendida como una política donde el encuentro con el Otro genera una receptividad que en su diferencia no es indiferente y que en su unidad no es arbitraria; sino, que es el consentimiento con otro ser vivo que entra en el correlato afectivo sentimental de la sensibilidad a partir de mundos de vida complementarios.

Tocar al Otro en su piel es la expresión corporal más instintiva y necesaria de la existencia humana, nos desplegamos y nos hacemos de una intuición no racionalmente calculadora del Otro, donde éste se abre desde el horizonte de su libertad más íntima y despreocupada. Las fuerzas emancipadoras que inspiran la conciencia de placer y deseo, surgen de la necesidad de autoafirmación que requiere el cuerpo para justificar su espacialidad, es decir, su presencia entre los Otros.

El cuerpo es vivencia y es espacio deseante y constatable de los sentimientos que le producen las experiencias que surgen de las emociones y afectos. Dos condiciones *sine qua* non para que el cuerpo resucite permanentemente el interés por la vida amorosa en sus delirios. Insistir en ese universo de pasión con el que el cuerpo se busca a sí

mismo para recrearse y descubrir el sentido de los goces, requiere por parte del sujeto el desarrollo estético de una sensibilidad de artista que le produzca el éxtasis que emerge de ese punto de inflexión donde el cuerpo se hace fuego y llama del yo de la querencia, es decir, un querer poder para hacer de la vida el mundo de experiencias posible para la sensualidad satisfecha.

Y así el cuerpo necesita reclamarse como cuerpo existente en la vida de quien lo siente vivo por la imaginación creadora de la realidad. El yo puedo de la voluntad emana de una conciencia del querer hacer y obtener el sentido de placer que migra por cada parte del cuerpo que sirve de espacialidad existencial a los sujetos.

Es, precisamente, a través de esta conciencia de un yo creador del mundo sensible de la vida, que el cuerpo se puede entender como *corpus* revelador de las sensaciones: el mayor poder experiencial auto-suficiente para dotar a la vida de sentido. Aprender de este hedonismo orgiástico entre el placer del deseo y la erótica pasional del goce es a lo que el horizonte existencial del cuerpo tiende para poder rehacerse en su dimensión más carnalmente humana.

Si, se trata, entonces, desde esta apologética del cuerpo declarar al cuerpo como infierno y edén de un aprender a pensar con los sentimientos y la sensibilidad, desde otro orden de la interpretación cuando lo que se interpreta se visualiza en imágenes que son adjetivadas a través de la corporeidad del mundo de vida que podemos visualizar, tocar, hablar, escuchar y gustar.

La fenomenología de la existencia del cuerpo, reclama un sujeto amoroso y declarante de nuestras pasiones más vitales que nos anima a formar parte de la vida y de una existencia placentera y deseante de un modo permanente a la vez que inevitablemente finito y caótico. Es una perspectiva de análisis en clave posmoderna, pues se entiende que el quiebre del paradigma positivista de la razón moderna, sugiere la apertura del cuerpo a la espacialidad de libertades más genuinas y personales.

Es decir, ninguna frontera o límite represor puede instalarse en la imaginación de la conciencia simbólica con la que el cuerpo representa su actuar en el mundo del eros y de la libido, desde el punto de vista

de la recurrencia del cuerpo como receptor de satisfacciones sensuales; pero, también, desde el punto de vista del cuerpo como instancia de construcción de la experiencia subjetivadora de los deseos y emociones más humanas de la vida, frente a los Otros, a los que debemos el derecho de la alteridad respecto a los acuerdos de un placer que no es *a priori*, sino autoconstituyente de la sensibilidad más íntima y necesaria entre unos y Otros.

6.4.3. De los placeres mundanos de la sensualidad

Liberar el placer no es un acto temerario de una conciencia irresponsable en su voluntad de querencia. Esta conciencia de placer sensual resulta de la experiencia práctica de quien obtiene el deseo y satisface el interés pasional y amoroso de su sensibilidad.

Se la puede encontrar presente en la tensión muscular del bailarín que danza o hace ballet, en la tesitura vocal de quien interpreta una partitura musical, la sonoridad de quien lee un poema, la contemplación en el silencio nocturno de la noche, el labio voluptuoso que besa a la amada, la escucha de quien recibe la promesa o la fe de una palabra.

La cultura tradicional y sobre todo la teología en general, son altamente represoras de las experiencias corporales de la sensualidad. El poder racional actúa sobre el cuerpo para subordinarlo al control de la obediencia y la aceptación dogmática de que nada puede contravenir el juicio de la racionalidad, porque es sinónimo de verdad objetiva, universal, y, por supuesto, masculina.

Los cuestionamientos a este tipo de orden coactivo de la racionalidad implican situarnos en el mundo de la conciencia sensible para resimbolizar con otros sistemas sígnicos o icónicos las representaciones y percepciones del mundo corpóreo que alimenta nuestras imágenes en los contextos culturales donde se desenvuelven prácticas humanas más libertarias.

Liberar de la represión al cuerpo es sacar al sujeto de las sombras de un mito reproductor del temor que produce el pecado y el castigo del mal, a la luz de la conciencia sensual de quien se siente animado por las fuerzas con las que el cuerpo vive para sufrir y gozar. Esas ca-

racterísticas sin las cuales ningún cuerpo puede comprenderse como complemento, unión o separación, con otros seres en su devenir.

La pregunta por el sentido existencial de la vida es una pregunta que insiste en saber quién es el ser que vive de su cuerpo y por el que debe manifestar la pasión de sentirlo en sus vibraciones más íntimas. La contemplación del cuerpo como algo exterior al sentimiento no es más que el tabú que construye la cultural hegemónica del capital y el consumo, donde la vida es subestimada y puesta al servicio de la indolencia. La nueva pedagogía del placer requiere de una enseñanza sobre el uso dionisiaco de los sentidos ya que éstos, en su labor percipiente del gusto por un cuerpo infiltrado de motivaciones y expectativas, pueden agudizar el campo fenoménico del sentir afectivo que abre nuestro acceso a los Otros. A partir de una relación de acompañamiento y complicidad, cuando el momento de la irrupción emocional nos despierta una sensualidad enamorada por el placer.

No es un círculo vicioso este movimiento del deseo por el cuerpo que pudiera terminar sacralizando el cuerpo en un modelo recto de la vida predecible; sino, por el contrario, es el movimiento dinámico del deseo por avanzar en el desarrollo de una consciencia que no es capaz de renunciar al estímulo que le proveen las sensaciones para percibir en el mundo, la felicidad que solicita un cuerpo celebrado por los ritos festivos de las fantasías.

El mundo del devenir es acontecimiento naciente y redentor de ese día a día que se le ofrece al cuerpo para iluminar las sombras que puedan esclavizarlo por obra del miedo o terror a su libertinaje. La realidad del deseo fáctico con el que el cuerpo se transforma en subjetividad amada es consecuencia y propósito de la voluntad que absorbe la embriaguez del deseo como la forma volitiva que sirve de detonante para la erosión sensual que sufre la piel en su contacto erótico.

Al pronunciarse el cuerpo como materia informada por la sensibilidad del goce, entonces, la conciencia sensible del acto pasional se rehace a través de un sí de su yo que la declara superior a cualquier estilo racional de sentir el mundo.

La dimensión estética del cuerpo opta por la necesidad de un sentir placentero que lo libera permanente de toda inmediatez cerrada

o totalizada. No está circunscripta a los límites físicos que le impone una particular determinación de la espacialidad; sino, precisamente, es parte de la voluntad por un rehacerse a través del sentimiento trágico, sublime, y efímero de sentir el mundo. Pero, a su vez, también, gracias a esta crítica que impide la concreción absoluta de la espacialidad en una sola dimensión, es que el cuerpo se libera así mismo de eso que lo puede oprimir y censurar.

No cesa de proyectar, a través de él, la superación de la crisis del exceso político de la racionalidad para estructurar el orden sensible de la espacialidad con el objetivo de restringir la necesidad inherente del cuerpo en su intento por obtener el placer corpóreo que le provea de las fuerzas para actuar desde su voluntad creativa. A través de sus múltiples mediaciones, esa especie de topografía de pliegues y repliegues donde anidan las sensaciones de todo su sistema perceptivo, es que el cuerpo se autotransforma y se resignifica con la intensión de eludir cualquier status de normatividad u objetividad.

Se apuesta en sentido dionisíaco por la libertad estética de la sensibilidad no reprimida por el canon racional que impera sobre el control uniforme de los sentimientos y la conciencia sensible que se desplaza hacia el mundo de la libido como necesidad existencial. La sensualidad de los placeres que sirve de origen y destino al cuerpo deseante, en esa trayectoria estética de reconocimiento por el gusto a la belleza, dota de voluntad de querer hacer del instante emocional ese acto imperecedero, donde la memoria genera el recuerdo de que lo vivido es lo más legítimo del sentimiento debido a que marca el cuerpo con su indeleble huella emocional.

Esta memoria corporal de las marcas o trazas que deja sobre el cuerpo la experiencia sensual de su geografía, en su transmisión con otros cuerpos o el suyo propio, es determinante para poder interpretar el grado de sustantividad sensualidad que genera el cuerpo en su reafirmación o sus negaciones frente al mundo. Sin embargo, el cuerpo se resiste a ser colonizado por la fuerza racional del orden o status que impone la regencia de la razón sobre la espacialidad de la sensibilidad; es decir, sobre la libertad de la que dispone el cuerpo para emerger por cualquier lugar inédito y sorprendente de sus propias manifestaciones y realidades.

Ese sentido de migración o mutación del cuerpo sobre el mundo determinado racionalmente, le permite un escape del control social que se le impone para debilitarlo en su afán de gozar del deseo y hacerse de la felicidad como una necesidad de su para bien. Gozar de la sensualidad del cuerpo es sugerir que el espacio simbólico de la sensibilidad se nutre de las eróticas de un cuerpo deliberadamente oferente en su intención, que se reconoce junto al Otro, en el acto de posesión según sufra el cuerpo su transmutación gracias a la obtención del éxtasis de los placeres.

Ninguna violencia se le debe imponer al cuerpo, apenas el azar que sugieren los gestos arbitrarios que sobre su piel buscan y logran su descanso o despedida. Él deriva una espacialidad teatral donde el juego de las libertades logran identificarse con el cuerpo que las solicita y que gracias a su transparencia el cuerpo se expone en su desnudez solar a través de un hacer subjetivo abiertamente sentiente, es decir, rebosado por la afectividad compartida y fraternal de los sentires.

La vida intersubjetiva del cuerpo es la plena realización consciente de una sensibilidad que es razonada estéticamente pues se trata de constituir el contexto erótico de un deseo que se consagra a la presencia de un cuerpo capaz de vivir y conocer, a través de la libertad de su voluptuosa voluntad, su deseo de hacerse carnalmente humano, es decir, corpóreo y presencial.

La praxis pedagógica para aprender un filosofar emancipatorio

Para Orlando Albornoz:
A su magisterio sociológico y discursivo....

Una praxis pedagógica es en sentido complejo, pragmático y hermenéutico un momento inicial para aprender a pensar filosóficamente sin el presupuesto fundante de un dominio de la racionalidad; sino, más bien, a partir del ámbito de la libertad subjetiva del aprendiz que es capaz de pensar y reflexionar sobre las realidades del mundo de forma creativa y emancipadora.

7.1. La universalidad del pensar (ideas) y el mundo de la racionalidad

Pensamos y razonamos. Se podría utilizar la expresión común y decir que son dos caras de la misma moneda. Sin embargo, más que una relación, a veces, es una coimplicación de imperceptible simultaneidad.

El pensar está asociado a una experiencia reflexiva y analítica de la conciencia del sujeto en busca de su subjetividad individual y social. Se piensa así mismo y en ese acto se autotransforma incesantemente. Ese momento de ir hacia lo que es y por qué, ese estado inicial donde el su-

jeto consciente-cognoscente se sitúa para darle sentido a los sistemas de relaciones donde se encuentra condicionado y de los que obtiene su persistente estar en un presente proyectado. Pensar desde sí mismo y responder a la interacción de Otros que igualmente piensan y actúan desde la diversidad de lugares donde se sitúan.

El pensar es, entonces, una praxis de la existencia que nos permite organizar por medio de los símbolos de un lenguaje 'x', una comprensión de la realidad que pudiera ser válida desde el punto de vista del conocimiento o del saber, que se despliega en una voluntad de autoafirmación del yo. Es una creación y organización de uno o más principios de acceso a la realidad por medio de incertidumbres e hipótesis.

Forman parte del pensamiento todos esos objetos, entes e ideas de las más diversas formas y contenidos, a los que el pensamiento le confiere un grado mínimo, máximo o nulo de razonabilidad probatoria, contrastable, crítica. Es decir, un nivel de evidencias razonables que le permita al pensamiento establecer las relaciones de verosimilitud entre los hechos y las acciones subjetivas que los producen. Luego pensamos, y esto es posible, porque el pensamiento se proyecta intencionalmente sobre la condición fáctica que se debe poner a prueba como relación de existencia para quien piensa.

Pero por otra parte, la presencia de la racionalidad es también el uso de la razón como interacción con la realidad, para demostrar que es por medio de la racionalidad que construimos las diversas interpretaciones de la realidad pensada. Es decir, que la acción racional se manifiesta desde un código de significación muy explícito y directo que se corresponde a un sistema de significación que le sirve de soporte argumentativo.

Razonamos porque pensamos y debido a que el pensamiento es un acto por el que logramos universalizar las ideas, si se quiere, en su sentido más abstracto; es por esta existencia del pensamiento que la razón puede aprehender más concretamente lo particular y empírico del universal de las ideas. Se entiende, entonces, que en el nivel de la racionalidad es que la captación del mundo como objeto, se resuelve desde la inteligibilidad que subyace en la realidad que portan los seres, entes y cosas, el lugar ontológico que la racionalidad atiende y expone en sus relaciones más sistémicas.

La racionalidad responde de alguna manera a la comprensión que hace el pensamiento de la realidad, a través de los argumentos demostrativos del campo de la existencia de los objetos de la realidad. Los procesos del razonamiento se convierten en “ejes abiertos” a cualquier percepción de la realidad, sea por el razonar del pensamiento o por el pensamiento racional. La perspectiva se abre a una doble mirada, por la del pensamiento y por la de la racionalidad. Una moneda de dos caras, pero imposible de identificarlas en sí misma sustrayendo, subordinando o anulando, una de otra, y viceversa. No obstante, no es posible una sin la otra, lo que nos reclama una mirada muy transversal e imaginaria de la realidad que ambas transportan.

El pensamiento es para el pensar el acontecimiento, el arribar al campo de las ideas que reflexionamos simbólicamente, a través del código de los signos o conceptos. Mientras que la racionalidad son las realidades que se pueden aprehender casi en términos empíricos y de las que se deducen las lógicas de composición y sus diversos argumentos. Razonamos la realidad de los objetos, entes e ideas, interpretándolos a través de signos del lenguaje contingente que nos permiten intersubjetivamente su racionalización. Es posible pensar la realidad a través de un orden simbólico que nos permite comprender el sentido de la realidad de los objetos, los entes e ideas, por medio de un lenguaje mucho más subjetivo.

Pensamiento y mundo, universalidad y particularidad, racionalidad y contingencia, son los correlatos que hacen que cada persona se reconozca conscientemente por lo que es, cómo, cuándo, dónde y por qué. Y esa consciencia del reconocimiento es un acto por medio del cual el sujeto se hace y se realiza como ser pensante racional. Ese destino humano frente al que todos debemos hacernos solidarios requiere de una autoconciencia para la participación en formas de aprendizaje que permitan lograr esos fines. Puesto que pensamos y razonamos, es decir, que podemos conocer a través de este compuesto de actos lógicos y sistemas de sentidos; es posible, entonces, que podamos aprender a pensar y razonar, a la espera que ambos actos puedan hacer del pensamiento y de la racionalidad procesos permanentes y activos del ejercicio creativo del ser humano.

Debería ser una condición ontológica determinante el pensar y el aprender a pensar. El razonar y el aprender a racionalizar. La primera parecería un axioma innato e implícito al ser racional; la segunda, su condición de posibilidad de acuerdo a la lógica de la deducción: estaríamos más cerca de la experiencia empírica de la realidad que pensamos. Sin embargo, no siempre las hipótesis más atrevidas tienen una respuesta consoladora desde el positivismo científico. Es decir, bástenos pensar y razonar para lograr la praxis dinámica de los actos de pensamiento o los hechos de razón.

7.2. La palabra y el discurso reflexivo

Para poder cumplir con el aprendizaje del pensamiento necesitamos de la palabra. Para aprender a racionalizar, es indispensable aprender a comunicarnos con un discurso que promueva la actividad del pensamiento, es decir, que se abre a la reflexividad. Es el objetivo del razonamiento, acercarnos al Otro en una proximidad donde las estructuras y los sistemas de racionalidad se conviertan en sistema de correlacionalidad racional. O sea, donde entren en conjunción más de una forma de racionalidad a través de un discurso que apunta reflexivamente a nuestras lógicas de pensamiento. Somos seres racionales porque somos seres pensantes. Utilizamos racionalmente las palabras porque requerimos un discurso que nos permita la reflexividad analítica y crítica de la que el pensamiento toma su significación.

La palabra es constituyente del discurso, porque la palabra genera un lenguaje de referencia existencial a partir de ese lugar donde la palabra se convierte en el símbolo de la acción y representación del hecho de la acción.

El discurso es constitutivo de la palabra, porque le porta a la palabra el contexto de la significación de la que parte la palabra para designar el sentido. Aprendemos a razonar por medio de las palabras, en ellas el origen del pensamiento se revela siempre prometedor y libre. Aprendemos a pensar por medio del discurso reflexivo que interactúa con la comprensión que realizamos de la realidad. Es esa relación entre palabra y discurso, la que desde la infancia nos permite acceder al mundo a través del lenguaje que aprendemos y reaprendemos por

intermedio de Otros y nuestra práctica personal y social para transformarlo. Por consiguiente, el aprendizaje para pensar racionalmente, va a requerir de una enseñanza sobre lo que es aprender y lo que se logra a través de ese aprender.

Necesitamos, pues, aprender las palabras usando las palabras por medio de la oralidad y la escritura, principalmente. No es este el único lenguaje que deberíamos aprender, son muchos más los lenguajes que nos permiten abrir la representación y nuestra voluntad de estar en el mundo que forman parte de la metafísica de la palabra. Así podemos señalar los lenguajes artísticos, estéticos, pictóricos, arquitectónicos, morales, éticos, ideales, etc., que sirven de complementos directos e indirectos al imaginario de nuestro pensamiento.

La palabra es la apropiación del sentido por el significado. Es una su definición pero en el juego lingüístico se multiplican sus usos en la voz y en la grafía de cada actor. Precisamente, se aprende la función apropiadora de la palabra como léxico, pues ella sirve para señalar una cierta determinación sintáctica, semántica o pragmática de la realidad; pero, la utilidad apropiadora de la palabra va mucho más allá que cualquier determinación situacional o local. La palabra se descompone o se reabsorbe en otras gracias a su contenido significante, y se libera de la clausura del significado porque el que aprende a usar las palabras, aprende desde quien descubre la ausencia de fronteras de la palabra apropiadora. Precisamente, porque la palabra existe en un permanente re-hacer el quehacer de sus contenidos de significación. Son ellas las que se nos permiten descubrir los otros lados de la realidad. Es aprender en su alteridad.

Por su lado, el discurso es un espacio de orden de las palabras donde se posicionan los poderes de la palabra en sus sistemas de significación lingüística con el interés de servir, de reforzar y corresponder a los fines sociales, económicos y políticos de las subjetividades ciudadanas. El discurso es la relación superestructural de la palabra con las representaciones sociales y las prácticas comunicacionales. En el discurso se centra la designación que sirve de control a las palabras en un primer momento, pero también sirve de competencia para la libertad de expresión de las palabras cuando éstas se aprenden racionalmente con el propósito de desarrollar el pensamiento. Es en el discurso donde

se lucha por: i) la concentración del poder significativo que censura la palabra; y ii) por el poder que se le otorga la palabra por parte de los interlocutores para compartir los pensamientos.

Por lo tanto, también se deben aprender los órdenes estructurales del discurso para convertir al discurso en reflexividad permanente, y no en un mensajero ideológico de significaciones falsas y equívocas. Es en la interacción del discurso donde el aprendizaje de la palabra se hace probable, pues los usuarios de las palabras son capaces de crear sus propios re-códigos, meta-códigos, sobre los códigos precodificados y clasificados por un emisor o remitente que tiende a cancelar el discurso subjetivo y a convertir el discurso en un plano exclusivamente convencional del habla y sin trascendencia alguna.

Si se entiende que el aprendizaje del discurso es reflexivo, es porque esa reflexividad está comprometiendo el discurso del Otro desde una toma de conciencia que obliga y sugiere a uno y Otros, a reconocerse en un discurso abierto a la pluralidad y al diálogo. Aprender con la palabra a usar las palabras para entendernos es comprender el uso de las palabras; luego, el discurso es una esfera de interacción mucho más subjetiva donde el sentido de las palabras se abre al Otro desde su universalidad particular.

Se requiere aprender del Otro sus palabras, la práctica comunicativa por la que el lenguaje refleja el contenido del pensamiento. El diálogo de palabras razonables convierte al pensamiento en un acto público por medio del discurso. Abre el pensamiento a los Otros, que las escuchan o las leen. Precisamente, el poder dialógico de la palabra se recupera por medio del aprendizaje que debe realizar quien aprende. De ese ejercicio práctico que es aprender de la palabra y con la palabra, es que se desprende en su origen el derecho de usar la palabra y la libertad de dotar de interacción a los sentidos de la palabra frente a la realidad de los hechos.

7.3. El contexto del otro en la comunicación y el diálogo público

La palabra y el discurso se pueden entender como prácticas dirigidas a la comunicación con Otros y al diálogo público. No puede haber

un significado diferente para la palabra y el discurso. Nos apropiamos de la realidad a través de las representaciones y los símbolos que creamos con las palabras. Ese universo de múltiples lenguajes en códigos culturales muy diferentes, nos abre la posibilidad de entrar en relación con otras ideas y pensamientos.

Se trata, entonces, de asimilar a través de la comunicación el sentimiento, la presencia del Otro que nos escucha y que nos responde desde su contexto de vida. Nos hacemos filosóficamente racionales por medio de la racionalización de nuestras ideas o pensamientos, a través del orden de las palabras y las estructuras discursivas. Aprender a pensar desde nosotros mismos y en consecuencia desde la alteridad del Otro, requiere un esfuerzo comunicativo de entrar en el espacio de quién es el Otro en su dimensión particular de ser un ser racional (hablante-pensante).

Nuestro aprendizaje es también a partir de los Otros con quienes nos comunicamos, interactuamos. Es un aprendizaje desde el ser Otro con el nosotros colectivo, un aprendizaje compartido y socializador. El Otro nos da razón de su ser desde otras perspectivas históricas y culturales. Desde un uso particular de la palabra y de la lengua, con sus distinciones discursivas. Es una re-interpretación a la que nos debemos para aprender el sentido de vivir y convivir entre quienes viven y conviven en la diferencia de las ideas, de los pensamientos y de las razones. Aprender a pensar con nuestras palabras es recrear permanentemente el lenguaje de nuestros discursos, y hacer de la práctica comunicativa una hermenéutica entre los sujetos y sus competencias discursivas y dialógicas.

El diálogo como sinónimo de un hablar con el Otro desde la interpretación deliberativa del sentido y del uso de las palabras, significa, también, por supuesto, un reconocimiento del espacio vital entre seres que desean compartir entre iguales el poder de la palabra para acceder en conjunto a la interpretación de las diferentes concepciones de lo que se pueden tener del mundo. Ya la palabra no puede ser considerada sólo como un poder de la realidad por medio de un lenguaje político; sino como un poder creativo de la razón para pensar más en comunicación con el Otro. Aprender a pensar con el Otro es aprehender la palabra en su connotación y significación libre. El lenguaje de las palabras es

un entenderse con los Otros que minimiza la confusión y los conflictos. Es una comprensión de un *logos* racional que es percibido por el Otro como diá-logos: interno por la acción del pensamiento y externo por acción de la racionalidad.

El pensamiento nos persuade de un convencimiento que alude a la verdad de la realidad como principio universal y contingente; la racionalidad nos advierte de la importancia de la consensualidad para lograr argumentos pragmáticos y discursivos que convierten la verdad en una opinión que debe ser verificada. Lo razonable de cualquier opinión es descubrir que el auténtico entendimiento es el diálogo y éste depende del sentido práctico de las palabras, compartiendo el *logos* en su contextualidad pública.

El Otro no es un extraño o alguien ajeno a mis palabras. El Otro está en el espacio común del encuentro y la escucha a través del diálogo. No existe nada y nadie puede quedar fuera de la relación dialógica de los interlocutores. La interpretación de la razón tiene lugar en el momento donde el Otro hace su aparición óptica y fenomenológica como ser para la palabra en el mundo. No es posible el silencio pues el espacio público de la acción del discurso es un acontecimiento del poder político de la palabra para enunciar la comprensión de la realidad pensada y convivida. El *logos* de la razón y del pensamiento se funda en una praxis de la palabra que habla y escucha de la palabra el ser mismo de la palabra invocada y solicitada: es decir, una palabra-pensamiento con la que se aprende a ser mientras más se hace comunicativa, esfera de los intercambios culturales, sociales, estéticos, éticos y políticos.

Todo el mundo de la vida queda interferido por este hecho filosófico del entendimiento entre las personas a través del diálogo. ¿Por qué debemos ser educados para el diálogo con el Otro? Pueden ser varias las respuestas. Primero, porque no es posible el filosofar en solitario en ese absurdo monólogo que distorsiona el sentido de la palabra en su alteridad; segundo, porque el entendimiento es el fin del razonamiento entre seres racionales, no entre cosas; tercero, porque el pensamiento se alcanza únicamente en relación con la realidad material de las ideas, lo que elimina cualquier conexión causal puramente logicista entre la realidad y las ideas. Educar a Otros para aprender a pensar en la dia-

lógica del *logos*; es decir, una racionalidad que sea comunicativa y expresiva, para hablar, decir, es comprender al Otro como ser pensante y racional.

7.4. La pedagogía de la praxis o la acción de enseñar

Enseñar a través de la pedagogía sólo es posible si quien enseña, lo hace desde la praxis personal y subjetiva de que quien enseña no enseña lo aprendido, sino que enseña una experiencia para aprender. Usa la significación de su experiencia de aprendizaje para orientar al aprendiz en su búsqueda de otros signos de la realidad que deben ser explorados y re-organizados como conocimientos y/o saberes.

Una pedagogía de la praxis pone de relieve y exige una metódica, unos principios relativos de orden que puedan dar razón de lo que se ha obtenido por medio de la investigación que pregunta acerca del sentido de la realidad. Una enseñanza del enseñar sobre lo que se enseña para poder aprender, es la episteme de esta nueva pedagogía con la que se inicia al aprendiz en su cultura reflexiva y pensante. No es un modelo apriorístico ni un sistema de deducciones e inferencias que se aplican técnicamente con el propósito de educar a la razón. Es algo mucho más original e interesante: es una episteme de la acción educativa; es decir, una construcción a partir de la experiencia del pensamiento y del razonamiento dialéctico y complejo, acerca de nuestro modo subjetivo de aprehender los significados del mundo.

Es la otra forma del entendimiento para conocer a través de un reconocer-se, relacionar-se, escuchar-se, sin dejar de lado por vía de la abstracción más pura, los condicionantes culturales e históricos de los cuales surge la conciencia reflexiva y la crítica racional del aprendiz. Los conocimientos que se obtienen y se re-producen deben superar el concepto de objetividad del conocimiento como el resultado final de un proceso. Se abre el horizonte ontológico de la realidad de estudio, porque el aprendiz debe aprender a ser un intérprete situacional de lo que se investiga e intuir las diversas dimensiones de la realidad que hacen inagotable las posibilidades del preguntar. Luego, la pedagogía de la praxis es una acción educativa que está comprometida con un enseñar

a preguntar desde la práctica cotidiana del pensamiento que realiza y cumple el aprendiz de una manera espontánea.

No existe una fórmula o ecuación pedagógicista que pueda sustituir esta tarea de la razón creativa. Precisamente toda relación de cognoscibilidad de la realidad pasa por una interacción dialógica entre educador y educando, entre quien enseña el arte de aprender y quien aprende la enseñanza de este arte subjetivamente, sin esquemas previos o condiciones rígidas cuya normativa genere procesos de automatismos mentales. La pedagogía de la praxis es una enseñanza entre sujetos vivos y conscientes, que impiden la objetivación de uno por el otro, porque la relación existencial es una correlación de intereses, motivaciones, valores, voluntades, deseos, propósitos, que vienen del campo emocional y sentimental del intercambio de las experiencias con las cuales se intenta descubrir los sentidos invisible u ocultos de una realidad que siempre es intersubjetiva, y, por consiguiente, infinita en su devenir.

Es una pedagogía de la enseñanza ampliamente compartida entre todos los actores del proceso. Se llega a la experiencia del Otro por medio de un dispositivo problemático que incita el espíritu de la pregunta, a ese estímulo por desear un querer hacer personal y social que sea capaz de resolver realidades complejas interferidas por el sentido, el símbolo, la representación y simbolización. Ese destramar el tejido de la realidad requiere de la praxis de una experiencia que nadie puede enseñar si antes no ha sabido emprender y continuar en el proceso de reflexión crítica y problemática que hace emerger las verdades transitorias del conocimiento, frente al relativismo de las teorías y de las metodologías, que nunca pueden abarcar una totalidad desde el cierre de la palabra y del discurso.

Una pedagogía de la experiencia práctica no se decreta ni se impone represivamente. La enseñanza es una investigación que parte del sujeto de la acción que es sujeto para el conocer y el saber. Las formas de enseñanza que se construyen resultan de prácticas compartidas a través de las lecturas, los comentarios, las opiniones, las críticas, los consensos y disensos, de todos o la mayoría de los sujetos participantes. Esta cultura de la enseñanza a través de unos y Otros, de ese todo colectivo e intersubjetivo, es lo que se propone desde una pedagogía

de la praxis que tiene el deber ser de la enseñanza en cuanto proceso complejo no lineal, de interrogaciones y respuestas. Se suspende la noción de poder educativo centrado en una institución, en un rol, en un pensa de estudio, en una jerarquía que ordena y clasifica los conocimientos como científicos completamente sesgados por la formalidad estructural de la enseñanza, de los procesos prácticos más inmediatos de nuestra percepción de la realidad. Se renuncia de esa manera, a la condición existencial de la vida humana frente a la vida diaria y cotidiana, de la que sacamos nuestras reflexiones más comunes.

La imaginación, es decir, la libertad para pensar de un modo diferente el mundo y sus realidades, no cesa en su permanente transformación como resultado de la praxis humana. La praxis del aprendiz que se educa, es la que debe privilegiarse: él siempre representa la novedad y la inventiva. Es quien por su condición de conciencia expresa y abierta a las complejidades y contradicciones del mundo que hereda, está en las más óptimas condiciones para la crítica exploratoria a cualquier dogmática racional o de pensamiento.

Al filósofo de esta praxis de la enseñanza, le interesa despertar en el aprendiz la sospecha por la racionalidad técnica de la objetividad científica, la postura rebelde e irreverente de quien no asume la verdad del conocimiento por aceptación de los credos o dogmas teóricos o metodológicos de una época o tipo de ciencia. Enfrentar la ignorancia con la virtud del sabio que presta atención a las insuficiencias de la racionalidad para saber el qué y el por qué de la totalidad.

Es decir, la tarea de enseñar a pensar y razonar, es un proyecto de vida por parte de quien se vale de la pregunta para lograr ese aprendizaje que no tiene el mayor interés por hacer perdurable las respuestas (los conocimientos) que resultan de las preguntas; sino, por el contrario, hacer de la pregunta esa praxis de enseñanza pedagógica que hace posible profundizar en las estructuras de pensamiento y razonamiento de las que nos valemos para comprender e interpretar, analizar y criticar, los fenómenos, actos, procesos, hechos, de las realidades subjetivas de los actores, sujetos, participantes, los aprendices de sus propias experiencias acerca del conocimiento: es decir, el arte de saber enseñar por parte de quienes aprenden por sí mismos.

7.5. La praxis de la pedagogía o la acción de aprender

Aprender a través de la praxis, ese conocimiento que surge de la experiencia práctica de cada persona, es el arte de la genuina acción pedagógica emancipadora que suscita la aventura por el descubrimiento y la sorpresa, los orígenes de la realidad de las cosas. La praxis pedagógica del aprender es el diálogo en un encuentro consigo mismo a través del Otro. La pedagogía de la praxis es la formulación de la interrogante con la que descubrimos lo que somos en el mundo. Son, obviamente, dos movimientos transversales que se tocan y se distancia, entre los inicios y los fines que se persiguen.

Pero hay una especie de vuelta, re-greso y pro-greso sobre las experiencias realizadas y los conocimientos obtenidos. Ambas praxis y ambas pedagogías, las del enseñante y las del aprendiz, se crean a partir de una correlación donde entre éste y aquél, existe un amor y una vocación por la solidaridad y la fraternidad que deciden compartir para llegar juntos, y con los Otros, a la sabiduría: es decir, al saber hacer y comprender que ese hacer es autónomo, voluntario, independiente, emancipativo, para ambos. Pues la enseñanza no solicita del aprendiz ninguna condición de sometimiento al deseo de quien educa, sino por el contrario, es una vocación que es consecuencia de un acuerdo por parte del sabio que no puede enseñar sobre lo que sabe, sino aprender acerca de lo que desconoce y sobre lo que no se puede éticamente pretender saber.

Esta praxis de la pedagogía o acción del enseñar, recorre un camino inverso a las pedagogías tradicionales. Regresa con una gran originalidad al principio socrático de la dialéctica del conocimiento que se interroga sobre la forma de aprender lo que se desea saber sin dejar de considerar que cualquier saber por amplio que sea es un saber de una totalidad incompleta. La praxis de esta pedagogía se basa en la libertad del pensamiento y en la creatividad de la razón. ¿En qué consiste esta praxis de la libertad pedagógica? ¿Por qué es necesario desarrollar la creatividad de la razón? Si aprender es, solamente repetir un conocimiento, retorizar acerca de algún saber, con mayor o menos pertinencia y convencimiento; entonces, no sería más que aplicar alguna lógica de clases, para demostrar cómo es que las ciencias responden a una

arqueología de normas, conceptos, categorías, que explican la realidad de acuerdo con un procedimiento suficientemente calculado y con mínimos márgenes de error.

El aprender, visto como un acto concreto de la vida, tan real como la física gravitacional o la fuerza de la gravedad, es aprender a pensar desde un pensamiento que no esté obligado por el orden represivo de una pedagogía de la enseñanza de carácter instruccional y direccional. El aprendizaje se debe realizar en un espacio de prácticas racionales y sensibles donde la libertad sea el supuesto de la acción que lo compromete.

Esa libertad de pensamiento requiere de una racionalidad comunicativa que le permita un despliegue socializador de los conocimientos, que se construyen por medio de un valor de igualdades compartidas, porque todos somos beneficiarios del aprendizaje de alguien; luego, todos aprendemos expresa o tácitamente el modo en que Otro logra aprender a saber y hacer. Aprendemos porque el enseñante original y antidogmático nos muestra las posibilidades que tenemos para pensar y reflexionar sobre lo que buscamos. La libertad sugerida para crear nuestros propios “métodos” y/o “técnicas” de búsqueda, requiere de nuestra parte un esfuerzo por comprender lo que es el pensamiento y para qué sirve la racionalidad como complemento del pensamiento.

El pensamiento es un acto consciente que proviene de una voluntad para acceder a un espacio donde el pensar es posible si logramos dotar de contenido a la ideas que nos provoca imaginariamente el pensar. Estar en la utilización y construcción de un lenguaje con el que referir lo que es esa idea en su naturaleza pensante. Es decir, las condiciones de posibilidad para pensarla de muchos modos probables. No podemos sustentarnos a un pensamiento único, menos aún en un doctrinario racionalismo determinista con el que se intente fundar los acuerdos y desacuerdos de nuestras interpretaciones acerca de lo que pensamos.

Si lo hacemos libremente, incluso sin ninguna imposición de tipo o modelo de pensamiento o racionalidad, esta libertad para hacernos, a través del pensamiento, nos transforma en unos seres libres para aprender; entonces, se debe aprender desde un camino personal y subjetivo, puesto que es el sujeto de la acción del aprender el que realiza

su propio aprendizaje sin mediatización alguna por parte de alguien que intente juzgar el rol del enseñante disciplinado, sistemático y explicador. Esta praxis del aprender a ser y conocer, crea sus propias condiciones de enseñanza, la pedagógica que debe estimular el aprendizaje libre. No hay aprendizaje sin una experiencia de quien aprende y el aprender está determinado por el carácter de esa experiencia, de modo mucho más marcado que por otros factores como la intencionalidad de quien enseña.

Es un momento cuya dinámica hace posible reconocer el doble rol del aprendizaje como un ejercido educativo de la enseñanza, y ésta como un ejercicio político del poder para aprender desde relaciones compartidas; y, además, nos ayuda a comprender e interpretar las realidades que forman parte de las vivencias existenciales de todos. La escuela y los programas de enseñanza debieran estar definidos por este comportamiento de quien o quienes buscan la libertad para aprender, y, del mismo modo, hacer un uso de esa libertad en una igualdad con Otros cuando debemos responder a los procesos educativos que propicia el Estado para cumplir con sus políticas de formación ciudadana.

Un aprendizaje de este tipo, donde el descubrimiento personal está inicialmente inducido por las estrategias que debe proponerse el aprendiz así mismo para poder llegar a construir los sentidos de su destino humano, puede fácilmente distanciarse de los objetivos e intereses institucionales de la educación como proceso de inculturación ciudadana que requiere un Estado para legitimarse. Los valores que se persiguen no pueden ser considerados como individualistas o egoístas por parte de quienes construyen sus libertades para darse la posibilidad de aprender lo que es importante e imprescindible para la sociedad. Se trata, por consiguiente, de crear una experiencia donde el aprendizaje es el eje de acción capaz de transformar todas las relaciones sociales desde la perspectiva de la emancipación de los conocimientos y saberes.

Precisamente, porque la praxis del aprendizaje no está cercada y limitada por una pedagogía de la enseñanza para aprender a partir de normas y códigos preestablecidos. Esta nueva praxis crea, repetimos, pedagogías de la experiencia, que le permiten al aprendiz autotransformarse mientras más se desarrolla en sus aprendizajes. Una sociedad

abierta a tal exigencia, requiere de un Estado suficientemente capaz de otorgarle a sus ciudadanos espacios de convivencia que no pueden estar bajo el control de las jerarquías de poder institucionalizado del Estado, pues va contra su propia esencia universalizadora la reducción de la libertad existencial en aras de canalizar una libertad formal y abstracta.

La libertad tiene una praxis determinada por el sujeto de la acción que se siente libre para comunicar racionalmente sus análisis y sus argumentos. Esa libertad para pensar se transforma en un proceso dialógico para la comunicación. Pensamos por nosotros mismo pero para llegar a pensar con Otros, debemos disponer de un discurso que nos relacione racionalmente como seres humanos. Pero necesitamos de espacios sociales no-instrumentales o conductistas, que favorezcan la expansión de formas novedosas de pensamientos. Se debería suscitar un mayor placer por las ideas y las palabras, por el intercambio lingüístico y estético de los pensamientos y diálogos que nos permiten disfrutar de la vida del intelecto.

No es contraria esa vida al placer que resulta de una relación activa con la Naturaleza como un mundo de estímulos que alimentan la curiosidad y la aventura por saber más acerca de lo que existe y de lo que somos. Una educación que se plantea estas prácticas compartidas entre enseñante y aprendiz, puede con toda seguridad hacer efectivos los mecanismos de las facultades del razonamiento para lograr un mayor desarrollo humano de las personas.

Se piensa desde una pluralidad que ha desfundamentado cualquier supuesto que la condicione. No puede darse un proyecto educativo que invalide esta praxis de la libertad de pensamiento que compromete previamente el acto de pensar con un “orden de la razón” que lo determina. No es válido, entonces, aceptar alguna relación jerárquica que intente hacer prevalecer unos conocimientos y saberes como más verdaderos y probatorios. No es aconsejable reducir a un solo o mismo objeto la realidad por medio de una ley universal con la que se legisla el comportamiento social y cultural del ser humano.

La unidad de síntesis, el apriorismo, no puede sostenerse en pie delante de la libertad de pensamiento que lo cuestiona todo y es crisis permanente en su propio devenir. Por medio de la racionalidad comunicativa o dialógica es que el pensamiento se pone en conexión con la

realidad determinante que es objeto de la comprensión. Es a partir de la estructura de poder y de conflictos inherentes a la realidad donde se piensa y razona, que el aprendiz, inducido por el enseñante, se dispone a crear su reflexión y su opinión, su crítica del por qué sucede de una forma u otra lo que percibimos en la realidad. En su intento por aprender a pensar es que los problemas que se nos presentan alcanzan un grado de posibles respuestas, porque el aprendiz interioriza y se hace parte de los problemas que debe resolver para aclarar los ámbitos de opacidad que le impiden su caracterización e identificación, a la vez que aparecerán inéditos problemas para la discusión y la investigación.

El aprendizaje es discontinuo y aleatorio, en una búsqueda indeterminada al ritmo de una praxis que fluye como las aguas de un río desde afluentes de superficie, pero también del subsuelo; sobre todo, porque el aprendizaje en libertad no dispone de un manual o un método cuyas reglas dictaminen por dónde es que se debe dar inicio y fin a lo que se aprende. No se puede anticipar o predecir el recorrido considerando la linealidad como vector del proceso de aprendizaje. Muy por el contrario, a mayor grado de incertidumbre el aprendiz debe concientizarse de la necesidad de una más profunda reflexividad para lograr, en la diversidad, la visión de composición de las formas de la realidad que se abren a nuestra comprensión intersubjetiva.

8

Hacia una razón afectiva en una convivencia sentimental

El predominio de la razón trajo como consecuencia un culto al ídolo del poder técnico-lógico. Esa ausencia del valor sensible, estético, del pensamiento se neutraliza y no cristaliza en una libertad posible para la creación de la vida a través de los sentidos. La conquista de la razón nos dejó las secuelas de un poder para ser sin necesidad de convivir con los valores más genuinos de la solidaridad y la paz de los afectos. Somos súbditos de una cultura de la deshumanización, que se niega a reconocer en el Otro a ese prójimo que se nos presenta en el camino como alguien más con quien debemos convivir y compartir un destino en comunidad.

8.1. La razón re-sentida

Nuestras vidas han sido socializadas a través de los principios lógicos de la racionalidad. Lo ideal es que cualquiera de nuestras prácticas humanas posean de modo indubitable un sentido objetivamente lógico. En la medida que cada vez más un mayor número de acciones humanas se correspondan con principios, juicios y verdades lógicas, éstas serán mucho más racionales y dignas de una credibilidad metódicamente verificable.

Pareciera que no hay escape al dominio del formalismo racional. La realidad de lo real, es sinónimo de racionalismo. La primacía de este supuesto parece invalidar cualquier otro supuesto alternativo. Es el caso del supuesto de un dominio de lo sentimental como correlato a la racionalidad.

La razón nos convierte en sujetos y objetos del pensamiento. Nos enseña lo que es el ser desde el pensar. Pero también debiera tratar más sobre el estar, el existir del Ser. O sea, esa innegable condición humana por la que el Ser es sentido. Estamos moldeados para percibir el mundo por la razón, sus facultades, sus juicios. Le hemos conferido principios racionales universales a nuestras vidas y a todo lo que existe. La razón nos ha valido para *nombrar, conocer* el mundo y *sobrevivir* en él.

Nos hace conscientes de nuestro Ser porque somos capaces de percibirnos y de volver sobre nosotros mismos para cuestionar-nos y descubrir-nos. Indagamos profundamente sobre lo que somos, el cómo y por qué, para luego situarnos en la realidad que nos contextualiza.

Es una indagación de nuestro Ser, absolutamente racionalista. Esta razón agente lo causa y lo resuelve todo, es decir, obtiene su sentido expresamente a través de ella. Eso confirma plenamente lo que el aforismo socrático dice acerca de nuestra esencial animalidad racional.

Por consiguiente, la realidad del mundo termina inscrita en un orden de racionalidades donde el sujeto, es decir, los seres humanos, son considerados más como objetos de pensamiento pero no como seres vivos, efectivamente determinados e impredecibles por su desarrollo sentimental. El Ser vivo terminará doblegado por el poder de dominio de una racionalidad que lo convierte en un ser desvalido en su sensibilidad, sin vida, alienado. Un Ser que no es un Ser, porque carece de la conciencia sentimental de su subjetividad.

Esta postura mantiene el residuo de un dualismo platónico, que reducía el mundo de los sentidos (*doxa*) a la égida de la idea (*episteme*). Se renuncia así a una concepción del mundo humano como mundo subjetivo que se realiza también a través de los sentidos del sentir. Y con ello se renuncia a los sentidos del Ser, se renuncia a una concepción de la vida en la que los sentimientos forman parte imprescindible de la realización existencial de los seres humanos. El mundo se tornará, en-

tonces, en una *disputatio* entre razón (pensamiento) y sentimientos (sentidos afectivos). La continua devaluación de la esfera de los sentimientos le ha restado a la condición humana mayores posibilidades para su adecuada humanización.

8.2. La razón con-sentida

El olvido de la esfera de los sentimientos, por el predominio de la razón, nos ha convencido de centralizar toda nuestra fe en la razón. Esto ha convertido a la razón en una verdadera diosa omnisciente de la historia humana. Es por ello que nuestra conciencia racional es altamente una conciencia objetivante de la realidad, que amputa a la realidad los sentimientos por considerar que carecen de valor cognoscitivo. Es decir, los sentimientos no conllevan a un conocimiento objetivo, científico, veraz, de la realidad.

Sin embargo, lo que comprende la razón, no siempre es comprensible sentimentalmente. Todo lo que es pensable desde la razón, no es necesariamente pensable desde los sentimientos. Lo que se percibe a través de la razón no es lo mismo que se percibe a través de los sentimientos. La percepción racional no tiene su fuente en la sensibilidad, los sentidos si la tienen. Lo que los sentimientos nos hacen sentir es lo que más nos hace humanos: la compulsión de nuestras fuerzas afectivas en toda su potencialidad. Los sentimientos nos permiten adjudicar valores a los objetos sensibles, sin excluir al propio sujeto de la valoración como un sujeto de valores.

Los sentimientos no son en sí mismos racionales, aunque están contenidos, inevitablemente, por una forma de ser pensados racionalmente, es decir, su posibilidad de ser objetos de la razón. Pero es obvio que trascienden cualquier modelo de racionalidad. Existe un cierto complemento fenomenológico entre estas dos esferas autónomas e indivisas, que no es fácil advertir y que al querer conjugarlas entre sí, jerarquizar una sobre otra, lo que se logra es una desfiguración y una desustantivación de la realidad a la que están significando. Una cosa es la conciencia racional y otra es la sentimental.

La conciencia sentimental, es aquella que me hace consciente de que soy un sujeto receptor de realidades afectivas, es decir, que soy en

cuanto que porto una naturaleza que siente los fenómenos afectivos del Ser, y que por ella estoy consciente de mi sensibilidad y del por qué siento y me asumo como alguien que está vivo, que es, a quien se le abre la posibilidad de sentir-se. La razón, por el contrario, me hace consciente de una certeza que resulta de una deducción de la realidad que escapa a la sensibilidad espontánea de los sentidos; pero, la conciencia que me portan los sentimientos me da cuenta de que la realidad se construye en una interacción en la que mí yo soy y estoy, está en una relación de inmanencia-transcendencia con Otro sujeto real. Es en esta relación de alteridad donde se gesta la experiencia de los sentimientos para luego ser valorados según la cultura, tradición, usos, costumbres, ideologías.

La conciencia sentimental construye aquellos actos (deseo, placer, satisfacción, aceptación, etc.), por los que la naturaleza afectiva busca una expresión y una representación, a fin de com-partir, co-existir con Otros. En sí esta conciencia no es más que una mediación que nos da la posibilidad de hacer aparecer los valores de nuestra subjetividad sensible, con el propósito de generar una con-vivencia. Sólo en este momento los sentimientos quedan expuestos al discurso de la racionalidad, porque antes las vivencias de nuestros sentimientos se han construido a partir de nuestras intenciones individuales y personales, debidas a nuestro interés por la proximidad y/o por la lejanía del Otro.

Los sentimientos son esa otra forma de origen y de destino por el que nuestras vidas se desarrollan y se hacen en nosotros y en los Otros. La dimensión sensible del yo que soy se abre hacia el Otro como un yo diferente y que debe ser percibido y comprendido, desde una acción o praxis existencial, donde el reconocimiento entre uno y Otro se logra a través de un diálogo que está enlazado con el mundo de la subjetividad, de un ser Otro que no sólo es un ser pensante, sino un ser sentiente, es decir, capaz de crear, re-crear afectos sensibles.

El sentimiento, al igual que el pensamiento, es la otra forma de Ser racionales, pero sin las limitaciones lógicas que impone el propio proceso de racionalización en la construcción de la objetividad. Lo que construyen los sentimientos son los actos subjetivos, simbólicos y valorativos, que tejen el tapiz de la relacionalidad emotiva a través de la

cual nosotros liberamos las vivencias personales de nuestra realidad sensible.

De allí que la esfera de los sentimientos esté asociada de alguna manera a la producción del arte en cualquiera de sus manifestaciones. Es un acto de subjetividad en el que las vivencias se realizan y se concretan en esa dimensión de la libertad que hace que los sentimientos se universalicen y puedan ser compartidos por todos, más allá de sus rasgos de satisfacción individual. El Ser auténtico del ser sensible, ese ser que se reconoce en su naturaleza de ser vivo y ser sentiente, es la persona que podrá organizar su mundo de sensaciones de acuerdo a principios estéticos, morales, éticos, espirituales o religiosos, que le propicien satisfacción y plenitud a su vida. Los sentimientos orientan la vida de los seres humanos hacia ideales que hacen posible la identificación de valores humanos en un sentido multicultural.

8.3. La razón afectiva

Casi siempre, todos nosotros, sin mayores dudas y con muy pocas excepciones, respondemos a la pregunta: ¿sabe usted razonar?, de forma muy asertiva.

Estamos tan convencidos de que no sólo razonamos, sino, más todavía, de que sabemos razonar, que una pregunta de tal índole puede ser considerada además de inverosímil, muchas veces ofensiva. Nuestro conocimiento de la autosuficiencia de la razón, no requiere demostración alguna. Se deduce por sí mismo. Pero quizás a la pregunta “¿sabe usted sentir?”, además de no estar acostumbrados a este tipo de interrogante, ni privada y menos públicamente, sobre nuestros sentimientos, la respuesta a si sentimos y si sabemos lo que esto significa, no la aceptamos tan espontáneamente.

¿Por qué? Porque esa pregunta nos cuestiona una parte de nuestra forma de ser, de vivir, que no goza del beneficio de la reflexión natural de la razón. Es tan subyacente el mundo de las experiencias sentidas, vividas y convividas, afectivas, que apenas si las percibimos como un tenue reflejo en nuestra conciencia objetiva. Asumimos el supuesto de que los sentimientos son algo enigmáticos y hasta metafísicos.

Si bien existen leyes del pensamiento, que nos permiten conocer lo que es el razonamiento y su relación con las acciones humanas, también existe el valor de los sentimientos que nos permiten comprender el sentido íntimo de nuestras experiencias interpersonales. Hemos sido educados desde una forma del pensar racional, que no ha dejado margen a otras formas del Ser, de las que el sentimiento es más que un complemento. Es una dimensión de la realidad de la existencia.

Si bien asumimos el *a priori* de la racionalidad como principio, medio y fin del sujeto que piensa, en la medida que es a través de la razón donde todo pensamiento es estructurado como un acto de la conciencia en su contacto con la realidad, debemos decir que no sólo de puros principios racionales está compuesto el pensamiento: tendrá aquellos que le son diferentes y que no obstante también forman parte de la vida del sujeto pensante. Serán aquellos principios que también son dignos para regular la vida y que le otorgan un valor que nace del con-sentimiento de quienes participan en sus prácticas.

La razón afectiva procura aprehender los sentimientos, y aprender a sentirlos. En una sociedad como la actual, donde éstos están siendo inducidos y controlados degenerativamente para organizar el campo de los afectos y deseos, las pasiones y las emociones, ello resulta de gran interés para nosotros, porque nos permite iniciar una crítica no sólo al hiperracionalismo de una sociedad animada por las ansias del consumo y la racionalidad del medio fin en la economía y la política, sino también a la manipulación que se está observando, principalmente a través de los medios de comunicación social, de las esferas volitivas y valorativas de los seres humanos.

Es un des-aprender que pasa, no sólo por la razón (y la forma cómo desde ella pensamos los sentimientos), sino por el mundo de los afectos en el que los sentimientos se originan y le impregnan una voluntad de actuar a los individuos, según una conciencia que les permita obedecer a su naturaleza sensible sin inhibiciones, con el propósito de alcanzar una mayor libertad compartida en el contexto de las afectividades.

Podríamos oponer a la lógica de la razón la ilógica razón del corazón. Si con la razón somos capaces de pensar, de igual manera con el co-razón seremos capaces de sentir. Lo que se piensa con el cerebro

está en una dimensión del concepto (sobre la realidad), lo que se piensa con el co-razón está en la dimensión de la metáfora (de la realidad). En la razón se denota (significado), en el co-razón se connota (significantes). Una es direccional, mientras que el otro es multidireccional. La razón no debiera, como se ha pretendido, permanecer aislada del sentimiento, al contrario, requiere nutrirse de él. Sólo así se podría revertir el rol de dominio que ha alcanzado la razón en el sentir de los sentimientos, y cancelar el desalojo anímico del que ha sido objeto.

Los sentimientos son tan “fuertes” como las “ideas”. Ambos son necesarios, a ninguno se puede renunciar. Pero cada uno tiene su senda y su horizonte, no porque uno sea la senda de ida y el otro la de retorno. En absoluto, son una co-implicación. Ambos, están orientando permanentemente las libertades humanas, si se tiene la convicción (idea) y la esperanza (sentimiento) de que la vida debe ser un proyecto de convivencia, igualmente sentida y valorada por todos.

La razón afectiva tiene su principio y su retorno en espacios de convivencia anímica y psíquica, que se crean al calor de relaciones de implicación que generan alianzas para la confraternidad y la solidaridad, sentimientos que hacen posible el adecuado acceso al mundo interiorizado de las personas. Un acceso liberado de las restricciones y convenciones del orden social que minimiza la espontaneidad expresiva de los afectos. No se trata de una forma sofisticada de convertirnos en agentes invasores, extraños, depredadores, del espacio subjetivo de las vivencias del Otro con el propósito de que respondan a los intereses de nuestras motivaciones; en absoluto, es acceder a una dimensión humana en la que podemos consensuar sentimientos a través de la retórica afectiva de nuestras palabras, susurros, murmullos, o de los gestos del cuerpo.

Relación de correspondencia que se concreta entre las personas cuando comparten sus afectos a partir de experiencias que se activan y reactivan por medio de estímulos sin coacciones. Nos referimos, entonces, a que el espacio de convivencia sentimental es una dimensión y condición de la realidad, en la que los sentimientos se construyen como pliegues, plexus, entrelazados por el deseo de un estar siendo con los Otros. La convivencia sentimental es un estado de comunión entre seres sin diferencias, salvo las específicas de sus caracteres, que

se plantean como meta común el com-partir precisamente una manera de pensar y actuar según unas decisiones convenidas, en función de juicios con valor sentimental. Es decir, convivir en una comunidad de sentimientos es implicarnos responsablemente en nuestras acciones personales y en la de los Otros. En tal sentido, los Otros quedan cubiertos por el campo existencial en el que la conciencia sensibilizada se manifiesta, a la vez que discierne sus vivencias en comunicación. A esta conciencia como fenómeno sensible de nuestros sentidos, nos revelamos como cuerpo humano, siendo que en él reside la fuente de los sentimientos.

La razón afectiva es un *logos* de re-unión, comunión comunicada en la que el amor, como sentimiento superior, nos revalora como seres humanos. Nos proyecta hacia el Otro en el sentido originario del Ser que se da sin reservas, que se entrega sin remordimientos ni censuras. Donde se libera a la razón de las sombras de los prejuicios y el sentimiento amoroso retorna como principio antrópico de la vida, haciéndose un eje multiforme de lo que son las relaciones humanas.

La convivencia sentimental no es más que la esfera donde se integran y desintegran los campos de consensualidad afectiva, y las intenciones y acciones de las que nos valemos para construir la representación social de los hechos en los que participamos, y que testifican lo que sentimos o no sentimos al decir y hacer. Es una realidad construida desde las otras realidades. No es unívoca, es multívoca. Es una y parte de todas. Es pura implicación relacional.

La razón afectiva parte de lo dado en el interior de la experiencia sentimental, eso que la constituye a menudo como algo invisible e inexplicable, pero que evidentemente está formando parte del Ser anímico y psíquico que lo experimenta; se busca obtener de ella un registro que la avale como un “existente”, a fin de suministrarle un status en la realidad de los fenómenos sentimentales. Se construye así una nueva episteme de los sujetos y objetos de sentimientos, desde los actos de una conciencia en la que las vivencias están entrelazadas con historias de vidas donde todos genéricamente somos actores unos de Otros, puestos que cualquiera de los sentimientos se encuentran en ese sistema empático y hermenéutico de saberes que se trasladan de una convivencia a otra sin negar la riqueza subjetiva del sentimiento.

La razón afectiva es una razón consentida sentimentalmente. La comprensión que obtenemos de la realidad, a través de ella, no está demarcada por los límites del racionalismo lógico. Sin dejar de ser pensamiento como toda razón, no es indiferente a la formalización de aquellos objetos que son objeto de sentimientos, pero no cae en el error de restringir precisamente la afectividad como protagonista de la relación implicativa que transita en todo sentimiento. Sería absurdo separar al Ser intelectual de su Ser afectivo, aunque se han dado y se dan estos intentos absurdos cada vez más. Se debiera, entonces, rescatar para un mundo de auténticos seres humanos a la razón afectiva como una razón amorosa, pensamiento cuidadoso, en un contexto multicultural y dialógico. Sólo entonces la convivencia sentimental será un proyecto realizable.

Epílogo

El amor de amar

La experiencia existencial más relevante para los seres humanos es su conciencia de estar vivos. Es un tipo de conciencia que no es solo esa conciencia de hacernos conscientes de lo que es nuestra conciencia. Precisamente, porque la experiencia existencial se manifiesta y expone en el mundo desde el horizonte abierto que es el Ser en su realización posible. No es limitado sino infinito ese horizonte de la conciencia a través del que el Ser que se va creando, haciendo, póstumo en su concreción.

Al parecer, eso dicen los libros sagrados y filosóficos, un poco menos los científicos, nuestra primigenia consciencia de Ser, es la del Amor. Nacemos por amor y quizás, es la esperanza de muchos, deseamos morir por amor. La primera palabra con sentido existencial que afirma que estar vivos, es estar presentes en ese acto de conciencia que se refiere a un modo de entender e interpretar el mundo a través del amor. Se nos ofrece y aceptamos a partir de una autonomía de sí y con los Otros que no afecte la libertad que hace y debe recrear el valor de amar con el que amamos.

Se pudiera decir, también para los más practicantes: creer que sólo en amor es que por amor la vida logra su consagración más original y trascendente. Un amor como aura de la vida, un amar como ocaso de la existencia. Si, así, puestos a pensar en sus dos primeras modalidades:

el amor *de ser* y el amor *de estar*. Esa realidad de complemento donde el Amor se debate entre sí mismo y frente a los Otros, para poder erigir los estandartes de su imagen del mundo y las lanzas de sus desafíos humanos.

El amor que en su secreto origen consciente suscita la voluntad de pensar con goce y placer la experiencia de la vida; el amor que en su destino humano nos lanza a la fatalidad de estar vivos en la inmanencia. Para eso hemos nacido, diría el poeta más consagrado por el amor a todas las cosas, desde el canto del manantial cuyas aguas humedecen el desierto de la incredulidad, hasta el símbolo con el que el gesto de la palabra proclama con poder la extraña ausencia de la palabra cuando se pierde la voz y en el silencio se anida la primera y última despedida del amor.

No es mi propósito hacer citas de los grandes pensadores/as o filósofos/as, que los hay excelentes y muy respetados, que en su arraigo y desarraigo a la vida se han topado con el Amor de amar, y salir, incluso, airosos de este encuentro con alguna teoría o prácticas amorosas que sirven de orientación y destino para la buena vida. Apenas esta rememoración al poeta Neruda, en sospecha por mis propias palabras, porque es la vida amorosa de Neruda con el Amor, quien lo convierte en ese relator de la experiencia de amar el Amor sin condicionamientos.

Es decir, desde una poética del deseo, donde el ser humano es a través del amor y de éste a través de otros más. Tal es la senda de esa experiencia del poeta ante la insurgente imagen representacional del amor a todo, sin marginar ninguna sensibilidad que lo niegue o desmienta. Sin dubitaciones o incertidumbres, la acción o praxis del Amor es origen y recreación de la experiencia sensible que surca y abre a la Razón esa exploración del sentimiento afectivo y emocional con el que es fiable construir la realidad de amar: ese acto de amorosidad viviente, diría seguramente Andrés Ortiz-Osés, con el que designamos los espacios donde el amor se encarna en y desde nuestra *ipseidad*.

Del amor nacemos y al amor morimos. Sin él nada de lo que es pudiera existir, pues lo que existe aún en su realidad más ideal es la manifestación de quien ama y es amado. Por eso el poeta siente y con clarividencia escribe o habla de la imagen del amor representado en la ontología de una palabra que es prosa, retórica y metáfora; porque,

precisamente, es el testimonio biográfico de quien se sabe amante de lo amorosamente amado en el amor. Un decir y hablar inevitablemente narcisista para dotar a la conciencia sensible del principio subjetivo del placer de estar en el momento amoroso del amor en nosotros mismos. Sin esa experiencia de estar en el sujeto del ser amoroso, el amor carece de sentido existencial porque no se nutre del origen de su conciencia de querencia por el deseo y por el goce del placer que vitaliza la vida.

No es el caso de proponer algún dogma o escepticismo acerca del amor de amar, más bien es un interés por declarar y hacer visible lo invisible de esa condición de estar que se descubre por parte o del lado de la vida que es la amorosa, y que por ende compromete la existencia del sujeto de esa vida desde su propia conciencia sensible. Es, por consiguiente, sobre esta dimensión del sentimiento humano a la que debemos nuestra necesidad de experimentar en el amor de amar; que nuestras biografías humanas pueden encarnar esa palabra con la que se testifican los sentimientos amorosos, incluso los más absurdos a la conciencia racional que reprime cualquier acto de libertad amorosa.

El amor de amores

En el amar no es una, sino múltiples, la acción. Una ingenua ignorancia presume lo contrario; es decir, divulga y acepta la unicidad del amor en un para siempre como algo idéntico e invariable en el tiempo. Esa curiosa idea de la eternidad del presente y de la inagotabilidad humana para perpetuarse en el tiempo, es totalmente confusa y por consiguiente errada. Del amar el amor y de sus amores, es que el amor toma y logra alcanzar sus fuerzas existenciales.

Otra posibilidad es mera metafísica o ese tipo de ejercicios motivacionales, en el mejor de los casos, espirituales, que sirven de estigmas al severo modelo de transformar al amor en un tabú o idola. De los amores del amar, que, indiscutiblemente, son muchos, de los que surge el sentido de su existencia real y tangible, es el del cuerpo en su condicionalidad humana el más significativo. Sin esta conciencia de ser cuerpo humano, materia corporal, los amoríos del aprender a amar, son infructuosos o desviados.

Más allá del cuerpo del amor en todas sus manifestaciones, la existencia pierde su sentido pasional. Es decir, dejar de actuar en relación o con referencia a los discursos sensibles del cuerpo ya que, únicamente, a través del cuerpo es que nuestra existencia asume el sentido del estar en el Ser. De los amores del amor es que el amor nace al mundo y se inserta en él, no con la pretensión de un para siempre sino de un permanecer, porque el amor fenece con el tiempo, por cuanto todo cambia y dejar de ser para rehacerse desde otros tiempos.

A esa dialéctica de la vida es que la vida pertenece y en la que se rehace, con indudables transformaciones o mutaciones. La vida del amor, la vida amorosa, los amores del amor, responden, a fin de prevalecer sobre los inevitables cambios, a la recreación, a la novedad, a la inventiva; es decir, a no perder su libertad. Por amar es que el amor surge en la vida junto a los otros amados. Sin este momento del querer amar no es factible el encuentro con el sujeto amado, y en presencia real del acto amoroso desde mí hacia el Otro es que el cuerpo se manifiesta en su plenitud sensible para hacerse objeto de los amores. Entonces, es irrefutable la afirmación de que a través del cuerpo la transformación imaginaria del amor en otros amores, se realiza y hace presente la imagen que del amor se nos representa en la realidad.

Desde el cuerpo es que emerge la percepción de ser amado. A partir de la conciencia sensible el cuerpo transforma permanentemente su sentido estético y se conjuga de acuerdo a cómo en cada sensación de los sentidos se registra la percepción amorosa en su multiplicidad de acciones deseadas. La tradición, en especial la de esas culturas represoras de la Religión o de la Política, cercan los cuerpos humanos con las arbitrarias ideas del temor o el castigo, la pena o el pecado, en un intento por imponer el orden de la Razón al de la libertad sensible.

Se trata, precisamente, de legislar e instaurar un sistema de valores cósicos sobre otros valores que no son susceptibles de normativa alguna. El valor de amar y los valores amorosos con los que cada sujeto construye y realiza sus prácticas subjetivas e intersubjetivas, no pueden ser confiscados o subordinación a un poder que se les impone a partir, incluso, de las diferencias de sus propias corporeidades. Los condicionamientos amorosos, en ese contexto de la cultura política que una sociedad ha fabricado para controlar la pasión amorosa con la que

los amores logran cristalizarse en el cuerpo, no pueden constreñir la intención humana en busca del deseo que en más de una ocasión es una “inspiración” que es representable en cualquiera de las llamadas Bellas Artes.

A ese sentido erótico del amor de amores debemos acudir con nuestras percepciones para aprender a sentir el amor por y desde el cuerpo, a ese *sentido* debemos acudir para aprender a defender los intangibles valores amorosos del amor en todas sus expresividades o manifestaciones. Quizás el más relevante de esos valores amorosos del amor es el uso de la palabra amor en todas y cada una de las circunstancias donde el amor se nos hace presente. En más de una vez encontramos mal asociados estos valores pues la economía del mercado ha transformado en valor de mercancía la práctica del amor en su intercambio. A esto debe resistirse el discurso amoroso que se propone hoy día, a partir de la situación de vida de un sujeto sensible que declara el proceso de alienación en el que puede estar inmersa la conciencia amorosa.

La experiencia del encuentro amoroso siempre es una experiencia libre para optar o elegir, alternar o decidir, no puede ser reiterativa o impuesta como orden de poder o represión. Ello deslegitima una de la más importante experiencia de sentir indiscutiblemente asociada al cuerpo, a la que cualquier ser humano tiene el derecho de descubrir y cultivar sin distingo de clases, color, sexo y demás características naturales o políticamente diferenciadas. Toda vez que nos liberemos de patrones de conductas impuestos por espacios de poder muy mediados hoy día por la economía de mercado, las libertades para amar retornarán a esa voluntad de poder para hacer, desde nuestras conciencias sensibles, las subjetivas prácticas amorosas que nos permiten crear y realizar ese fundamental imaginario simbólico de placeres y de goces a los que no debemos renunciar o negar, en aras de una humanización de nuestras vidas en concordancia con nuestra más básica de las necesidades existenciales: la convivencia original y auténtica.

El *logos* de la racionalidad lógica y positiva tan particular de la Modernidad, no pudo llevar a buen *terminus* su proyecto de progreso y fin de la historia. Hoy podemos afirmar que el olvido o el absurdo racional que proclamaba la ausencia de la sensibilidad como génesis

indiscutible del mundo de vida, fue un craso error que está en vía de superarse. El giro filosófico finisecular y de carácter posmoderno, abre la posibilidad para repensar desde otro *anthropos* la materialidad sensible del cuerpo, que ya no puede seguir siendo considerada como una irracionalidad en su referente femenino, puesto que es este retorno arcaico al ser sensible lo que salva a la razón de su irracionalidad o fetiche amoroso.

La pasión del amor corpóreo

En algún pasaje de la *Poética*, es Aristóteles quien considera que la sensibilidad reside en el reino de las pasiones. Es, según recuerdo, un argumento largo y abierto permanentemente al debate, sobre todo cuando se trata de distinguir el valor de las pasiones humanas versus las virtudes humanas. Al parecer la sustentación de la filosofía clásica siempre va a abogar a favor de las “virtudes”, por el interés que despierta a los mortales griegos la trascendencia y la perfección de las almas. Sin embargo, ese sesgo metafísico con el que se encubre la contingencia del mundo existencial, no es suficiente como para que desaparezca por encanto psicoanalítico, la reminiscencia de que formamos parte del sentimiento pasional de la vida y al que debemos escucha y acción.

Se pudiera oponer, desde mi lectura latinoamericana a la filosofía de Aristóteles, que las realidades del mundo no se pueden comprender tan sólo a partir de la distinción entre racionalidad formal y sensibilidad material, toda vez que el predominio de nuestra comprensión de las realidades no debe ser mucho más aceptado si está fundamentado en un orden racional. Luego, el campo de la experiencia sensible resulta de un orden vago o subalterno al que no se le debe más confiabilidad que el de las irregulares percepciones de los fenómenos humanos. Me parece que en el fondo del asunto hay mucho más que escarbar para develar la complejidad del *anthropos* cultural e histórico que solapa Aristóteles. Precisamente, cómo se afirma la verdad de la realidad con respecto al predominio de la racionalidad, y que todo aquello que emerge y logra visibilidad desde la sensibilidad, termina sublimado como respuesta o resultado de la razón.

La pasión siempre queda en la clandestinidad y sólo es enunciada para decir de ella todo aquello es que perjudicial o negativo a la razón. Así el “ideal” de la razón es la suprema trascendencia aun por encima del propio sujeto de la racionalidad, la condición de vida de los seres humanos. Hay en toda esta filosofía occidental de un lado y del otro de la ontología, un menoscabo a la pasión, lo pasional como praxis de la vida mundana, y acá recupero este pensamiento de Antonio Pérez-Estévez que con inteligencia le hizo la crítica feminista a Platón, Aristóteles y la Patrística medieval... Posiblemente eso explique toda esa idealidad de la escolástica neo-aristotélica por el amor sublimado cuyos sentires derivan en una idolatría para Santos y Ángeles, pero que en absoluto es capaz de reconocer la dotación natural de los seres vivos, más todavía los seres vivos racionales, de sentir y de vivir de acuerdo al mundo de sus consciencias sensibles.

Es este el escenario del amor donde más escurridizo es el compromiso con la vida cotidiana y actual: la pasión de amar, incluso, como diría Benedetti, sin normas salvo las que la vida nos sugiere. Es un espacio, escenario de prácticas amorosas que vinculan directamente al cuerpo con su estar. De ningún otro modo podemos tomar conciencia sensible de nuestra presencia humana si no tomamos conciencia corporal de lo que somos según es el *estar* de nuestro cuerpo en su encuentro o permanente reconocimiento con la conciencia mundana. Si bien las idealidades del amor son posibles, ellas son el resultado de una satisfacción del sentir el cuerpo a través de sus necesidades.

Es un mero artificio de la imaginación sentir la realidad a partir de la abstracción del cuerpo. Me parece que es ineludible la presencia humana del cuerpo que somos; es más, sin este cuerpo nada existiría debido a que sin existencia concreta, es decir, corpórea, elementalmente física, el mundo es inconcebible. La presencia del ser es *sujetiva* frente al fenómeno de la existencia del mundo del que es su referencia permanente y éste resulta de un momento de la objetivación del sujeto que lo constituye. Pero en absoluto esto representa la culminación de la evolución progresiva de una razón que, al decir de Hegel, es el espíritu de la Historia.

La historia humana es el cuerpo humano que se historiza a través de sus representaciones. Al interior de esa *historia* humana se

desarrolla y transforma una voluntad de poder para hacer, un instinto, una pasión para la acción, que puede enfrentar a los órdenes instituidos de la racionalidad. A esa instancia del Ser en el mundo donde se sitúa el *estar del ser*, considero que debe referirse la presencia o existencia de la pasión en la experiencia del amor, tal como se ha intentado considerar en este texto en el sentido de una comprensión existencial de la praxis amorosa.

El filósofo que nos permite avanzar en la crítica a Aristóteles acerca de la importancia de la pasión como origen sustantivo del amor es Nietzsche, si consideramos la fuerza nihilista que le confiere Nietzsche a la pasión como voluntad. Los efectivos cambios que se dan en el mundo son por amor genuino a la diferencia y divergencia, a eso que inevitablemente sufre las mutaciones y se recrea hasta el final para volver a reiniciar el retorno a otro origen. El mundo corporal es el reflejo y efecto de esos cambios, el amor reconstructivo es la fuerza que anima lo corpóreo que sirve de *medium* a la vida mundana. Eso que implicaría un horizonte o límite al mundo de la realidad, no es más que la frontera de exploración subjetiva de la objetividad de la naturaleza humana.

Es, por consiguiente el amor corpóreo el más carnal y sensitivo de la vida. La existencia del amor pasa por la vida del cuerpo y éste es el espacio vivencial donde la sensibilidad se transforma en sentido y símbolo para producir las interpretaciones de ese mundo de la sensibilidad corpórea que se desplaza y recorre las geografías acústicas, visuales, gustativas, táctiles y olfativas, de las sensaciones de los sentidos. Sensaciones y percepciones que dotan a la materia del cuerpo de un ser humano singular y específico, que le toca a cada persona o individuo descubrir y crear.

El amor se devela como la expresión más originaria de la pasión de querer hacer junto a Otr@s, compartir y vivenciar desde esa alteridad lo que puede ser mutuo o convivible. La finalidad de apego y complemento, identidad y reconocimiento, cambio y composición, dan la posibilidad de que el mundo permanentemente sea una experiencia abierta a los descubrimientos y las satisfacciones. El mundo de los Otros es un mundo de sentidos e interacciones que potencia el campo de significación y representación de mi mundo, si es que permanece-

mos abiertos a los sentimientos y los afectos, sin ceder en la autonomía para cambiar en libertad las prácticas de mis valores.

Ninguna otra fuerza persuasiva y disidente como la del amor concientizado por la conciencia sensible de los sentires, en su acción pasional, es la determinante para declarar que el actor o sujeto es quien porta los deseos que lo legitiman y accede y concede al Otro esa fusión secreta y mística, velada e íntima que habla más de una vez con los signos de los gestos y sonidos que le hacen reconocer la pasión de sus actos.

Tocar el mundo a través de mi ser corpóreo, en mi encuentro con el Otro, es la condición práctica material de la existencia humana. No es suficiente el vernos o escucharnos, son dimensiones del encuentro que aceptan una lejanía que no se suple con el lenguaje. En solitario somos eso que nos creemos ser: una consciencia, una existencia, una pasión por amar la vida desde el cuerpo...

Bibliografía

- Alzuru Aponte, J (2009). *Boceto para una estética del vivir*. FACES-UCV EBUCV, Caracas, Bid&co, editor
- Arfuch, L (2007). El espacio biográfico. *Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Argentina, FCE.
- Barbosa de Oliveira, I (2004). *Alternativas emancipatórias en currículo*. Corte Editora, Sao Paulo, Brasil.
- Battán Horenstein, A (2004). *Hacia una fenomenología de la corporeidad. M. Merleau Ponty y el problema del dualismo*. Buenos aires, Ediciones Universitas.
- Berrena, S (2007). *La razón creativa. Crecimiento y filosofía del ser humano según C. S. Peirce*. Rialp, Madrid.
- Brea, JL (2005). *Estudios Visuales. La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. AKAI, Madrid.
- Breton Le, D (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Brenetier, O (2005). *El diálogo en clase*. IDEA, Tenerife, España. Bromberger, Ch et al (2005). *Un corps pour si*. PUF, Paris.
- Buber, M (2005). *Tú y yo*. Caparrós, Madrid.
- Capriles, E (2000). *Estética primordial y arte visionario*. Ediciones GIEAA-CD-CHT/Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.
- Deleuze, G (1998). *El pliegue*. Paidós, Barcelona, España.
- Derrida, J (2001). *¡Palabra!*. Trotta, España.
- Díaz-Montiel, Z (2006). *La racionalidad comunicativa como episteme para la construcción de una Teoría Social de la Justicia Emancipadora*. División

de Estudios para Graduados. Facultad de Humanidades y Educación.
Tesis Doctoral. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

Eliás, N (2000). *Teoría del símbolo*. Península, Barcelona, España.

Foucault, M (1996). *La hermenéutica del sujeto*. FCE, México.

Foucault, M (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris.

Foucault, M (1984). *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*. Vol. 2. Gallimard, Paris.

García Morrión, F (2006). *Pregunto, dialogó, aprendo*. Ed. de La Torre, Madrid.

Greimas, AJ y Fontanille, J (1994). *Semiótica de las pasiones*. S.XXI Editores, Puebla, México.

Hinkelammert, F (1998). *El grito del sujeto*. Del teatro-mundo de Juan al perro mundo de la globalización. 2ª edición, DEI, Costa Rica, DEI.

Hinkelammert, F (2003). *El sujeto y la ley. En retorno del sujeto reprimido*. Heredia, Costa Rica, EUNA.

Kohan WO (2004). *Infancia, entre educación y filosofía*. Alertes, Argentina.

Kohan, WO (2006). *Infancia e filosofía*. Morlecchi Ed, Perugia, Milano.

Kohan, WO (2007). *Infancia, política y pensamiento*. Del Estante Editorial, Argentina.

Kohan, WO (Comp) (2006). *Teoría y práctica en filosofía con niños y jóvenes. Experimentar el pensar y pensar la experiencia*. Ed. Novedades Educativas-NEFI (Brasil), Argentina.

Lafon, C (1993). *La razón como lenguaje*. Visor, España.

Lago Bornstein, JC (2006). *Redescribiendo la comunidad de investigación*. Madrid, Ediciones de La Torre, Madrid.

Le Breton, D (2003). *La peau et la trace. Sur les blessures de soi*. Métalité, Paris.

Lévinas, E (1991). *Entre nous. Essais sur le penser-a-l'autre*. Grasset, Paris.

Lipman, M (1998). *Pensamiento complejo y educación*. Ediciones De La Torre, Madrid.

López, M (2008). *Filosofía con niños y jóvenes. La comunidad de indagación a partir de los conceptos de acontecimiento y experiencia trágica*. No-veduc, Argentina.

Márquez-Fernández, A y Rincón J (2007): "El valor de educar y la filosofía para niños y niñas de M. Lipman", *Episteme ns*. Vol.27, n°. 27. UCV, Caracas.

Maffesoli, M (1996). *Elogio de la razón sensible*. Paidós, Barcelona, España.

- Marina, JA (2000). *El laberinto sentimental*. Anagrama, España.
- Maturo, G (2004). *La razón ardiente*. Biblos, Argentina.
- Merleau-Ponty, M (1972). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, Paris.
- Nancy, J-L (2002). *À l'écoute*. Galilée, Paris.
- Nicol, E (1989). *Metafísica de la expresión*. FCE, México.
- Nicol, E (1982). *Crítica de la razón simbólica*. FCE, México.
- Nicol, E (1989). *La primera filosofía de la praxis*. FCE, México
- Onfray, M (2002). *Teoría del cuerpo enamorado*. Por una erótica solar. Valencia, Ediciones Pre-texto.
- Onfray, M (2008) *Las sabidurías de la antigüedad*. Anagrama, Barcelona, España.
- Ortiz-Osés A (2000). *La razón afectiva*. Ed. San Esteban, Salamanca.
- Ortiz-Osés, A (2003). *Amor y sentido*. Anthropos, España.
- Ortiz-Osés, A y Lanceros, P (2006). *Diccionario de la Existencia*. Anthropos/Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAN, Barcelona, España/México.
- Pérez-Estévez, A (2010). *Hermenêutica Dialógica*. Trad., portuguesa de Antonio Sidekum. Ed. Nova Harmonia, Nova Metrópolis, Brasil.
- Pérez-Estévez, A (1989). *El individuo y la feminidad*. EdILUZ, Maracaibo, Venezuela.
- Peñalosa Ramella, W (2003). *Los propósitos de la Educación*. Fondo editorial del Pedagógico de San Marcos, Lima, Perú.
- Rancière, J (2003). *El Maestro ignorante*. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual. Laertes, Barcelona.
- Ramírez, MT (2003). *De la razón a la praxis*. S. XXI, México.
- Rodríguez González, M (1999). *Una introducción a la filosofía de las emociones*. Huerga y Fierro, Madrid, España.
- Sartre, J-P (1978). *La trascendencia del ego*. Paidós, Barcelona.
- Summers, D (1993). *El juicio de la sensibilidad*. Tecnos, España.
- Trevisan, AL (2004). *Pedagogía e formação docente na pós-modernidade*. Terapia de Atlas. EDUNISC, Santa Cruz do Sul, Brasil.
- Trías, E (2006). *Tratado de la pasión*. Debolsillo, Barcelona, España.

Valera-Villegas, G (2002). *Pedagogía de la alteridad. Una dialógica del encuentro con el otro*. Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Valera-Villegas G y Madriz, G (2006). *Una hermenéutica de la formación de sí*. Lectura, escritura y experiencia. Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Zubiri, J (1993). *Inteligencia y logos*. Alianza, Madrid.

Zubiri, J (1993). *Inteligencia y razón*. Alianza, Madrid.

Zubiri, J (1993). *Inteligencia y realidad*. Alianza, Madrid.

Pensar con los sentimientos: razón, escucha, diálogo, cuerpo y libertad, fue publicado en portugués en el año 2014 por la editorial Nova Harmonia en Brasil, y traducido por Antonio Sidekum. En esta nueva edición por primera vez se publica el libro en el idioma original en el que fue escrito por su autor.

El libro es un acto de encantamiento para aprender a convivir a través de nuestros sentimientos y de la experiencia existencial de estar vivos, que Álvaro Márquez-Fernández, entiende como conciencia que interpreta el mundo a través del amor. El amor de amar, como aura de la vida, como ocaso de la existencia, como amor de *ser* y *estar*.

El amor de amores y la pasión del amor corpóreo, se configuran, de acuerdo con el autor, como razón afectiva que se traslada a la convivencia que no niega la riqueza subjetiva del sentimiento en un contexto intercultural y dialógico, desde donde se hace posible la convivencia sentimental como proyecto realizable. El libro apuesta por el reconocimiento de la razón afectiva en la convivencia que concreta la libertad para crear relaciones de confraternidad y solidaridad, en un mundo donde suponemos que razón y sensibilidad, son conceptos opuestos y poco complementarios.

Por último, esta edición se publica como un homenaje *post mortem* que le rendimos a nuestro querido y muy recordado maestro Álvaro B. Márquez-Fernández (1952-2018).

Zulay C. Díaz Montiel