

CHILLÓN, José Manuel, *El pensar y la distancia, Hacia una comprensión de la crítica como filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2016, 206 pp., ISBN 978-84-301-1946-2.

¿Puede la fenomenología dar cuenta del quehacer filosófico en toda su amplitud, y si esto es posible, de qué categorías tendría que servirse? Esta tarea, para nada modesta y sencilla, es la que asume el autor de este interesante libro. Para ello se servirá del concepto de crítica, que es la actitud que la filosofía ejercita en el hombre para hacerle apreciar su propia imagen de ser humano. Pero ¿desde dónde mostrar dicha imagen? La apuesta es la fenomenología, la cual a través del proceso de la epojé permite contemplar un mundo en forma pura, de modo que el ser humano se nos presenta en su vulnerabilidad, desnudez y sin seguridades, como el náufrago que deja la barca y ve así la inmensidad del mar que lo rodea. De este modo “la actitud crítica brinda una experiencia introspectiva del yo, a la vez que des-egocéntrica” (p. 29). Es esta epojé –en cuanto toma de distancia– la que proporciona distancia, y ésta determina un espacio, un intervalo respecto a algo. Con esta mirada fenomenológica, el autor se centrará ahora a recorrer algunas propuestas filosóficas importantes –Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Husserl, Heidegger, Horkheimer y Popper– en los siguientes cinco capítulos del libro. Toda selección implica ya un posicionamiento, un camino que se quiere recorrer, y así, aunque se echan en falta otros filósofos significativos –y el tratamiento dado a los seleccionados es también irregular– se cumple con el cometido de dar un panorama general abarcable por la filosofía antes y después de la corriente fenomenológica. ¿Qué espacios, qué distanciamientos han provocado estos autores seleccionados? Es a lo que nos avocaremos a continuación.

En el capítulo dedicado a Aristóteles, el hallazgo de ese espacio o distancia lo encuentra el autor en “la barrera infranqueable [...] entre las palabras y las cosas, entre nuestra capacidad simbólica de referirnos a la realidad y la realidad misma” (p. 41). Hay que entender, sin embargo, que “la relación entre el decir y la realidad no es una relación mimética, sino interpretativa” (p. 42 n. 16). Esto es de vital importancia ya que será necesario desarrollar cuál es el modelo hermenéutico –qué concepción sobre el proceso comunicativo mantiene Aristóteles–, pues es el que regirá para la actitud crítica. El autor nos aclara las principales corrientes de comprensión de la postura aristotélica, y también su propio posicionamiento en relación al tema de la convención de

las palabras. Con una lectura contemporánea de Aristóteles, sirviéndose de Hannah Arendt, se concluye un análisis del logos aristotélico y su aplicabilidad en el ámbito ético y político, como constitutivo de lo humano: un logos que vive gracias a esa distancia que lo posibilita, y que aprovecha para gestar su propia humanidad con los otros, con la recurrencia a la polis, a la comunidad.

De Aristóteles pasamos al período de la modernidad y la Ilustración, con Descartes, Hume y Kant como sus representantes. Les une el hecho de que el acceso a la realidad se vuelve problemático, porque no sabemos hasta dónde pueden acertar nuestras capacidades limitadas en esta búsqueda. Y entonces entra a tallar el escepticismo, la duda; duda que para Descartes no versa sobre los objetos, sino sobre la relación entre el pensamiento y los objetos. Sin embargo, con ello “Descartes pasó de héroe del pensamiento a creador involuntario de un imbatible monstruo escéptico” (p. 88, n. 23). Hume desarrollará esta vertiente, casi hasta las últimas consecuencias, de modo que la ciencia se enfrenta al dilema de enseñarnos tanto a confiar en nuestra razón como a desconfiar de nuestros prejuicios.

Kant se enfrenta entonces a una nueva tarea de la filosofía: “la crítica toma ahora cuerpo como filosofía trascendental [...], investigación filosófica acerca de los principios que constituyen la experiencia que, aun no proviniendo de ella, salva la razón amenazada por el escepticismo empirista” (p. 101). Pero entendiendo que “el conocimiento implica un proceso de síntesis entre el objeto-cosa y la representación. Es, pues, necesario partir no del objeto, sino del sujeto que construye el concepto con el que se representa el objeto” (p. 102). Y aquí el autor vuelve a situar en el proceso de comunicabilidad la oportunidad de ligar la subjetividad kantiana con la comprensión de la intersubjetividad necesaria en este proceso: “Es el sujeto el que constituye la objetividad del conocimiento, una objetividad que, en última instancia, toma la forma de intersubjetividad en la medida en que se suponen las mismas estructuras aprióricas para todo el género humano” (p. 104). Tanto así, que “allí donde hay comunicabilidad hay posibilidad de objetividad”, como bien lo señala el autor en la n. 53. El aporte kantiano, no obstante, no se restringe al campo teórico –de la Razón pura– sino también al práctico –la Razón práctica– permitiendo proponer la libertad como posible. Todo el proyecto ilustrado presupone esta posibilidad, y su realización o no sigue siendo motivo de reflexión contemporánea.

Este giro de la subjetividad hecho por Kant permitirá que más adelante Husserl proponga la fenomenología, siendo entendida ésta como camino fundamentalmente crítico: la liberación de los prejuicios. La motivación de Husserl en ese intento por volver a las cosas mismas no es otro que el moral. Quiere volver “al hombre y sus valores; a fin de dotar a la cultura europea de razones teóricas que permitan elegir la paz a la guerra, la cordura a la barbarie, la convivencia al terror y así poder restaurar el orden moral del mundo” (p. 114). De esta manera, la lectura de *La Crisis de las ciencias europeas* no sería el epígono y la consecuencia moral de sus escritos primeros, sino la explicación de esta convicción ética. La recuperación de esa dimensión teleológica de la racionalidad no tiene otro objetivo que humanizar al hombre, hacerle dueño de su libertad como buscador de la verdad: “He aquí la tarea de la fenomenología: diagnosticar, contra todo pronóstico, una enfermedad de la razón que no solo entorpece el prometido progreso humano, sino que va contra el propio hombre” (p. 118). Aquí el autor

desarrolla con gran maestría ese camino de enlace con la vida, con la *Lebenswelt* que propone Husserl y da una amplitud de miras a entender la relación entre fenómeno y conciencia, que resulta ser más fundamental que el dualismo sujeto-objeto (p. 129); esta conciencia entendida como fuente y donación de todo sentido es un residuo fenomenológico que queda tras la aniquilación del mundo, y será el gran descubrimiento de la fenomenología. Chillón la equipara a la racionalidad aristotélica (en cuanto diferencia específica que hace del animal un hombre) o a la facultad en la que se funda la autonomía y dignidad humana, propuestas por la Ilustración. Sería el volver a descubrir la inmensidad de lo humano que la filosofía nunca debió perder de vista. También aquí, la referencia a la intersubjetividad –existente sólo en la mutua interrelación entre sujetos que están referidos a un mismo mundo– permite superar una interpretación solipsista de la propuesta de Husserl.

Un nuevo capítulo del libro se abre para tratar sobre Heidegger. Para él “lo estricto de la fenomenología consiste ahora en encontrarse entregado puramente a las auténticas situaciones vitales en las que ya siempre estamos. La vida no es algo sobre lo que filosofar, sino desde lo que se debe hacer filosofía”, de tal manera que “la actitud crítica, que no podía ser otra cosa que una actitud fenomenológica, se transforma ahora en actitud hermenéutica” (p. 143). Ese es el aporte de Heidegger, quien ha descubierto la unidad fundamental entre el *Dasein* y el mundo en términos de comprensión. Al contrario de la propuesta cartesiana, no estamos encerrados en nuestra *psyche* para luego salir al mundo exterior, sino que ya estamos en la apertura con las cosas. Estar ya siempre afuera es lo peculiar de la existencia humana. ¿Cómo aparece el pensar en esta manera de ver(se) el hombre? “Mientras que la historia de la Metafísica se ha constituido como la ciencia del ente vertebrada por respuestas, el pensar no es sino constitutivo de preguntas, de interrogaciones, pues ante el misterio no cabe otra respuesta que no sea otra vez una pregunta” (p. 150). ¿Y cómo aparece la diferencia? “El pensar auténtico en Heidegger es el hacerse cargo meditativamente de lo ente sin quedar atrapado por ello, sin convertirse en una pieza más de un sistema que funciona y, por tanto, pensar la *distancia*, esto es, la diferencia que siempre tiene que darse entre el ente y el *Dasein*; distancia que es capacidad crítica que posibilita el pensar guiado por el ser [...] Pensar ya es, en definitiva, el mismo detenerse del hombre ante la huida del pensar” (p. 161). Heidegger se servirá del lenguaje, pero no como un edificio que le vaya a proteger, sino como la intemperie en la que el pensar no puede hallar cobijo en una palabra que pueda expresar lo que es de por sí insondable. Queda una tarea pendiente, dice Chillón: dejar ser al ser, permitir que brille su luz para que por ella queden iluminados los hombres y surja así otra humanidad que deje a los entes ser entes para poder cuidar(se) de ellos y transformarlos.

Finalmente, el último capítulo es dedicado a Horkheimer y Popper; el primero como representante de la Teoría crítica (junto con Adorno y otros autores más), que concibe la crítica como negación, y el segundo como representante de una crítica como actitud abierta. Para Horkheimer, puesto que “la filosofía fracasa siempre que quiera designar lo positivo” (p. 176) su tarea, la de la filosofía crítica, será la de revelar los conflictos materiales que determinan las formas de pensar y que el sistema obvia con estrategias de ocultamiento del conflicto. A pesar de este pesimismo teórico, es, sin embargo, optimista en la praxis –por eso su compromiso con lo social, con lo histórico, con los oprimidos–. Entendida la filosofía como praxis histórica desde la esperanza

que marca el futuro de lo porvenir y de lo por hacer, la esperanza es crítica. Esperanza que aparece también con la propuesta falsacionista de Popper: “No sabemos lo que es el bien ni dónde está, pero sí sabemos qué es el mal, lo que no queremos y por qué no lo queremos” (p. 192). Esto genera una búsqueda permanente de la verdad, es una praxis comprometida, inconformista con lo que hay. Tanto para la Teoría Crítica como para el falsacionismo popperiano hay una motivación moral y una profunda conmoción por el sufrimiento de las víctimas.

Finaliza el autor señalando en su epílogo que esta tarea de pensar no se vuelve actividad obsesiva, sino que es siempre un intento por abordar lo otro, que por principio, siempre se nos escapa: “Las cosas se nos dan en su verdad más profunda, una verdad siempre secreta que nunca queda agotada por el pensar”. Y esto, como se ha ido repitiendo en cada muestra de este panorama histórico y conceptual de la filosofía en este libro, debido a que “la distancia permite dejar a las cosas ser, a su esencia darse y a su verdad aparecer”. Ese nexo entre pensar y la distancia es lo que el autor llama “actitud crítica”. Actitud fenomenológica por principio y por excelencia, pero que el autor ha querido rastrear a lo largo de la historia de la filosofía en este excelente muestrario de autores y corrientes de pensamiento; con una mirada nueva en algunos casos, con una mirada más aguda en otros —especialmente las de corte fenomenológico/hermenéutico donde el autor se mueve a sus anchas. Texto, sin duda, sugerente y bien logrado, que nos recuerda que la filosofía es una tarea inacabable, pero también necesaria.

Daniel Wankun