

Horizontes en conflicto. La crisis y las implicaciones políticas de la ontología

José Pedro Cornejo

Resumen

A la luz de la crisis particular del último año —estallido social y pandemia—, este trabajo busca aproximarse a una comprensión de la crisis en general, buscando el fundamento posibilitante de la primera. El sentido original de la crisis se encontrará en la apertura del mundo en tanto horizonte de sentido que posibilita la experiencia de lo que pudiera entenderse como orden o, por el contrario, su crisis. Sin embargo, lo políticamente relevante de este estudio radica en la posibilidad de que tal estructura originaria pueda ser la base de diversas estrategias y tácticas políticas orientadas a influir en tal constitución horizontal. De este modo, con los casos ejemplares mencionados, se explora la posibilidad de que la posverdad tenga su base en la constitución fundamental de la existencia humana, y que por lo tanto, la ontología tenga profundas consecuencias políticas.

Palabras clave

Origen, crisis, horizonte, existencia, mundo, posverdad

Introducción: La normalidad y el origen

El origen de algo puede estar ahí ya presente, a pesar de que ello aún no hubiese comenzado. Esta idea tan abstracta como oscura se esclarece al pensar en alguna actividad humana concreta, como hacer pan o cultivar la tierra, pues quienes comenzaron con tales actividades ya tenían las capacidades y motivaciones para hacerlo antes de desarrollarlas. Lo mismo pasa con la actividad de la que trata este artículo: la filosofía. Pues en ella tampoco coinciden su origen y su comienzo (cf. Jaspers, 2017:16). El comienzo de la filosofía se fija normalmente en la antigua Grecia en torno al siglo VII a. n. e. con el trabajo de Tales, sin embargo, con ello aún no se explica qué lo motivó a filosofar, es decir, aún no se constata qué la originó. En otras palabras, el comienzo refiere al momento en que un acontecimiento da inicio, a un punto de partida histórico —al cuándo de la constatación de una posibilidad ya realizada—, mientras que el origen apunta a los fenómenos que posibilitan dicho acontecer formando parte de él, a un punto de partida estructural —al porqué de la posibilitación que continúa vigente en la realización.

El origen de la filosofía se muestra a primera vista en tres tipos de experiencia: el “asombro”, la “duda” y la “conmoción” (Jaspers, 2017: 16–23). Dicho muy rápidamente, la filosofía se origina en estos tipos de experiencia porque ellos generan un movimiento de

autoconciencia, a través de la cual uno se experimenta como protagonista de una situación límite como la muerte, el sufrimiento, la lucha, el azar. Estas experiencias son límite porque no podemos cambiarlas cuando se presentan, poniendo en entredicho nuestra esencia humana al robarnos la libertad. Estas situaciones límite roban al mundo su confiabilidad y obviedad, saltando a la vista aquello que antes no llamaba la atención. Quizá una de las experiencias que mejor grafica esto sea la lamentable muerte de alguien conocido y peor aún si es una persona querida de nuestra edad —dramático evento al que esta pandemia nos ha enfrentado de forma implacable—, en ese momento el mundo parece detenerse y no sólo nos entristecemos por la partida de esa persona, sino que también caemos en cuenta de que así como él o ella, también podríamos haber sido nosotros. En ese instante nos vemos embargados por nuestra frágil mortalidad, y toda la seguridad que nos llena día a día parece abandonarnos. Y no es que antes no supiéramos que somos mortales, sino que esa verdad estaba escondida tras el velo de la obviedad.

Un efecto menos dramático, pero con una estructura similar, es descrito por Heidegger a la luz de una situación mucho más sencilla: cuando hay un trastorno en la referencia que vincula al ente disponible con su utilidad, el ente salta a la vista dejando su disponibilidad atrás para mostrarse a la luz de sus

atributos (cf. Heidegger, 1927: 73ss.). Por ejemplo, el teclado en que ahora estoy tipeando tiene como utilidad la escritura de este texto, el teclado es para escribir. Esa utilidad podría verse trastornada de distintas formas, el teclado podría fallar —si no escribe correctamente las letras que tipo—, o podría sobrar —si lo encuentro en un lugar donde no corresponde—, y también podría faltar —si no lo encuentro donde lo dejé. Lo interesante de estos casos es que a través de estos trastornos remisionales el útil disponible deja de ocultarse tras la obviedad cotidiana, tras la verbalidad del uso implicada por el para... escribir, estudiar, trabajar, etc., y pasa a experimentarse como un objeto presente a la luz de sus características particulares. Así, si me encontrara un laptop en el refrigerador no lo vería como una herramienta para escribir, sino como algo que no encaja, como una cosa que molesta, como una cuestión extraña. La ventaja que este fenómeno representa para la filosofía consiste en que dicho cambio de actitud hacia lo extraño a fin de cuentas permite conocerlo mejor, explorarlo mucho mejor que cuando simplemente se lo usa para escribir.

Si la filosofía se trata de analizar algo, entonces antes se debe prestar atención, volver la mirada hacia eso que se investigará, y si tal cambio de actitud nace con el fallo de la utilidad, entonces él, de cierto modo, hace que la filosofía sea posible. Esto queda claro al reparar en que no nos cuestionamos la normalidad, que

la obviedad de lo cotidiano parece cubrirlo todo con la capa de la invisibilidad. Esto permite comprender que, en estricto sentido, el trastorno remisional no es un tipo de experiencia límite, sino al revés, que las experiencias límite son tipos de trastornos remisionales. Lo anterior implica que el cambio de actitud acontecido a través de las situaciones límite es expresión de un cambio en el establecimiento del horizonte de comprensión del mundo, cambio que motiva una pregunta.

El mundo no es la mera suma de todas las cosas que existen. El mundo —en sentido fenomenológico hermenéutico— no es el universo, sino el ámbito en el que lo ente puede salir al encuentro. El mundo es el campo en el cual es posible la experiencia, es el ámbito de presencia que posibilita presenciar todo lo que se pueda presentar (cf. Heidegger, 1927: 64ss.). Esto implica que todo ente está teñido por el mundo que lo posibilita, por lo que jamás se muestra de forma neutral y objetiva, sino siempre contextual y referencial. Pero el problema es que esa presencia queda oculta tras lo presente y son situaciones como la muerte, el azar, la culpa, y la conmoción, las que rompen esas referencias rompiendo con ellas la normalidad, que por su carácter referencial y conductor del comportamiento Husserl llama “normatividad”, representando así tal ruptura un fracaso del mundo (cf. Husserl, 1973a).

El quiebre de la normalidad como fracaso del mundo

El uso del término “normalidad” que hoy se encuentra por doquier en las ciencias empíricas refiere al estado de un caso respectivo a una norma, la cual a su vez refiere a la medida de lo correcto, de lo adecuado. Lo normal, por lo tanto, se entiende como aquello ceñido a la regla, es decir, lo mediocre o de término medio. Lo anterior salta a la vista al observar un gráfico de la distribución normal de datos estadísticos —o campana de Gaus— en el cual la mayoría de los datos se concentra en la parte central, llamada norma. En las ciencias sociales, en cambio, norma se usa como concepto para una regla de conducta institucionalizada (normas formales: cláusulas fijadas legalmente y vinculadas a sanciones positivas o negativas) o para una expectativa de comportamiento no expresada explícitamente aunque transmitida implícitamente (normas informales: convenciones sociales). A partir de aquí, el término también es incorporado por la teoría de la acción y la ética comprendiéndolo como una exigencia, una orden, una prescripción de orientar la acción de acuerdo a una regla determinada (mandatos, prohibiciones o permisos, y en un sentido más amplio, recomendaciones o advertencias). Debido a esto, en algunas corrientes de la filosofía práctica, como la ética kantiana, la norma también puede ser entendida como imperativo e incluso

como máxima (cf. Horn, Mieth, y Scarano, 2007). Estas diversas comprensiones muestran algo común: la normalidad termina comprendiéndose como una normatividad, es decir, una regulación valorativa de cómo debieran ser las cosas. En otras palabras, cuando se considera que un comportamiento es normal, implícitamente también se considera que está bien que sea así.

Por lo anterior, según Husserl, la “normalidad” significa no solo que los actos y experiencias refieren y confirman normas ya vigentes, sino que estos además pueden generar nuevas normas que guían siguientes experiencias (cf. Hussel, 1973a). De esta forma, la experiencia normal es aquella que mantiene la identidad de la experiencia de los objetos que nos parecen familiares, de tal forma que la normalidad, a fin de cuentas, significa una determinada habitualidad, mentando lo que se acostumbra a experimentar en un entorno. Esto quiere decir que la normalidad no es una cualidad de los objetos, sino una forma de la constitución trascendental, es decir, un modo en que nuestra subjetividad genera la experiencia. Sin embargo, La norma nunca es puesta por un sujeto único sino que, desde el comienzo, refiere a la intersubjetividad propia de un grupo determinado. Esto quiere decir que la normalidad es normalidad de una cultura y que, por lo tanto, la intersubjetividad permite el surgimiento de las diferencias culturales en tanto habitualidades

determinadas (cf. Husserl, 1973b), cuestión que podría comprenderse también a la luz del *meaning finitism* de Kuhn y Wittgenstein (cf. Peperzak, 1987).

Por lo anterior, lo que es normal en unos países resulta anormal en otros. El ejemplo más típico que tenemos en este tiempo es el de la caricaturesca sopa de murciélago utilizada para graficar el surgimiento del coronavirus debido a la ingesta de animales salvajes en la dieta china, exquisitez oriental que para occidente resulta una aberración. Este claro relativismo cultural surge debido a que la normalidad intersubjetiva, la habitualidad, alberga en sí el potencial de escalar de múltiples formas, motivando a los sujetos a comportarse de acuerdo a lo que ella indica, convirtiéndose así en el principio de acción del *así se hace*, una especie de imperativo cultural que Heidegger llamará la “dictadura” del “uno” (Heidegger, 1927: 126). A fin de cuentas, la habitualidad, al ser una forma de la subjetividad que se instaura a través de un proceso, resulta muy relevante, pues indica que el sujeto no está simplemente dado, sino que ha llegado a ser lo que es.

Para Heidegger, la normalidad también es una forma de la experiencia, una modalidad que llamará cotidianidad, intentando resaltar su carácter temporal (cf. Rentsch, 2015). La cotidianidad refiere a la indiferencia y neutralidad de la existencia en el día a día, sobre todo en el mundo del trabajo y la rutina diaria —algo que Giannini explica con claridad y sencillez

envidiable (cf. Giannini, 2017)—, a través de la cual la existencia tiende a la impropiedad. En pocas palabras: existimos impropriamente cuando nos comprendemos a partir de nuestro trato con lo ente intramundano y quienes coexisten con nosotros; cuando el existir conduce su actuar impersonalmente a través del cómo se hace, del cómo uno lo hace, y de lo que hay que hacer. La cotidianidad significa un modo en que la existencia vive su mundo igualando todas las cosas que experimenta, haciéndolas comparecer del mismo modo: personas, animales, herramientas, habitaciones, paisajes, lugares, teorías, naturaleza, todo parece tener el mismo modo de ser cuando se existe en el modo cotidiano de la impropiedad. Por esto mismo resulta muy difícil que en la cotidianidad nazca la filosofía, pues esta necesita que dirijamos nuestra mirada con especial atención a algo que nos cautiva debido precisamente a su diferencia, algo que resalta porque nos asombra, porque nos hace dudar, porque nos conmueve. Ninguna de estas experiencias es posible cuando todo nos da lo mismo.

Como ya se ha mencionado, la cotidianidad posee un carácter temporal fundamental (cf. Heidegger, 1927), por lo que en ella no sólo lo ente resulta normalizado y neutralizado, sino que el tiempo mismo parece ser siempre igual: todos los instantes, todos los días, todas las horas, parecen ser iguales, generándose así una estandarización y regulación de nuestra vida cotidiana, que Giannini acertadamente llama “reflexión”,

en el sentido en que tal modo de vivir vuelve siempre sobre sí mismo: la rutina (cf. Giannini, 2017). Este modo de existir se concreta en la imperturbabilidad de la realización, la tranquilidad del uso, la indiferencia del hacer. Mientras mejor funcione todo, mientras menos cosas llamen la atención, la rutina cotidiana atrapa a la existencia con más fuerza.

El cambio de modalidad desde la impropiedad a la propiedad, significa, por lo tanto, una liberación de lo acostumbrado. La cual, no obstante, no se da por un mero acto de la voluntad, sino por un acontecimiento que quiebra tal rutina, sacando a la existencia de tal bucle —llamándola a ser desde sí misma (cf. Luckner, 2015). Así, esta modulación acontece como un cambio de perspectiva que, a fin de cuentas, implica un cambio en el modo en que se ejecuta la autoconciencia. Esto significa que el cambio en la rutina repercute en un cambio en la perspectiva con que se manifiesta el mundo, las cosas, las personas, la propia existencia y, por lo tanto, la realidad misma. Al romperse la rutina, la existencia se apropia de sí misma, pudiendo comprender el mundo desde sí misma.

Lo paradójico es que dicha renovada autoconciencia nace de tal colapso de las referencias que constituyen el mundo. Lo anterior, lejos de mostrar el influjo de la cosa mundo sobre la cosa conciencia confirmando la relación sujeto-objeto, plantea la unidad de ambos mostrando que el mundo no es más que un

aspecto de la conciencia misma: su carácter horizontal. El cambio del mundo no redunda en un cambio en la conciencia, sino que es ya un cambio en la configuración de la conciencia.

En este sentido, dentro de la actual crisis sanitaria y todo lo malo que ella significa, se abre una oportunidad para la filosofía. La actual crisis representa una situación límite de enfrentamiento a la muerte, algo tan terrible como extraño en nuestra sociedad y que, sin embargo, hoy está presente en cada momento y lugar. A lo que se suma la cuarentena como una ruptura radical de nuestra rutina. Todo esto implica novedad y colapso de la normalidad y su normatividad, es decir, un completo fracaso de la configuración del mundo, el cual por un momento ya no es capaz de teñir, de definir, las cosas con la firmeza y obviedad con que lo hacía antes, permitiéndonos por un instante ver las cosas de un modo distinto, más diáfano, más cristalino, dejándonos ver las cosas de un modo nuevo, al punto de poder hacernos conscientes de esa presencia, de ese mundo, de ese horizonte, a través de su reconfiguración a la luz de tal nuevo modo de manifestación.

La crisis originaria como horizonte de toda comprensión

En el fracaso del mundo se revela la estructura que da origen a la filosofía: una modulación que separa a la

autoconciencia de la conciencia de los objetos experimentados, mostrando a ambos, quizá incluso por primera vez. Ese movimiento de separación que nos posibilita darnos cuenta de las cosas para poder analizarlas, dando comienzo a la filosofía, es la crisis. Tal concepto tiene hoy una carga bastante negativa, y no se puede negar que las situaciones límite también poseen esta tendencia. Claramente la mayor parte de las veces que se habla de una crisis, se hace referencia al quiebre o colapso de un orden político, a una catástrofe, o a una situación de encrucijada en la historia personal, sin embargo, aquí no se busca describir la crisis social, política y sanitaria particular enumerando sus características, ni menos haciendo pasar alguna anécdota o condición de vida personal —por dura que sea— por una reflexión filosófica a ser tomada en cuenta, sino que aquí se busca poner de manifiesto su *origen*, mostrando que toda crisis óntica —tanto política como vital—, puede serlo sólo porque representa un quiebre en un orden más originario que no está dado por una cierta disposición de cosas, sino por un entramado significativo anterior: una crisis preontológica.

Ese sentido más original de la crisis puede traerse a la luz con ayuda de la etimología.¹ El término “crisis” que usamos actualmente frente a una gran

1 Los términos griegos se han trabajado utilizando el Diccionario Gemoll (2012).

dificultad, tiene su ancestro directo en el término griego antiguo *κρίσις*, que significa tanto separación como distinción, haciendo patente que cada vez que se distingue algo, al mismo tiempo se lo está diferenciando del resto, y por esta misma razón, en cierto contexto, el término también significa decisión, expresando que tomar una decisión, significa distinguirla separándola de las demás opciones. Pero el término griego *κρίσις*, a diferencia del nuestro, es la sustantivación de un verbo, a saber: *κρίνω*, que significa separar, distinguir, decidir, y en su forma medial (en español: reflexiva, es decir, separarse) tiene el sentido de indicar, apartar para sí alguna cosa. A fin de cuentas, *crisis* significa, en primer lugar, la manifestación del límite de una posibilidad, y por eso puede significar, en segundo lugar, la toma de una decisión. Expresado más poéticamente: toda decisión tiene su fundamento en una escisión. Ese sentido escisivo, limítrofe, es el sentido original que se esconde tras las crisis políticas y personales.

Para expresar más claramente este sentido original de *κρίσις* es conveniente servirse de la etimología de uno de sus sinónimos: *ὄρος*. Así como *κρίσις* significaba separación, su sinónimo *ὄρος* significa frontera, y en un sentido más figurativo o metafórico quiere decir fin y final. Este término, al igual que el anterior, también es una sustantivación de un verbo: *ὀρίζω*, que significa delimitar o separar y que, tal como

κρίνω, también termina significando determinar e incluso definir, mostrando que definir algo, implica determinarlo, delimitarlo, es decir, para saber qué es algo, se fijan los márgenes dentro de los cuales aquello es posible. Desde este contexto semántico nace otro derivado de *κρίσις*, la crítica. Y justamente por eso cuando Kant escribe su *Crítica de la razón pura* no la piensa como una enumeración de defectos de la razón pura o algo por el estilo, sino como una delimitación de las posibilidades del uso de la razón sin recurrir a la sensibilidad (cf. Kant, 1998).

Ahora viene un paso clave en la comprensión del significado original de la “crisis”. El participio presente, o activo, del verbo *ὀρίζω* se dice *ὀρίζοντος*, término del cual deriva el vocablo español horizonte. Según este carácter adverbial, horizonte no es originalmente un sustantivo que nombra la línea que vemos donde el mar se encuentra con el cielo, sino que se comprende que esa línea está dividiendo, el término destaca ese carácter divisor, separador. Esto permite comprender que horizonte es lo que separa, lo que divide, y de ahí cobra también sentido sumando sus sentidos de frontera y de fin, permitiendo que comprendamos el horizonte como la frontera final, mostrando que el horizonte es, en tanto la última división posible en el campo de la experiencia, el hasta dónde originario. El horizonte es originalmente lo escindiente.

Esto muestra que crisis y horizonte no sólo están profundamente emparentados semántica, sino también fenoménicamente. Tal como la línea del horizonte muestra hasta qué punto un barco puede ser visto al alejarse a altamar y desde qué punto se hace visible al retornar al puerto, el horizonte en su sentido más originario separa lo que entra y lo que sale del ámbito originario de la experiencia en general: la existencia humana entendida como apertura (Heidegger, 1927: 219ss.). Y esto último resulta especialmente relevante, pues tal como se ha visto, la filosofía tiene su origen en un cambio en la conciencia que es provocado por un cambio en la experiencia, un cambio que se origina cuando algo entra o sale de ella. El horizonte es, por una parte, la delimitación de la experiencia desde la posición de quien observa, pues el horizonte se mueve junto con la persona que está observando, pero también refiere a la totalidad del campo visual hasta sus límites de abarcamiento. El horizonte delimita el aparecer de algo en la experiencia, establece una frontera entre lo que podemos y lo que no podemos experimentar, y por lo tanto, es crítico en el sentido original señalado anteriormente. De esta forma, el horizonte se muestra como el ámbito de posibilidad original de la experiencia.

La comprensión del horizonte originario como el ámbito en que los objetos de la experiencia primariamente llegan a ser algo refiere al concepto de verdad ontológico-existencial (cf. Heidegger, 1927)

como un carácter de la apertura del ser (cf. Sallis, 2012), es decir, de la verdad como el ámbito posibilitante de la presencia de todo tipo de entidades —incluidas teorías y leyes científicas, conceptos, ideas, relaciones e ideologías políticas, etc.— de tal manera que tal comprensión de la verdad como apertura de mundo dialoga con la idea de que la referencia de los términos es irrelevante para aproximarse a la verdad (cf. Papineau, 2010), toda vez que la verdad, en este sentido originario, tiene un carácter estrictamente preontológico.

El mundo como horizonte modulante

La crisis originaria, que aquí entendemos como la apertura del horizonte del mundo, se muestra como la posibilidad original de constitución de la realidad, pues el existir está constituido por una comprensión del entorno que le permite interactuar de una u otra forma con todo lo que aparece en su campo de experiencia. El mundo, por lo tanto, no es ni lo percibido, ni lo pensado, ni lo sabido, sino su “realidad originaria no-objetual y posibilitante” (Heidegger, 1988: 236). Dicho horizonte no es un elemento de la existencia que bien podría faltarle, sino que la constituye, ambos son fenoménicamente indiscernibles, aunque ontológicamente distinguibles. El existir humano se muestra esencialmente crítico en tanto posibilidad primordial de la diferencia entre el dentro y el fuera del

ámbito de manifestación. Esta identidad entre los sentidos originarios de crisis y horizonte, muestra que el colapso de nuestra comprensión cotidiana como la crisis de un horizonte, es a fin de cuentas crisis de la crisis. Esto quiere decir, en otras palabras, que el horizonte que constituye la comprensión de ser no es ni monolítico, ni rígido, ni mucho menos eterno y único, sino que está sujeto a modulaciones, cambios y puede entrar en conflicto tanto con otros horizontes como consigo mismo, abriendo la posibilidad a mutar y transformarse, dando paso a una nueva crisis.

En este movimiento recursivo se halla toda la fuerza creadora de la filosofía. Su estructura interna se hace y rehace constantemente en un movimiento que se bate entre la situación y la pregunta, entre la facticidad y la proyección, y todavía más originariamente entre el acontecer y el tiempo (cf. Cornejo, 2018). La filosofía representa un impulso que pregunta desde un cierto suelo y que en la persecución de la respuesta encuentra uno nuevo desde donde volver a preguntar, lo cual lleva al descubrimiento de un nuevo suelo, y así por siempre. La filosofía nace de la crisis y su vocación consiste en crear una nueva crisis. La filosofía consiste en la ejecución de la diferencia (cf. Heidegger, 1997: 454 y 2006: 34) y, por lo tanto, ella es esencialmente crítica en este sentido originario. La denominación de una investigación como “filosofía crítica” busca, por lo tanto, hacer explícito su posicionamiento en este nivel

fundamental por contraposición a otras investigaciones carentes de tal autoconciencia, también llamadas “ingenuas”. Este movimiento recursivo permite conceptualizar a una verdadera ciencia, en tanto ontología regional, como aquella que posee la capacidad de experimentar una crisis en sus principios fundamentales (cf. Richter, 2010), porque si las teorías representan modos particulares de acceso a la naturaleza, la capacidad de una ciencia para reemplazar dichas teorías por otras que funcionen mejor, ello significa posibilidad de radicalizar tal acceso. De este modo, la consideración de que las ciencias describan cómo funcionan las cosas y la filosofía interprete cómo estas son (cf. Dreyfus, 2015), refiere a un origen común representado por la “crisis horizontal originaria” dada por la apertura de un ámbito de sentido que permite la manifestación de aquello que antes resultaba inaccesible.

A continuación se ofrece un ejemplo traído desde las ciencias naturales, estableciendo así, al mismo tiempo, un paralelo con la teoría de las revoluciones científicas (cf. Kuhn, 2015). Se verá que un horizonte que muestra al universo de cierta forma, luego es reemplazado por otro que permite percibir la existencia de cosas que antes parecían incluso imposibles. El descubrimiento de entes en el universo, redundará así en la reconfiguración del sentido constitutivo del mundo, y viceversa. Tanto la sorpresa óptica permite reconfigurar

la construcción ontológica como el proyecto ontológico permite el descubrimiento óntico. Ulmer retrata lo anterior con un ejemplo que aquí se expone resumido y precisado (cf. Ulmer, 1959). Comencemos con el modelo de Ptolomeo, basado en la teoría de las esferas de Aristóteles, el cual obedecía a un horizonte geométrico que priorizaba la coherencia conceptual sobre la observación. Alrededor de 1500 años después se pasó al modelo de Copérnico, según el cual el sol era el centro del universo, dicho modelo era posibilitado por un horizonte de cálculo que ante todo priorizaba la coherencia sistemática de los datos observacionales. Entonces, a partir de este avance se da paso al modelo científico de Galileo, que trabaja a partir de un horizonte de elaboración en el cual la labor científica a partir del mero acontecer de las cosas, genera hechos. Por ejemplo, cuando Galileo comprueba científicamente la inviabilidad del modelo ptolemaico observando las lunas de Júpiter, ya que a partir de este simple dato se constituye el hecho de que no todos los cuerpos celestes giran en torno a la tierra. El horizonte que permite tal comprensión ya no funciona por coherencia conceptual o cálculo, sino por constitución de hechos mediante la observación. A partir de este punto, lo que entra en crisis son los hechos, es decir, el modo de constitución de los objetos de la experiencia. Entonces sólo luego de esa revolución de sentido es posible para Newton generar su modelo astronómico, según el cual todos los

objetos, tanto los terrestres como los celestes, son gobernados por las mismas leyes físicas. Esta comprensión que hoy nos parece la obviedad más grande, fue posibilitada por un horizonte de unificación universal que muestra a toda la naturaleza como un continuo —un horizonte instaurado recién en el siglo XVII. Este modelo finalmente se concreta en la primera imagen moderna del universo a través del modelo kantiano del origen del sistema solar, teoría científica llevada a cabo por medio de un horizonte de coherencia integral, el cual le permitió a Kant ser el primero en darse cuenta del significado de la cierta alineación de las órbitas planetarias, al igual que la de las estrellas en la vía láctea. Así, a partir de esta simple observación, Kant no sólo dedujo por primera vez que la vía láctea debía tener una forma similar a un disco, sino también que el sistema solar debió nacer de un cúmulo de materia informe que mediante las leyes de Newton se habría puesto en movimiento rotatorio en torno a su centro de masa, formando lo que hoy llamamos un disco de acreción, proceso que a la postre daría lugar al sistema solar. Esta teoría hoy tiene incluso el respaldo observacional de la formación de planetas a partir de discos de acreción en otros puntos de nuestra galaxia. Este proceso de avance científico en que un nuevo horizonte permite una nueva imagen del universo no se detuvo ahí, hoy ya tenemos nuevos horizontes, pero tampoco se detendrá ni en lo que tenemos hoy ni jamás.

No resulta difícil notar que esta interpretación basada en el concepto de mundo entendido como horizonte entra en diálogo con el *confirmational holism* (cf. Quine, 1953) ya que el mundo es concebido como una totalidad remitiva cargada de sentido que activa a los diversos entes, de modo que una hipótesis científica jamás está aislada en la experiencia, por lo que inevitablemente su confirmación o rechazo afecta a todo el mundo en que esta —y los entes que postula— viene a la presencia, lo cual además conecta con el concepto de la inconmensurabilidad de los distintos mundos establecidos por paradigmas diferentes (cf. Kuhn, 1983). Este concepto de mundo entra, por lo tanto, en diálogo con el concepto de un paradigma que crea la realidad de los fenómenos científicos, de tal modo que la idea de un mundo que trasciende al paradigma carece de sentido, pudiéndose hablar de distintos mundos antes y después de una revolución científica (cf. Kuhn, 1962). Sin embargo, la interpretación de cualquier experiencia no parte nunca de *foja cero*, sino que siempre está vinculada con un contexto mucho más general en el que los entes intramundanos se muestran de distinta forma: instrumentos, teorías, conceptos, leyes, valores, etc., de tal modo que este “estado de interpretado del mundo” (Heidegger, 1927) implica que las precepciones con que experimentamos el mundo ya poseen una cierta “carga teórica” (cf. Kuhn, 1983). Respecto a esta relación teórica podría llegar a afirmarse que el estado de

interpretado representa el fundamento ontológico-existencial de la carga teórica.

El origen de una filosofía de la crisis

Sin embargo, las ciencias naturales no son el único modo de conocer que entra en conflicto consigo mismo. La filosofía también, a su modo, procura renovar su horizonte entrando una y otra vez en crisis, y una de las formas en que ella se procura la consumación de su esencia crítica, es la repetición. La cual no se trata de plantear algo por segunda vez, de imitarlo, sino de re-experimentarlo. Pues la filosofía no es el texto filosófico, sino la experiencia que tal texto registra. El texto filosófico tiene el carácter de bitácora, porque toda idea filosófica no es más que el protocolo dejado tras una experiencia. La repetición, por lo tanto, refiere a revivir esa experiencia que hizo posible tal idea. Esto plantea una dificultad capital para la filosofía: quien vivió la experiencia por primera vez, lo hizo en un horizonte distinto al de quien busca repetirlo. Tal problema estructural obliga a que toda repetición de una experiencia pensante sea al mismo tiempo una renovación tanto de los contenidos analizados como del horizonte desde el cual se contempla. Por ejemplo, el examen de la doctrina aristotélica del movimiento no reporta beneficio alguno si el propósito consiste meramente en replantearla como correcta, pues la física

contemporánea ya la ha refutado por completo, sin embargo, desde nuestra posición y comprensión del movimiento contemporáneas es posible revivir la experiencia aristotélica de la observación el cambio y nuestra experiencia de él, de cómo vemos que cuando esculpimos una piedra empieza a surgir una estatua, aunque la materia sea la misma, o que aún vea el mismo río en mi ciudad a pesar de que su materia ha cambiado tanto desde que lo vi por primera vez. Repetir es ponerse nuevamente en estado de asombro, de duda, hacer sobrevenir el límite. La repetición significa revivir renovando la perspectiva. La repetición es ella misma una crisis.

La filosofía es crisis. La crisis se presenta como el origen de la filosofía en tanto ella se despierta en, comienza gracias a, la separación, la división que provoca el remecimiento de la vida. Pero la filosofía no se queda ahí en la mera constatación de la apertura de un horizonte, sino que se mueve en esa separación y desde lo que ha separado descubre y se descubre; y al separar se redescubre. La filosofía nace de la instauración de la crisis que representa todo horizonte y se redescubre como pregunta final de la humanidad portadora del horizonte primero y fundamental de la experiencia de nuestro entorno, el horizonte temporal de la “comprensión de ser” (Heidegger, 1927). A partir de este horizonte preontológico, que funciona como fundamento existencial, es que todo orden puede ser

instaurado y, por lo tanto, que también todo colapso del orden puede ser reconocido como una crisis en sentido político y social. Nuestro problema para reconocer esta relación fundacional no radica en que la política no tenga nada que ver con la ontología, sino en que mucho nos ha costado reconocer que la ontología tiene innegables implicaciones políticas.

La filosofía es amor a la sabiduría, porque el amor es tensión y búsqueda. Y toda vez que la sabiduría se busca, implica la repetición y la crisis. Entonces en más de un sentido se puede entender que la filosofía es peligrosa, pues para ella la seguridad de la certeza se ve demasiado parecida a la tranquilidad de lo inerte y porque la renovación de la comprensión es demasiado escurridiza para los conservadores. La sabiduría es poderosa y, por lo tanto, peligrosa. La filosofía significa, en este sentido originario, un amor al peligro con el que cargamos por el simple hecho de haber nacido cargando el modo de ser de la existencia humana.

Algunas implicaciones políticas de la ontología

Todo lo que se ha dicho anteriormente no sólo ha tenido como consecuencia la motivación de la actividad filosófica, sino que además ha encontrado un uso muy determinado en la contingencia. La finitud intrínseca a la estructura esencialmente horizontal de la comprensión humana es ella misma el fundamento de que tal

horizonte sea tanto apertura como clausura, de tal modo que todo descubrimiento implica ocultamiento, todo mostrar implica ocultar, y toda verdad implica una no-verdad (cf. Heidegger, 1927). Esta estructura ha sido utilizada convenientemente durante el estallido social y la pandemia por nuestro Gobierno a través de su estrategia comunicacional, de tal manera que influyendo en la formación del horizonte de comprensión de la ciudadanía, y de los objetos que esta pudiera llegar a incluir en él, intenta condicionar la posibilidad de una experiencia confiable de la realidad imponiendo una cierta imagen del mundo con el fin de generar un comportamiento deseado. Esta táctica, antes llamada propaganda, hoy es conocida como posverdad.

Según el “giro copernicano” (Kant, 1998), el conocimiento de las cosas tal como son en sí resulta imposible, pues el conocimiento solo es posible respecto de la manifestación de tales cosas, la cual es posibilitada y delimitada de antemano por las capacidades y estructuras del sujeto cognoscente. Este juego de determinación entre la afectabilidad sensible y la espontaneidad pensante, que se muestran como un principio pasivo dador de contenido y un principio activo dador de sentido, muestra a la postre que la simple información no es conocimiento. La conexión categorial resulta necesaria para la producción del conocimiento. Si la intuición no es pensada, estableciendo una red de conexiones y referencias entre

los datos de los sentidos —proyectando un horizonte—, dando lugar a un concepto de lo percibido, no sería posible la experiencia de tal cosa como aquello que está en frente (*ob-jectum*).

Sin embargo, por más amplio que sea nuestro horizonte, la percepción sensible está principalmente limitada al entorno inmediato y a un espectro limitado de captación de información —ya sea porque la información se obtiene solo por contacto o porque las ondas que la transportan (mecánicas o electromagnéticas) no pueden ser percibidas en toda su amplitud—, lo cual encierra importantes consecuencias, pues pone al sujeto frente a objetos cuya existencia se escapa a la percepción directa, generando la necesidad de elaborar un modo de percepción mediata que lo permita. Esto sucede sobre todo con el diseño de experimentos para constatar la existencia de objetos científicos inobservables —como partículas y campos cuánticos—, pero también con otros casos que se vuelven más complejos dado que el establecimiento de tal existencia está mezclada con intereses políticos y económicos en la lucha por el poder. Ejemplos de esto último, en la crisis política y sanitaria que atravesamos, son sobre todo: el “enemigo poderoso” y el “desarrollo de la pandemia”. Ambos son casos de objetos imposibles de percibir directamente y cuya existencia solo puede ser establecida por medios a los cuales no puede acceder el ciudadano promedio, abriendo así la

posibilidad de que la inclusión o rechazo de tales objetos en el horizonte comprensivo de la población dependa en gran medida de la instauración de una información oficial gubernamental y de la confianza que la ciudadanía está dispuesta a depositar en ella. Este contexto muestra cómo la propia estructura de la experiencia humana abre tanto la posibilidad de la manipulación política como la de la rebelión.

Estallido Social. Teniendo en cuenta lo anterior, se puede comprender que la estrategia comunicacional del Presidente Piñera durante el estallido social se basó en la suposición de que a través de los términos con que se nombra algo no sólo es posible dotar de distinto valor moral a actos iguales, sino que a través de una incesante repetición de dichos términos además es posible implantar esas ideas en la mente de su audiencia como si se tratase de verdades y certezas. La primera de estas suposiciones es la capacidad del lenguaje para crear una realidad social a través de hechos institucionales como la declaración de una guerra (cf. Searle, 2012). La segunda es una estrategia conocida actualmente como “postverdad”, que busca la unificación de las voluntades a través de la creación de un enemigo común —un chivo expiatorio— mediante una teoría que postule la existencia de un enemigo invisible, pero muy poderoso y bien organizado, un enemigo que sólo se puede percibir a través los canales de información oficial. En términos

legos, se trata de propaganda construida sobre una teoría conspirativa.

Lo anterior se materializa evadiendo sistemática y consecuentemente expresiones como “protesta social” o “manifestación política”, impidiendo que tengan algún lugar en el horizonte de sentido que se está construyendo. Así como lo que no se dice deja de existir, lo que se dice en su lugar cobra existencia a través de las palabras “violencia”, “delincuencia” y “vandalismo”, todas repetidas hasta el hartazgo. De esta forma, el gobierno intentaba crear la sensación de que en Chile no hubo un levantamiento social en absoluto, sino un inesperado, generalizado y muy violento brote de delincuencia. El discurso buscaba asentar la idea de que el verdadero mito era el propio estallido social: No se trataba de un brote de rabia generalizada contra el modelo económico en general —expresada en la violencia mayormente dirigida hacia símbolos del abuso como supermercados, *retail*, iglesias, compañías de servicios y transporte, etc.—, sino solo de anónimos que querían destruirlo todo, creando así una entidad ficticia que sirve de enemigo común e inspira el temor en todo quién lo escucha: una organización invisible,

desconocida, pero muy violenta y fuerte que busca el caos y debe ser combatida.²

Así, se busca generar una percepción maniquea de la compleja realidad política, caricaturizándola de tal forma que solo sea posible comprenderla a la luz de dos categorías —los buenos y los malos— que son definidas de una forma muy conveniente: (1) quien lucha por la justicia y se manifiesta adecuadamente por un mundo mejor, lo hace tal como el Presidente: desde su casa, con su familia o desde su puesto de trabajo; (2) quien protesta en la calle alterando el orden público simplemente es un delincuente que solo quiere destruir. Lo anterior, por un lado, permite definir al sujeto bueno imponiendo la idea de que la forma correcta de la movilización social es la inmovilidad política, que la forma legítima de hacer valer los derechos y la dignidad consiste en continuar con la rutina de trabajo. Por otro lado, permite identificarse con aquel bando que supuestamente lucha sin luchar, dando oportunidad al gobierno de declararse una entidad comprometida con la lucha social. Sin embargo, no tenía la intención de generar seguridad, sino todo lo contrario, buscaba mostrar que el gobierno estaba desbordado por el vandalismo y terrorismo campando a sus anchas,

2 La creación de unidad a través de una teoría de la conspiración es una estrategia típica del fascismo, comenzando por la *conspiración judía internacional* de los nazis, y llegando hasta el *plan Z* de Pinochet.

permitiendo que el uso de la fuerza policial y militar fuera impulsado como una maniobra de defensa de la democracia. Esto juega con la anterior división categorial, de tal forma que el llamado a la unidad nacional significa realmente un llamado a la anulación de la protesta social presentándola como un grupo de delinquentes que deben ser barridos de las calles. Se trata de una justificación para la acción militar real, es decir, de una “guerra” —tal como la nombró el Presidente Piñera—, derivando en la creación del hecho institucional de la “protección a la ciudadanía”, cosa que en los hechos se llevó a cabo a través de una represión brutal de la misma. De esta forma se intentó mostrar que el toque de queda y la militarización de las ciudades no se trataban de medidas represivas, sino protectoras.

Pandemia de COVID-19. El virus SARS-CoV-2 puede analizarse bajo un microscopio sin mayor problema, en cambio la pandemia de COVID-19, es decir, la propagación casi planetaria de la enfermedad generada por tal virus, es un objeto inmediatamente imperceptible. La pandemia es un objeto al cual no se puede acceder a través de la sensibilidad orgánica, toda vez que la magnitud de su extensión supera con mucho la capacidad de experiencia casuística de cualquier individuo. Incluso la experiencia directa del colapso de las salas de urgencias que han debido vivir quienes trabajan en los servicios de salud no puede llegar a representar lo que significa realmente la pandemia, y ni

siquiera teniendo en cuenta todos los demás centros de urgencias en la misma situación, sino también todas las demás personas enfermas que no han necesitado tales tratamientos, todas las que lo han necesitado y no han sobrevivido, todas las que lo han necesitado y no lo han tenido, y todas las que están enfermas y no lo sabemos. Es un ente que solo puede percibirse mediatamente a través de ciertos instrumentos como estudios científicos, por lo cual el problema —y esto lo diferencia de otros objetos científicos inobservables— consiste en que los principales organismos de medición de este fenómeno son los gobiernos a través de sus ministerios de salud. Se trata, por lo tanto, de una percepción mediata cruzada por intereses políticos que transgreden el mero fin de la percepción y la comprensión. Esto es relevante porque la constitución trascendental de este objeto pandemia resulta condicionada no solo por los datos, sino también por el discurso de tales instituciones.

Lo anterior implica una nueva oportunidad para el uso de la posverdad. Si la percepción sensible inmediata es política o no, es una tesis que podría discutirse, sin embargo, cuando la percepción está mediada por una institución que pertenece al estado, entonces no cabe duda respecto a su carácter político. Una percepción condicionada por una entrega de información supeditada a ciertos intereses de poder guarda ya en su seno la simiente de la manipulación, el riesgo de que tal institución pueda ser instrumentalizada

para generar una cierta imagen del mundo que implique efectos favorables para quién detenta el poder. Se trata de la construcción de un discurso presentado como verdad para generar comportamientos políticamente favorables: esto último es la definición de posverdad. Un ejemplo para mostrar la importancia de los desplazamientos conceptuales y su influencia en la constitución trascendental de este objeto lo representa el propósito del Ministerio de Salud —siempre gráfico en mano— de “achatar la curva” de crecimiento de la pandemia. Este discurso juega con una ingenua proyección de la ciudadanía: Es muy probable que en la constitución de sentido de una persona promedio los términos “achatar la curva” y “bajar la tasa de contagio” aparezcan identificadas. Lo anterior no es del todo incorrecto, pues la curva se plantea científicamente como un indicador del comportamiento del fenómeno que se busca comprender. El problema consiste en que esta percepción no está mediada científica, sino políticamente. Por lo anterior, cuando la finalidad del Ministerio se centra en achatar la curva, el problema no consiste solo en poner la carreta delante de los bueyes, pues el problema no es argumentativo, sino perceptivo. Se puede achatar la curva sin detener el avance de la pandemia. Solo basta disminuir el número de casos detectados disminuyendo el número de exámenes. El efecto de esta mediación engañosa es contundente, generando un descuido e imprudencia que en muchos

casos ha sido y aún puede ser mortal. Cuando la percepción es mediada políticamente, se percibe claramente aquello hacia lo cual se es conducido, aunque realmente se está en la oscuridad frente al problema.

Conclusión

A la luz de la exploración del origen de la filosofía en un cambio de actitud motivado por un quiebre en la normalidad normativa de la vida cotidiana, se logra comprender que tal origen tiene su fundamento en la apertura de un ámbito de sentido que posibilita la experiencia comprensiva: la proyección del horizonte del mundo. El mundo se mostró como la proyección de un tejido referencial que activa la comprensión de todo lo experienciable y que, por lo tanto, se muestra como el orden original, orden que puede colapsar dando paso a una crisis en sentido derivado, personal, política, social, económica.

Lo anterior, sin embargo, no se muestra solo como la constatación de una hecho destinada a no ser más que una curiosidad filosófica, sino por el contrario, en tanto fundamento para cualquier visión del mundo o ideología, tal constitución existencial encierra en sí misma el potencial no sólo de generar culturas, organizaciones, instituciones, constituciones o revoluciones, sino también de sentar las bases del juego

táctico político entre el poder establecido y la población civil.

Para graficar lo anterior se analizaron los dos casos más importantes de nuestra contingencia: el estallido social del 18-O y la pandemia de COVID-19. Estos dos casos ejemplares dan cuenta de la importancia de la constitución de horizontes de sentido en la política, pues en la posverdad los medios son más importantes que los fines, porque para ella la percepción es más importante que la realidad. La imposibilidad de que a esta escala perceptiva los individuos aislados puedan percibir la realidad directamente, deriva en la importante tesis de que en política las cosas son lo que parecen, o más bien, son como aparecen, como se nos manifiestan. El juego de la política, y el juego de la crisis social, consiste en tomar conciencia del hecho de que las cosas solo llegan a ser algo dentro de un horizonte de sentido y que el comportamiento y la consciencia de las personas sólo cambia si se genera una alteración en tal horizonte.

Bibliografía

- Cornejo, J. P. (2018): “Sobre la constitución temporal del mundo según Heidegger”, en *Estudios Bolivianos* 28.
- Dreyfus, H. L. (2015): “In-der-Welt-sein und Weltlichkeit: Heideggers Kritik des Cartesianismus (§§

19-24)”, en Heidegger, M. *Sein und Zeit, Klassiker auslegen*, Ed. T. Rentsch, De Gruyter, Berlin, München, 65–82.

Gemoll, W., Vretska, K., y Aigner T. (2012): *Gemoll, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch*. 10ª ed., Oldenbourg, München.

Giannini, H. (2017): *La “reflexión” cotidiana: hacia una arqueología de la experiencia*, Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago de Chile.

Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*. 19ª Ed., Niemeyer, Tübingen.

Heidegger, M. (1988): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. 2ª ed. revisada, Ed. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, M. (1997): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. 3ª ed., Ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main.

Heidegger, M. (2006): *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, Ed. H. Vetter, Klostermann, Frankfurt am Main.

Horn, C., Mieth, C., y Scarano, N. (2007): *Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Husserl, Ed. (1973a): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. 1921-28*, Vol. II, Ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag.

Husserl, Ed. (1973b): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. 1929-35*, Vol. III, Ed. I. Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag.

- Jaspers, K. (2017): *Einführung in die Philosophie*, 32^a ed., Piper, München.
- Kant, I. (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Ed. J. Timmermann, Meiner, Hamburg.
- Kuhn, T. S. (1962): *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago.
- Kuhn, T. S. (1983): “Commensurability, Comparability, Communicability”, en *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting*, 669-688.
- Kuhn, T. S. (2015): *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Luckner, A. (2015): “Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit. (§§ 54-60)”, en *Martin Heidegger: Sein und Zeit, Klassiker auslegen*, Ed. T. Rentsch, De Gruyter, Berlin, München, 141–160.
- Papineau, D. (2010): “Realism, Ramsey Sentences and the Pessimistic Meta-Induction”, en *Studies in History and Philosophy of Science* 41, 375–385.
- Peperzak, A. (1987): “Intersubjektivität als Problem der Ersten Philosophie”, *Phänomenologische Forschungen* 20, 123-149.
- Quine, W. V. O. (1953): “Two Dogmas of Empiricism”, en *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, 20–46.
- Rentsch, T. (2015): “Zeitlichkeit und Alltäglichkeit. (§§ 67-71)”, en *Martin Heidegger: Sein und Zeit, Klassiker auslegen*, Ed. T. Rentsch, De Gruyter, Berlin, München, 189–216.

J. P. Cornejo
Horizontes en conflicto. La crisis y las implicaciones políticas
de la ontología

Richter, E. (2010): “Heideggers Thesen zu den Fundamenten der Wissenschaften”, en *Heidegger Studies* 26, Ed. P. Emad, K. Maly, F.-W. von Herrmann, P. David, P.-L. Coriando, y I. Schüssler, 19–44.

Sallis, J. (2012): *Heidegger und der Sinn von Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt am Main.

Searle, J. (2012): *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.

Ulmer, K. (1959): *Von der Sache der Philosophie*, Karl Alber, Freiburg i. Br., München.