

ASOMBRO, TIEMPO, IDEALIZACIÓN

Sobre el comienzo griego de la filosofía

Por: Klaus Held

Universidad de Wuppertal

Traducción: Jairo Escobar Moncada

Universidad de Antioquia

El espíritu de la ciencia se expande hoy sobre toda la tierra. Su consecuencia más importante, la técnica, le ha otorgado a los hombres de las sociedades industrializadas avanzadas una mejora de su confort de existencia, pero también los problemas de medio ambiente, con los cuales se hizo manifiesta la profunda crisis en la que se encuentra la humanidad. En una crisis histórica se recomienda reflexionar sobre el comienzo del desarrollo del cual ésta surgió. Por ello se le impone a la filosofía actual la urgente tarea de acordarse del comienzo de la ciencia y de reflexionar críticamente sobre él: su surgimiento en los griegos. En su surgimiento la ciencia constituía una unidad con la filosofía. Ya los griegos poseían una explicación del surgimiento del espíritu filosófico-científico, la cual podemos encontrar en el *Teeteto* de Platón (155 c-d) y en la *Metafísica* de Aristóteles (982 b11 y siguientes). Ambos clásicos afirmaron que el asombro, el *thaumázein*, motivó el surgimiento de este espíritu.

El asombro, la admiración, es originariamente una capacidad propia de todos los hombres y ya observable en los niños. En la manera como el asombro fue experimentado por los griegos en el inicio de su pensamiento, se puede ver cómo este “sentimiento” o este “talante” tomó una figura particular, que inicialmente marcó a la cultura europea y que hoy, por virtud de la “globalización” del espíritu científico, actúa sobre la vida de toda la humanidad. Por ello una reflexión filosófica sobre el origen de este espíritu debe comenzar con la pregunta por cómo el *thaumázein* griego se diferencia de las posibilidades universales de asombro o admiración propias del hombre. Esta sencilla pregunta ha sido dejada de lado por los filósofos, aunque desde hace mucho tiempo es una costumbre apelar al *thaumázein* como motivo de surgimiento del pensamiento filosófico.

La mencionada pregunta puede designarse como una pregunta genuinamente fenomenológica, porque la fenomenología, desde su fundación por Edmund Husserl, se ha puesto la tarea de analizar la experiencia humana en su riqueza completa, sin reducirla sensualistamente. La pregunta fenomenológica, por medio de la cual la experiencia filosófica del asombro se diferencia de la experiencia de asombro universalmente humana, fue planteada por primera vez por Martín Heidegger en sus lecciones del semestre de invierno de 1937/8,

que aparecieron en 1984 bajo el título *Preguntas fundamentales de la filosofía* como tomo 45 de la obra completa. Primero quiero caracterizar al asombro filosófico, siguiendo la propuesta de Heidegger al respecto. De esto surge una segunda tarea, la de describir la experiencia temporal sobre la que se basa este asombro y con ello poder ocuparme especialmente de Platón. En la tercera y última parte de mis reflexiones quisiera aclarar, en relación de nuevo con Platón, cómo a partir del asombro, y de la experiencia temporal que le pertenece, pudo nacer la “idealización”, esto es, aquella operación espiritual, que después de Husserl, ha determinado el desarrollo posterior de la filosofía y la ciencia hasta la crisis actual mencionada al comienzo.

Platón y Aristóteles ven la particularidad del asombro filosófico en que dispone a los hombres a ocuparse con preguntas que conducen a aporías y a responder tales preguntas. Por ello el asombro no tiene para ellos una significación particularmente elevada. No es más que un *páthos* pasajero, un “padecer”, que constituye el estímulo para progresar en la disolución científica de ciertas aporías. La inquietud suscitada por estas aporías motiva la curiosidad científica, que una vez satisfecha lleva, con razón, a la desaparición del asombro. Esta comprensión tradicional del *thaumázein* es, hasta hoy, seguida ampliamente por los filósofos, pero se olvidan de hacer antes una pregunta sencilla: ¿qué hay en la constitución del asombro filosófico mismo que desata la sed de saber, propia de la curiosidad? ¿Qué es propiamente lo filosófico en el asombro filosófico?

Heidegger plantea la pregunta en las mencionadas lecciones. Él observa que la interpretación tradicional del *thaumázein* ha seguido —por decirlo así— el movimiento que partía del *thaumázein*, es decir, el movimiento del afán de saber, lleno de curiosidad, motivado por el asombro. Ese movimiento desde un principio aleja a la filosofía del estado de ánimo del asombro. Los fenomenólogos no deben dejarse llevar por este movimiento, sino, de acuerdo con la máxima de Husserl, concentrarse en “la cosa misma”. La cosa misma es, en este caso, la experiencia filosófica del *thaumázein*. El primer paso en la reflexión sobre el comienzo de la filosofía debe consistir en describir, permaneciendo en él, el *páthos* del asombro.

Heidegger muestra en las lecciones en qué se distingue el *páthos* filosófico del *thaumázein* de las formas del asombrarse-de-algo conocidas de la vida pre-filosófica y que hay en todas las culturas. Estas formas del asombro se dejan desglosar en tres tipos elementales: el “maravillarse” frente a algo nuevo, la “admiración” por una persona excepcional, y la “fascinación” frente al algo grandioso o sublime. En todos estos casos el admirarse por algo es caracterizado por el hecho de que es suscitado por algo inhabitual que provoca la atención de quien se asombra. La atención se dirige a algo singular, que destaca de su fondo familiar y que se desvía de lo normal a lo que estamos acostumbrados. En este caso lo habitual —el trasfondo mismo— es algo sabido de alguna manera por el hombre asombrado, pero nunca se vuelve tema de su atención; es algo que está en juego de manera oculta. El asombro que despierta a la filosofía se diferencia radicalmente de esto, pues se dirige precisamente al trasfondo de lo acostumbrado. Ese fondo, que hasta ahora permanecía obvio y oculto, de pronto aparece como algo absolutamente no-obvio e insólito.

Para comprender el nacimiento de la filosofía debemos describir, de la manera más precisa posible, la relación entre los eventos que llaman la atención del hombre antes de este surgimiento y su trasfondo. Aquí utilizo el concepto de “evento” con un amplio significado: puede tratarse de una cosa, una persona, un acontecimiento, una institución, un pensamiento o de otras cosas, a las cuales nos referimos con nuestro discurso y acción. Que en general nosotros podemos comprender los eventos que nos suceden, se puede explicar diciendo que todos ellos aparecen en un contexto con otros eventos determinados: todo evento señala, por el sentido que tiene para mí, a otros eventos en un contexto de remisiones, cuyo curso no es aleatorio, si no que está circunscrito a otros eventos determinados y éstos me remiten a su vez a otros eventos. Por medio de tales contextos de remisión se delinea en cada caso una periferia de posibles experiencias. La designación adecuada para una tal periferia es el concepto de “horizonte”, pues esta palabra griega designa originalmente la periferia de nuestro campo de visión.

Ya que los eventos remiten no sólo a otros eventos dentro del mismo horizonte, sino que también remiten a otros horizontes, hay un contexto de remisiones de sentido al cual pertenecen todos los horizontes. Entendido así, este “horizonte universal” es el “mundo”. Este uso del concepto de “mundo” se corresponde con nuestro lenguaje cotidiano, en el cual esta palabra no es utilizada en primer lugar para designar la totalidad del ente, sino que entendemos por ella el espacio en el cual nos orientamos en todos nuestros comportamientos. Por la influencia de Husserl se ha vuelto corriente designar como “mundo de la vida” al “mundo” así entendido. El mundo de la vida es el todo absolutamente englobante, que envuelve todos los eventos individuales. Este todo sólo está presente para nosotros como trasfondo, que normalmente no suscita nuestra atención. Él no constituye, como lo expresa Husserl, nuestro “tema” como lo hacen los eventos particulares que emergen de este trasfondo, sino que es para nosotros “atemático” y, en este sentido, oculto.

Respecto de nuestra experiencia podemos hacer una diferencia fenomenológicamente fundamental: por un lado tenemos las efectuaciones, mediante las cuales se nos aparecen los eventos para nosotros. Nosotros tenemos como sujetos el poder de realizar o de omitir efectuaciones; ellas son posibilidades que están a nuestra disposición en nuestro comportamiento. Frente a las efectuaciones como posibilidades subjetivas se halla aquello que nos encuentra, en cada caso en una determinada correlación con él, como contenido objetivo de nuestra experiencia.¹ El mundo de la vida como el trasfondo abarcador no temático de nuestro comportamiento no es ciertamente un objeto, pero en cierto sentido pertenece al contenido objetivo, porque constituye el espacio de juego para la aparición de los múltiples eventos. Este espacio nos es familiar de manera no objetual, en tanto que seguimos siempre, con nuestro comportamiento, los nexos de sentido delineados por cualesquiera horizontes.

1 En libre asociación con la terminología de Husserl podría uno designar los momentos de los actos de conciencia subjetivos como “noéticos” y los momentos correlativos con estos, que nos encuentran como contenido objetivo, como “noemáticos”.

Para que esto a su vez suceda, las remisiones, esto es, las transiciones de un determinado evento, con el cual se relaciona actualmente mi comportamiento, a otros eventos, a los cuales me puedo dirigir, deben serme sobreentendibles como posibilidades familiares. Esto solamente es posible mientras nosotros tengamos estas posibilidades como costumbres. Tales costumbres constituyen, con Husserl, las “habitualidades”, el lado subjetivo, con las cuales se correlacionan los horizontes como espacios de juego del contenido objetivo. Nosotros nos podemos orientar y mover, con sobreentendibilidad no temática, en determinados horizontes sólo porque ellos están anclados en nuestras costumbres subjetivas. De este modo, el todo abarcador, en forma de horizonte del mundo de la vida, es el correlato de la condición de costumbre de nuestro comportamiento en general; es el contexto total de lo acostumbrado. Este todo puede serme sobreentendible como el trasfondo oculto de nuestro comportamiento, únicamente porque es lo habitual.

Con mis anteriores reflexiones hemos arribado al siguiente resultado: en cuanto que el mundo es lo acostumbrado como tal, tan sólo él, y no algo distinto —por ejemplo el ser—, es aquello que en el asombro filosófico pierde su carácter de sobreentendible. Mediante el *thaumázein* el mundo sale de su estado de ocultamiento y se convierte con esta denominación como *kósmos* o *phýsis* en el tema de la incipiente filosofía. Pero aquí sucede algo sorprendente: las remisiones que constituyen los horizontes del mundo de la vida, son conocidas para nosotros, como dije, como posibilidades de nuestro propio comportamiento. Cuando por virtud del asombro filosófico se llega a una ruptura radical con la condición de costumbre en general y, con ello, el mundo se vuelve completamente algo no-obvio, esto sólo puede significar que nosotros, en tal estado de ánimo, hacemos una experiencia revolucionaria: el mundo se separa de su anclaje en nuestra constitución subjetiva, mediante la cual podía permanecer como algo no temático completamente sobreentendible; el mundo nos encuentra ahora como algo que se subtrae a nuestras posibilidades subjetivas, y con ello se revienta la correlación entre la condición de costumbre del sujeto humano y el mundo como horizonte universal. El mundo se muestra en el *thaumázein* como algo “más” o como “otra cosa” que mero correlato de nuestra habitualidad.

Pero, ¿en qué consiste, considerada concretamente, la experiencia por la cual el mundo se desprende de nuestras posibilidades subjetivas? Como contexto de remisión habitual es el mundo un correlato de nuestras posibilidades. Cada remisión conduce de una posibilidad actualmente realizada a otras posibilidades, que en el instante del acontecer de la remisión no son ciertamente actuales, pero que pueden llegar a ser actuales en un presente, que aún yace en el futuro. Cada posibilidad de remisión puede volverse hábito porque es completamente evidente para nosotros que, en cada momento, tenemos la posibilidad de continuar nuestra experiencia, en tanto seguimos una línea cualquiera de remisión, y de pasar de un evento que nos ocupa actualmente a otros eventos.

En la experiencia del mundo de la vida es sin más ni más posible que un determinado nexo de remisión se interrumpa y que alguno de los eventos, que nosotros esperábamos se volviera presente, porque contábamos con él por virtud de una remisión determinada, no se

haga presente. Esto sucede siempre en nuestro comportamiento y puede, por ello, ser anticipado en nuestra expectativa como posibilidad. Pero de ningún modo podemos anticipar que cese la remisión a otras posibilidades subjetivas y, con ello, cese el hacerse presente de los correspondientes eventos. Por ello confiamos tácitamente en que del presente anticipado, en nuestras posibilidades subjetivas de posibles eventos, por lo menos uno de ellos podrá llegar a ser presente actual. Esta confianza fundamental para la vida cotidiana en el mundo de la vida, explica por qué el mundo se nos aparece con sobreentendibilidad no temática como un nexo de remisiones que no puede cesar.²

Cuando el mundo, en el asombro filosófico, es experimentado como algo que se subtrae a las posibilidades subjetivas de los hombres, esto significa entonces que pierde su sobreentendibilidad, en el nexo de remisión, el tránsito experimentado de un evento actual a otro, esto es, el tránsito del presente esperado al actual. Y esto quiere a su vez decir: el *thaumázein* filosófico es un peculiar sacudimiento de la confianza en la continuidad del mundo. Esta confianza no se basa en conocimientos teóricos o incluso en demostraciones, sino que es algo que nos anima en la figura del estado de ánimo fundamental que permea nuestra vida cotidiana. Por ello el sacudimiento de esta confianza puede ser también sólo “emocional”, producirse como estado de ánimo, y de ello se trata justamente en el *páthos* del *thaumázein*.

Puesto que la vida cotidiana tiene su soporte en la confianza de que pueden llegar a ser presentes las posibilidades subjetivas, el tránsito permanente del tiempo a un nuevo presente aparece como el caso normal; esto es, cuando respecto de una determinada posibilidad subjetiva no tiene lugar su tránsito al presente, la ausencia de este presente es medida con el llegar a ser presente de los casos normales y aparece, por ello, como ausencia o falta de lo esperado, como *privatio*. En el estado de ánimo del asombro filosófico nos asalta el estremecimiento de que es por principio incierto si alguno de los futuros esperados en nuestras posibilidades subjetivas puede llegar a ser presente. Con ello pierde la expectativa sobreentendible, cuyo carácter es dirigirse al esperado presente, su significado como caso normal. Desde el punto de vista de esta expectativa, por así decirlo, el tiempo debería conferirle al hombre el cumplimiento en el presente de lo esperado, es decir, que el futuro se torne presente y así cuando el tiempo retiene lo esperable, esto tiene el carácter de un caso excepcional. Esta relación entre el caso normal y excepcional es puesto de cabeza por virtud del sacudimiento del *thaumázein*. Lo que apareció como caso excepcional en el estado de ánimo cotidiano, la no comparecencia del nuevo presente, se vuelve dominante en el estado de ánimo del asombro; cada llegar a ser presente efectivo aparece como el otorgamiento sorpresivo de lo inesperado.

2 Aquí, sea dicho de paso, podría estar la razón por la cual la antigüedad no podía pensar un fin absoluto del mundo. Significativamente incluso Tomás de Aquino no se consideró capacitado para refutar filosóficamente la convicción de la eternidad del mundo, aunque él, como cristiano, debió haber creído en el fin del mundo. La posibilidad de una negación ilimitada de la existencia del mundo en Descartes

El estado de ánimo fundamental cotidiano, por el cual confiamos en los nexos de remisión y gracias al cual, por así decirlo, poseemos el mundo como lo acostumbrado atemático y sobreentendible, se basa en el hecho de que no dejamos aflorar la inversión del estado de ánimo, mediante el cual aparece el llegar a ser presente como otorgamiento de lo inesperado. Esta inversión es la experiencia explícita de la mortalidad. Este sacudimiento es algo que tiene en común la filosofía con muchas religiones. En el talante cotidiano el tiempo es experimentado como el tránsito del futuro al presente. La experiencia de la mortalidad en el estado de ánimo del asombro filosófico estremece la confianza en la llegada del presente. Pero esto es solamente posible en la forma de que lo que llega, por así decirlo, toma otro objetivo; pues de “llegada de algo” sólo puede hablarse con sentido cuando se trata del tránsito de una dimensión futura a otra dimensión temporal. Cuando el presente como esta dimensión temporal es eliminado, queda únicamente el pasado. En el sacudimiento por el asombro filosófico se cambia la experiencia del tiempo: el tiempo, como tránsito del futuro al **presente**, que es el tiempo del hábito prefilosófico sin fisuras, se vuelve, en el tiempo experimentado en el asombro filosófico, el tiempo del tránsito del futuro al **pasado**.

Esta reflexión recibe una sorpresiva constatación en el hecho de que Platón, el antepasado de la tradición filosófica clásica, lleva al concepto esta experiencia filosófica del tiempo. Esto sucede en el diálogo tardío el *Timeo*, en la primera “definición” del tiempo, que es determinado como una imagen del *aión*, de la eternidad, y en la cual esta imagen es caracterizada como “movida”. El tiempo es el elemento de ordenación principal del mundo sensible creado por el demiurgo divino, de cuyos eventos, según la formulación radical del *Timeo*, no se puede decir que ellos **son**, sino solamente que están en **devenir**. De acuerdo con esto, al tiempo como parte del mundo sensible sólo le puede ser reconocido el carácter de devenir, por tanto de movimiento. El ser queda reservado a la eternidad, la forma de existencia del mundo de la ideas.

Devenir significa el recorrido de una multiplicidad de fases. Por ello dice Platón de la eternidad, en la misma definición del tiempo, que ella “persiste” “en el uno”, esto es, en un singular que excluye la multiplicidad. Aristóteles se decidió contra su maestro al atribuirle al tiempo un ser, en tanto que define al tiempo en la *Física* como algo que **es**: el tiempo **es** “el número, *arithmós*, del movimiento, *kinesis*, según el antes y el después”. El número legible en las fases de un movimiento no es él mismo movido. La definición aristotélica del tiempo contiene la determinación “según el antes y el después”, porque la sucesión numerable de los ahora de las fases sucesivas de un movimiento es ordenada por el hecho de que cada ahora, en relación con todos los ahora que han sido o llegarán a ser, está antes o después. Expresado con un término de la gramática, los ahora constituyen, en su ir uno tras otro, las “perspectivas temporales”, ellas designan los momentos de curso del tiempo, en los cuales ubicamos las acciones o hechos en general, a saber, el presente, el pasado y el futuro.

es simplemente un experimento metódico conceptual, que no se deja verificar en una experiencia filosófica reflexiva.

La gramática moderna diferencia entre las perspectivas temporales y los aspectos del tiempo. Los aspectos son las “facetas” espirituales que puede ofrecer el tiempo como un acontecer, por tanto los modos como se muestra el “flujo del tiempo” en nuestra experiencia. Las dos facetas fundamentales, porque están presupuestas en todos los otros aspectos posibles del tiempo, son el “llegar” y el “partir”. Platón, en el *Timeo*, fue el primero en hablar de los aspectos del tiempo. La palabra “aspecto”, procedente del latín, no es otra cosa que la traducción de la palabra griega *eídos*, que Platón utiliza en la oración que sigue a la mencionada definición, cuando dice que los *eide*, las facetas del tiempo son el “era”, en griego *ên*, y el “será”, en griego *estai*.

Aunque Platón en la misma oración diferencia las facetas de las “partes del tiempo”, esto es, de los periodos de tiempo, con los cuales mencionamos los lugares numerables en la sucesión de los horas, por tanto las perspectivas temporales, la interpretación tradicional de Platón ha pasado por alto esta diferencia y ha considerado, sin discutirlo, que el “era” y el “será” de los que habla aquí Platón, designan las perspectivas temporales de pasado y de futuro.³ Ciertamente el “era” y el “será” están relacionados con estas perspectivas temporales, pero ellos no las designan, sino que las expresan lingüísticamente en su surgimiento, en su devenir: el “era” mienta el acontecer del tiempo como un escaparse en el pasado y el “será” el mismo acontecimiento como un llegar desde el futuro.

Platón excluye expresamente, en las oraciones siguientes a la definición del tiempo, lo denominado con la palabra “es” como algo perteneciente a los aspectos del tiempo. A diferencia de las facetas “era” y “será” el “es” designa la faceta del presente. La eternidad no consiste en otra cosa que en el presente que “persiste en lo uno”. Así nos ofrece también la eternidad un aspecto, un *eídos*, y este es el presente de lo eterno expresado en la palabra “es”, el presente de las ideas, para cuya designación Platón puede utilizar, además de la palabra *idéa*, la palabra *eídos*, que está, de modo histórico-linguístico, estrechamente emparentada con la anterior. El único aspecto de presente de las ideas está en contraste con el devenir del tiempo del mundo sensible, que se muestra en dos facetas complementarias.

Con la exclusión del *eídos* del presente del tiempo, Platón aparece como el portavoz de la experiencia filosófica del tiempo, esto es, de la experiencia del tiempo que se nutre del estremecimiento del *thaumázein* y contradice con ello la comprensión prefilosófica acostumbrada del tiempo, que un poco más tarde fue llevada al lenguaje por la definición de Aristóteles. Según esta comprensión, el tiempo se anuncia justamente en el hecho de que nosotros podemos decir “ahora”; el tiempo está vinculado de modo muy estrecho con el presente que Platón le niega al tiempo. Sin embargo, Platón no le es tampoco fiel al estado de ánimo filosófico del *thaumázein*. Ciertamente él excluye al presente, como faceta del tiempo,

3 Esta sería inexactitud de la interpretación fue descubierta por primera vez por el filósofo alemán Gernot Böhme en 1974 en su investigación *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*. Frankfurt, a.M. 1974.

pero le permite ser como faceta del paradigma del tiempo, de la eternidad, y con ello se aparta de la experiencia de estar privado radicalmente del presente, por la cual el asombro filosófico sacude la condición sobreentendible de costumbre de la relación del hombre con el mundo.

De una parte, Platón permanece aún muy próximo al comienzo de la filosofía en el *thaumázein*. Pero, de otra parte, se entrega al movimiento de la búsqueda curiosa del saber, mencionado al comienzo de estas reflexiones, por el cual el pensamiento filosófico se aleja del estado de ánimo del asombro. Para la reflexión fenomenológica sobre el comienzo de la filosofía, que se esfuerza por permanecer en “la cosa”, esto es, en el estado de ánimo del comienzo, se trata ante todo de comprender el movimiento que aleja de este estado de ánimo. Este movimiento se muestra claramente en Platón cuando eleva el presente, que no se lo confiere al tiempo, al modo de existencia de las ideas. Con este procedimiento comienza un proceso, que desde entonces ha dominado de manera creciente a la filosofía y la ciencia, y al cual Husserl en su última obra, *La crisis de las ciencias europeas* de 1936, designó como idealización. La curiosidad científica es completamente satisfecha por la idealización. La hipótesis de las ideas de Platón y su modo de existir, la eternidad, es la “idealización primigenia”, en la cual se inspiran todos los otros procesos de idealización de la historia de la metafísica.

Lo que hay que entender como idealización, en sentido husserliano, se muestra en su contraste con la praxis de la vida cotidiana. Todos los eventos del mundo de la vida, con los cuales nos relacionamos mediante nuestro comportamiento, se ordenan según tipos, que varían cultural o individualmente. Los rasgos típicos de un evento pueden aparecer en la praxis del mundo de la vida de manera que parecen alcanzar un punto óptimo; pero también podemos tener la impresión contraria. El hecho de que nosotros oscilemos en nuestras impresiones sobre los eventos del mundo de la vida presupone una tendencia hacia lo óptimo que es efectiva en la totalidad de nuestro comportamiento. Un ejemplo característico de ello es la producción de cualquier objeto, a la cual le pertenece un cierto impulso hacia la perfección. Un carpintero que hace un mueble del tipo “mesa redonda”, está satisfecho cuando el objeto producido muestra una cualidad tal que los rasgos típicos de él —por ejemplo la figura redonda de la mesa— aparecen plenamente. En lo óptimo encuentra la praxis productiva su cumplimiento.

Siguiendo con el ejemplo de la mesa, se considera que se ha alcanzado lo óptimo de la tabla de la mesa, cuando en la praxis del mundo de la vida la tabla de la mesa se nos manifiesta a la intuición sensible —de acuerdo con el tipo de la mesa—, como debe ser, a saber, como redonda. Al cumplimiento de tal tendencia de optimización le pertenece tal tipo de intuibilidad. Pero hay algo más. La mesa alcanza su óptimo cuando ella muestra tal medida de cualidad redonda, como es necesario en el uso del mundo de la vida de la mesa. Los hombres que toman una comida en la mesa no están interesados en una redondez matemáticamente definida, sino en el grado de redondez que corresponde a la necesidad práctica correspondiente. Así la satisfacción de la tendencia de optimización de la praxis del mundo de la vida se mantiene en las fronteras de modos típicos de aparición que satisfacen

al respectivo interés de manera intuitiva. La intención de sobrepasar tales formas de aparición no pertenece a la praxis normal del mundo de la vida.

Sin embargo, en todos los casos óptimos tenemos la posibilidad de seguir con el pensamiento hasta el infinito los procesos de perfeccionamiento que llevaron a tal optimización, y de esa manera llegar más allá del cumplimiento dentro del mundo de la vida. En el caso de la tabla de la mesa por ejemplo, eso significa imaginarnos un proceso al final del cual llegamos a una línea perfectamente circular, es decir, al círculo matemático. Puesto que estamos en condición de llegar a tal fin, podemos suponer, en tanto actuamos así, que hubiéramos “recorrido”, como dice Husserl, todo el proceso de optimización completamente, a pesar de su infinitud. Sobre la base de esta suposición ficticia alcanzamos lo óptimo, que no podemos alcanzar en el ámbito de la intuición. Lo óptimo es un *limes* (límite) que está más allá de la intuición, en el infinito, el valor fronterizo de un proceso de optimización que se extiende hacia el infinito. Lo óptimo así entendido es algo meramente pensado y eso significa: algo “ideal” en el sentido husserliano del término.

El acto de “idealización” consiste en que convertimos tal “ideal” en objeto y en que integramos dicho objeto, que trasciende el ámbito intuitivo del cumplimiento, en la praxis normal del mundo de la vida, que se apoya sobre la intuición: lo óptimo, producido al pensar, es tratado como si fuera dado con la misma evidencia, como los casos óptimos realmente accesibles en la práctica del mundo de la vida; se pierde la conciencia de la diferencia entre uno y otro. Surge una propia y nueva posibilidad de comportamiento, que nosotros practicamos como si no hubiera diferencia entre ella y las posibilidades de comportamiento conocidas que había antes de la idealización.

Los casos óptimos normales y accesibles dentro de la intuición parecen débiles comparados con los obtenidos a través de la idealización, ya que los primeros son superados infinitamente por los últimos. Y el hecho de que en la práctica ambos casos óptimos parecen ser objetos del mismo tipo, conduce inevitablemente a que los casos óptimos normales y débiles son reprimidos de la conciencia del mundo de la vida por los casos óptimos fuertes de la idealización. De esa manera los productos de la idealización llegan a ser obviedades, que cubren y ocultan como “mantel de ideas” las obviedades originarias del mundo de la vida. Esta es la crisis de nuestro tiempo, que Husserl ha descrito, en su obra tardía, como olvido del mundo de la vida. Al hablar de idealización Husserl debió haber pensado sobre todo en operaciones intelectivas en el ámbito de la ciencia. Pero el “mantel de ideas” moderno, tejido en los procesos de idealización, cubre **todos** los ámbitos de la vida, también aquellos que Husserl no mencionaba de forma explícita como campos de idealización, por ejemplo el *éthos*, la economía y la religión. Pero en el marco de este artículo no puedo ocuparme de ellos.

Si entendemos la “idealización” de esta manera, podemos atrevernos a plantear la tesis de que toda la vida moderna se basa en la idealización. Pero la idealización se ha preparado ya con los griegos en el inicio del pensamiento filosófico-científico, y el paso precursor lo dio Platón con la suposición de las ideas y su modo de ser del *aión*, de la

eternidad. Cuando Husserl habla de idealización, comprende la palabra idea contenida en ella, ciertamente de manera moderna, en el sentido de “representación”, objeto de la conciencia, pues la idealización es una operación de nuestra conciencia, que mediante la formación de límites produce un mantel de ideas. Pero el término moderno “idea” remite al uso originario y filosófico de esta palabra en Platón.

Según la comprensión propia de Platón, la *idea* es lo opuesto diametralmente a una representación producida por nosotros; pues en cuanto la idea es la determinación que existe verdaderamente, que —hablando en términos modernos— posibilita y guía **a priori** todo nuestro representar, ella no puede ser un producto de nuestra conciencia. El hecho de que, como ejemplo, en nuestra experiencia sensible la tabla de la mesa redonda nos puede aparecer **como** redonda, presupone para Platón la intuición a priori espiritual de la redondez pura, es decir, una *idea* geométrica. Las desviaciones de la redondez, las “irregularidades” de la figura circular sólo son cognoscibles **como** desviaciones bajo la presuposición del paradigma de la redondez pura. Pero el mencionado concepto fenomenológico de lo típico hace superflua la suposición platónica: de hecho, el conocimiento de la desviación de la redondez presupone una representación orientadora de la redondez, pero esa representación no tiene que ser una idea platónica; pero sí puede pertenecer a los rasgos de un tipo de figura espacial que nos es familiar por la costumbre del mundo de la vida.

Las ideas platónicas son el producto del espíritu filosófico que —a través de operaciones de idealización—, decide poner fin a la gradualidad mundo-vital de los rasgos típicos de determinados eventos. Ahora bien, la operación prototípica de esta idealización es el supuesto de un presente permanente del *aión* como modo de ser de las ideas. Este supuesto se basa realmente en el hecho de que nosotros actuamos como si hubiéramos “recorrido” un proceso infinito de cumplimiento. El tiempo, como es experimentado en el asombro filosófico, está caracterizado por la complementariedad de los aspectos del “llegar” y del “partir”, por tanto por el acontecimiento del tránsito del futuro al pasado. Puesto que el “llegar” nunca termina en un presente inmóvil, sino que tiene permanentemente como su otro lado el “partir”, la remisión de unos eventos a otros, como es experimentado en los horizontes del mundo de la vida, nunca tiene un fin. Esto constituye, como dice Husserl, un “así sucesivamente” infinito.

La idealización originaria en Platón reside en que él piensa el “llegar”, el tránsito del futuro al pasado que nunca puede tener cumplimiento, bajo el supuesto de un presente inmóvil, que trasciende el tiempo, como “recorrido”. Pero el motivo para este rehuir el estremecimiento generado por el asombro filosófico reside en este estado de ánimo mismo. Si el mundo en él se torna algo completamente inhabitual y no sobreentendible, entonces el mundo, por ello, se muestra como algo que va más allá de nuestras posibilidades de remisión subjetivas. Pero justamente en tanto que el mundo, en el asombro, se substrahe a estas posibilidades, él se acerca a nuestra conciencia de remisión subjetiva desde una distancia, que es la que permite que el mundo se vuelva temático. El mundo se nos parece así por primera vez **como** mundo, esto es, como lo otro frente a nuestra conciencia de horizonte.

Pero mediante esta confrontación caemos al mismo tiempo en cuenta de la fuerza que posee esta conciencia, y con ello surge la posibilidad de dejarla ascender en su plena amplitud.

Puesto que el carácter fundamental de la conciencia de horizonte es dejarse remitir en infinita sucesión, esto es, tender hacia el infinito, la conciencia se desarrolla de un modo más libre en su fuerza cuando gana la posibilidad de dirigirse expresamente hacia lo infinito. Ahora bien, esto sucede en los procesos de idealización. El estado de ánimo del *thaumázein* está precisamente caracterizado por que el mundo es aquí experimentado de otra manera que en la forma del estar infinitamente remitido, de manera sucesiva, a otro evento. Pero a su vez la experiencia filosófica del tiempo, que abre un acceso nuevo al mundo, hace al hombre conciente de esta infinitud por el hecho de que a lo que viene del futuro le está negado llegar-a-aquietarse en el presente. Por esto la experiencia filosófica del tiempo tienta inevitablemente al pensamiento filosófico-científico, que comienza en el asombro, con el deseo de querer ser dueño de la infinitud con operaciones de idealización, y así querer rehuir el estremecimiento de esta experiencia del tiempo.

Sólo la idealización, la creación de un “mantel de ideas” que recubre al mundo de la vida, satisface la curiosidad científica dirigida hacia la infinitud del mundo entero. Pero esto ha tenido como consecuencia, por un lado, el olvido del mundo de la vida. Husserl interpretó este olvido en su obra *Crisis* como una especie de enfermedad de toda nuestra vida actual y, por ello, la designó como una “crisis” tal y como se utiliza esta palabra en un contexto médico, esto es, en el sentido de “crisis” como fase de una enfermedad. Pero por otro lado ha posibilitado el progreso histórico de la ciencia que Husserl en su obra *Crisis* ha designado de manera no casual como algo “europeo”. De hecho la idealización le ha otorgado a la cultura europea un cuño científico que la diferencia de todas las otras grandes culturas. Con la globalización hoy vigente de esta impronta, se expande no sólo la elevación del confort de la existencia en las sociedades industrializadas, que la debemos a los logros técnicos que le siguen a la ciencia, sino también, como la otra cara de la moneda, el olvido del mundo de la vida. En la medicina, para terminar, toda buena terapia presupone un buen diagnóstico, y éste una profunda anamnesis. La filosofía no puede ofrecer ninguna terapia para curar, a una humanidad globalizada, del olvido del mundo de la vida, pero puede servir a la diagnosis mediante una anamnesis histórica que persiga los primeros inicios y los analice en su peculiaridad. La intención de mis reflexiones era contribuir a ello.

Asombro, tiempo, idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía

Resumen. *El estado de ánimo del thaumazein, del asombro o la admiración, es una capacidad propia de todos los hombres, ya desde su infancia. El asombro llevó al proceso de idealización que subyace al surgimiento, de acuerdo con Platón y Aristóteles, del espíritu filosófico y científico occidental, que por virtud de la globalización influye sobre la vida de toda la humanidad, y que se ha manifestado como un olvido del mundo de la vida. En este ensayo se propone una interpretación fenomenológica del thaumazein, que busca desentrañar lo propiamente filosófico de este fenómeno de estremecimiento y destacar su diferencia con el asombro prefilosófico. Para ello se recurre a la experiencia cotidiana del tiempo que se da en el horizonte del mundo de la vida y, por contraste, a la experiencia del tiempo que se hace en el asombro filosófico. Las concepciones de Platón y Aristóteles sobre el tiempo y el asombro son discutidas y criticadas desde esta perspectiva.*

Palabras clave: Platón, asombro, tiempo, idealismo, fenomenología, *thaumazein*, comienzo de la filosofía.

Awe, Time, Idealization. On the Greek Beginning of Philosophy

Summary. *Thaumazein's mood of awe or admiration is a capability belonging to all men from their infancy. Awe led to the process of idealization, which is underlying to the arising, according to Plato and Aristotle, of the west's philosophical and scientific spirit, which in virtue of globalization it influences the life of all of mankind, and which has manifested itself as the forgetting of life world. In this essay, the author proposes a phenomenological interpretation of thaumazein, which seeks to get to the bottom that which is actually philosophical of this shuddering phenomenon and highlight its difference with pre-philosophical awe. To do so, they resorted to everyday experience of time, which takes place in the horizon of the life world and in contrast, the experience of time that is made within philosophical awe. Plato and Aristotle's conceptions regarding time and awe are discussed and criticized from this perspective.*

Key words: awe, time, idealization, *thaumazein*, phenomenology.