

**JUGUEMOS A *IDEAS* EN TIEMPOS DE CRISIS.
UNA FILOSOFÍA DEMOCRÁTICA PARA UNA DEMOCRACIA FILOSÓFICA**

**LET'S PLAY *IDEAS* IN TIMES OF CRISIS.
A DEMOCRATIC PHILOSOPHY FOR A PHILOSOPHICAL DEMOCRACY**

Ferran Garcia Querol
Grup d'Estudis Fenomenològics
Barcelona, España
ferran_garcia@yahoo.es

Resumen: Nos preguntamos qué puede aportarnos *Ideas* ante la actual crisis de la filosofía, la cual tiene que ver con el derrumbamiento de las viejas estructuras de poder en España y en Europa. Para ello, exponemos el sentido originario del proyecto tal como Husserl lo formula en el epílogo y en la introducción de la obra. Ahí nos damos cuenta de la diferencia que hay entre su ideal filosófico-fenomenológico, que es transdisciplinar, y el nuestro, que ha sido reducido a una disciplina especializada. Una parte de la experiencia en primera persona y aspira al libre entendimiento mutuo entre expertos y profanos; el otro parte del texto como presupuesto y supone una cierta relación jerárquica entre expertos y profanos. Finalmente, partiendo de la praxis fenomenológica que el mismo Husserl lleva a cabo en numerosos pasajes de *Ideas I*, caracterizamos un paradigma filosófico democrático, acorde con las necesidades de nuestro tiempo.

Palabras clave: Fenomenología, lenguaje, transdisciplinariedad, democracia.

Abstract: We wonder what can bring *Ideas* to the current crisis of philosophy, which has to do with the collapse of the old power structures in Spain and Europe. Therefore, we expose the original sense of the project as it is formulated in the epilogue and in the introduction of this book. Then, we realize the difference between the original philosophical-phenomenological ideal, which is transdisciplinary, and our own ideal, which has been reduced to a specialized discipline. One starts from the first person experience, and aspires to a free mutual understanding between experts and lay people; the other starts from the text, and presupposes a certain hierarchy between experts and laymen. Finally, we base on the phenomenological praxis which Husserl performed in numerous passages of *Ideas I*, and we characterize a democratic philosophical paradigm, according to the needs of our time.

Key Words: Phenomenology, Language, Transdisciplinarity, Democracy.

1. IDEAS, 1913 - BARCELONA, 2013

Estos días estamos de celebración, un libro ha cumplido 100 años. Se trata del volumen primero de la obra de Edmund Husserl *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica (Ideas I, para los amigos)*. Los aniversarios son ocasión para plantearse el futuro y hacer balance del pasado: a uno le preguntan qué tal le sienta la edad, cómo se ve de ahora en adelante, etc. Preguntas que incomodan de un modo inconsciente, pues sin querer nos recuerdan que nosotros decidimos lo que hacemos con nuestra vida. Quizás por eso solemos contestarlas de forma evasiva, con bromas y frases hechas; con todo, aunque esta responsabilidad inquiete, no está mal que por lo menos una vez al año no la rehuyamos y nos miremos al espejo. En esta ocasión el protagonista es un libro, y poco puede responder por si mismo un montón de papel con tinta. Sin embargo, cada vez que lo abrimos y lo leemos, bien que nos pregunta y nos sugiere. Así pues, celebramos los cien años de esta obra porque en ella hay algo más allá de lo meramente físico que todavía vive, algo que no es papel ni tinta sino espíritu. Y como todo fenómeno espiritual tiene que ver con las personas que lo sienten como suyo, la responsabilidad de dar cuenta de ello sólo puede ser nuestra. No obstante, lo vivo de un libro no aparece tanto cuando hablamos de él como cuando es él quien nos habla. En el primer caso, lo convertimos en un objeto determinado por todo lo que ya han dicho los expertos; en el segundo, lo liberamos de todas estas determinaciones y permitimos que se nos muestre en todo su poder, como por primera vez. Permitamos, pues, que el libro nos interpele a nosotros aquí y ahora, en este momento histórico, año 2013, y en este lugar, Barcelona.

Empecemos hablando de nosotros. No me refiero a "nosotros los filósofos", me refiero también a nuestros padres, hermanos, amigos, vecinos y paisanos. Tenemos muchas cosas en común con todos ellos. A lo largo del día todos realizamos una gran variedad de acciones: cubrimos nuestras necesidades comiendo, durmiendo, comprando, arreglando la casa; interactuamos con el mundo y con los otros realizando trabajos en la oficina, en la fábrica, en la tienda, en el campo; tomamos decisiones que afectan a uno mismo y a los demás, como casarse, votar, reunirse con los vecinos; a menudo pensamos en todo ello y lo valoramos tomando una cerveza o viendo las noticias; y puede que entre tanto tengamos pequeños momentos de plenitud en los que nos damos cuenta de la

maravilla de la vida. Para referirnos a estos actos podemos aprovechar la terminología de Hannah Arendt (1998). Así, diremos que vivir consiste básicamente en laborar, trabajar, actuar y contemplar. Como decimos, todas las personas realizamos estas actividades, con más o menos acierto.

No obstante, prácticamente todas las sociedades se basan en la división de la actividad social. Esto significa que, cuando abandonamos nuestro ámbito privado para desempeñar un papel en el conjunto de la sociedad, se nos exige que nos especialicemos en alguno de estos actos y renunciemos a los otros. Así, unos se especializan en las tareas de la labor (empleadas del hogar, cocineros); otros en varios tipos de trabajo (artesanos, trabajadores de la industria, y empleados de todo tipo); otros se especializan en la vida activa y en la acción política (políticos profesionales, activistas, asociacionistas); y otros en la vida contemplativa (poetas, profesores, periodistas). Estas distinciones no son rígidas, pues algunos trabajos necesitan un componente de contemplación, como el del técnico; o un componente de acción política, como el del empresario y el sindicalista; algunos contempladores profesionales no dejan de ser humildes (aunque valiosos) trabajadores, como los profesores de escuela; y otros tienen un papel político muy explícito, como los periodistas. Incluso así, en todos ellos hay algo de especialización, una primacía de un tipo de actividad sobre otra. Da igual que hablemos de un régimen feudal, de una monarquía absoluta, de una dictadura o de una democracia moderna, en todos los casos se mantiene la división de la actividad social en trabajo, acción y contemplación.

Ahora nos preguntamos cómo se relacionan entre sí estas actividades. Desde antiguo se ha comparado dicha relación con la que mantienen las partes del individuo. Según la analogía que nos ofrece Platón en su *República*, la parte baja del tronco, genitales y estómago, serían los laboradores: agricultores, comerciantes, artesanos (expertos en cubrir las necesidades vitales); y los trabajadores: constructores y fabricantes (expertos en hacer cosas y transformar el aspecto físico del mundo); la parte media del tronco, el plexo solar, serían los policías y el ejército (expertos en el valor y en ejercer la autoridad); y la cabeza serían los políticos y los intelectuales, que para Platón debían ser dos caras de la misma moneda (expertos en pensar, valorar, juzgar, decidir y planificar). Así, igual que un individuo satisface sus necesidades con sus propias manos, las cuales están ordenadas por su cabeza, también una ciudad, un país, una asociación o una empresa, tienen una cabeza organizadora; y la función social de

los diversos intelectuales profesionales es esa: ser la cabeza de la sociedad. En esto coincide casi toda la tradición filosófica, desde Platón hasta la teoría crítica (Buck-Morss, 2011, p. 74).

Sin embargo, en nuestro tiempo estamos asistiendo a algo nuevo: esta estructura, que parecía constitutiva de cualquier sociedad, está entrando en crisis. En efecto, lo peculiar de la crisis política y social que atravesamos no es que se cuestionen los contenidos ideológicos del gobierno de turno; no se trata de la tradicional lucha por el poder entre izquierdas y derechas. Más bien, lo que se cuestiona es la escisión misma entre clase dirigente y ciudadanía; y lo que se plantea es que la ciudadanía quiere participar en la toma de decisiones, que quiere tener una vida activa. Así, los movimientos de renovación de la democracia que han aparecido en nuestro país se fundan en una intuición bastante evidente: y es que un ciudadano no es una parte subordinada de un cuerpo social (un súbdito), sino un componente autónomo de él. Por lo tanto, debe poder extender su autonomía a todas las facetas de su vida, privada y pública; y el hecho de que no sea así lo vive como irracional e injustificado.

Además, en España nos estamos dando cuenta de otra cosa íntimamente relacionada con la anterior: que lo que vale para los individuos también vale para los pueblos. Ahí está la fundamentación racional del derecho a la autodeterminación que reivindica una gran parte de la sociedad catalana: también los pueblos, como personalidades colectivas, tienen derecho a autodeterminarse y a interrelacionarse desde el libre entendimiento mutuo; y el hecho de que esto se impida aparece como irracional. Esto no es "nacionalismo", ni tiene que ver con ideologías ni con partidos políticos, más bien al contrario. En primer lugar, porque la génesis de este movimiento se ha hecho desde la sociedad civil y *a pesar* de los partidos políticos; y en segundo lugar, porque el ejercicio de la autodeterminación en todo su alcance significa que ya no hay mediadores entre el pueblo y su voluntad, lo cual conlleva necesariamente un replanteamiento del papel de los partidos políticos. En este nuevo paradigma, la "nación" o el "pueblo" ya no es un objeto que se pueda dirigir, construir, fijar o cerrar desde arriba, sino algo vivo que se constituye desde abajo a través de la autodeterminación de todos sus miembros. En cambio, la negación de este derecho sí es nacionalismo y sí tiene que ver con ideologías, porque se basa en un concepto abstracto de nación española, prefijado, cerrado y construido desde arriba por

los poderes fácticos (ejército, Corona, Estado, Iglesia, tribunales y medios de comunicación).

Así pues, estas dos reivindicaciones, la autodeterminación de las personas y la de los pueblos, son las que nuestra generación se ha planteado como tareas históricas de nuestro tiempo. Pues bien, en el punto 2 de este ensayo me propongo mostrar que estas dos aspiraciones son también el sentido originario de la filosofía, tal como Husserl lo expone en el epílogo de *Ideas*. ¡Qué fascinante conexión aparece ahí ante nosotros: autodeterminación = democracia = filosofía! ¿Acaso la democracia auténtica sería la forma de convivencia propiamente filosófica? Y la filosofía auténtica, más que una disciplina teórica para expertos, ¿sería un saber hacer, una competencia dialógica, un arte político que cualquier ciudadano consciente necesita?

Siguiendo esta línea, en el punto 3 voy a mostrar que este ideal filosófico presupone un saber hacer más elemental. Si queremos que el entendimiento entre personas sea libre, cada uno debe aceptar las razones del otro basándose en lo que ve por sí mismo. En caso contrario ya no es filosofía sino fe o ideología. A este saber decir lo que se muestra, y desde allí progresar a los conceptos más complejos, Husserl lo llama *fenomenología*. Basándonos en la introducción de *Ideas I*, mostraremos que sólo partiendo de vivencias compartidas es posible la libre asociación de personas para formar comunidades. Y esta es la base para el diálogo entre filósofos de diferentes orientaciones, entre expertos de diferentes disciplinas, entre sectores sociales e incluso entre pueblos enteros. De hecho, la idea de Europa como espacio de libertad y de racionalidad se basa en el presupuesto de que hay vivencias compartidas sobre las que se puede fundar una convivencia libre.

Pero en el punto 4 vamos a comparar el ideal filosófico originario con lo que hacemos los filósofos profesionales, y ahí aparecen profundas contradicciones. Del mismo modo, el ideal originario de Europa ha desaparecido de las instituciones europeas, esas que deciden de espaldas a la ciudadanía y contra ella, mientras se erigen en sus representantes legítimos. Ambos ideales, que son dos caras de la misma moneda (filosofía y Europa), han penetrado en el sentido común de aquella ciudadanía que quiere participar en la vida pública. Ahora bien, para participar se requieren ideas y programas. Pero si los ciudadanos rechazan intermediarios entre ellos y su voluntad, es coherente que también rechacen intermediarios entre ellos y su pensamiento. Así, lo característico de

las ideas y programas que inspiran los movimientos sociales de los que hablamos es que no provienen de los filósofos ni de los teóricos políticos sino del más sano sentido común. No es que estos ciudadanos den la espalda conscientemente a los intelectuales tradicionales, es que sencillamente no sabe de ellos. Pues por mucho que traten estos temas, por su lenguaje, sus formas y su perspectiva, no se dirige a la ciudadanía sino a la élite intelectual; con lo cual, contradice performativamente el sentido originario de la filosofía.

Por eso, en el punto 5 estudiamos las características formales de una filosofía que dé respuesta a los retos de nuestro tiempo. Lo que necesita esta ciudadanía crítica que quiere participar y construir es un punto de vista compatible con su perspectiva y su experiencia en primera persona. En definitiva, necesitamos una filosofía democrática que permita a la gente autodeterminarse, afrontar por si misma problemas y situaciones concretas. Se trata, pues, de reactivar el ideal filosófico originario y de convertirlo en el contenido de nuestro trabajo intelectual, pero también de reflexionar sobre las formas de este trabajo para que una cosa y otra (contenido y forma) no se contradigan. En este sentido, *Ideas* tiene mucho que aportarnos. Pero lo que buscamos no lo vamos a encontrar en las partes programáticas del libro, sino en aquellas en que sencillamente describe y analiza vivencias. Reflexionando críticamente sobre esta praxis, encontraremos las características formales de esta filosofía democrática que hoy necesitamos.

2. EL IDEAL FILOSÓFICO ORIGINARIO

Husserl arranca el epílogo a *Ideas* con una reivindicación de su trayectoria filosófica. Empieza defendiendo «mi manera de concebir mi filosofía» de las críticas que le llegan desde lo que él llamaba corrientes existencialistas y vitalistas. Por el momento, nada más natural que un filósofo defienda su filosofía. Sin embargo, en el §7 de dicho epílogo, nos sorprende diciendo que des del principio ha renunciado «al ideal del filósofo de componerse de una vez por todas una lógica, una ética y una metafísica sistemáticamente cerradas». Ahí se da por supuesto que lo que hace un filósofo es teorizar sobre ética, lógica y metafísica, las cuales, desde los griegos, son las principales ramas del venerable árbol del conocimiento. Pero si Husserl no ha hecho esto y, por lo tanto, no ha elaborado ninguna filosofía, entonces nos asaltan dos preguntas: ¿a qué se re-

fiere con la expresión «mi manera de concebir mi filosofía»? Y si esa expresión no se refiere a la fenomenología, ¿entonces qué es la fenomenología?

Respecto de la primera cuestión, nuestro autor inmediatamente aclara que él no ha creado nada nuevo sino que ha recuperado del olvido algo muy antiguo. Se trata de lo que, en la parte preliminar del epílogo a *Ideas*, llama el *ideal filosófico originario*, «que desde su primera gran formulación por Platón es la base de nuestra filosofía y ciencia europea». En este texto no se están suscribiendo las tesis de algún personaje de Platón, ni se defiende ninguna relación entre estas y las de Descartes, Galileo o Kant. Más bien se está reconociendo cierto parentesco entre todos estos autores, una "idea" que se mantiene firme a lo largo de los siglos, más allá de tesis y sistemas concretos. En el mismo lugar del texto, Husserl nos describe esta idea con dos características que contienen cierta tensión interna: por una parte, la filosofía es la aspiración a un conocimiento absoluto en el que todos sus presupuestos estén explicitados, en cuya base no haya «nada predicativa o pre-predicativamente comprensible de suyo»; y por otra parte, la filosofía es la convicción de que esta idea «sólo es realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito». El ideal filosófico, pues, es la pretensión de llegar a conocimientos seguros, aunque éstos no puedan ser definitivos ni eternos.

Pero si no son definitivos no serán tan seguros, podemos objetar. Bueno, serán lo bastante seguros para nosotros en este momento, dadas nuestras circunstancias, vivencias e intereses. Siempre vivimos en un contexto concreto, no nos es dada la perspectiva simultánea y definitiva de todas las cosas. Esto implica que nuevos contextos históricos y pragmáticos pueden aportar nuevas vivencias que permitan revisar, matizar y ampliar viejas convicciones. Y no obstante, esta posibilidad futura no impide que ahora mismo confiemos en la seguridad y evidencia de nuestros conocimientos. Más bien introduce un punto de humildad y de apertura de miras; algo muy sano y necesario para que aquella seguridad y confianza no se conviertan en estupidez. Ambas actitudes, confianza y apertura, se necesitan mutuamente si queremos ser filósofos; pues como Husserl dice en el tercer artículo de *Renovación*, ser filósofo es más que una profesión o una vocación: es el ideal de vida auténticamente humano (2002, p. 34); o como dice en una carta: la filosofía es un modo de vida y de interrelacionarse basado en el "espíritu de autonomía" (Hua XXVII, p. 240). Es decir: en la decisión de rechazar cualquier norma externa (heteronomía), y de regirse

por las normas que uno mismo se da (autonomía) dialogando libremente consigo mismo y con los otros a partir de evidencias compartidas. Esta unión innegociable entre responsabilidad teórica y compromiso cívico es la idea de filosofía que Husserl reconoce en Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y en los inicios de la ciencia moderna.

Con todo, este compromiso y esta responsabilidad no pueden quedarse flotando en una nube de buenas intenciones vacías de contenido. Deben encarnarse en un cuerpo de conocimientos sobre el mundo y en una actitud consecuente con ellos. El filósofo debe arriesgarse, entrar en liza, examinar críticamente las teorías y creencias que encuentra. Y si detecta confusiones y presupuestos sin aclarar, debe proponer nuevos fundamentos que cumplan el ideal de rigor al cual se ha consagrado. La búsqueda de conocimiento, pues, nos lleva a la construcción de un sistema de proposiciones, y ahí empiezan los problemas. Lo que Husserl admira de la tradición antigua y moderna es el ideal al que aspira; lo que no acepta son los sistemas de proposiciones concretas que nos ha legado, y ese espectáculo abrumador de críticas, contracríticas, supuestas superaciones, nuevos comienzos, retornos...

Así, en ese particular nuevo comienzo que fue la Modernidad, Husserl encuentra tanto el peligro como la salvación del ideal filosófico. Allí se instituyó una noción de rigor científico basado en la matemática, y de aquella filosofía de los siglos XVI y XVII salieron las ciencias naturales modernas. Dicho paradigma se desarrolló tanto que fue dejando atrás aquellas otras cuestiones, también filosóficas, de los fundamentos del conocimiento. Estas cuestiones terminaron siéndole extrañas por no tratarse de hechos comprobables empíricamente; pero con este criterio, también las cuestiones éticas y sociales se le fueron volviendo extrañas, puesto que versan sobre realidades que no son estrictamente físicas. Así que la ideología positivista y científicista del siglo XIX degeneró en una suerte de cálculo meramente instrumental, sin compromiso cívico ni responsabilidad teórica. Como el científicismo se arrogó todos los derechos sobre el ideal de rigor teórico, y puesto que ahí no cabían preguntas sobre los problemas vitales del ser humano, apareció como reacción un movimiento anticientíficista. Se trata de las mencionadas filosofías de la vida y de la existencia de principios del siglo XX, las cuales, según la parte preliminar del epílogo a *Ideas*, «quieren distinguir entre ciencia rigurosa y filosofía». Ellas recuperaron el compromiso cívico, la preocupación por el sentido de la vida humana; aunque rechazando la

idea de un conocimiento seguro y fundamentado con todo rigor, ya que identificaban esta pretensión con la ideología científicista. La cuestión es que, desde la perspectiva de Husserl, el ideal filosófico originario se perdió; pues sus dos pilares (compromiso cívico y rigor teórico) se separaron y dieron lugar a sendos tipos de ideologías. Y el problema es que si se pierde este ideal filosófico, también se pierde el ideal social que se sustentaba en él: el «espíritu de autonomía», la posibilidad de una vida en común basada en el diálogo a partir de razones.

No obstante, en los inicios de la Modernidad, Husserl también percibe algo que posibilitaría la rehabilitación de este ideal. A grandes rasgos, la cuestión sería la siguiente. Las matemáticas se convirtieron en modelo de las ciencias, no sólo porque eran exactas, sino porque eran evidentes. Y las matemáticas son evidentes porque cada uno puede ver por sí mismo su verdad, a diferencia de los conceptos abstractos de la tradición y de la escolástica. Así pues, este “ver por sí mismo” es el sentido auténtico y originario de la modernidad: el dejar atrás las abstracciones, ideologías y tecnicismos que oscurecen nuestra percepción del mundo, para volver la mirada a la experiencia en primera persona. Así, de los griegos, recuperó la concepción holística de la filosofía como un ideal de vida que combina rigor teórico con una praxis dialógica y emancipadora. Y de los modernos, asumió la necesidad de fundamentar este ideal partiendo de cero, a partir de la propia experiencia vivida y de la propia conciencia (ambas en un sentido nuevo). Para ello concibió lo que llamó *fenomenología*.

3. LA FENOMENOLOGÍA COMO CIENCIA Y ARTE TRANSDISCIPLINAR

Para comprender el sentido originario de esta palabra, deberemos cambiar de tercio y pasar del epílogo a la introducción de *Ideas I*. Ahí se define a la fenomenología pura como «la ciencia fundamental de la filosofía». Esto nos sugiere que no se trata de una nueva corriente filosófica que compita con otras tendencias de moda. El hecho de que en la actualidad sí se haya convertido en esto indica hasta qué punto su sentido originario se ha perdido para nosotros. En efecto, la fenomenología no es una nueva tendencia sino una parte de la filosofía, que se suma a las tradicionales lógica, ontología, ética o estética. Sin embargo, no se trata simplemente de una parte más, sino de la «fundamental». Como tal, no está al lado de las otras sino debajo de todas ellas. Por lo

tanto, Husserl no pretendía que algunos filósofos se especializasen en fenomenología, como hoy en día se especializan en ética o en lógica. Más bien pretendía que, independientemente del paradigma filosófico al que uno se adscribiera, siempre que trabajara temas de lógica, ética, estética u ontología, lo hiciera de forma fenomenológica; es decir, mostrando que sus conceptos no responden a idiosincrasias particulares sino a vivencias al alcance de todo el mundo.

¿Qué nombre daremos a esta pretensión de mostrar lo común que hay en todos? La palabra "interdisciplinar" designa los discursos que integran conceptos y perspectivas de disciplinas diferentes, por ejemplo: historia y antropología, sociología y economía, matemáticas y física, psicología y pedagogía, etc. Lo característico de lo interdisciplinar es que cada disciplina permanece diferenciada de la otra, y en un momento puntual se establece un diálogo, un intercambio, cada una manteniendo los límites de su especialidad. Pero no podemos usar esta palabra para algo que rebasa los límites de cualquier especialidad, para algo que ya de por sí está presente en todo discurso (Casanueva y Méndez, 2010, p. 48-49). La filosofía, por ejemplo, no tiene mucho sentido como *disciplina* especializada que pueda entrar o no en un diálogo *interdisciplinar* con otras, como a veces se pretende. Sus partes (la ética, la ontología y la lógica) lo atraviesan todo, son los fundamentos de todo discurso y de toda praxis. Por lo tanto no constituyen un conocimiento *disciplinar*, ni tampoco *interdisciplinar* sino *transdisciplinar*. Del mismo modo, una filosofía puede dialogar con cualquier otra filosofía: la teoría crítica, el existencialismo, el estructuralismo, etc., y enriquecerse mutuamente intercambiando conceptos y planteamientos. Pero la fenomenología husserliana no está en el mismo nivel, no pertenece a la categoría "filosofía". Por lo tanto, decir que una filosofía puede dialogar con la fenomenología es tan absurdo como decir que puede dialogar con la lógica o con la ética. Toda filosofía es ya un conjunto de juicios sobre ética, lógica, ontología; y estos juicios ya siempre se apoyan en supuestos fenomenológicos, en vivencias evidentes para la persona que los piensa y los dice. Lo interesante de este tipo de conocimientos fenomenológicos, pues, es que están al alcance de todo el mundo, y por lo tanto, son la base para todo diálogo o trabajo colectivo.

La noción de un trabajo transdisciplinar es en parte vieja y en parte moderna. Es antigua porque la filosofía griega hasta la época helenística involucraba estudios sobre lógica, sobre la naturaleza, sobre el lenguaje, implicaba también una actitud ante la vida, una puesta en escena, con lo cual tenía un sentido

ético y político. Pero la noción de lo transdisciplinar es moderna, porque lo moderno es la división en disciplinas especializadas de todos estos aspectos que los griegos tomaban juntos. Ante este hecho, han aparecido varias formas de restablecer la unidad entre las diversas ramas del conocimiento. Descartes y sus sucesores pretendían unificar todas las disciplinas en un sistema, en cuya base estaría la filosofía. Pero como hemos visto, las ciencias corren más que la filosofía; y a principios del siglo XX, los positivistas lógicos abandonaron la idea de sistema y concibieron la unificación de las diversas disciplinas por medio de la reducción de unas a otras (Peláez, 2010, p. 74). Por ejemplo: explicando los fenómenos históricos y culturales en términos de psicología, estos en términos de biología, estos en términos de química, y finalmente en términos de física. Esta perspectiva pervive todavía en una sociedad como la nuestra, tan tecnificada y materialista. Como reacción, desde las disciplinas humanísticas a menudo se trata de reducir la objetividad científica a criterios culturales y antropológicos. Es un tipo de reduccionismo idéntico en esencia, aunque de signo opuesto.

En cambio, el modelo fenomenológico consiste en lo contrario del modelo reduccionista. Parte de la base de que la diversidad de ciencias responde a una diversidad de actitudes ante el mundo, de formas de dirigirnos a las cosas. Y del mismo modo que la experiencia humana es esencialmente diversa y no se puede reducir a una sola actitud, tampoco las disciplinas son reductibles unas a otras. En este sentido, la fenomenología vendría a ser una ciencia teórica de las diversas actitudes posibles y de la forma como se muestran las cosas desde cada una de ellas. Pero también es un saber hacer: el arte de transitar de una actitud a otra y de ayudar al interlocutor a repetir este mismo tránsito.

Por eso, volviendo al §7 del epílogo a *Ideas*, Husserl dice que la fenomenología no es una nueva filosofía: su sentido es permitirnos elaborar nuevas teorías y discernir qué hay de valioso entre toda la «maraña de filosofías» ya existentes (1993, p. 395). Así pues, no tiene sentido ni equipararla ni contraponerla a las filosofías subjetivistas de la modernidad, a la teoría crítica, a la hermenéutica, al existencialismo, al psicoanálisis o a la neurociencia. Al contrario, todas estas teorías hablan de realidades (mente, sociedad, texto, mundo, inconsciente, cerebro); en cambio, el análisis fenomenológico se sitúa en un nivel más fundamental: habla de las vivencias en las que cualesquiera supuestas realidades se nos dan, sin prejuzgar de entrada nada sobre ellas. Esto significa que

todas las disciplinas filosóficas y científicas, teóricas y prácticas, la pueden usar como herramienta de reflexión y crítica de sus propios presupuestos y como un marco de diálogo entre ellas. De hecho, a lo largo de los tres volúmenes de *Ideas*, el curso de las descripciones de las vivencias lleva a Husserl a establecer continuas conexiones con conceptos y filósofos de todo tipo. Son menciones fugaces, pero si son posibles es porque se ha ganado un campo experiencial común entre todos ellos. De este modo, la fenomenología posibilita el ideal filosófico originario, entendido como un diálogo libre a partir de evidencias al alcance de todos.

4. FILOSOFÍA PROFESIONAL. ¿UNA CONTRADICCIÓN PERFORMATIVA?

Hasta ahora nos hemos dedicado a comentar algunos textos de *Ideas* que versan sobre la relación entre fenomenología, filosofía, ciencias y el conjunto de la sociedad. Sin embargo, como ya avanzamos en el punto 1, ¿puede que haya una contradicción entre lo que pretendemos y lo que hemos hecho, entre nuestros fines y nuestros medios? Si tanto la filosofía como la fenomenología son conocimientos transdisciplinares, ¿qué pasa cuando los reducimos a disciplinas especializadas? Una disciplina es un conjunto de hábitos y prácticas que conforman una profesión (Casanueva y Méndez, 2010, p. 41). La "disciplina filosofía", pues, consiste en el conjunto de hábitos y prácticas que constituyen el quehacer del filósofo profesional. ¿Y en qué consiste este quehacer? Durante muchos años, en la *Guia de l'estudiant* de la *Facultat de Filosofia* de la *Universitat de Barcelona*, figuró como criterio de evaluación el uso adecuado del lenguaje y el léxico de los autores estudiados. Pues bien, ahí están las señas de identidad de la filosofía profesional: A) su referencia a la tradición filosófica; B) el cultivo de un lenguaje técnico; C) la lectura y la escritura como medios de trabajo; D) el hecho de constituirse en una profesión diferenciada de las otras. Se trata del desconcertante juego de escribir textos que hablan de otros textos, los cuales, a su vez, se refieren a otros textos, y así hasta el infinito. Pero este juego fascinante quizás conlleve algunas contradicciones performativas, que es cuando lo que hacemos contradice lo que decimos.

Empecemos por la vinculación del filósofo profesional con una tradición filosófica. De entrada, tendremos que reconocer una gran diferencia entre lo que hacen los grandes filósofos y lo que tan a menudo hacemos los profesionales de

la filosofía. Platón, Descartes, Husserl, partían de sus propias vivencias y experiencias; en cambio, nosotros escribimos a partir de sus textos. Vale que sus textos hablan de fenómenos al alcance de todos, de modo que, indirectamente, nosotros también lo hacemos. Pero un texto que habla de otros textos no se refiere a las cosas mismas vividas en primera persona (esto se me muestra así, esto asá); se refiere a textos de otros y a sus experiencias en tercera persona (él dice, él cree, él interpreta). La mayoría de trabajos académicos consisten en este tipo de escritos escolásticos e impersonales, y como dice Lester Embree, ¿en qué medida esto puede llamarse fenomenología (2011, p. 55)? Es más, ¿en qué medida podría ni siquiera llamarse filosofía? En el §1 de *Meditaciones cartesianas*, Husserl nos dice que el gesto genuinamente filosófico consiste en deshacer el edificio del saber recibido para reconstruirlo a partir de la propia experiencia. Pues bien, cuando pasamos de la descripción de nuestras vivencias al comentario de textos, ¿no pasamos también a renunciar a nuestra experiencia y a aceptar como algo predado la experiencia, el lenguaje y la perspectiva de otro? Naturalmente, los trabajos filosóficos que tienen algún interés son más que meros informes de las opiniones de un autor. Confrontan lo que dice uno con lo que dicen otros, introducen puntos de vista personales y originales, etc. Pero incluso entonces, estamos haciendo algo problemático: ¿no se trataba de partir de cero, de ir a *las cosas mismas*, según el conocido lema de la fenomenología? En vez de esto, nos situamos en el horizonte de una tradición filosófica. Ya no hablamos directamente de vivencias que cualquiera puede repetir, sino que hablamos a través de complejas referencias textuales que no cualquiera puede seguir. Entonces la filosofía y la fenomenología se convierten en saberes restringidos y abandonan la aspiración de llegar a todos, que las movió originariamente. Además, des del horizonte de la tradición histórica, la realidad concreta sólo se ve desde fuera, como un punto de cruce en medio de procesos macroeconómicos, macrosociológicos y macrofilosóficos. Los especialistas disfrutan comparando, trazando contrastes entre la modernidad, la posmodernidad, los griegos, etc.; pero en este juego, su perspectiva y su situación personal desaparecen. Igualmente, toda esta esfera de procesos es inalcanzable para el ciudadano de a pie, pues su perspectiva natural no ve la realidad desde fuera sino desde dentro. Y suponiendo que pueda comprender las referencias históricas del texto, estas no proporcionan claves para pensar e intervenir en su situación concreta.

La segunda característica de la "disciplina filosofía" es el uso adecuado de un lenguaje técnico. El vocabulario de Husserl, por ejemplo, se remonta a la escolástica medieval y a la filosofía de los siglos XVII y XVIII. Cuando hacemos fenomenología, entonces, abandonamos el habla cotidiana y nos instalamos en una jerga llena de tecnicismos y de expresiones provenientes de otro horizonte histórico y cultural. El problema es que para que haya comunicación no sólo hace falta hablar el mismo idioma: una de las condiciones de la comunicación es que haya un horizonte de sentido compartido (Alves, 2012, p. 226). La pregunta incómoda es si el horizonte de sentido de la filosofía profesional y el del mundo en el que se inscribe son el mismo. Dicho de otro modo: la asunción del lenguaje filosófico tradicional ¿es compatible con el ideal filosófico originario de fomentar el libre entendimiento mutuo? ¿Nos hemos cuestionado nunca si este lenguaje comunica algo más allá de nuestros reducidos círculos de expertos? Pensemos en los problemas que la diversidad de lenguajes técnicos ocasiona incluso entre especialistas. Por experiencia sabemos que quien domina uno de estos lenguajes desconoce los otros: alguien versado en fenomenología se puede quedar grogui en una charla estructuralista, y viceversa. De modo que, al final, cada uno se puede comunicar sólo con los de su misma orientación filosófica, y no con todos sino sólo con los que más saben (pues los demás asienten en silencio y toman apuntes). Quizás algunos se pregunten para qué queremos entendernos con camareros o con gente que no tiene una calificación filosófica especial. Pues sencillamente porque este es el objetivo originario de la filosofía, según vimos: ofrecer las bases para el libre entendimiento mutuo entre todos los miembros de la comunidad, también entre los profanos. Olvidar esto es uno de los síntomas de la crisis de la filosofía actual, es decir, de la pérdida de su sentido originario.

La tercera característica de la profesión filosófica es su dependencia de la escritura. En nuestros días la escritura filosófica se reduce cada vez más a la ponencia y al artículo especializado. Un formato que, como dice Marina Garcés (2012), no suele ser una experiencia de búsqueda sino de plasmación de las conclusiones y resultados de un estudio; por lo general, un texto que habla de otros textos, dirigido a expertos en un autor determinado. Garcés cuestiona con razón que una filosofía hecha de conclusiones mantenga su autenticidad, su capacidad para evocar preguntas y abrir la mirada, en vez de cerrarla mediante resultados. Sostiene que, más allá de este tipo de escritos, hay otros géneros

que permiten esta búsqueda propia de la filosofía: el ensayo, el fragmento, el aforismo e incluso los diversos géneros literarios. Sin embargo, la escritura es un campo inagotable de experiencias espirituales, pero es un ámbito autorreferente que sólo genera escritura. La vida está ciertamente en ella, pero también más allá de ella. Los otros no son de papel, y para interactuar con ellos de modo filosófico, algún día tendremos que dejar de lado el texto. De hecho, la dependencia de la filosofía profesional respecto de la escritura es tan grande que, incluso cuando nos reunimos en congresos, en vez de hablar cara a cara, nos traemos papeles escritos y los leemos, reduciendo el diálogo a un tiempo marginal al final de las ponencias. Sabemos citar con glamour y estilo, dominamos el lenguaje de los grandes autores de la tradición, sabemos leer conferencias y dar largas respuestas a largas preguntas, todo muy magistral y muy solemne. Pero ¿sabemos conversar con los otros, dialogar en corto como hacía Sócrates, escuchar y hacernos entender? Para un profesional de los textos, pedirle que vaya más allá del texto es pedirle mucho; quizás demasiado. Pero desde el punto de vista del ideal filosófico originario, ¿no es lo mínimo que se puede pedir?

Finalmente, la cuarta característica problemática de la "disciplina filosofía" es el hecho de entenderse a sí misma como una profesión. Cuando los filósofos se profesionalizan, se convierten en "intelectuales", es decir: en profesionales del intelecto (que leen y citan), que trabajan en instituciones cuyo fin es formar a otros profesionales del intelecto (que lean y citen). Cuando esto sucede, ¿acaso su trabajo se convierte en un fin en sí mismo, desvinculado de las otras dimensiones de la vida individual y colectiva? Pero en cambio, el ideal filosófico originario implica una dimensión cívica, un compromiso con el «espíritu de autonomía», con la búsqueda de medios para la emancipación de todos los miembros de la sociedad. Esto no tiene nada que ver con el contenido de los textos o de los cursos, con las ideas que uno defiende, sino con el hecho de pertenecer formalmente a la "disciplina filosofía". Así, por mucho que un filósofo se defina a sí mismo como comprometido con la sociedad, su intención emancipadora queda neutralizada y contrarrestada por las prácticas propias de la profesión filosófica: el comentario e interpretación de unos autores u otros, y el uso "adecuado" de su mismo lenguaje técnico. Hacer esto con la obra de Marx o Nietzsche no parece más subversivo que hacerlo con la de Tomás de Aquino o Balmes. Un trabajo de estas características sólo puede interesar a miembros de esta profesión consagrada a leer y a citar textos. Por lo tanto, no sólo no tiene

ninguna repercusión más allá de ella, sino que repite la escisión social que pretende combatir (la que hay entre expertos y profanos, entre cabeza y tronco) y la transmite a la siguiente generación de filósofos profesionales.

5. PARA UNA FILOSOFÍA DEMOCRÁTICA

Todo esto contradice el ideal filosófico originario de un saber riguroso cuyo fin sea el libre entendimiento mutuo. A partir de este ideal originario, podemos deducir las características formales de una filosofía genuina: A) Aunque el estudio de una tradición ayude, el filósofo verdadero la recrea y la contrasta con la propia experiencia en primera persona. B) Aunque el lenguaje técnico sea útil, el filósofo parte del lenguaje de su horizonte histórico, que es el más eficaz a efectos de comunicación. C) Aunque la lectura y la escritura tengan su valor como medios de aprendizaje, el filósofo se muestra en el diálogo, en la interacción cara a cara con los otros, a partir de problemas concretos. Y D) aunque los profesionales tengamos nuestra función social como transmisores y creadores de saber, la filosofía es un modo de vida, una búsqueda de la verdad y la bondad, compatible con cualquier profesión y disciplina. Es importante aclarar que no se trata necesariamente de rechazar la filosofía profesional sino de abrirse a otras formas de trabajo filosófico más coherentes performativamente. No se trata de restar sino de sumar. Recordemos que democracia, filosofía y Europa tienen la misma esencia: la autodeterminación del individuo y de las colectividades. La crisis de una, pues, es la crisis de las otras. Por lo tanto, se trata de afrontar la crisis de la filosofía haciéndola más democrática, para que nuestra democracia en crisis sea más filosófica

La primera característica de esta nueva actitud filosófica es que se basa en la mirada en primera persona. Pues bien, *Ideas* es un claro ejemplo de aquella forma de entender el trabajo intelectual como algo propio de una clase de expertos, con su perspectiva macrohistórica, su relato sobre la historia de la filosofía, sus tecnicismos, su jerga y sus programas que otros deberían cumplir. Pero cuando Husserl se pone manos a la obra y empieza a hacer detalladas descripciones de fenómenos y vivencias, ahí es donde la fenomenología aparece como una praxis dialógica concreta, como un hacer profundamente transdisciplinar. Entonces la fenomenología ya no se muestra sólo como una teoría (*episteme*), sino como un arte (*techné*); ya no como un *saber* de expertos, sino co-

mo un *saber hacer* que nos permite reactivar, a cada uno por sí mismo, aquello que hasta ahora sólo podíamos tomar como acto de fe en los expertos. En efecto, lo esencial de la fenomenología es que recupera la perspectiva en primera persona, desfetichizando así los grandes sistemas y los grandes nombres de la tradición. Todo lo que ellos han visto también lo podemos ver por nosotros mismos, y con esto recuperamos el gesto específicamente filosófico: el de reconstruir el saber a partir de nuestra propia experiencia. Entonces recobramos la autonomía y la capacidad de acción y de diálogo que requiere una democracia verdadera, aquella que se basa en la autodeterminación individual y colectiva.

El segundo aspecto de la filosofía genuina es el uso de un lenguaje común. En efecto, si todo lo podemos ver por nosotros mismos, ¿por qué tenemos que usar un lenguaje que pertenece a otra época? ¿Por qué no usar nuestras propias palabras, aquellas que son eficaces en nuestro contexto? La fenomenología muestra que las diferentes disciplinas tienen su origen en las diferentes formas de dirigirnos al mundo. Cualquier descubrimiento que haga un físico, un biólogo o un sociólogo, pues, está al alcance de cualquiera, si adopta la actitud correspondiente y reactiva el sentido de cada concepto. Estos son desarrollos de la experiencia natural y deben concordar con ella. Del mismo modo, los respectivos lenguajes técnicos son desarrollos y evoluciones del lenguaje natural; por lo tanto debe ser posible reactivar el sentido de cada término técnico de una forma fresca e intuitiva. Pero la filosofía en general y la fenomenología en particular pretenden reconocer lo obvio, y esto implica un cierto distanciamiento respecto de lo vivido. Cuando hacemos fenomenología rompemos con la actitud natural, y para dar cuenta de lo que vemos desde esta distancia, Husserl necesita romper con el lenguaje cotidiano y transformarlo (Bassas, 2011). Sin embargo, esta transformación se realiza partiendo del lenguaje natural y desde él, no instalándose de entrada en un lenguaje técnico ya preformado y fijado. En el primer caso se trata de esa maravillosa capacidad de convertir el lenguaje corriente en algo vivo, que expresa y al mismo tiempo crea las vivencias, dando cuenta de ello al otro y logrando el milagro de la comunicación. Esto no tiene nada que ver con el segundo caso, que es el de la jerga filosófica convencional; esta es lo que queda cuando la palabra viva, que es la palabra filosófica originaria, pierde su autenticidad y se convierte en algo rígido, disponible para su uso técnico y profesional. En Husserl, como experto y creador, conviven ambos ti-

pos de lenguaje; en el experto en Husserl sólo queda el lenguaje husserliano convertido en jerga. Des de la perspectiva en primera persona, pues, podemos conectar con cualquier actitud teórica; podemos reactivar el sentido de cualquier concepto técnico; y además, podemos hacerlo creativamente partiendo del lenguaje natural.

El tercer y el cuarto aspectos formales de la filosofía genuina eran el uso del diálogo vivo a partir de problemas concretos, y cierto carácter transdisciplinar y transprofesional. Vamos a mostrar qué puede aportar *Ideas* en este sentido, a partir del análisis de esta situación concreta en la que nos encontramos. En todo momento podemos hacer inferencias de cualquier tipo sobre cualquier aspecto de la situación: la mesa está coja, no sirve para el congreso. Y cuando convertimos esta práctica en hábito, hacemos ciencias empíricas: el arte de la organización de eventos sabe bien que las mesas cojas no sirven para hacer congresos. Casi siempre estamos movidos por algún interés y tomamos decisiones en base a nuestras valoraciones de la situación: queremos quedar bien con los asistentes, hay que cambiar la mesa. Y cuando convertimos la toma de decisiones en nuestro hábito, hacemos política: en esta casa somos partidarios de cambiar las mesas cuando están cojas. A veces, nos planteamos las premisas generales que fundamentan aquellas inferencias y decisiones: ¿En qué consiste un buen congreso, qué es lo mejor? Y cuando convertimos esta reflexión en hábito, hacemos filosofía: ¿Qué es lo bueno, lo verdadero, lo bello? ¿Qué es una mesa?

Dentro de la filosofía, cuando nos centramos en los contenidos generales de la realidad, hacemos ontología: lo esencial en una mesa es una superficie más o menos plana que se eleve del suelo. Y cuando nos fijamos en los aspectos meramente formales, hacemos lógica: "mesa" es un sujeto con propiedades, pertenece a tales y cuales conjuntos, etc. Dentro de las ciencias empíricas, si nos fijamos en todo lo que tiene que ver con el aspecto físico de las cosas, hacemos ciencias naturales: vemos la mesa como un mero objeto material que ocupa un determinado espacio en el tiempo. Y si nos fijamos en el sentido cultural de la mesa, hacemos ciencias sociales: vemos la mesa no sólo como un espacio físico sino como un espacio social, como el lugar a cuyo alrededor se reúnen personas, se habla y se toman decisiones. También podemos tomar todas estas realidades objetivas como contenidos de la mente, y entonces hacemos psicología: la mesa es una vivencia mía, un contenido de mi conciencia

empírica, el cual se corresponde con tales y cuales procesos fisiológicos. Pero en el día a día también hay momentos de sorpresa y asombro, y entonces nuestras opiniones quedan momentáneamente en suspenso: de repente alguien se acerca y pregunta si es necesario cambiar una mesa por estar coja, si de verdad ya no vale para hacer un congreso. También en los debates filosóficos y científicos hay casos que no se dejan clasificar fácilmente, y cuando ponemos entre paréntesis la cuestión de a qué categoría pertenece el tema que nos ocupa y lo tomamos simplemente como fenómeno, entonces hacemos fenomenología: ¿cómo se muestra una mesa en buen estado? ¿Y una que esté coja? ¿Se parecen en lo que nos interesa?

Cuando nos asombramos de algo permitimos que se nos muestre en todo su esplendor, dejando en segundo término nuestros prejuicios y creencias sobre ello (lo que en *Ideas* se llama *epojé* o reducción trascendental): no nos vamos a pelear sólo porque nos lleven la contraria, tratemos el asunto de forma civilizada; así, esta diferencia de opiniones nos invita a mirar de nuevo la mesa, al margen de lo que creíamos sobre ella. Entonces vemos que cualquier fenómeno se muestra con un aspecto y un sentido determinado (lo que en *Ideas* se llama *noema*): mesa rectangular de madera, más bien vieja, etc. El aspecto del fenómeno se compone de sensaciones, sentimientos, impulsos (la materia o *hyle*, el campo de la estética trascendental): color marrón, textura pulida, líneas claras y oscuras, sensaciones de desagrado por cierto olor a rancio de la madera, sensaciones de inestabilidad por el bailoteo de su cojera, asociaciones entre este olor y otras experiencias pasadas, etc. Por otra parte, el fenómeno también se compone de un modo de comprender e interpretar estos datos (la *noesis*): el concepto de mesa comprende estas sensaciones visuales y táctiles; el concepto de fea comprende estas sensaciones olfativas desagradables; el concepto de útil se pelea con el de inútil, ambos intentan encajar con la pata coja y permanecen en suspenso.

Dicha comprensión consta de varios estratos que se han ido formando a lo largo del tiempo, lo cual nos permite establecer su génesis: primero fue la mesa como cosa externa, después como espacio para comer, luego como lugar de trabajo en el colegio, desde allí se ve la mesa alta del profesor, también hay la mesa como altar en misa; a lo largo de estas vivencias hay un tránsito del objeto cotidiano al objeto solemne. Y todo esto remite a mi yo, un polo de atención que fluye con el tiempo captando todo a su alrededor; y dado que mi yo

está abierto al mundo y a los otros gracias al cuerpo y a la empatía, puedo comprender las vivencias de otro y viceversa: antes de sentarme en la mesa, estaba entre los otros; ahora que estoy tras ella, hay una distancia; he ganado preponderancia respecto de los demás, todos me miran, pero he perdido naturalidad; mi actitud y mi forma de hablar se vuelven formales y serias, en concordancia con mi experiencia personal y cultural de lo que es estar tras una mesa alta; sin embargo, la pata renqueante rompe esta solemnidad e introduce una nota discordante en la escena; esta mesa, pues, será perfectamente útil como mueble para poner cosas encima y para trabajar, pero será inútil como instrumento ritual de solemnidad. Podemos comentar todo esto con los compañeros, podemos ver cómo nos sentimos, nos imaginamos qué tal sería en una mesa perfectamente equilibrada, etc. Pero entonces la cuestión se ha vuelto otra, ya no es si podemos usar una mesa coja; la cuestión es si aquí, en Barcelona y en 2013, seguimos queriendo mesas altas y solemnes que pongan distancias entre nosotros, y entre nosotros y el resto de la gente.

¿Qué hacemos, señores filósofos: democratizamos la filosofía o nos parapetamos detrás de una mesa coja?

REFERENCIAS

- Alves, Pedro (2012). *Frases no declarativas y comunicación en las Investigaciones Lógicas de Husserl. Notas para una teoría de los actos comunicativos a la luz de Husserl y de Austin*. Dentro de *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*. M^a Carmen López Sáenz y Jesús M. Díaz Álvarez (eds). Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- Arendt, Hannah (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Bassas Vila, Xavier (2011). *Políticas textuales. Análisis de fenomenología lingüística aplicado al texto husserliano*. Investigaciones Fenomenológicas, n. 8, p. 51.
http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen08/03_Bassas.html
- Buck-Morss, Susan (2010). *Pensar tras el terror*. Boadilla del Monte (Madrid): A. Machado Libros.
- Casanueva, Mario; Méndez, Diego (2010). *Notas a favor de la transdisciplina o hacia una epistemología de las relaciones mereológicas entre modelos teóricos y sistemas empíricos*. Dentro de *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*. Álvaro Peláez y Rodolfo Suárez (coords). Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2010.
- Embree, Lester (2011). *Del «Nosaltres» al «Jo» i de tornada: Aprenent encara de la New School*. Dentro de *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia – XXII*. Trad: Carles Serra. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2011.
- Garcés, Marina (2012). *La estandarización de la escritura. La asfixia del pensamiento filosófico en la academia actual*, Athenea Digital 13(1), p. 32.
<http://atheneadigital.net/article/view/1039-Garces/pdf>
- Husserl, Edmund (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (2002). *Renovación del hombre y de la cultura*. Rubí (Barcelona): Anthropos editorial.

- (2006). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Peláez Cedrés, Álvaro (2010). *La enciclopedia de la ciencia unificada y la cuestión de la transdisciplina*. Dentro de *Observaciones filosóficas en torno a la transdisciplinariedad*. Álvaro Peláez y Rodolfo Suárez (coords). Rubí (Barcelona): Anthropos editorial, 2010.
- Platón (1997). *República*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.