

SOCIEDAD



ESPAÑOLA

FENOMENOLOGIA

Boletín Informativo

UMARIO

Saludo

El Seminario de Ortega y Gasset

Seminario sobre Ortega en Valencia

Seminario en la Autónoma de Madrid

El Lebenswelt, por Gómez-Heras

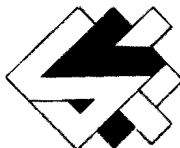
La nouvelle Gnose

I Semana de fenomenología

Noticias

Nuevos socios

SOCIEDAD



ESPAÑOLA

DE FENOMENOLOGIA

BOLETIN INFORMATIVO DOS 1990

SUMARIO

Saludo,	por <i>Javier San Martín</i>	3
Seminario de Ortega y Gasset,	por <i>Javier San Martín</i>	9
Seminario sobre Ortega en Valencia,	por <i>Vicent Martínez</i>	21
Seminario en la Autónoma de Madrid,	por <i>José Luis Zaccagnini</i>	25
<i>El Lebenswelt</i> de Gómez-Heras,	por <i>Jesús Díaz</i>	27
La nouvelle Gnose,	por <i>Emilio Saura</i>	33
I Semana de fenomenología		39
Noticias		41
Nuevos socios		43

Edita: Sociedad Española de Fenomenología

en colaboración con el Vicerrectorado de Educación Permanente

Portada: Nel Rodríguez Rial

SALUDO

A finales de diciembre del año pasado Rubert de Ventós publicó un interesante artículo en el diario El País, que no puede menos de llamar nuestra atención. En él expresa su extrañeza sobre el tema de una conversación entre políticos checoslovacos del Foro Democrático, la organización que ha conseguido cambiar el rumbo político del país centroeuropeo, exactamente la noche en que acababan de pactar el nuevo gobierno con el partido comunista. La extrañeza del conocido profesor español se centraba en el ardor y entusiasmo con el que políticos tan avezados en una práctica que estaba cambiando realmente su país discutían sobre la fenomenología de Husserl. Creo que la noticia y comentarios de Rubert de Ventós son motivo suficiente para incitar algún comentario desde este lugar, por todo lo que significa, ya que puede servir para enmarcar el verdadero sentido de la fenomenología, lo que para nosotros debe ser sumamente importante.

Pues es sabido que siempre se había considerado a la fenomenología como la filosofía "desinteresada" por excelencia, por aquello justamente de la epojé y de la autodefinición que el fenomenólogo hace de sí mismo como espectador desinteresado. Desde ese momento la fenomenología fue vista habitualmente como la filosofía refugio de cuantos no querían entrar en la vorágine de la acción. No aparenta merecer mucho mejor juicio al profesor Rubert de Ventós, ya que para él la fenomenología en Checoslovaquia no parecía ser en principio sino una cualquiera de las *filosofías perennes*, que podía servir, como Zubiri a Ellacuría, para criticar regímenes opresivos.

Justamente, cuando le contestan que no sólo era eso, se queja Rubert de que, para poner fin al pensamiento totalitario, haya que caer en el totalitarismo del pensamiento y en la nostalgia de una teoría que "todo lo engulla". Aquí reconoce Rubert que su opinión puede haber resultado grosera para los entusiasmados contertullos y cuando trata de desviar la conversación hacia cuestiones concretas de la política, Ivan Havel, hermano del Presidente Vaclav Havel, contesta con el argumento de base fenomenológica que rige su conducta y que no tiene desperdicio. Debemos agradecer

a Rubert de Ventós el habernos transmitido estas frases tan importantes para nosotros.

En ellas se pone a la luz, en efecto, el sentido más husserliano de la eficacia práctica de la fenomenología, tal como se expresa en *La crisis de las ciencias europeas*. "La reivindicación fenomenológica de la formación del sentido desde la experiencia vivida y la responsabilidad individual" no es cuestión indiferente. Pues eso implica exactamente "reconstruir así el mundo natural como el verdadero terreno de la política; rehabilitar la experiencia personal del hombre como criterio original de las cosas; colocar la responsabilidad por encima de la utilidad, devolver el sentido de las palabras y hacer que el pivote de los acontecimientos sociales sea el yo humano, en plena posesión de sus derechos y su dignidad, responsable de sí mismo porque se refiere a algo por encima de sí mismo". No sabemos con certeza quién expresa estas precisas palabras que Rubert ha entrecomillado; quizás incluso podría pensarse que las ha dicho el Presidente Havel. En ellas se puede ver bien aprendido el mensaje de la *Krisis* de Husserl. La de tomar la propia experiencia como fuente insustituible de la razón y la moral, si bien la propia experiencia ha de ser tomada en la pregnancia de sentido que manifiesta, pues el sentido trascendental del que el ser humano es portador y manifestación es fuente inagotable de dignidad y superación de cualquier sistema que no se nutra de esa experiencia. Por eso se trata, ahora ya según Havel "de hacer confianza a la voz de nuestra conciencia más que a todas especulaciones abstractas y de no inventar una nueva responsabilidad fuera de aquella a la que esta voz nos llama: a no avergonzarnos del amor, la solidaridad, la comprensión y la tolerancia; a recuperar de su exilio en el dominio privado estas dimensiones fundamentales y a tomarlas como punto de partida de la organización comunitaria. Se trata en definitiva, sigue Havel, de recordar que un hombre solo, en apariencia desarmado pero que osa gritar bien alto una palabra verídica, que sostiene esta palabra con toda su persona y dispuesto a pagarla cara, dispone hoy de un enorme poder, incluso en los arrecifes donde sopla el viento más violento".

acaban de quebrar el brazo poderoso al Partido Comunista Checoslovaco. Así el poder "subjetivo y moralista" se ha revelado más "objetivo y práctico" que el sistema soviético o el Imperio americano. No sé hasta qué punto resulta todo esto novedoso para el propio interlocutor español, pero lo que sí sé es que no lo debe ser para quien se haya asomado a los escritos de Husserl. Es cierto que sólo al final de su vida aparece este sentido práctico de la fenomenología; pero no es menos cierto que la historia estuvo siempre en el punto de mira de su filosofía, como él mismo se lo escribió a George Misch. Sólo que para entender la historia nos tenemos que salir de los intereses inmediatos que distorsionarían la perspectiva más amplia. La necesidad de apartarse de la política inmediata para diseñar el ámbito de la política puede suponer que la filosofía fenomenológica quizás tenga que esperar muchos años hasta que ejerza su eficacia práctica. En un mano a mano inmediato siempre vence la fuerza inmediata y bruta; pero ésta se desintegra en el momento en que no se ejerce y entonces surgirá la fuerza de la razón. Cuando Husserl dice que el fenomenólogo es funcionario de la humanidad sabe que al reivindicar la suprema dignidad del ser humano no está hablando para su momento sino para el futuro, un futuro del que sólo se podían ver densos nubarrones; pero entre los cuales la filosofía no era incapaz de trascender hacia momentos de nueva responsabilidad.

El creador del Estado de Checoslovaquia y su primer Presidente, Thomas Masaryc, era un gran amigo de Husserl; fue él incluso quien orientó al joven matemático Husserl al estudio de la filosofía. Masaryc mismo fue un estudioso de las contradicciones que genera el sistema capitalista. Su libro sobre el suicidio es un excelente ejemplo de su talante filosófico. En 1934 era aún Presidente de la República de Checoslovaquia y él, que se había esforzado por combatir las tendencias imperialistas del Imperio Alemán, veía ahora instalado en el poder de Alemania un partido que hacía del nacionalismo alemán la base de toda su filosofía y de toda su acción. En esas condiciones la democracia, que se basa en la capacidad de todos los seres humanos para discutir y decidir en plan de igualdad sobre las cosas que les conciernen, no tenía razón de ser. Para el propio nacionalismo alemán la democracia no era sino una pervención humana porque se basa en el

de condiciones. El VIII Congreso Internacional de Filosofía fue convocado en Praga para la primera semana de septiembre de 1934 con el tema de "La crisis de la democracia". El presidente del Congreso, prof. Radl, pidió a los intelectuales que no podían asistir una toma de postura sobre la tarea de la filosofía. Husserl escribió todo un ensayo que corregido y ampliado fue el texto posterior de las conferencias de Viena y Praga de 1935 y luego del libro *La crisis de las ciencias europeas*. Pues bien, en ese ensayo se pueden leer frases inequívocas sobre la misión de la filosofía en ese contexto de crisis de la democracia: "El fracaso de la razón teórica como filosofía encierra también el fracaso de la razón práctica", que para Husserl se centra en la lucha por conseguir una humanidad autónoma, e.d. emancipada.

También escribió una carta que es la que se publicó en las actas del Congreso. La carta empieza diciendo que "la filosofía es el órgano de una existencia histórica de un nuevo tipo, de la existencia desde el espíritu de la autonomía". El modelo de esta autonomía está para Husserl en la autorresponsabilidad científica, en la que el científico es libre totalmente de cualquier compulsión externa, política o fáctica, ya que el único criterio científico al que debe atenerse en cuanto científico es el de su propia evidencia. Pues bien, este espíritu es el que constituye el sentido mismo de Europa como proyecto cultural. Según Husserl el radicalismo necesario para entender esa situación se logra justo con su metodología de la reducción, en las dos etapas que se diseñan en esa época, la primera, la reducción al mundo originario de la experiencia inmediata, de la *Lebenswelt*, y de ahí, y ahí está el segundo paso, a la subjetividad trascendental, que como polo subjetivo del mundo de la vida constituye, en inseparable unidad de éste como su correlato, la estructura básica de la que Husserl dice que es el *apriori* para el ser mismo de la naturaleza en el sentido en que la utiliza el físico.

El interlocutor de Husserl en Praga en los años del Congreso era su amigo y discípulo Jan Patočka; a él pidió Husserl que le procurara una copia de la carta, pues Husserl no se había guardado ninguna; y a él pidió también Husserl que retirara el ensayo que había escrito, pues lo usó con

Ventós, miembros todos ellos del Foro Democrático, son todos discípulos de J. Patocka.

Una pregunta debemos todavía plantearnos; pues es cierto, se dirá, que el Husserl septuagenario, azuzado por la filosofía de Heidegger y la experiencia del nacionalsocialismo alemán, no podía menos que volver a la historia, mas eso sería sólo una reforma posterior en una dirección opuesta a la de la fenomenología inicial. Pues bien, creo que eso representa una interpretación de Husserl que no se atiene a los datos de que disponemos, sobre todo después de las últimas publicaciones. Pues ya en 1917, con motivo de las conferencias que pronunció para los inválidos de Guerra sobre el Ideal del hombre según Fichte, Husserl tenía conciencia explícita de la vertiente práctica de la epistemología. La solución que se dé a la pregunta por el sujeto de la ciencia no deja de tener consecuencias prácticas, pues "puede y debe ser determinante de la vida y decisiva para la suprema propuesta de un objetivo de la vida personal".

Ahora bien, esta postura de Husserl, que será la base fundamental de los artículos sobre la "Renovación" en 1922 y después en la *Crisis de las ciencias europeas*, no está ausente antes de la Guerra, pues no debemos olvidar que ya al comienzo mismo del artículo de la revista *Logos*, "La filosofía como ciencia estricta" de 1910/11, asegura Husserl que la filosofía siempre ha pretendido satisfacer las exigencias teóricas y "posibilitar en una perspectiva ética y religiosa una vida regulada por normas de razón pura". Mas eso significa que el psicologismo, (o el naturalismo, como lo llama en 1910) con cuya refutación empieza la fenomenología, no es una teoría neutral. Si ahí se hace patente un fracaso de la razón teórica, que desaparece, también encerraba un fracaso de la razón práctica. La fenomenología tenía entonces desde el principio una orientación y un compromiso práctico. Por eso dice un poco más adelante en el mismo artículo de *Logos* que la constitución de una filosofía estrictamente científica, e.d. la constitución de la fenomenología, viene exigida por "los supremos intereses de la cultura humana", pues el naturalismo que dominaba entonces era "un peligro para la cultura". Pues la naturalización de la razón conlleva ver

ciencias de la experiencia, las ciencias de hechos; mas desde ese momento se nos escapa cualquier posibilidad de pensar en la vida humana como una vida en la que pueda pensarse algo que no sea hechos; al final de su vida va a sentenciar Husserl esto mismo que ya ha anunciado en 1910: "ciencias de sólo hechos hacen hombres de sólo hechos" (blosse Tatsachenwissenschaften machen blosse Tatsachenmenschen); en mi opinión esta sucinta formulación de la página 4 de la *Krisis* encierra todo el sentido práctico de la fenomenología; pléñese a modo de ejemplo en lo que le ocurriría al derecho, pues quedaría entonces reducido a un hecho, cuyo valor de verdad estaría en la decisión fáctica de un grupo que no puede basarse ya en ningún criterio racional, porque estos criterios no serían sino meros oportunismos fácticos de un momento determinado al servicio de metas y fines que no tienen ninguna justificación racional. Mas no hay posibilidad de justificación racional al margen de los individuos sujetos de la razón. De entrada no es posible una justificación racional impuesta por unos sobre los otros a quienes incluso se les ha arrebatado la posibilidad misma de opinar.

Una educación filosófica basada en estos principios no puede permanecer indiferente en las situaciones políticas en las que la razón sólo es detentada por un grupo. Mas aún, se comprende que en algún país del Este europeo la fenomenología estuviera prohibida. Se comprende también que para los fenomenólogos del Este fuera la fenomenología la filosofía básica de su orientación crítica. No lo es menos para los discípulos heterodoxos de la Escuela de Budapest. Pero también es en definitiva una filosofía crítica de la deshumanización y sistemas antidemocráticos de decisión propios del Occidente europeo.

EL SEMINARIO DE ORTEGA Y GASSET

El día 24 de febrero tuvo lugar la tercera sesión de nuestro Seminario sobre Ortega y Gasset. El texto elegido para comentar era *El tema de nuestro tiempo*. Es este un texto sumamente interesante, en primer lugar porque es un texto que muchos intérpretes miran con cierto desagrado porque parece que se les resiste a una interpretación que pudiera ser encajada en el conjunto de la obra de Ortega. No hay que olvidar tampoco que el propio Ortega dice en el "Prólogo para alemanes" que no estima este libro. Pero en segundo lugar se trata de un texto que parece exponer quizás por primera vez con cierta precisión lo que Ortega va queriendo desarrollar en su vida filosófica. En él, por último, se plantea con contundencia la teoría de la verdad como resultado de la suma de perspectivas. Pero a mí desde hace muchos años me interesó este texto porque yo veía en él ya un claro adelanto a las tesis husserlianas de *La crisis de las ciencias europeas*. Pues bien estos tres temas estuvieron presentes en las más de tres horas de discusión que duró el seminario, si bien el tema de la verdad y la perspectiva, con el tan traído y llevado tema del relativismo y valor de nuestras propuestas de verdad, se llevó una gran parte del tiempo.

El primer tema se refiere al lugar desde el cual interpretar el importante texto de Ortega, fundamentalmente porque ahí aparece una noción de vida que, como se vio a lo largo del Seminario, resulta sumamente problemática. ¿Es esa vida la mencionada en *Meditaciones del Quijote*? A la luz de los atributos que parece asignarle Ortega no parece que sea así. Los rasgos biologicistas, organicistas que rezuma el texto no dejaron de ser motivo de escándalo para intérpretes anteriores, y también ahora para algunos asistentes al Seminario esos rasgos invalidarían toda aproximación a este texto de Ortega desde la fenomenología. E.d. según una interpretación convencional en este texto Ortega estaría deslumbrado por lecturas relativas a la biología, hasta el punto de que la noción de vida que aquí se maneja es fundamentalmente una vida de carácter orgánico, por lo que difícilmente puede ser considerada como realidad radical que aparecerá como un campo luego

mente todo, tal como se dice en *Meditaciones del Quijote*, y después, como se sabe, se repetirá en la recopilación de su pensamiento que hará Ortega en el "Prólogo para alemanes".

La polémica se centró fundamentalmente en si la vida es fundamentalmente vida subjetiva en el sentido husserliano o es vida en el sentido biológico, aunque sea una vida biológica de un carácter nuevo tal como Ortega se esfuerza por definir. La opinión mayoritaria fue que efectivamente los rasgos biológicos que configuran la vida en este texto pueden responder a una excesiva impostación de Influencias de textos de biología, pero que en Ortega predomina el carácter histórico y el carácter subjetivo de la vida; el aspecto biológico estaría orientado a resaltar el carácter espontáneo que tiene la vida. Pero la vida humana es humana justo en la medida en que está también sometida al polo objetivo, siendo por tanto una vida sometida a la tensión o a la correlación sujeto-objeto. Es cierto que utiliza Ortega un lenguaje sumamente biologicista u orgánico, como cuando dice que pensar es pensar la verdad como digerir es asimilar los manjares. El pensamiento de la verdad sería una función de un órgano. Pero no parece que sea conveniente a una correcta hermenéutica esa interpretación biológica. Más bien se trata de metáforas para captar la peculiaridad de la vida humana que es histórica y sometida a la correlación objetiva, por lo que la verdad no es algo coyuntural a la vida humana sino algo que le es esencial, e.d. sin lo cual la vida humana no es tal vida. En este sentido El Prof. Montero opinaba que la vida que aparece en este texto no es distinta de la vida radical de *Qué es filosofía* o de *Meditaciones del Quijote*.

Partiendo de esa opinión, que varios presentes se esforzaron por probar, se planteó la pregunta de si esa vida era la vida que aparece en el término *Lebenswelt* de Husserl. A esa pregunta el Prof. Montero contestó diciendo que era una pregunta difícil porque había que decidir previamente con qué mundo de la vida husserliano queríamos comparar la vida y su mundo que aparece en este texto, puesto que en Husserl había que distinguir tres nociones de *Lebenswelt*. De todas maneras ya de entrada quedó establecido algo cuya virtualidad saldría realmente en la tercera parte, en

Ortega opera en este texto, a saber, que en *El tema de nuestro tiempo* se formulan tesis que adelantan ideas básicas de la *Krisis* de Husserl, tales como el diagnóstico de la Edad Moderna, de la sensibilidad moderna, la suspicacia y el desdén hacia lo espontáneo e Inmediato, porque Descartes decidirá que "el verdadero mundo es el cualitativo, el geométrico". Pues bien, el objetivo del libro es mostrar el cambio de perspectiva necesario, la necesidad de volver a lo Inmediato, e.d. a la vida.

Justamente la exposición del Prof. Montero de la triplicidad de la noción de mundo de la vida de Husserl dio pie para pasar al segundo gran tema, que se llevó más de una hora de discusión, en la que por otro lado se continuaba una polémica abierta en el Seminario anterior. En efecto, el Prof. Montero había comentado la existencia de tres nociones de *Lebenswelt* en Husserl, uno sería el que aparece en la *Krisis*, el mundo concreto histórico con sedimentos culturales; pero habría también un *Lebenswelt*, el de *Experiencia y Juicio*, el de las experiencia de la subjetividad que construye ese mundo y el *Lebenswelt* primordial de la V Meditación cartesiana, que es un mundo de la subjetividad radical que construye esas estructuras mundanas históricamente vinculantes. Tenemos pues un mundo cambiante según las culturas y unas estructuras previas o que condicionan lo histórico. Teniendo en cuenta el texto de Ortega, esto nos planteaba dos problemas básicos. Por un lado parecía rehacerse el camino de Husserl de resolver el psicologismo no mediante la postulación de un reino autónomo, sino retrotrayendo ese reino autónomo a la subjetividad, al fondo vital. Ahora bien, teniendo en cuenta la definición que Ortega hace de la verdad desde la noción de perspectiva, será necesario plantearse la pregunta por el carácter universalmente válido justamente de esas estructuras que Ortega va a tratar de definir como características de la vida humana. Mas si sólo históricamente tenemos acceso a ellas, ¿cuál es su carácter de verdad? ¿vale el carácter mismo perspectivístico de la verdad que plantea Ortega como un apriori histórico o es exclusivamente un planteamiento del momento de Ortega? El problema se plantea justamente en los términos en que Ortega enuncia la diferencia den otras épocas, en las que se creía que la verdad era válida para siempre con la época actual, en la que se reconoce un carácter histó-

verdad incomunicable con las verdades de otras épocas o si para que sea verdad debe ser comunicable con otras épocas, de modo que el *Lebenswelt* según la noción típica de la *Krisis* implica que se deja traducir a otras culturas o no. Pues en la tesis de Ortega parecería estar implícito que sus propias teorías caen en el historicismo que enuncian, con lo que no valdrían como teorías filosóficas.

La pregunta desató una vivísima polémica sobre el tema del apriori histórico él mismo ya no histórico y sobre nuestra posibilidad o pretensión de llegar a algo así; la polémica derivó incluso en un tema muy de actualidad, en la dificultad o incluso imposibilidad de practicar una comprensión o interpretación de pensadores o filósofos de otras época, incluso en temas que parecerían aparentemente claros como pueden ser los principios lógicos. ¿Puedo suponer que otros pensadores utilizaron los mismos principios lógicos en el mismo sentido en que los utilizamos ahora?, se preguntaba el Prof. Montero con el decidido apoyo del Prof. C. Monedero. La seguridad de que el principio de no contradicción no significaba lo mismo para Kant, para Aristóteles y Parménides, parecía llevar a un relativismo; sin embargo el Prof. Montero terminaba asegurando que el pensamiento racional implica aceptar que funcionamos como si esos principios fueran apriori, pero que de ahí no podemos pasar, con lo que se podría establecer una diferencia entre Husserl, en quien se podría decir que existe un fuerte apriorismo, mientras que en Ortega no lo habría.

El Prof. Vicent Martínez intentó mediar en la polémica recurriendo al 'principio de confianza' de Austin, que sería lo propio de un nivel, y la noción de ciencia reconstructiva de J. Habermas, que trataría en un segundo nivel de reconstruir esa justificación pragmática, reflexionándola y contándola desde el principio como un apriori para que haya comprensión, porque por muchas objeciones que podamos hacer a la traducción, en el fondo podemos traducir, lo que no sería posible si no admitiéramos algo en común. En mi opinión y así lo hice saber, la búsqueda de estas estructuras comunes que serían lo propio de la subjetividad en cuanto tal y por tanto apriori de comprensión y discurso es un objetivo decisivo de la fenomenología.

la *Vorlesung* de 1922, en la que se trata de convertir la reducción trascendental inicialmente ni eidética ni apodíctica, en reducción eidética y apodíctica, que no tiene tanto el sentido epistemológico con que Husserl la había podido concebir inicialmente cuanto el sentido de descubrir aquellas estructuras fundamentales de la subjetividad trascendental, sin las cuales no es pensable tal subjetividad. El Prof. Monedero se resistió a admitir la pretensión de un conocimiento de tal alcance cuando es cada persona la que "constituye" incluso el principio de contradicción, hasta el punto de que se daría una imposibilidad de entrar en la perspectiva del otro. Es cierto que el Prof. Conill advirtió reiteradamente contra el falibilismo de que todo puede resultar falsable, porque tal proposición caería sobre sus propias trampas; y si no todo es falsable, debemos sacar las consecuencias. No obstante, la polémica fue larga; Doña Pilar Allegue quiso remitirla a ya clásica y debatida polémica del Innatismo o empirismo. Ciertamente parece que nadie siguió esa vía, quizás porque tal vez esa polémica se debate en un terreno que en terminología husserliana se podría llamar de la 'actitud natural', mientras que en nuestra discusión hablábamos más bien del sentido mismo que tiene el hablar, el poder traducir, el entendernos, en definitiva el compartir algo común, que yo creo que responde a esa idea husserliana de subjetividad trascendental.

Una pregunta punzante, como todas las suyas, fue la que el Prof. Zaccagnini, psicólogo de profesión, nos lanzó a los filósofos, y aunque aún la polémica anterior siguió ocupando una buena cantidad de tiempo, la pregunta mencionada sirvió para poder en su momento cambiar de tercio e iniciar la última parte del comentario a *El tema de nuestro tiempo*. Es de suponer que comprensiblemente cansado de la larga discusión de los filósofos en si era o no posible pensar un apriori histórico, o si nuestras perspectivas de las cosas podían dar como resultado algo común, nos preguntó en realidad qué importancia tenía eso, qué consecuencias se derivaban de una postura u otra, porque parecía que en principio podía sencillamente dar igual. Pues bien el Prof. García Baró introdujo la respuesta con gran precisión, pues el problema no es justamente un problema teórico, sino justo un problema práctico. En este sentido explico yo también el sentido

y al que también me he referido en el saludo de este mismo boletín. En cuestiones de racionalidad, de apocicticidad no somos arbitrarios, no podemos decir lo que queramos, porque estamos sometidos, en opinión de Husserl, a normas que constituyen justamente nuestra autonomía. Frente a ellas ningún poder fáctico, *auch kein Gott*, como dice Husserl en esa *Vorlesung* podría nada. La racionalidad, terminó diciendo el Prof. Montero, no la podemos evitar, pero tampoco puedo afirmar que lo que yo encuentro como necesario y universal p.e. para ser libre, lo sea así de un modo absoluto para todos. A mi parece que la cuestión tiene su importancia en periodos de crisis, que es justo cuando pensaron tanto Husserl como Ortega, porque en base a esas discusiones teóricas, Husserl pudo anticipar un repudio del nacionalismo.

¿Y Ortega? ¿cuál es la postura política de Ortega en este texto? La pregunta no carece de alcance, porque en este texto Ortega se va a adelantar clarísimamente al Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, en primer lugar al diagnosticar la crisis que estaba padeciendo Europa y que era una crisis consecuente a la ideas procedentes de la Edad Moderna; y en segundo lugar, al pedir que justamente el **tema de nuestro tiempo** era el volver la razón, la ideas, a la vida, e.d. reconducirlas a lo Inmediato, diríamos en terminología husserliana, reconducirlas al mundo de la vida. Expresamente pregunté qué podía suponer esto de terapia política, de idea política. Tanto el Prof. Montero como el Prof. Conill formularon el pensamiento de Ortega en ese sentido como la petición de revitalizar todas las esclerotizaciones ideológicas o p.e. las prácticas políticas, tales como la democracia que fácilmente pueden separarse de la vida y convertirse en dogmas en los que se cree como en la Virgen del Pilar; mas entonces se convierten en instancias ajenas a los individuos, perdiendo su vitalidad.

No dejó de faltar polémica tampoco en este punto, pues una vez más no queda claro cuál es el ideal orteguiano en la propuesta de revitalización, justamente porque la idea de vida y por tanto los valores vitales que hay que insuflar para revitalizar las esclerotizaciones no parecen excesivamente adecuadas como observó D. Agustín Serrano de Haro. Sin embargo, a mí me

leidas dentro del contexto de su obra, interpretando la vida desde la noción de realidad radical, tal como lo hemos explicado un poco más arriba. De todas maneras creo que la sesión del Seminario sirvió para subrayar la importancia de este texto tanto por lo problemas que trata como por lo que significa en la fenomenología de anticipación de fórmulas que Husserl expondrá en el libro que en la actualidad más se estima del fundador de la fenomenología. Esta coincidencia no creo que deba ser citada para estimular ningún orgullo necio, sino para mostrar la necesidad de enmarcar a Ortega dentro de la fenomenología, lo que de nuevo tuvimos ocasión de ver en la siguiente sesión de Seminario.

En efecto, la cuarta sesión del Seminario que tuvo lugar el día 5 de mayo estuvo dedicada al importantísimo libro de Ortega *Qué es filosofía*. Un aura especial rodea a este libro. Es sabido que el libro procede de un curso que Ortega empezó a leer en la Facultad de Filosofía pero que no pudo continuar por problemas políticos, por lo que tuvo que trasladarse a un cine. El éxito del curso fue tal que pronto tuvieron que cambiar de local porque el inicialmente previsto no podía albergar a todos los asistentes. Pero independientemente de esta circunstancia el libro tiene otros méritos suficientemente llamativos como para merecer una consideración explícita. En ese sentido creo que nuestro Seminario no defraudó. Empecemos diciendo que la asistencia al mismo fue considerable. También nuestro Seminario consiguió llenar el aula en el que lo comenzamos, sin que por otro lado esa circunstancia variara la animación de la discusión, en la que se pusieron de manifiesto aspectos de este libro que pueden servir de excelentes motivos de investigaciones futuras. Desde esta consideración creo que en general nuestro Seminario va a descubrir cantidad de motivos, que por no haber sido Ortega cuestionado, en el sentido etimológico, en nuestro país desde la perspectiva del movimiento fenomenológico al que pertenece, no habían sido antes puestos sobre el tapete de la discusión.

El Seminario tuvo tres partes, en las que se tocaron diversos temas dependientes de la pregunta con la que el Prof. Montero abrió la sesión de

do lugar el problema de la interpretación del método fenomenológico de Ortega desde la estructura misma de la obra *Qué es filosofía*, lo que suscitó discusiones sobre el lugar del método en la filosofía orteguiana. Así la primera hora se dedicó a centrar los temas de discusión, que se dirigió a estudiar el papel del concepto de la actitud natural, porque parecía que la noción orteguiana de vida podría estar más cercana al concepto ordinario que tenemos de nuestra vida, que al husserliano de subjetividad pura.

La segunda hora transcurrió en una discusión entre quienes defendían la vinculación de Ortega al proyecto husserliano y quienes lo desvinculaban o resaltaban las fuertes diferencias entre ambos modelos. Hasta cierto punto también dependía la defensa de lo uno y lo otro del concepto que se tuviera de actitud natural y de su papel en la fenomenología; por lo que se tocó el tema de los diferentes sentidos de la actitud natural en Husserl y consecuentemente en Ortega. También fue necesario, para centrar la discusión, volver con cierto detenimiento a la presentación de la estructura del libro comentado, donde se veía la similitud y el adelanto que Ortega hace de temas que Husserl desarrollará posteriormente en la *Crisis de las ciencias europeas*.

En fin, la tercera parte, y al hilo de la pregunta sobre el lugar del futuro como determinante en la estructura del tiempo, llevó a relativizar la influencia de Heidegger incluso en esa adscripción; pero justamente en ese contexto volvió a aparecer la importancia que Ortega daría de entrada a un sistema de preferencias como a priori en la vida, a diferencia de Husserl que antes que la práctica pondría la teoría, lo que por supuesto fue motivo también de discusión.

Tres fueron por tanto los grandes temas que se tocaron. En primer lugar fue importante el tener en cuenta la estructura misma de la obra comentada, siguiendo el mismo símil orteguiano de los círculos o navegaciones. Nos encontramos entonces con que el viaje no es muy diferente del recorrido por Husserl en la *Krisis* pero realizado por nuestro autor unos

significado de la física y de la cultura determinada por la física, lo que llevaba al exterminio o mínima expresión de la filosofía, por lo que era necesario constatar la dependencia que ese mundo de la física tiene del mundo ordinario del científico, de una vida anterior sólo en la cual tiene sentido. Después vendrá la discusión de lo que Husserl llamará el principio de los principios, para en la tercera parte exponer la necesidad de poner ante todo como hecho o realidad radical la vida sólo en la cual el mundo tiene sentido. La última parte del libro, ya dedicada al análisis de lo que Ortega llamará la tierra ignota se dedicará al estudio y exposición de las categorías de esta vida, donde parece hacerse presente la influencia de Heidegger.

Pero esa estructura plantea dos problemas, uno el metodológico, en la pregunta propuesta por el Prof. Conill de si el método que en la estructura parece asumir cierto papel dirigente, agota el planteamiento orteguiano o si más bien no es sino un punto de partida que deberá abrirse a un planteamiento más hermenéutico, con lo que tendríamos una de las razones de por qué vida y no subjetividad. La superación de la modernidad sería entonces en Ortega un tema fundamental. La propia crítica al sustancialismo cartesiano asume la importancia de representar la superación de todo un modelo de filosofía, en la que por cierto estaría la fenomenología muchas veces prendida. El otro problema que plantea esa estructura es el del carácter de la vida a la que llegamos y su relación con la actitud natural. En efecto, al Prof. Vicent Martínez le parecía excesivamente optimista la adscripción de Ortega a la fenomenología, justamente porque Husserl exigiría la superación de la actitud natural, mientras que Ortega trata de volver a la vida tal como esta vive ejecutivamente en la actitud natural. Un recorrido por los textos críticos de Ortega respecto a la fenomenología nos daría la clave de por qué vida y no subjetividad trascendental.

Sin embargo, el concepto de actitud natural no es Husserl un concepto sin densidad, pues, como yo mismo expuse, es posible distinguir en Husserl hasta cuatro conceptos de actitud natural. En Ortega, justamente en este

la reducción, que según el Prof. García Baró, habría que ver hasta qué punto es 'actitud natural', ¿coincide con la vida descubierta por Ortega? A D. Agustín Serrano de Haro le parece que el parecido es mínimo, incluso habría una importante diferencia en la concepción del hecho fundamental, pues mientras para Husserl la relación que une los elementos del apriori universal de correlación, la subjetividad y el mundo, es una relación bilateral, para Ortega esa relación sería unilateral, aunque 'mutua', porque es cierto que sin objeto no hay sujeto y sin sujeto no hay objeto, porque el objeto agota su ser en el aparecer. Para Husserl la dependencia es de correlación, lo que sería absolutamente desconocido en la actitud natural, por eso la cercanía de ambos pensadores sería sólo aparente.

El Prof. Rodríguez Rial defendió, en contestación tanto a la postura del Prof. V. Martínez como a la de D. A. Serrano de Haro, la equivalencia del proyecto fenomenológico de Ortega con el de Husserl. Incluso defendería, contestando también a una incitante cuestión del Prof. Zaccagnini, que la investigación trascendental, e.d. aquella que va a la realidad más profunda, que tiene que traspasar la costra primera de la vida para llegar al fondo de la realidad última, que es como Ortega plantea su investigación, es una investigación eidética, que busca las estructuras generales de la vida humana, estructuras que, por otro lado, como nos citaba el mismo profesor, están según Ortega a la base de cualquier antropología. No dejó de recordar en este contexto el Prof. Rodríguez Rial la carta de Husserl a Roman Ingarden comentando la visita que le hizo Ortega en 1934 en la que el filósofo español aparecía como director de una Escuela de fenomenología en Madrid. Llama la atención que Ortega nunca se presentara en España como fenomenólogo, lo que sin lugar a dudas provocó graves distorsiones en la interpretación de su pensamiento, de las cuales todavía estamos viviendo.

Sin embargo, como había dicho el Prof. Zaccagnini, Ortega no es fenomenólogo porque nosotros lo digamos ni porque nosotros hagamos de él una lectura fenomenológica. Debemos mostrar la semejanza de estructura de sus filosofías o de sus conceptos y siguiendo el planteamiento del Prof. Montano, el Prof. García Baró planteó la diferencia en términos muy preci-

la V Meditación cartesiana, donde la reducción primordial, e.d. aquella reducción que, realizada dentro de la reducción trascendental, nos ha de dar el mundo primordial. Pues bien, este mundo primordial es el mundo de la naturaleza no diferente del mundo previsto en las *Ideas*, e.d. un mundo de actos ponentes pertenecientes al ámbito de lo teórico, donde el interés, la teleología, por tanto los valores y la estimativa, como dirá el Prof. Montero, no pertenecen en la fenomenología inicial de Husserl, al núcleo noemático sino como capas periféricas posteriores. A diferencia de este Husserl, en el que lo práctico, sería secundario, la vida de Ortega, quizás bajo la influencia de Scheler, es un haz de preferencias, que constituyen un apriori para el conocimiento, que por tanto está sentimentalmente modulado. En este sentido la vida orteguiana estaría lejos de la subjetividad trascendental husserliana, que según Montero Mollner, se habría centrado en el periodo de su configuración como fenomenología trascendental hasta *Ideas*, como una subjetividad atenta a las estructuras lógicas, descuidando la vertiente axiológica y estimativa, por tanto práctica de la vida.

Cierto es que quien esto escribe no siempre estuvo de acuerdo con esta postura de los Profesores Montero y García Baró, porque, según Husserl, el mundo de la vida es un mundo de significatividad práctica, en el que la práctica precede a la teoría. Sólo que el análisis de *Ideas* es un análisis que se centra en los actos de la conciencia, cuando esos actos de la conciencia viven de un mundo de significatividad plena en el que la percepción aislada no tiene sentido. Para el Prof. Montero en Husserl el carácter de significatividad del mundo está claramente presente en el último Husserl, desde que en las *Meditaciones cartesianas* aparece el mundo concreto de la vida; lo que Husserl no haría sería revisar desde la nueva luz la anterior comprensión de la subjetividad desde las categorías más centradas en la lógica pura, para adecuarlas al nuevo nivel; de hecho nos recordaba el Prof. Montero que el primer disgusto que Scheler le causó a Husserl fue el decirle que el *bonum* precede el *verum*. También el Prof. García Baró recordó que Husserl al nivel de las LECCIONES *sobre filosofía primera* recuperará el nivel teleológico, así como también Flnk recordará sobre todo en los bocetos para la revisión de la I. Meditación cartesiana el interés que

la noción de vida orteguiana definida además como quehacer está orientada a la acción, es una vida práctica.

Justamente esta cuestión tratada en *Qué es filosofía* en las últimas lecciones sobre los atributos de la vida ocupó la última hora. En ella e efecto aparece en primer término la posible influencia de Heidegger. Pues si hasta esa lección la presentación de qué es la filosofía se ha hecho según el modelo husserliano, incluso como hemos dicho de una forma que se adelanta a la husserliana de la *Krisis*, en la exposición de los atributos de la vida parece en principio depender de Heidegger. Así nos dice tajantemente que la vida es futurición, dando entonces un predominio, un carácter dirigente en la configuración de la vida al futuro, de modo semejante a como lo hace Heidegger. El tema tiene interés pues es importante justo para evaluar la influencia de Heidegger. A este respecto opinaba primero el Prof. Rodríguez Rial que al haberse decidido Ortega por la historicidad mucho antes de que pudiera leer *Ser y tiempo*, la temporalidad de la vida ya era para Ortega un atributo de la misma. El problema sin embargo, para mí, no era ese, sino qué instante del tiempo tenía el carácter rector en la temporalidad. El Prof. Montero creía recordar que Ortega había asumido ya por entonces la tesis de Bergson de que frente a una temporalidad mostrenca y muerta, la de lo hecho, él se decantaba por una temporalidad de la creatividad, del futuro, con lo que no dependería de Heidegger.

Muy vivo fue el debate de estos extremos; en conjunto parecía que el hecho de que la vida fuera biográfica daba al futuro un papel importante; sin embargo, tampoco había que exagerar ese papel, pues en la dinámica entre vocación y destino, el futuro es un campo de posibilidades no arbitrario porque está determinado por lo que somos, por el pasado. El pasado es nuestra circunstancia, a partir de la cual decidimos nuestro futuro. Por eso habría que matizar las frases orteguianas de este texto en el contexto más amplio de su desarrollo, donde el yo es preocupación de futuro, pero no la vida, porque el yo es sólo un momento de la vida.

SEMINARIO SOBRE ORTEGA EN VALENCIA Y CASTELLON

En el contexto del Seminario sobre Ortega que se está celebrando en el seno de la de la Sociedad Española de Fenomenología, se ha iniciado en la Universidad de Valencia y en el Colegio Universitario de Castellón, un Seminario que titulamos "El mundo de la vida en Ortega". Los Miembros del Seminario somos todos miembros de la SEF: Dra. D^a Amparo Ariño Verdú, Profesora Titular del Departamento de Filosofía, Dr. D. Salvador Cabedo Manuel, Profesor Titular del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento, Dr. D. Jesús Conill Sancho, Profesor Titular del Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento, Dr. D. Vicente Domingo García Marzá, Profesor del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, Dr. D. Carlos Mínguez Pérez, Profesor Titular del Dpto. de Filosofía, Dr. D. Fernando Montero Moliner, Catedrático Emérito del Departamento de Filosofía.

1.,. Antecedentes y planteamiento del tema

Los conceptos de "mundo" y "vida", o la expresión "mundo de la vida", traducción de la expresión *Lebenswelt* propuesta por Husserl, están actualmente en discusión en la literatura internacional, sobre todo, por el uso que se hace en la "teoría de la acción comunicativa" de J. Habermas. Sin embargo estos conceptos han conseguido tanta importancia por ellos mismos, que se hace necesaria una revisión desde las nuevas formas de entender la fenomenología.

No es fácil establecer la relación de estos conceptos entre Ortega y Husserl, entre otras cosas, porque el tópico en la literatura internacional sería que, como máximo, Ortega habría estado influido por el Husserl "Idealista apriórico" -recordemos la traducción española de las *Logische Untersuchungen* de Husserl aparecida en el año 1929 por encargo de Ortega-, o por el "idealista egológico" de *Ideen*. Al mismo tiempo Ortega habría intentado siempre separarse de este Idealismo y por su parte habría desarrollado más pronto que el mismo Husserl los conceptos de "mundo" y "vida, dado que el otro tópico consistiría en atribuir solamente al Husserl de *Erfahrung und Urteil* y de *Die Krisis* la recuperación de los conceptos

que nos ocupan.

El planteamiento de nuestra investigación consiste precisamente en enfrentarnos a estos tópicos, al menos por las siguientes razones; 1) Urge una recuperación de los conceptos "mundo" y "vida" ya en el llamado Husserl "idealista", de manera que podamos averiguar si en las mismas *Ideen* y por tanto en los años 13, se puede explicitar la red conceptual en la que aparecen en relación con el sentido que tendrán en las obras posteriores. Esto nos comprometerá a investigar el estatuto de la llamada en esta época "actitud natural" y su relación con la siempre compleja "reducción fenomenológica". 2) El hecho de hacer esta recuperación nos permitirá establecer el paralelismo con la obra de Ortega, al hacer la exégesis de los textos en los que aparecen los conceptos mencionados desde una perspectiva fenomenológica.

2.- Objetivos a conseguir.

a) Clarificar el uso de los conceptos "mundo" y "vida" en la obra de Husserl, sin hacer distinciones entre "primero" y "último", para establecer la red conceptual en la que aparecen y explicitar su uso desde las primeras a las últimas obras de Husserl.

b) Establecer el uso de los mismos conceptos en la obra de Ortega realizando el estudio comparativo con los textos de Husserl.

c) Desde el paralelismo establecido entre las dos redes conceptuales y entre los autores mencionados, hacer un estudio comparativo con las discusiones en la bibliografía internacional a propósito de la "teoría de la acción comunicativa" de Habermas.

e) Completar los estudios comparativos con los autores en los que son especialistas cada uno de los miembros del grupo.

3.- Actividades a realizar

1.- Dado que los repertorios bibliográficos sobre Husserl y Ortega realizados por el *Philosophy Documentation Center*, son de los años 1980 y 1986 respectivamente, como primera actividad tenemos la elaboración de una base de datos bibliográficos, referida a estos autores y estos conceptos, que nos sirva de inventario de las discusiones internacionales.

2.- El reparto del trabajo individual entre los miembros del grupo investigador que pertenecen a tres Departamentos (Filosofía, Metafísica y Teoría del Conocimiento y Filosofía del Derecho, Moral y Política), y a dos Centros (Facultad de Filosofía de Valencia y Colegio Universitario de Castellón), se completa con reuniones periódicas de trabajo, la primera de las cuales ha tenido lugar en Castellón el 27 de marzo.

LINEA DE TRABAJO EN FENOMENOLOGIA DE CARMELO MONEDERO GIL Y JOSE LUIS ZACCAGNINI, profesores de Psicología de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid (Cantoblanco 28049 MADRID)

Nuestra línea de trabajo se dirige al análisis de la "Interpersonalidad", dimensión de la conciencia constituyente que da origen al mundo objetivo e, inseparablemente, al yo y al otro yo como tales realidades concretas. Es en el ámbito de la interpersonalidad en el que se realiza la vida propiamente humana, puesto que esta no es otra cosa que el proceso mediante el cual una intimidad se ubica y toma posiciones respecto de una objetividad.

Esta línea de trabajo surge a partir de la confluencia de dos trayectorias personales muy diferentes, que han encontrado en la Fenomenología el método adecuado para hacer fructificar una reflexión psicológica más propiamente humana. Preferimos el término de "Interpersonalidad" al husserliano, y más habitual, de intersubjetividad, porque queremos acen-
tuar que es la dimensión humana más libre, lo que se ha dado en llamar persona, la que está continuamente comprometida en el enfrentamiento entre mundo objetivo y el mundo íntimo, que, en el terreno fenomenológico, escenifican el enfrentamiento pascaliano razón/corazón.

Carmelo Monedero es Doctor en Medicina y Filosofía, y Catedrático de Psicopatología. Es autor de numerosas publicaciones en las que se presenta el método fenomenológico como la única forma posible de promocionar una Psicología y Psicopatología auténticamente humanas.

José Luis Zaccagnini es Informático, Psicólogo y Profesor Titular de Psicología Básica. Su labor se centra en la Psicología Cognitiva, dedicándose en la actualidad al diseño de Sistemas Expertos. Es autor de diversos trabajos sobre Psicología Cognitiva, con especial énfasis en los aspectos metodológicos y epistemológicos.

Nuestro marco de trabajo no se reduce a insistir en los tópicos husser-
lianos, sino que nos ubicamos en esa tradición filosófica que parte de la

reducción fenomenológica, y que ha encontrado continuación fructífera en otros muchos pensadores (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Montero, etc.). Como psicólogos que somos, estamos interesados en rescatar al sujeto psicológico para la psicología actual, que peca en la mayoría de los casos de un cientifismo que resulta estéril frente a todo lo subjetivamente humano. Cuando la Psicología se desgaja de la Filosofía, se entrega, con una falta absoluta de autocritica, al pensamiento científico más tecnológicamente prosaico. No se trata, desde luego, de volver ciegamente los ojos a la Filosofía, sino de rastrear en ella para volver a hacer de la Psicología una disciplina humana. Cuando nosotros declinamos que queremos ubicarnos en la tradición de la reducción fenomenológica, estamos afirmando que no concebimos una auténtica Fenomenología que no ponga entre paréntesis todos los prejuicios científicos o profanos. Seguimos preconizando la Fenomenología como una descripción rigurosa sin prejuicios.

El método fenomenológico hace posible un análisis de los prejuicios que han constituido la Psicología tal y como se nos presenta en la actualidad. Más en concreto, se trataría también de propiciar la comprensión de un conjunto de tópicos relevantes sobre los que se centra la actividad de los psicólogos (p.e. la percepción, la visión personal del mundo, las experiencias, la comunicación interpersonal, el conflicto entre la intimidad y la objetividad, la sexualidad, las patologías, etc.)

Dentro de este contexto hemos realizado este curso 1989-90 un Seminario de Doctorado, dentro del Programa "Psicología Clínica" de nuestra Facultad, titulado "Fenomenología de la Interpersonalidad", en el que han sido discutidas cuestiones fenomenológicas con psicólogos alumnos de postgrado. El resultado puede considerarse óptimo y prometedor, por lo que es nuestro deseo seguir profundizando en el conocimiento fenomenológico y sus posibles aportaciones al conocimiento psicológico. En los próximos cursos tenemos el propósito de continuar con estos grupos de trabajo y seminarios fenomenológicos.

*JOSE MARIA G. GOMEZ-HERAS, EL APRIORI DEL MUNDO DE LA VIDA:
Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia de la técnica.*
Editorial Anthropos. Barcelona, 1989.

Durante la década de los treinta del presente siglo el problema de la crisis de Europa fue una de las fuentes centrales de preocupación. Muchos intelectuales, que aglutinaban las más diversas corrientes ideológicas, estaban convencidos de que Europa se enfrentaba a una crisis no meramente política, sino civilizatoria. Husserl también lo creía así, y será la invitación al Congreso Internacional de Filosofía, a celebrar en Praga durante los días 2 al 7 de septiembre de 1934, bajo el significativo título: "La crisis de la democracia", el desencadenante externo de una serie de reflexiones sobre este tema.

La dirección del citado congreso pidió a Husserl una colaboración acerca de "La misión de la Filosofía en nuestro tiempo". El pensador alemán respondió a la invitación con una carta que fue leída en una de las sesiones, y en la que ya se contenían ideas muy semejantes a las posteriormente desarrolladas en las dos primeras partes de la Crisis. También se hacía referencia en dicha carta a la necesidad de un "tratado minucioso" que fundamentase de un modo adecuado todo lo que allí se vertía. Actualmente sabemos, tras la publicación de la correspondencia entre Husserl y R. Ingarden, que aquél, durante ese mismo período, escribió un largo ensayo destinado a acompañar su carta al Congreso. Husserl lo describe como un escrito apresurado, elaborado tan sólo en dos semanas, en el que se trazan las líneas maestras de una interpretación histórica del origen de nuestra idea-fin de filosofía. Alude, así mismo, a que este trabajo le ha conducido a los problemas planteados por la Filosofía de la Historia, los cuales le han supuesto una verdadera conmoción.

En 1935 prosigue Husserl su trabajo en torno a estas cuestiones, dando como resultado dos importantes conferencias. Invitado por la Viena Kulturbund, pronuncia su famosa "conferencia de Viena" sobre "La Filosofía

en la Crisis de la Humanidad Europea". En noviembre del mismo año habla en Praga acerca de "La Crisis de las Ciencias Europeas y la Psicología". Ambas lecciones marcarán la fase decisiva de maduración de las ideas que obsesivamente le preocupan en ésta época, siendo la base para la posterior redacción de *La crisis de las ciencias europeas*.

De ella se ocupa en profundidad el reciente libro del profesor José María G. Gómez-Heras: *EL APRIORI DEL MUNDO DE LA VIDA*. Tomando como idea-guía la noción de "mundo de la vida", el autor recorre los entresijos de la Crisis, teniendo como horizonte una fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica.

La monografía se compone de cinco capítulos, más una introducción y un epílogo. En el primero de ellos se nos hace ver de un modo muy claro que para Husserl la crisis de las ciencias europeas no es una crisis de cientificidad, es decir, no afecta al método por ellas practicado ni a los resultados obtenidos, sino que es una crisis de sentido, del significado que aquellas tienen para el hombre. Teniendo en cuenta que las ciencias nacidas en la modernidad pretenden encarnar un ideal filosófico de racionalidad teórico-práctico para la vida del ser humano, es fácil observar que su falta de sentido es el mejor y más claro indicio de la quiebra de ese ideal conformador de la cultura europea.

¿Cómo y por qué se ha llegado a esta situación? Para responder a esta pregunta Husserl reflexiona sobre el proceso histórico que nos ha llevado hasta el presente estado de cosas. Realiza así, al decir de Gómez-Heras, una verdadera genealogía de la modernidad en la que "el problema de la ciencia se vincula esencialmente al problema del acontecer...conectando la teoría de la ciencia con la Filosofía de la Historia" (pág. 67).

Husserl ve la Historia como un proceso teleológico de carácter Inmanente, en el que la razón se autorrevela a lo largo del tiempo orientándose hacia el cumplimiento de una idea-fin: una cultura racional basada en una ciencia universal y definitivamente válida. La filosofía griega marcaría el inicio del acontecer de la Razón, siendo la fenomenología, en tanto que

filosofía de la subjetividad trascendental, la culminación del proceso, al darnos esa ciencia universal y definitiva.

Ocurre, sin embargo, que en el transcurso de este acontecer Husserl descubrirá un fenómeno que sistemáticamente se opone a la realización de ese ideal: el objetivismo naturalista, que será precisamente el que triunfe en la Edad Moderna a través del encumbramiento de las ciencias físico-matemáticas. La razón de porqué el objetivismo naturalista y con él las ciencias y parte de la filosofía de la época moderna incumplen la teleología de la historia reside en que aquel, al identificar realidad y objetividad, excluye a la subjetividad, que es precisamente la instancia que da sentido a todo lo que el hombre hace.

Desde estos presupuestos, la solución a la crisis que nos aqueja pasará, según Husserl, por una recuperación de la subjetividad y el mundo a ella adscrito, ese mundo pre-categorial e histórico (subjetivo-relativo), que no se deja asir en los estrechos cauces que impone el objetivismo y que nuestro autor denotará con una palabra ya celebre: "Lebenswelt". La fenomenología trascendental se encargará de recuperar el mundo de la vida en un saber universal sobre el mismo.

Gómez-Heras tematiza de un modo muy acertado toda la problemática de la teleología de la historia en el capítulo II de su libro ("Teleología de la historia"), calificando correctamente al modelo husserliano de arqueológico-escatológico. También merece la pena señalar su asunción de una postura continuista a la hora de valorar qué supone la irrupción de la problemática de la historia en la fenomenología de Husserl. En la *Crisis* no hay una ruptura con los planteamientos fundamentales de la fenomenología desde un punto de vista global, aunque sí cambios e innovaciones importantes.

La genealogía, desarrollo e implicaciones del objetivismo científico son ampliamente tratados en el capítulo III ("Genealogía histórica del objetivismo"), ocupándose el IV del mundo de la vida como un nuevo camino de acceso a la fenomenología trascendental ("El camino hacia la fenomenología trascendental a partir de la pregunta retrospectiva por el "mundo de la

vida").

Este es el capítulo más importante de toda la monografía, y con el que una vez leído uno se siente menos satisfecho. Se echa en falta una delimitación más precisa de las diversas acepciones que Husserl da al término "Lebenswelt", así como de sus relaciones con la epojé y la reducción. Tampoco estos dos términos están suficientemente matizados en las múltiples caras que presentan. No obstante, debe destacarse la insistencia de Gómez-Heras en hacer ver que con la reducción no hay una pérdida de la realidad en beneficio de un supuesto mundo de idealidades (trivialización tópica del idealismo achacado a Husserl), sino que lo que se produce es una "Recuperación" del mundo desde la conciencia trascendental, resituando correctamente lo que había sido distorsionado por el objetivismo científico (esta idea la ha desarrollado extensamente el profesor Javier San Martín en dos recientes libros: *La estructura del método fenomenológico* y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*).

Finaliza el libro con un capítulo, el V, dedicado a "Recapitulación y comentario", y con un epílogo sobre "El 'mundo de la vida' y la fundamentación de la ética de la ciencia y de la técnica". En el primero se recogen, a parte de lo que es la recapitulación en sí, interesantes, aunque a veces discutibles, apreciaciones en torno a los límites del pensamiento husserliano; la relación del mismo con las ideas de otros autores (a parte de los clásicos antiguos y modernos) usualmente englobados dentro de la corriente fenomenológica, especialmente Heidegger, así como con los pertenecientes a otras escuelas de pensamiento (Austin, Wittgenstein...), etc.

El epílogo presenta de un modo brillante la relevancia que tiene el discurso husserliano para la reflexión ético-política, mereciendo especial mención las tres últimas hojas del mismo, en las que se contempla la *Crisis* a la luz de la polémica modernidad-postmodernidad. Es evidente que esta obra de Husserl entra de lleno en el ojo del huracán, al hacer una de las críticas más radicales a lo que constituye la esencia de la modernidad, así como una de las más importantes defensas de la misma. A este respecto suscribimos plenamente las siguientes palabras de Gómez-Heras: "Cuando

Husserl atribulado por la experiencia nazi diagnostica la crisis de la modernidad hace consistir esta en la traición a los propios orígenes y en infidelidad a los ideales ilustrados de razón y libertad. Es por ello por lo que la propuesta epistemológica husserliana y su traslado a la fundamentación moral de la ciencia y de la técnica podría ser etiquetada de modernidad corregida o, si se prefiere, de neoilustración. Cabría alinear a Husserl, en este aspecto, con los nombres de Habermas, Rawls o Apel" (Pág. 359).

Para concluir no nos queda sino saludar la aparición del libro del profesor Gómez-Heras, esperando que contribuya a impulsar en España el debate sobre uno de los temas más fructíferos y actuales del pensamiento de Husserl.

JESUS DIAZ

MANIFESTE DE LA NOUVELLE GNOSE de Raymond Abellio, Gallimard, 1989
por Emilio Saura

Raymond Abellio, un autor casi desconocido en España, no sólo para el gran público, sino incluso para algunos estudiosos de la fenomenología, nos ofrece en esta obra, que dejó inacabada, algo así como su testamento intelectual. Representante de una línea de pensamiento a todas luces marginal, su proyecto no fue otro que el de hacer confluír dos corrientes en apariencia muy alejadas: la fenomenología trascendental husserliana (en sus estridencias menos académicas) y la tradición esotérica.

Para él, buena parte de las dificultades con que tropieza la fenomenología son debidas a su formalismo y generalidad: decir que toda conciencia es conciencia **de algo** sin especificar este **algo** equivale a hablar de la conciencia en general. Al atribuir al hombre en abstracto una "conciencia trascendental" a la que, de hecho, no todas las personas tienen acceso en un momento dado, la fenomenología desemboca en un callejón sin salida. Lo cual no significa que la fenomenología trascendental última postulada por Husserl no haya de ser una fenomenología que relativice la temporalidad y a la que tengan acceso todos los hombres, cual si se tratara del paso de lo "general abstracto" a lo "universal concreto". Ahora bien, vivimos "en el intervalo" y, por consiguiente, se hace necesaria una instancia mediadora, y ésta sería justamente la fenomenología genética en el sentido en que la entiende nuestro autor.

Para Abellio, la revolución husserliana ha consistido ante todo en la superación de cualquier tipo de "conciencia posicional del mundo y no posicional de sí" (para emplear la terminología sartriana) mediante la conciencia **de conciencia**, la conciencia trascendental. Pero Husserl no supo llevar hasta sus últimas consecuencias este principio revolucionario: en efecto, si la percepción de una percepción altera radicalmente el estado primitivo, es claro que la distancia "reflexiva" de la conciencia a su objeto queda con ello abolida y que una espontaneidad "segunda" viene a reemplazar a la "primera", de tal manera que la cosa se "transfigura" en "sobre-cosa".

Sólo quien ha realizado en sí mismo esta experiencia está en situación de acercarse al mundo de la "transfiguración" del que la "naturaleza" nos mantiene en perpetuo exilio: "Soy yo el que te veo, y el que me veo verte, y el que, viéndome, te hago". Es el grito del "Demiurgo" ante el mundo por él formado, un grito de asombro que está en la base de toda actitud auténticamente fenomenológica. Para nuestro autor, la visión empírica proviene del ámbito de la "entropía", que se mueve a un nivel cuantitativo y se manifiesta como **amplitud**. La visión trascendental, en cambio, es personal y pertenece a la esfera de la "gnosis", que actúa cualitativamente y se patentiza como intensidad.

¿Cómo superar la fenomenología estática?. Mediante una intensificación de la relación sujeto-objeto. En rigor, dos polos jamás pueden equilibrarse. Por eso, mientras se persista en aceptar una serie de oposiciones lineales en las que el sentido común se cree inamoviblemente anclado (materia-espíritu, sujeto-objeto, masculino-femenino, etc.), no avanzaremos un paso. Y es que la **relación** no es más que la emergencia visible de una **proporción**. Ello nos lleva a formular un teorema fundamental en fenomenología genética: "La percepción de relaciones pertenece a la visión empírica; la percepción de proporciones es propia de la visión trascendental". En efecto, en la visión empírica el objeto está frente a mí, yo lo percibo. Pero si procedemos a percibir esa percepción, veríamos cómo el objeto percibido se eleva sobre un fondo no tematizado como tal, pero que, sin embargo, hace posible toda percepción. Constatamos, pues, una dualidad por parte de lo percibido. Pero, además, surge otra dualidad del lado del percipiente: mis ojos (o cualquiera de los otros sentidos), al percibir el objeto, se levantan sobre otro "fondo", el de la totalidad de mi cuerpo. Tenemos, pues, la proporción:
$$\frac{\text{objeto}}{\text{mundo}} = \frac{\text{sentido}}{\text{cuerpo}}.$$

Pero ésta es una visión "sincrónica". ¿Cómo introducir la "diacronía"? Dentro del "sistema" de la interdependencia universal, postulado de base de la fenomenología genética, pero también del esoterismo, la cuestión de si lo primordial es el mundo o el cuerpo carece de sentido. Cualquiera de ellos puede servir de "origen" al movimiento sin fin o través del cual es mundo

se encarna en nosotros y nosotros transfiguramos el mundo. Queda así establecido el modelo de lo que Abellio llama la "estructura absoluta", a la que da una representación gráfica: una esfera cuyo ecuador asiste al afrontamiento yo-mundo, figurado por dos diámetros que se cortan, determinando así cuatro polos (los de la proporción), que , en sus relaciones, engendran dos sentidos de giro inversos (del mundo al yo y viceversa); y cuyos misterios representan la doble tendencia antes señalada ("encarnación" y "transfiguración").

Ya en su ensayo "La structure absolue", así como en su producción novelística (especialmente en "La fosse de Babel" y "Visages immobiles"), Abellio se impuso la tarea de abordar algunos problemas fundamentales de la ontología, la ética y la estética. En este sentido, el "Manifeste" nos ofrece una visión más avanzada de sus investigaciones, en las cuales, justo es reseñarlo, no escapa completamente al formalismo que él mismo denuncia en Husserl.

En el primer capítulo se aborda un tema de indudable actualidad, como es el de las relaciones entre la fenomenología genética y las ciencias. Mas allá de la crisis de la epistemología, surgida a finales del XIX y a raíz de la aparición de las axiomáticas, de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, se hace necesario superar la antigua filosofía del concepto mediante una filosofía de la conciencia trascendental. En este sentido, la "nueva gnosis" postulada por Abellio retoma el motivo husserliano del "mundo de la vida" y trata de llevarlo a su últimas consecuencias: el retorno al "Lebenswelt" habría que concebirlo entonces como un "cortocircuito" instantáneo entre el **realismo analítico** de la ciencia y la experiencia trascendental de la **transfiguración**.

Dedicado al tema de las relaciones entre la "nueva gnosis" y las corrientes filosóficas más actuales, el segundo capítulo se centra en la confrontación Husserl-Heidegger y muestra cómo la filosofía académica, al alejarse de la orientación gnóstica del primero y ceder a una cierta corriente "metaforizante" que, en buena parte, tiene su origen en el segundo, ha entrado en agonía y se ha abandonado a las sutilezas estériles de las

llamados filosofías de la "deconstrucción" o de la "diseminación". Hablando con cierta dureza, Abellio considera estas filosofías como una especie de "vicio", en donde la "metáfora" es la droga blanda y los "conceptos negativos", la droga dura. (El "vacío", la "nada"...¿Pero cuáles? ¿Los de los místicos?...El budismo tibetano enumera dieciocho especies de "vacío" y las analiza minuciosamente, con lo cual muestra la ingenuidad de una utilización simplista del vocablo).(Cuál es la salida a esta situación?. No cabe otra que el retorno a Eckhart, el precursor lejano de la gnosis occidental.

El siguiente capítulo se centra en el simbolismo, y los problemas aquí planteados giran en torno a la dialéctica unidad-multiplicidad y a la necesidad de diferenciar la "positividad" de los símbolos, ligada a la emergencia del "Yo trascendental" y a la "comunidad" intersubjetiva, de la "regresividad" de los mismos, vinculada a la "fascinación". Nuestro autor trae a colación algunas reflexiones que nos recuerdan la célebre distinción hecha por René Daumal entre "poesía blanca" y "poesía negra", cuando oponía la metafísica experiencial de "Le Grand Jeu" a los juegos pueriles de los surrealistas.

En el capítulo cuarto, que trata de las relaciones entre fenomenología y heurística, el autor se pregunta hasta qué punto cabe orientar "desde arriba" a las ciencias. La "nueva lógica" que nos permitiría realizar una auténtica obra de creación en los diferentes ámbitos de la ciencia, la filosofía y el arte iría ligada a una serie de modos operatorios cuya isomorfía con los ideogramas tradicionales (la cruz, el Zodíaco, el "árbol de los Sefirot", el alefato, el Yi-King) pone de manifiesto Abellio a través de algunos ejemplos de "constitución" a partir del esquema de la "estructura absoluta". "Eterno retorno" y "presente eterno" es el tema del capítulo quinto, que Abellio no llegó a terminar y en el que, partiendo de la noción banal de "ciclo histórico" y a través de la función historializante de la "segunda memoria" (ligada a la constitución trascendental de la temporalidad), se aplica a detectar tras la historia visible lo que podríamos denominar **meta-historia**.

Los problemas conectados con la ética son objeto de particular análisis en el capítulo sexto y último. En tiempos de impostura y extremismo como el que vivimos, la vivencia de la intersubjetividad trascendental, que relativiza la noción de "acontecimiento" y disuelve todo "libre albedrío" ingenuo, introduce al fenomenólogo en un ámbito enteramente nuevo. Más allá del conflicto entre ética y estética, un conflicto que, con frecuencia, se plantea en la esfera de la visión ingenua, nuestro autor postula una ética autónoma cuyo punto de referencia no puede ser otro que el "hombre interior". Aquí como en otros lugares de la obra abelliana, resuenan los ecos del Maestro Eckhart.

Sin entrar ahora en una confrontación crítica en la que, indudablemente, tendríamos que hacer constar la no completa superación del formalismo husserliano, así como los límites de la "comunidad gnóstica" tal como la concibe Abellio, hay que reconocer que nos encontramos ante una obra de importancia considerable para entender el pensamiento del fenomenólogo francés. Un pensamiento de una riqueza y de un vigor extraordinarios, que contribuirá sin duda a iluminar y a obviar tantos callejones sin salida en los que se debate la intelectualidad más lúcida. Su no versión al castellano nos parece una de esas omisiones lamentables, tan frecuentes, por lo demás, en una cultura en la que las consideraciones de corto alcance y los mecanismos de intimidación mental funcionan a pleno rendimiento.

I SEMANA ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGIA

Ortega y Gasset y la fenomenología

Día 23 de septiembre

CONFERENCIA INAUGURAL

D. JOSÉ LUIS L. ARANGUREN: Ortega y la literatura

Día 24 de septiembre

TEMA: *Ortega y Gasset y la fenomenología*

Ponentes: D. Miguel García-Baró, Univ. Complutense.

D. Cesar Moreno Márquez, Univ. de Sevilla

D. Antonio Rivera García, Univ. Autónoma,

Conferenciante: Dr. Nelson Orringer, Univ. de Connecticut, (USA).

Día 25

TEMA: *Ortega desde una perspectiva sistemática*

Ponentes: D. Fernando Montero Moliner, Univ. de Valencia

D. Nel Rodríguez Rial, Univ. de Santiago

D. Vicent Martínez Guzmán, Univ. de Valencia.

Conferenciante: Dr. D. Pedro Cerezo, Univ. de Granada.

Día 26

TEMA: *Ortega y la política*

Ponentes. D. Javier San Martín, UNED

D. Jesús Osés Gorráiz, Univ. Púb. de Navarra.

Conferenciante: Dr. Philip Silver, Columbia University, Nueva York.

Día 27

TEMA: *Ortega y sus sucesores*

Ponentes: D. Antonio Pintor Ramos, Univ. de Salamanca

D. Jesús Conill Sancho, Univ. de Valencia.

(tarde: Asamblea General de la Sociedad Española de Fenomenología).

7,30 p.m. CLAUSURA a cargo del *Ilmo. D. PEDRO LAIN ENTRALGO*

NOTICIAS

En el último número de la *Revista de Occidente* (Nº 108, Mayo, 1990) se ha publicado unos comentarios que Ortega realizó a unas glosas de Eugenio D'Ors sobre la fenomenología, que no tienen desperdicio y que son muy importantes para evaluar la relación de Ortega con la fenomenología. Además del conocimiento preciso que de la misma demuestra, en ese texto aparece con claridad el distanciamiento en que él se ve de la misma, pues la considera un racionalismo, si bien "por primera vez la fenomenología da un fundamento al racionalismo que hasta ella se apoyaba en pura magia". El escrito (o los escritos) según opinión del editor, Jaime de Salas, provendría del tiempo entre *Qué es filosofía* y *Qué es conocimiento*.

La revista *Husserl Studies*, en su número 6 (3, 1989) y desde la página 208 hasta la 224, ha publicado la recopilación preparada por M. Schnitz de todas las publicaciones de textos u obras de Husserl aparecidos hasta el 8 de mayo de 1989. La primera publicación es de 1882 y a ella le siguen 185 entradas diferentes. El trabajo es muy interesante, porque cita también escritos como cartas o pequeños textos de los que muchas veces no se tiene noticia alguna.

El Prof. Cesar Moreno ha publicado su tesis doctoral titulada *La intención comunicativa, ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Editorial Thémata, Sevilla. Esperemos que algún espontáneo se anime a preparar una reseña para nuestro próximo boletín.

Los autores tratados son Bergson, Husserl, Unamuno, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset y Whitehead. Si lo dedicado a Husserl no es excesivo (pags. 49-81), la exposición de Ortega es amplia e interesante y abarca las páginas 291 a 405. Como se ve, toda una monografía sobre Ortega, enfocado además desde una perspectiva antropológica.

Patricio Peñalver, conocido por su riguroso trabajo *Crítica de la fenomenología del sentido*, ha publicado un excelente libro sobre Derrida en la colección temática de Montesinos. El buen conocimiento que Peñalver tiene de Husserl y de Derrida garantizan la profundidad de su trabajo.

El volumen XXIX de la *Analecta Husserliana*, aparecido hace unos meses, está dedicado a las Actas del XVIII Congreso Internacional de Fenomenología, que tuvo lugar en Sevilla entre los días 23 y 27 de mayo de 1986. Entre las muchas ponencias cabe citar las de los socios de la SEFE, Manuel Riobó, Miguel García-Baró, Nel Rodríguez Rial, Cesar Moreno y Jesús Conill. También participó Heliodoro Carpintero con una ponencia sobre la filosofía de Ortega y Gasset y la psicología moderna. Todas las ponencias excepto la de Jesús Conill están traducidas al inglés.

NUEVOS SOCIOS DE LA SEFE

Don Jesús Osés Gorráiz
Don Javier Echegoyen Olleta
Doña Begoña Elósegui
Doña Pilar Allegue Agute
Don José Luis Zaccagnini
Don Carmelo Monedero
Don Salvador Cabedo Manuel
Don Vicente Domingo García Marza
Don David López Nieto
Doña María del Carmen Schilardi de Bárcena
Don Juan Vázquez Sánchez
Mr. Nelson Orringer
Don José Lasaga Medina
Doña María del Carmen Paredes Martín
Don Ramón Rodríguez García
Doña Amparo Ariño Verdú
Don José Ignacio Sánchez Carazo
Don Jaime de Salas
Don Carlos Mínguez Pérez
Doña Alcira Bonilla