

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



3

2001

SEFE - UNED



UNIVERSIDAD NACIONAL DE
EDUCACIÓN A DISTANCIA
DPTO. DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA MORAL



SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE
FENOMENOLOGÍA

INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

ANUARIO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Javier San Martín
César Moreno Márquez

SECRETARIO

José Lasaga

CONSEJO DE REDACCIÓN

Fernando Montero Moliner † (Univ. de Valencia)
Agustín Serrano de Haro (CSIC)
Vicent Martínez Guzmán (Univ. de Castellón)
Miguel García-Baró (Universidad de Comillas)
M^a Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago)
M.^a Carmen Paredes (Univ. de Salamanca)
Eduardo Ranch (Univ. de Alicante)
Antonio Rivera García † (Univ. Autónoma de Madrid)
Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago)
M.^a Carmen López Sáenz (UNED)
Jesús Miguel Díaz Álvarez (UNED)

NÚMERO TRES
MADRID, 2001

*Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial
de este libro, por ningún procedimiento electrónico
o mecánico, sin el permiso por escrito del editor.*

© UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA - Madrid, 2001

ISSN: 1137-2400
Depósito Legal: M. 27.292-1996

Impreso en España - Printed in Spain
GRABAR. Comunicación Gráfica Digital, S.L.
Avda. de Manoteras, 22 - Nave 17 - 28050 Madrid

Índice

Presentación	7
--------------------	---

Conferencia de inauguración

Bernhard Waldenfels

Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena	11
--	----

Ponencias

Antonio Domínguez

El espacio del otro	25
---------------------------	----

Alcira Bonilla

Mundo de la vida e interculturalidad. Un lugar del encuentro entre fenomenología y antropología: la utopía .	51
--	----

Jesús Conill

Mundo de la vida y cultura moderna	67
--	----

Javier San Martín

La fenomenología como filosofía de las ciencias humanas	81
---	----

Vicent Martínez Guzmán

Recuperación trascendental de la racionalidad europea . . .	103
---	-----

Fernando Montero Moliner

La dialéctica individuo-mundo en la obra de Husserl	121
---	-----

Domingo García Marzá

La dimensión política de la humanidad europea. Notas para una teoría de Europa	141
---	-----

César Moreno Márquez

Dialógica de la alteridad y mundos fácticos de la vida . . .	159
--	-----

Comunicaciones*Urbano Ferrer*

De la autodeterminación del existente a la aceptación del ser en la analítica existencial heideggeriana 179

Enrique Timón

En torno a una revisión de la epojé escéptica radical 195

Jorge Uscatescu

La cotidianidad 211

Chantall Maillard

El mundo como objeto estético 225

Agustín Serrano de Haro

Edmund Husserl y Jan Patočka sobre la idea de Europa: primeras divergencias 237

José Lasaga

Sobre la filosofía de la historia de Jan Patočka 249

M^a Carmen López Sáenz

El otro en la filosofía de Lévinas 265

Víctor Manuel Tirado

Alteridad, idealismo y realismo en Edmund Husserl y Javier Zubiri 283

Tomás Domingo Moratalla

La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: mundo de la vida e imaginación 291

Conferencia de clausura*Klaus Held*

Europa y el entendimiento intercultural 303

Miscelánea*Antonio Ziri6n**Ideas I* en espa6ol, o de c6mo armaba rompecabezas
José Gaos 325*María Luisa Maillard*El arte como liberaci6n: Carmen L6pez S6enz: *El arte como racionalidad liberadora* 373**Necrol6gicas** 379

Presentación

Va para la redonda cifra de diez años que la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) celebró sus Terceras Jornadas. A diferencia de los dos primeros congresos, que tuvieron lugar en Madrid y versaron sobre *Ortega y la fenomenología*, el primero, y sobre *El concepto de mundo de la vida* el segundo, el tercero no se localizó en Madrid, y mientras las actas de aquéllos se publicaron en fechas razonablemente próximas a las celebraciones, diversas circunstancias han retrasado la publicación de éstas, que reproducen las ponencias del encuentro que tuvo lugar el mes de noviembre de 1992 en Peñíscola bajo el título de *Mundo de la vida e interculturalidad*. Después la SEFE ha celebrado otros dos congresos, el cuarto en Santiago de Compostela, en colaboración con su Universidad, en el marco de la conmemoración de su V centenario (septiembre de 1996), bajo el título de *Fenomenología y Ciencias Humanas* y el quinto acaba de tener lugar en Sevilla (noviembre de 2000). M^a Luz Pintos y José L. González López consiguieron llevar a la imprenta las Actas del IV Congreso y nos consta que César Moreno y Alicia M^a de Mingo trabajan y progresan en la puesta a punto de las ponencias del último congreso de nuestra Sociedad de Fenomenología.

Valga este breve recuento para ensayar una primera justificación de por qué nos hemos esforzado en imprimir estas páginas, a pesar del tiempo transcurrido y del hecho de que algunos de los trabajos publicados a continuación han aparecido ya editados en otros idiomas. Cuando estas actas lleguen a sus destinatarios, la SEFE habrá conseguido la pequeña hazaña de estar al día en lo que respecta a la publicación de sus encuentros filosóficos. Hay una segunda y más sólida razón para haber superado las dificultades que la publicación

de un volumen de casi cuatrocientas páginas siempre plantea a una comunidad de filósofos, es decir, a una comunidad con escasos recursos. Y es que, a pesar del tiempo transcurrido, tenemos la convicción de que los trabajos que ahora damos a la luz no han perdido ni vigencia ni actualidad.

Dentro de los múltiples aspectos que el atractivo título de las Terceras Jornadas de la SEFE permitía, hubo dos temas recurrentes que vertebraron las aportaciones al congreso. Los dos centros de convergencia fueron la pregunta por la constitución de Europa como un horizonte de cultura abierto a los múltiples problemas, no sólo teóricos, del diálogo con otras culturas, y los análisis en torno al concepto husserliano que se ha revelado de más actualidad en la pasada década de los noventa: el concepto de *Mundo de la vida*, ampliando, así, las aportaciones de las Segundas Jornadas. Más genéricamente, las contribuciones al congreso se inscriben, al igual que las presentadas en los anteriores y en los que le siguieron, en la tradición de la fenomenología, entendida no como escuela sino como corriente de pensamiento viva y abierta que permite interpretar las cuestiones del tiempo y dialogar con otras corrientes filosóficas (hermenéutica, filosofía analítica, postmodernidad, ciencias sociales en general). La nómina de los autores estudiados y citados así lo atestigua. Están presentes *ex abundantia* los grandes fundadores de la fenomenología: Husserl, Heidegger y Ortega; pero también Lévinas, Merleau-Ponty, Patočka, Ricoeur, Derrida, Wittgenstein, Strawson, Hannah Arendt, Lévi-Strauss, Zubiri, Gaos, Marcuse, Habermas, Apel, etc.

Desde la muy actual e irresuelta cuestión de si es la cultura europea, con su núcleo en la filosofía (entendida a la manera en que surgió en Grecia, hacia el siglo V) y en sus producciones científico-técnicas, una cultura excepcional en razón de su *telos* específico, o si, por el contrario, no es la europea sino una cultura entre otras que por razones de poderío político y económico ha dominado a las otras culturas de la tierra, hasta las relaciones entre el mundo de la vida y la crisis de la modernidad, el problema del otro, los rendimientos que pueden tener determinadas categorías fenomenológicas para dar fundamento a las ciencias sociales en general y a la antropología en particular; la distancia y posición entre filosofía y vida cotidiana (en

relación con las cuestiones de la epojé y la autenticidad; la tensión entre libertad y racionalidad como fundamentos de la Historia, la estética y la imaginación como motivos fenomenológicos, en fin, todos estos temas y algunos más que no mencionamos sirven de argumento a las reflexiones que aquí se presentan. Creemos que no ha pasado el tiempo, es decir, creemos que no han periclitado ni las preguntas ni el tratamiento que reciben. Hemos tenido el dudoso privilegio de comprobar, al asistir al cambio de milenio, que las fechas no condicionan el curso de los acontecimientos. Y menos en filosofía, cuyos temas centrales han cambiado notablemente poco en los últimos dos mil quinientos años.

También añadimos en este texto un importantísimo trabajo de Antonio Ziri3n sobre la traducci3n de Jos3 Gaos de las *Ideas I*, que seguramente marcar3 un antes y un despu3s en la explicaci3n de la fenomenolog3a en espa3ol. El objetivo fundamental de esta publicaci3n es llamar la atenci3n sobre la necesidad de una revisi3n a fondo de esa traducci3n. Mientras se acomete esa tarea, esperamos que sean tenidas en cuenta las atinadas observaciones de nuestro querido amigo y colega mexicano.

Ya s3lo nos queda agradecer a todas las personas que participaron en la organizaci3n de los encuentros, pues por m3s alejada que, en el tiempo, est3 su generosidad, no ha sido olvidada. Menci3n especial merecen todos los compa3eros de la SEFE del Departamento de Filosof3a de la Universidad Jaume I, entre los que es de justicia destacar a Vicent Mart3nez Guzm3n. Igualmente debemos mostrar nuestros agradecimiento a los traductores de las ponencias de Bernhard Waldenfels y Klaus Held.

Mientras tanto, la SEFE ha sufrido p3rdidas irreparables, una de ellas la del entonces Presidente Honorario de la SEFE, Prof. D. Fernando Montero Moliner, uno de los promotores m3s entusiastas de estos encuentros. Tambi3n la del Prof. D. Manuel Riob3, cuyas alegres y entusiastas explicaciones sobre la historia de Pe3n3scola recordaremos con cari3o toda la vida. La tercera p3rdida irreparable es la del Prof. Antonio Rivera, que con el Prof. Manuel Rodr3guez Rial y con uno de los que suscribe esta presentaci3n, fue cofundador de la SEFE. Antonio Rivera fue violentamente arrancado de esa vida

hinchida de intuiciones poéticas que él llevaba. Pero a los tres nombres citados aún hay que añadir esa trágica muerte de nuestro compañero Andrés Simón, que nos dejó anonadados, obligándonos a preguntarse, cada uno para sí, por el sentido de esta vida que en cualquier momento puede encontrar el término de su camino. Sirva este libro como homenaje a todos ellos, en la seguridad de que siempre permanecerán en nuestra memoria.

José Lasaga y Javier San Martín

CONFERENCIA DE INAUGURACIÓN

Respuesta a lo ajeno. Sobre la relación entre la cultura propia y la cultura ajena

Bernhard WALDENFELS
Univ. de Bochum

Resumen

Si definimos la experiencia de lo ajeno —siguiendo a Husserl— como la “accesibilidad de lo que es originariamente inaccesible”, ¿cómo podremos hacerlo accesible sin encerrarlo en los círculos del egocentrismo, logocentrismo y eurocentrismo, es decir sin anular lo ajeno apropiándonos de ello? La etnología como ciencia de lo otro cuya ambigüedad puede comprenderse en la obra de Lévi-Strauss y en los comentarios de Merleau-Ponty sobre ella, nos ayuda a responder esta pregunta señalando el campo intercultural. Cuando tomamos lo ajeno como provocación a la que respondemos siendo incapaces de decir de manera completa lo que es, se abre una nueva perspectiva.

Hemos vivido bastante tiempo de la ilusión de poder corresponder a lo ajeno al reconciliar lo propio y lo ajeno en una totalidad común. Cuando yo hablo de “nosotros”, me refiero a los que estamos caracterizados por la tradición europea, por las buenas o por las malas.

La reconciliación en una totalidad resulta ser una ilusión puesto que se ve que toda totalidad que se pronuncia y presente como una totalidad tiene sus límites. Los exponentes de la totalidad, quienes niegan la existencia de esos límites, se hacen exponentes de la vio-

lencia¹. Pero, ¿qué queda de lo ajeno si los grandes y completos órdenes del cosmos, de la economía de la salvación, o del orden histórico, desaparecen? Lo ajeno como una atracción exótica sería un resto hartamente miserable.

Mis reflexiones, en las cuales trato la forma y el lugar de lo ajeno, se desarrollarán de la siguiente manera: primero hablaré sobre la *experiencia de lo ajeno*; luego bosquejaré varias formas de una *apropiación de lo ajeno*, las cuales hacen que lo ajeno desaparezca. Seguirá un pasaje por algunas aporías de la etnología como *ciencia de lo ajeno*. Terminaré con una vista a un trato diferente con lo ajeno, la que se puede interpretar como *unas respuestas a lo ajeno*.

1. Experiencia y definición de lo ajeno

Si existe algo verdaderamente ajeno lo cual no sea simplemente algo desconocido, entonces el mismo ha de manifestarse como tal en la experiencia. Ha de existir algo como una experiencia de lo ajeno. Fue el filósofo alemán Edmund Husserl, el iniciador de la fenomenología, quien se hizo la pregunta acerca de tal experiencia de lo ajeno con una firmeza que todavía hoy sigue produciendo efecto. En sus *Meditaciones Cartesianas*, las que se remontan a conferencias dadas en París en 1928, entre cuyos oyentes se hallaban Merleau-Ponty y Lévinas, Husserl dice: la experiencia de lo ajeno consiste en la «verificable accesibilidad de lo originalmente inaccesible» (Hua, I, 144)². Esta paradójica definición comprende muchos aspectos.

- a. Husserl no pregunta en primer lugar *qué* es lo ajeno puesto que así lo subordinaría a un orden ontológico ya existente. Tanto menos pregunta cómo nosotros podemos *conocer* lo ajeno, lo que

¹ Sobre la desaparición de estructuras de orden tradicional, cf. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*.

² Ampliase en B. Waldenfels, *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie* (1989, ingl. 1990).

sería una pregunta secundaria, la cual ya presupone la existencia de algo ajeno, sea o no sea cognoscible. Más bien se define lo ajeno por medio de una *forma de acceso*; también lo ajeno es lo que es, mostrándose de una u otra forma —o no mostrándose.

- b. La paradoja consiste ahora en que lo ajeno se define por su inaccesibilidad. Eso significa que lo ajeno no es pura deficiencia como lo es todo lo que *todavía* no conocemos pero que está esperando ser conocido por nosotros. Lo ajeno es parecido a lo pasado, que sólo aparece en la memoria y sus etapas preliminares. Autores franceses, como Merleau-Ponty y Lévinas, han hecho suya —y radicalizado más— esa idea. Merleau-Ponty (1964, 308) habla de la «forma originaria de lo que está en otra parte», y Lévinas (1979, 89) escribe: «La ausencia de lo otro es su presencia como un otro». Roland Barthes prosigue esa idea en sus «Fragments d'un discours amoureux» (1977, 162) al hacer constar: «Yo accedo al conocimiento de lo incognoscible», recordando las experiencias del misticismo.

Por tanto, lo ajeno se presenta aquí como lo originariamente *inaccesible* y no perteneciente a mí, al contrario de lo propio, que es lo *accesible* y *perteneciente* a mí³.

- c. Se debe agregar que no sólo existe la ajenidad del otro sujeto, sino también la ajenidad *de mí mismo*. Como toda experiencia, también la autoexperiencia está limitada por ciertas condiciones. Freud y otros acabaron con la idea de que el individuo es el que manda en su propia casa. La famosa expresión de Rimbaud: «Yo es otro», en la cual se mezclan la primera y la tercera persona de una forma antigramatical, se refiere a esta no identidad del propio yo, la que da a la ajenidad su verdadero carácter.

³ Así el significado de lo ajeno constituye un complejo de dos componentes: lo 'extranjero' como ajenidad del lugar (v. *externum, peregrinum*) y lo ajeno como ajenidad de la posesión (v. *alienum*). Además hay como tercera variante el extraño como lo ajeno del modo de ser (v. *insolitum, ξερόγ, fremdartig*). Se puede hablar también de la experiencia de lo otro en lugar de la experiencia de lo ajeno. Pero esta expresión es ambigua porque lo otro no es solamente un contrapuesto a lo mismo (*ipse*) sino también a lo idéntico (*idem*).

- d. A fin de cuentas lo ajeno no se limita a ocasionales segmentos de la experiencia, sino se van formando estructuras de ajenidad. Por decirlo en las palabras de Husserl: El mundo de vida en el que se realizan nuestros pensamientos, acciones, sentimientos y discursos, se divide en un *mundo doméstico* (*Heimwelt*) y un *mundo ajeno* (*Fremdwelt*), hasta la división en cultura propia y cultura ajena, que nos enfrenta a una forma colectiva de la experiencia de lo ajeno.
- e. Tanto en el caso de la experiencia individual de lo ajeno como en el de la colectiva se debe advertir la exageración. Lo ajeno siempre está *determinado* y nunca es algo *totalmente ajeno*. Consideremos el ejemplo de un idioma extranjero. Si ni siquiera oigo hablar al extranjero como un niño pequeño oye hablar a los adultos, el idioma extranjero ni siquiera sería incomprendible, ya que, como en el caso de un simple sonido, no habría nada que comprender. Pero hay que decir aún más. Lo ajeno nos parece tanto más tentador y amenazador cuanto más se nos acerca —hasta el momento en que nos podamos confundir: nos vemos en el otro sujeto como en un espejo; somos nosotros y al mismo instante no lo somos. Así dice Freud: lo siniestro (*Unheimliche*) es «aquella forma de lo horrible que se remonta a lo conocido y familiar de tiempo atrás» (Ges. Werke XII, 23).

2. Apropiación y superación de lo ajeno

Lo inquietante, inherente a lo ajeno, nos tienta a rechazarlo y superarlo. La más segura forma es la de la apropiación, la que aún fortalece la impresión de que mediante la usurpación lo ajeno se conserva igual que los tesoros de oro de los cuales se apoderan los colonizadores.

Bueno, los intentos de apropiación pertenecen a la historia de nuestra tradición occidental, por cierto que no solamente a ella, mas

en esa historia han tomado una forma específica que ahora queremos contemplar⁴.

La superación de lo ajeno toma sin excepción la forma de un *centrismo*, y eso de distintas maneras. Se puede distinguir entre un *egocentrismo*, que consiste en que todo lo ajeno se comprende como variación, duplicación y reflejo de lo propio, y un *logocentrismo*, que acaba en que todo lo ajeno se une con lo propio en un espacio de comunicación común, un Logos universal.

Egocentrismo y logocentrismo se unen en un *etnocentrismo* que, en la forma del *eurocentrismo*, conduce no sólo a la defensa de la propia forma de vivir (lo que sería legítimo), sino a la expansión desmesurada de ella como vanguardia de una razón universal. Dirigiéndose contra los hunos, turcos e indios, contra los “bárbaros” de todo tipo, la defensa a cruz y espada estaba siempre al servicio de una instancia superior. El “Occidente libre”, con su excesivo sentimiento de superioridad, debería recordar que aún en 1863, en la madre patria de la democracia, un “Minnesota General Order” prometía un premio de cien dólares por cada indio que fuera matado, “independent of age and sex”. Si todavía Husserl habla de Europa como una “forma ideal de vivir y ser”, habría que meditar el reverso de la medalla de semejantes idealizaciones, así como en muchas ocasiones realmente sucede. El decreto gubernamental mencionado arriba, por ejemplo, se exhibe públicamente en el “Indian Museum” de Nueva York.

Yo creo que también dentro de la tradición occidental los centrismos están por terminar. Ya se está hablando muchas veces de una *descentralización* del ego individual y colectivo, así como de una *dispersión* del gran Logos, que se está dividiendo en varios Logoi, en formas de vivir, estilos de pensar, maneras de convencer. Pero eso no quiere decir automáticamente que lo ajeno ahora se pueda hacer valer. Lo ajeno también perdería su carácter si cualquier forma de vivir fuera una entre tantas y si cualquiera fuera igual de buena que

⁴ Cf. B. Waldenfels, *Der Stachel des Fremden* (1990), Kap. 7: Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung, ingl. en White 1989.

cualquier otra. La autodesintegración de lo propio no hace más justicia a lo ajeno que la autofijación.

3. La paradoja de una ciencia de lo ajeno

Contemplemos con respecto a eso la etnología, que se puede comprender como una ciencia de lo ajeno y que igual podría llamarse xenología. La problemática de esa ciencia se puede caracterizar de la siguiente manera: si la ajenidad consiste en la accesibilidad de lo *originariamente* inaccesible, ¿de qué tipo podría ser un acceso que respetase la inaccesibilidad de lo ajeno? No es evidente la posibilidad de tal acceso. En general, el hacer accesible lo inaccesible, mediante comprensión y explicación, significa una *disminución de la ajenidad*, que en el caso extremo de una apropiación total se intensifica hasta la *anulación de la ajenidad*. La paradoja de una ciencia de lo ajeno consistiría en que se trata de una ciencia en estado de creciente autodesintegración. Con su éxito, lo ajeno desaparecería como la nieve bajo el sol de primavera.

Asombroso es ver cómo esa problemática produce efecto en la etnología moderna, hasta llegar al punto en que esa nueva disciplina rompe el entendimiento tradicional de la ciencia. Eso se nota sobre todo en la etnología francesa, en su camino desde Marcel Mauss hasta Claude Lévi-Strauss y más allá. En la obra de Lévi-Strauss se pueden observar dos tendencias opuestas: la primera se dirige —como le es común— hacia una *ciencia de lo universal*. Ella se expresa en la antropología estructural que está en busca de los universales culturales. Esa forma de investigación tiene un carácter transcultural. La diferencia entre lo propio y lo ajeno, presupuesta por la etnografía en sus estudios, sería sólo un estado transitorio en el camino hacia lo general universal. En cambio, la segunda tendencia, adherida al nombre de Rousseau, y que se presenta en las «Investigaciones sobre el pensamiento salvaje», tiene un carácter *intercultural*. Se desarrolla una ciencia de lo ajeno que vive del contraste a la experiencia de la cultura propia.

En su conferencia sobre Rousseau, de 1962 (1973, 45 ss.), Lévi-Strauss caracteriza la experiencia inicial del etnólogo como una forma de *dépaysement* (desarraigo) y de *détachement* (desapego). La vista hacia la lejanía también toca y cambia lo cercano. De ahí resulta una compleja forma de etnología. El etnólogo francés Marc Augé (1989) observa que la etnología se divide en una autoetnología, que examina al otro *entre nosotros*, y una aloetnología, que examina al otro *entre los otros*. Siguiendo a Husserl, se podría hablar de una etnología del mundo doméstico y del mundo extranjero (ajeno). De ahí resultan posibilidades que socavan todo tipo de etnocentrismo. El autor habla de una pluralidad de etnologías. Además de la etnología que nosotros (i.e., los europeos en un sentido más amplio) realizamos examinándonos a nosotros mismos, existe una etnología de otros por otros y, por fin, una "etnología de nosotros mismos por otros". Por decirlo concretamente. Una etnología de Europa por no europeos. El ego como «ajeno para los que son ajenos para mí» (Hua. XV, 835) se encuentra expuesto a la vista ajena, la que ya no se puede interpretar como un movimiento de la autoalienación. La interculturalidad pierde su carácter unidireccional. Con eso, también la ciencia etnológica cambia su estado. Como ciencia de lo desconocido y ajeno toma rasgos ocasionales, los que tradicionalmente sólo se conceden a la vida diaria pre y extracientífica. La accesibilidad general de los resultados científicos y la reciprocidad de las perspectivas de los investigadores estarían aquí violadas de una forma principal, porque una, digamos etnología europea de la cultura japonesa y una etnología japonesa de la cultura europea no coincidirán jamás, puesto que lo ajeno en los dos casos no es lo mismo.

Etnología propia y etnología ajena sí son comparables, pero las dos coinciden tan poco como las investigaciones sobre un idioma extranjero, que varían de acuerdo con la lengua materna. Esa diferencia geográfica se puede comparar con la historiográfica, sólo que los antiguos romanos llegan tarde para contraponer a la historia romana una historia de los estados nacionales europeos.

Fue Merleau-Ponty quien dirigió el interés, en las reflexiones con las que acompañaba los trabajos de investigación de Lévi-Strauss, a

ese estado especial de la etnología. En su ensayo «desde Mauss hasta Lévi-Strauss» (V. Merleau-Ponty, 1960), él hace la pregunta acerca de un Logos específico de lo ajeno, al escribir: «¿Cómo entender al otro sin sacrificarlo a nuestra lógica y ésta a él?» Merleau-Ponty busca la respuesta en una *experiencia etnológica específica*. Esta se produce en un terreno común, en el que ni la antropología tiene razón ante el llamado primitivo ni éste ante aquélla. La conexión entre lo propio y lo ajeno no se debe a un “universal vertical”, sino a un “universal lateral, como lo adquirimos a través de la experiencia etnológica, la que sin cesar prueba al ego por el otro y al otro por el ego”. El medio en el que se realiza ese intercambio no tiene su origen ni en la mediación de un tercero universal ni en una región específica de lo propio. Más bien, quien tiene la experiencia etnológica se sirve de una «región salvaje dentro de él mismo, la que no está incluida en su propia cultura y por medio de la que él se comunica con otras culturas».

Por eso, la etnología, que resulta de tal experiencia, no se puede caracterizar simplemente por un cierto objeto, por ejemplo por las llamadas sociedades primitivas, sino más bien por una «forma de pensar que se impone cuando el objeto es ‘otro’ y nos obliga a hacer un cambio de nosotros mismos». Precisamente por eso, también una etnología de la sociedad propia puede existir. Y por el mismo motivo, la etnología parece una filosofía espontánea, cuya verdad no está opuesta al método, sino que va más allá de éste.

Esta interpretación de la forma etnológica de pensar y experimentar se tendría que probar en el trato con lo ajeno tal como se realiza dentro y fuera de la ciencia. Me limito a algunas observaciones tomadas de una conferencia que Lévi-Strauss dio en Kyoto en 1988 y cuyo título era «La place de la culture japonaise dans le monde» (1990). Lévi-Strauss comienza concediendo las dificultades generales que enfrenta el etnólogo. Y escribe:

«Las culturas, por su naturaleza, son inconmensurables. Todos los criterios a los que podríamos recurrir para caracterizar una de ellas, o provienen de ella misma y por eso carecen de objetividad, o provienen de otra cultura y por eso ya se excluyen. Para juzgar debidamente sobre el lugar que tiene la cultura japonesa —o cualquier otra— en el mundo,

habría que poder escapar de la atracción de cualquier cultura».

Es notable que, en esa perspectiva, el investigador cuenta con una *atracción* que su objeto ejerce sobre él. No obstante, la experiencia cultural de lo ajeno puede remontarse también a una *repulsión* o a una mezcla de atracción y repulsión, sobre todo si pensamos en las implicaciones políticas de todo intercambio cultural. Por lejos que se encuentre el etnólogo de los fenómenos culturales que él trata, su mirada será atraída o repelida por ellos. El estímulo o la llamada a los que responde la mirada no son parte ni de la cultura propia ni de la ajena, sino el fenómeno intercultural por excelencia. Si el investigador lograra sustraerse sistemáticamente a tal atracción, bajo sus ojos desaparecería el fenómeno de la investigación. El “espectador del mundo” indiferente (Hua VI, 331) no tendría ni experiencia propia ni ajena, sino, en principio, ninguna experiencia. Por lo tanto, atracción y repulsión son condiciones de la ciencia etnológica, que afectan a la ciencia sin proceder de ella. El dilema que Lévi-Strauss con pocas palabras señala, por una parte consiste en lo que con Derrida hemos llamado logocentrismo; por otra parte, en un etnocentrismo que se puede presentar como auto-etnocentrismo o alo-etnocentrismo. Lévi-Strauss define el trabajo del etnólogo directamente como el intento de evitar ese dilema. A la vista etnológica desde la lejanía, parecida a la del astrónomo, le concede la capacidad de enfocar rasgos idénticos existentes en todas las culturas, los que la vista cercana intracultural no logra captar. Sin embargo, con más firmeza que en algunas proclamaciones universalistas anteriores, él subraya la pérdida correspondiente a esa vista lejana. Las diferencias se oscurecen, las constelaciones se pierden, al igual que para el astrónomo en el caso de la Osa Mayor, que, sirviendo ya en los tiempos de Homero como punto de referencia a los navegantes, se ha convertido en una cualquiera agrupación de cuerpos celestes.

Lévi-Strauss da idea de su forma de proceder al escoger, en su intento de definir el lugar de la cultura japonesa, criterios comparativos, mas llevando a cabo la comparación de tal forma que los fenómenos contrasten uno con otro *en un tipo de doble descripción*, al estilo de un “no así, sino así”. Algunos ejemplos. Lévi-Strauss observa

que en el Japón, al contrario de nuestra cultura occidental, las fronteras entre mito e historia no están delimitadas. En la artesanía, él encuentra una mezcla poco común de técnica rápida y ágil y meditación larga. En la cocina japonesa, él observa un cierto "divisionismo", que deja los alimentos particulares en su estado original evitando una mezcla de los sabores. De modo parecido, y a diferencia de los sistemas de armonía de la música occidental, en la música japonesa prevalece la modulación de tonos puros, lo que permite tratar el zumbido de un insecto como un tono y no como un simple sonido. Por fin, Lévi-Strauss menciona un doble rechazo dentro de la cultura oriental: el rechazo de un ego centrifugal, que emana de sí mismo en vez de hallarse en relaciones variables, y el rechazo de un discurso que llega hasta el orden de las cosas. El nexo de la conversación y el fondo de silencio desempeñan un papel que en la dialógica occidental no falta, mas en ella tiene otra ponderación.

Lévi-Strauss conjetura que las tecnologías modernas, que en la sociedad japonesa han ganado tanta importancia, a pesar de todo no están vinculadas tan fuertemente con ciertas perversiones del Logos occidental. Los ejemplos se pueden multiplicar hasta la mirada común, que en su discreción es menos directa y frontal que la desarmante mirada de las modernas sociedades europeas. Si aquella mirada es más pacífica, eso es otra cuestión.

¿Es todo eso totalmente desconocido para nosotros? Seguro que no totalmente. Aunque no nos podemos retirar a un núcleo intacto de la experiencia propia, muchas particularidades extranjeras sí tienen equivalentes y resonancias en los nichos y orígenes de nuestra propia cultura. Para dar un ejemplo extremo de la etnopsiquiatría (Cf. Blankenburg 1984, 42 ss.): el árabe acusado ante un tribunal alemán por haber matado a su más querida hija, ofreciéndola como "sacrificio expiatorio", con su crimen hace recordar arcaicos ritos de sacrificio, incluso el sacrificio de Isaac. Tratarlo como un simple infanticida equivaldría a negar no sólo nuestros conocimientos sobre culturas ajenas, sino también sobre los abismos de nuestra propia cultura. Si esos reflejos entre las culturas no existiesen, tampoco existiría un campo intercultural que posibilitara reconocer posibilidades y riesgos

propios mediante lo ajeno. No obstante, la comparación entre ciertos aspectos de las culturas no significa una comparación entre culturas enteras, ya que los mundos culturales se componen de nexos implícitos y selectivos que no se pueden clasificar según aspectos y cualidades y tampoco convertir en una estructura de relaciones variables. La comparación misma es ya una forma de respuesta, en la que lo ajeno es medido con algo otro y ajustado a algo otro. Lo que nos inquieta no encontrará nunca un lugar definido y determinado en el mundo. Lo ajeno, lo extraño, consiste en una atopía que sólo a la fuerza se puede integrar a los topoi de la comparación de culturas. La ciencia de lo ajeno no se escapa de la paradoja de la autodesintegración, a menos que lo ajeno sea más que lo desconocido e incomprensible que se debe inferir por analogía. Pero, ¿en qué consiste este inquietante *más* que nos atrae y repele?

4. Respuesta a lo ajeno

Si la ciencia de lo otro y ajeno es una forma espontánea de filosofía, cabe preguntar de qué tipo de filosofía se trata aquí. Si realmente existe una experiencia de lo ajeno que se deja instruir y transformar por éste, cabe preguntar de qué tipo es el Logos que hace que se pronuncie esa experiencia y que se pronuncia en ella. Mientras no se haga esa pregunta, cualquier trato abierto con lo ajeno está en peligro de caer en una comprensión y explicación de lo ajeno que no lo respeta como tal.

Pero, ¿cómo será posible hacer accesible la inaccesibilidad de lo ajeno sin quitar o debilitarla? Una respuesta a esa pregunta se encuentra si cambiamos nuestro modo de hablar y de ver. Mientras preguntemos *qué* es o significa lo ajeno que nos encontramos o *para qué* existe, lo subordinamos a un preconocimiento y preentendimiento, quíerese o no. Ya estamos en el camino de la comprensión, concepción y explicación, en el que todo lo ajeno se convierte en algo que *todavía* no hemos comprendido, concebido y explicado, aun cuando toleremos o hasta veneremos un resto incomprensible, inexplicable

e impenetrable. Una xenología que siga ese camino, no se escapa de la paradoja del Logos de lo ajeno que se consume a sí mismo.

La situación cambia si dejamos de definir directamente lo que es lo ajeno, y en lugar de eso tomamos lo ajeno como *algo a lo cual* respondemos e inevitablemente hemos de responder, es decir como invitación, desafío, estímulo, llamada, vocación o cualesquiera que sean los matices. Cuando miramos y escuchamos, miraríamos y escucharíamos respondiendo; cuando hablamos y reaccionamos, actuaríamos respondiendo (Cf. Hua XV, 462, 476).

Lo que es propio y ajeno se define en el acto de responder y en ningún otro lugar, y eso significa que nunca se define completamente. Si yo puedo decir lo que me provoca a mí, a nosotros, a un pueblo o a una cultura a accionar y hablar, la provocación ya se ha convertido en una autoprovocación; ya se trata de algo propio, de lo que disponemos y que permanece en nuestra propiedad, cuanto quiera que lo extendamos preguntando y buscando. Una fenomenología que quiera tomar rasgos de una verdadera xenología, debería demostrar de cuál manera culmina la experiencia de lo ajeno en una alienación (*Verfremdung*) de la experiencia y de los fenómenos. La paradoja de toda xenología consiste en que no sólo todo discurso *sobre lo ajeno*, sino también toda experiencia *de lo ajeno*, se refieren a un ajeno *al que* responden sin jamás alcanzarlo. Si la experiencia alcanza lo ajeno, éste ya no es lo que fue.

Bibliografía

- AUGÉ, M., en *L'autre et le semblable*, editado por M. Segalen, París, 1989.
- BARTHES, R., *Fragments d'un discours amoureux*, París, Du Seuil, 1977.
- BLANKENBURG, W., «Ethnopsychiatrie im Inland. Normprobleme im Hinblick auf die Kultur und Subkultur-Bezogenheit psychiatrischer Patienten», en *Curare*, Sonderband 2/84, pp. 39-52.
- HUSSERL, E., *Husserliana* (Hua), La Haya, M. Nijhoff, 1950 ss.
- LÉVINAS, E., *Le temps et l'autre*, Montpellier, 1979.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale II*, París, Gallimard, 1973.
- , «La place de la culture japonaise dans le monde», en *Chuō Kōron*, versión francesa en *Revue d'esthétique* 18 (190)
- MERLEAU-PONTY, M., «De Mauss à Lévi-Strauss», in *Signes*, París, Gallimard, 1960.
- , *Le visible et l'invisible*, París, Gallimard, 1964.
- WALDENFELS, B., *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987.
- , «Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie», en *Profile der Phänomenologie*, Phän. Forschungen 22, Freiburg/München, K. Alber 1989; versión inglesa: «Experience of the Other», en *Research of Phenomenology*, Vol. XX, 1990.
- , «Experience of the Other: Between Appropriation and Disappropriation», en St. K. White (ed.), *Life-World and Politics*, Notre Dame (Ind.), Notre Dame University Press, 1989.
- , *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990.

PONENCIAS

El espacio del otro

Por Antonio DOMÍNGUEZ REY
UNED

Mens agitat molem et magno se corpore miscet
VIRGILIO: *Encida*, VI, 727.

El habla cotidiana (*die alltägliche Rede*) es el campo de la manifestación del otro. Al hablar, se nos presenta otro y nos presentamos como otros. Esta experiencia tiene doble rostro en la filosofía husserliana: uno inmediato, tal cual se presenta —el aspecto cosa del lenguaje—, y otro mediato, en realidad oculto, inaccesible. Lo inmediato del lenguaje es su cuerpo investido ya de cierto grado espiritual —*Leib*—, pero precisamente este asomo espiritual en el cuerpo es lo que se oculta detrás de él y sólo lo intuimos mediatamente. En la experiencia verbal del otro obtenemos en primera instancia su palabra material, no la interior, la de su experiencia anímica. Su *Innerlichkeit* permanece oculta. Alcanzamos un *Mit da*, no un *Selbst-da*. La experiencia íntima del otro, su corriente vital, nunca se ofrece como presencia originaria, sino como experiencia colateral, “apresentada”.

Aunque hay semejanza entre esta apercepción del otro y la de la cosa —se trata en ambos casos de común mediatez de la intencionalidad—, en la experiencia cósmica podemos alcanzar lo originario, una completud por sucesivas presentaciones, mientras que, en la alterativa, lo interior del otro es siempre apriori encerrado, imposible —*apriori ausgeschlossen*—. Es lo otro que habla incesante en lo de aquí, en su materialidad sensible. La materia del lenguaje se repite en sucesivas presentificaciones. Lo sensible reproduce lo sensible y en

ello se agota. Ahora bien, el *Körper* lengua es una carne traspasada de sentido: *Leib*, un cuerpo investido de espíritu: *begeistete Objekte*. En esto se diferencia básicamente de la percepción cósica, pues remite a una ausencia desde un *Mit da*. Es la apercepción con sentido *alter ego* de Husserl¹. A ella pertenece, de hecho, el lenguaje.

El paso de mi *Körper* a *Leib* o *Leib-Körper* se evidencia en la unidad sintética de mis actuaciones y potencialidades internas, en las que me descubro como centro organizante-organizado de mi propia constitución orgánica. Es la transformación perceptiva del órgano en objeto y de éste, a su vez, en aquél², procurando así una “reflexión” intercorpórica que, en realidad, está constituyendo el espacio interior del cuerpo como algo objetivo frente a la corriente vivencial³.

Esta organicidad espacializada o *Leib-Körper* es la mediación que usa Husserl para dar el salto analógico —un salto sin tiempo— a la corporeidad animada del otro. Mi *Leib* es el fundamento original del apareamiento —*Paarung*— y de la “transgresión” intencional que se produce en la síntesis pasiva que lo origina⁴. Al aparecer la presencia del otro *Körper* en la esfera vivencial del mío, se dispara en mi experiencia —en ese disparo pasa también mi *Körper-Leib*⁵— otro presente ya pasado de mi cuerpo y, en virtud suya, también acompañado de otros presentes antiguos, se asocian las dos presencias, viva una, reavivada la otra, y el sentido se transfiere de una a otra. Como mi *Körper* ya era *Leib-Körper*, en la mediación va implicada también, como inferencia de tránsito asociativo, no lógico, la transferencia de un *Leib* al *Körper* del otro ahora presente en mi esfera vital. Asunto distinto es, como decíamos, el interior de este otro, su espíritu, sólo intuible colateralmente a través de las manifestaciones de su *Leib-Körper*.

¹ Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*. F. Meiner Verlag, Hamburg, 1987, p. 114.

² *Ibid.*, p. 99.

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ *Ibid.*, p. 115.

⁵ Theunissen, M.: *Der Andere*. W. de Gruyter, Berlin, 1977, p. 65.

Aplicado este esquema al lenguaje, se deduce que la comunicación del habla es siempre mediata, una continua interpretación de los signos y señales de estos cuerpos orgánicos. Sin embargo, su *Leib* es también un tanto diferente de cualquier *Körper* o cosa (*Ding*). Al analizar la función inicial del habla dentro del sistema constitutivo del otro, M. Theunissen resalta la impresión que aquélla produce de introducirnos en el alma del otro desde su cuerpo orgánico⁶. El habla (*Rede*) sirve así de guía, incluso de base, a la “instauration originaria” del otro. El lenguaje pertenece también a los “sistemas constitutivos mutuamente correspondientes y concordantes” de la armonía intersubjetiva⁷. Husserl no desarrolla este *Leib-Körper* del lenguaje en las *Meditaciones Cartesianas*. Nos sugestiona con el paso del *Mit da*” al *Selbst-da*, nunca alcanzado, de la corriente vivencial del otro, pero siguen prevaleciendo en él las dicotomías expresión / indicación, significación / manifestación, de las *Investigaciones Lógicas*⁸. El *Leib* del lenguaje queda reducido en la esfera mundana del *Körper*, aunque, de hecho, continúa actuando en la transferencia analógica de la *Übertragung*.

Si el habla, como otras actividades concordantes de la intersubjetividad, por ejemplo el trabajo, nos ofrece la síntesis de la expresión y de lo expresado, según dice Husserl en *Ideas II*⁹, al lenguaje le corresponderá también una función interna. Su enclave pertenece, como mínimo, a la estructura reducida del mundo objetivo, al ámbito de lo extraño. Ahora bien, el concepto mundo es homónimo en Husserl. Por una parte, pertenece a la esfera de lo propio, se constituye en ella, pero, por otra, lo trasciende. Es un sustrato de las experiencias, algo que me pertenece y que, en el mismo punto, me excede. En él, las vivencias descubren lo que no es mi esencia propia¹⁰.

⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁷ Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, o. c., p. 110.

⁸ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, zweiter Band. Hua XIX, 1, pp. 30-110. Se trata de la primera investigación, «Ausdruck und Bedeutung».

⁹ Husserl, E.: *Ideen II*. Hua IV, p. 236.

¹⁰ Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, o. c., p. 109.

En cuanto mundo trascendente, el lenguaje sólo puede constituirse como experiencia al modo del *alter ego*. De ahí que ofrezca en su estructura un esquema de tránsito alterativo¹¹. Sin embargo, como mundo inmanente, de la esfera de lo propio, sólo podría pertenecer a la corporeidad orgánica, objetiva y espacial. En la reducción del cuerpo a la esfera de lo propio, frente a lo extraño, Husserl recurre a la función objetiva del órgano actuante y a la orgánica del objeto correspondiente: «Das wird dadurch möglich, daß ich jeweils „mittels“ der einen Hand die andre, mittels einer Hand ein Auge usw. wahrnehmen ‚kann‘, wobei fungierendes Organ zum Objekt und Objekt zum fungierenden Organ werden muß»¹². Confiado en la mecánica del método, en esta reducción se excluye cuanto no es verdadera propiedad —*eigenheitliche Reinigung*— de uno mismo. De este modo, pierdo, dice Husserl, hasta mi sentido natural de ser un yo, en tanto queda eliminada toda relación de sentido a un posible nos (*Uns*) o nosotros (*Wir*)¹³, del que partíamos. Es la esfera de la propiedad espiritual. No obstante, en esta reducción entra asimismo “la forma espacio-temporal” descubierta en la relación órgano-objeto-órgano, de la que deducimos la espacialidad de cada uno de los objetos en ella reducidos¹⁴. Le pertenecen también “los predicados de valor y de obra”¹⁵, donde habrá que situar el lenguaje; por tanto, en la esfera de lo propio.

Al excluir el “nosotros” y ceñir la esfera de lo propio a una contraposición yo-mundo dentro de mi ser siquicofísico, en la que el

¹¹ En este nivel, sólo el cuerpo de la palabra, su materialidad fónica, sería objeto de percepción originaria, reproductiva, y el significado, a su vez, lo presentado, lo oculto sujeto a consideración intersubjetiva y comercial con aproximaciones más o menos certeras, pero nunca concluyentes. La plenitud experiencial corresponde sólo al significante.

¹² Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, o. c., p. 99.

¹³ *Ibíd.*, p. 100: «so habe ich meinen natürlichen Sinn eines Ich insofern verloren, als ausgeschieden bleibt jeder Sinnbezug auf ein mögliches Uns oder Wir und alle meine Weltlichkeit im natürlichen Sinne».

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*, p. 110.

yo es también una parte de ese mundo reducido, del lenguaje sólo queda un halo suyo, porque la comunicación desaparece y, con ella, su valor indicativo. La relación que hay ahora entre expresión y expresado no es, según dice Husserl en *Investigaciones Lógicas*, un señalar indicativo (*anzeigen*) de existencia, como el del lenguaje cotidiano, sino una mostración (*hinzeigen*). Aquí, «Das Dasein des Zeichens motiviert nicht das Dasein, oder genauer, unsere Überzeugung vom Dasein der Bedeutung»¹⁶. Es el ámbito del monólogo, que Husserl contrapone al del habla. En la esfera propia del hablar uno consigo mismo no hay transferencia comunicativa. Nos representamos sólo como hablantes y comunicantes, «man stellt sich nur als Sprechenden und Mitteilenden vor»¹⁷. Asistimos solitarios a la escena del habla. Ese lenguaje es pura representación imaginativa de sonido, grafemas o interlocutores.

Lo sorprendente es que Husserl siga hablando de expresión en la esfera de lo propio, cuando en realidad descarta cualquier signo suyo diferenciado. ¿Por qué, entonces, la necesidad de una palabra no real, ni siquiera imaginaria, sino sólo su representación imaginativa? Esa necesidad remite al acto mismo de la imaginación como pura forma imaginante, al punto en que noesis y noema coinciden. No se trata de un significado con perfiles bien definidos y contrapuestos a los de otro; menos aún de alguna sustancia materialmente formalizada. La expresión simultánea en Husserl con el sentido y los significados, o los constituye atravesándolos. Es la fluencia misma del sentido en su constitución y excedencia propia, o la dirección intencional constituyendo sentido. Cuando éste se formaliza, aparece la *Bedeutung*, el significado, y su apoyo es precisamente la dinámica de aquella intención del yo dirigiéndose a sí mismo y descubriéndose como sentido en la esfera de lo propio, es decir, como parte del mundo, cuerpo orgánico y yo personal. De hecho, al preguntarse Husserl qué cambios experimentan los contenidos vivenciales expresivos cuando interviene la expresión, los remite a su intencionalidad, a su sentido

¹⁶ Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, o. c., p. 42.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 43.

inmanente, a la diferencia que separa, de una parte, a este sentido y los momentos eidéticos del elemento pre-expresivo y, de otra, a la significación del fenómeno expresivo en sí con los momentos que le pertenecen¹⁸. Define también la expresión como forma que se adapta a cada “sentido” en tanto núcleo noemático y lo introduce en el reino del “Logos”, de lo *conceptual* y *general*¹⁹.

J. Derrida vio en esta función «une double sortie hors de soi du sens (*Sinn*) en soi, dans la conscience, dans l'avec-soi ou l'auprès-de-soi»²⁰. Este doble vector estaría representado por la expresión y la intención efectiva, no siempre simultáneas. J. Derrida resalta también, al explicar la idealidad de la *Bedeutung*, la no coincidencia entre *expresión*, *Bedeutung* y *objeto*²¹.

Se establece aquí un espacio semiótico claramente delimitado por los tres vértices. Sólo resta añadir el sentido como núcleo del triángulo, cuya constitución preside. Es el germen procesual de la aprehensión objetiva, culmine ésta en intuición, con objeto bien real, bien representado, o señale sólo la intención objetiva, su “visée”, no cumplimentada por una intuición plena. El plano expresivo remite entonces, bajo la presencia dinámica del sentido, a un significado —lo apunta— o a un objeto, real o re-presentado. Tal espacio semiótico es el de la constitución objetiva de la conciencia. El apuntar de la expresión a un significado, a través de la voz, corresponde a los “actos de dar sentido” o “intenciones significativas”, que son esenciales a la expresión, mientras que el cumplimiento de esas intenciones significativas compete a otro tipo de actos no esenciales, pero que *cumplen*, “confirman”, “robustecen” o “ilustran” la expresión. Son los actos

¹⁸ Husserl, E.: *Ideen I*. Hua III, 1, p. 287.

¹⁹ *Ibid.*, p. 286.

²⁰ Derrida, J.: *La Voix et le Phénomène*. PUF, París, 1983, p. 35.

²¹ *Ibid.*, p. 101. Se apoya en el párrafo noveno de las *Investigaciones Lógicas*, I. En el decimocuarto constan los tres componentes: «Die beziehenden Reden von *Kundgabe*, *Bedeutung* und *Gegenstand* gehören wesentlich zu jedem Ausdruck» (*Logische Untersuchungen*, I, o. c., p. 56). Lo notificado son vivencias síquicas; lo significado, el sentido o contenido y, lo nombrado, el objeto de la representación (*Ibid.*, p. 38).

plenificadores de la intención significativa o el *sentido impletivo*²². Los denomina *actos de cumplimiento del sentido* o *cumplimiento significativo*, que anticipan, a nuestro entender, la pragmática. Unos y otros se unen cuando la referencia de la expresión a la objetividad se realiza de pleno²³.

Con estas divisiones, Husserl establece las bases de la semiótica y de la lingüística sistemática. Según las relaciones entre vértices, distingue tres tipos de expresión. Por una parte, la *absoluta*, que corresponde a lo que hoy conocemos como signo lingüístico o “sonido animado de sentido”²⁴; por otra, la “‘mera’ expresión”, el puro sonido verbal, lo sensible o “simple voz”, donde la palabra “cesa de ser palabra”²⁵; en tercer lugar, la *expresión plena*, en cuyo caso lo expresado es el “acto de dar cumplimiento”²⁶, referencia incluida, diríamos hoy.

Detrás del triángulo hay, sin embargo, una capa pre-expresiva cuya forma nos introduce en el ámbito de la representación imaginaria. Su carácter formal es impreciso. Si se limita a una re-producción neutra, no posicional, será pura fluencia síquica. La palabra no cuenta entonces o se confunde con ese fluir, al modo del idealismo poético de los creadores románticos, hipótesis que Husserl no trata, pero cuyo fermento intuimos en lo más recóndito de la reducción transcendental. El Logos último de Husserl contempla las palabras como una escena que se reproduce ante sus ojos, sin intervenir en ella como actor ni autor, sin ser él mismo público o parte suya representativa. ¿No funciona el lenguaje, al menos, como correlato síquico de la fluencia mental, como significado o frontera, aún no específica, entre el sentido y ese acto fluyente? ¿No se desliza el diálogo, su estructura, por debajo del monólogo? ¿No soy yo mi “tú” en este caso?

²² Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*, I, o. c., p. 56.

²³ *Ibíd.*, pp. 44-45.

²⁴ *Ibíd.*, p. 44.

²⁵ *Ibíd.*, pp. 41-42.

²⁶ «Der erfüllende Akt». *Ibíd.*, p. 45.

¿Cómo podría ser “yo” sin él?

J. Derrida interpreta esta forma fronteriza de la expresión interna como significante transparente que borra su cuerpo en pro de la forma pura de la conciencia: «Cet effacement du corps sensible et de son extériorité est *pour la conscience* la forme même de la présence immédiate du signifié»²⁷. Este significante invisible viene a ser más bien un reducto metodológico. Husserl lo transparenta hasta identificarlo con la forma del concepto. Al explicitar su carácter productivo, señala que su acción noemática «*erschöpft sich im Ausdrücken und der mit diesem neu hereinkommenden Form des Begrifflichen*». Guarda incluso perfecta identidad de esencia temática con la capa pre-expresiva y, por ello mismo, es tal la representación expresiva²⁸, es decir, una transparencia diáfana e improductiva de la presencia, como expone J. Derrida.

L. S. Vygotsky analizó estas implicaciones entre pensamiento y palabra. «La regla que rige el lenguaje interiorizado», dice, «es el predominio del sentido sobre el significado, de la oración sobre las palabras, y del contexto sobre la oración»²⁹. El habla interna viene a ser «una función autónoma del lenguaje». Las palabras viven a la par del pensamiento y mueren con él³⁰. Aunque no coinciden, se motivan mutuamente. «La relación entre pensamiento y palabra», sigue diciendo, «es un proceso viviente; el pensamiento nace a través de las palabras. Una palabra sin pensamiento es una cosa muerta, y un pensamiento desprovisto de palabra permanece en la sombra»³¹. Advierte también que su conexión es procesual y evolutiva.

Relacionando estas observaciones con Husserl, podríamos adelantar que, si bien intuimos el pensamiento detrás de las palabras reducidas, como una consecuencia del método, nunca se da del todo

²⁷ Derrida, J.: *La Voix et le Phénomène*, o. c., p. 86.

²⁸ Husserl, E.: *Ideen I*, o. c., p. 287.

²⁹ Vygotsky, L. S.: *Pensamiento y Lenguaje*. La Pléyade, Buenos Aires, 1984, p. 189.

³⁰ *Ibíd.*, pp. 191, 192.

³¹ *Ibíd.*, p. 196.

sin ellas, aunque sólo cuente con su sombra. Al ser relación intencional, remite, como mínimo, a la palabra que, constituida, también lo constituye de alguna manera. Y la pregunta se impone: ¿puede el pensamiento, con método reduccionista, desembarazarse de esta sombra verbal? No basta decir que un signo es evocado en nuestra imaginación, pero que en realidad no existe. Esa no existencia real efectúa una función re-productiva que permite pensar en silencio. ¿Habría monólogo si no hubiera habido diálogo? De hecho, Husserl atribuye a la expresión nuevas funciones intencionales, aunque correlativamente tributarias de las que operan en el basamento intencional³². M. Dufrenne recuerda a este propósito el esquema kantiano y el *Bild* de Heidegger. Sería una voz muda, descarnada, pero esquematizante. La sitúa en el fondo del cuerpo, donde se esbozan las palabras sin que la voz las haga sonar³³.

Las delimitaciones de Husserl chocan, por una parte, con la idealidad del significado y del sentido y, por otra, con la fluencia del contenido vivencial puro. Estas polaridades determinaron en lingüística la recurrencia al valor como formalidad diferencial emanada del sistema. Tal es, por ejemplo, la postura de Saussure y, a partir de él, de otros lingüistas, como Hjelmslev. Saussure inventa un nuevo concepto, “la ‘pensée-son’”, para ilustrar la síntesis, aún misteriosa, de pensamiento y materia, ya cantada por Virgilio. «Il n’y a donc ni matérialisation des pensées, ni spiritualisation des sons, mais il s’agit de ce fait en quelque sorte mystérieux, que la ‘pensée-son’ implique des divisions et que la langue élabore ses unités en se constituant entre deux masses amorphes»³⁴. Una vez sintetizado el “pensamiento-sonido”, sólo interesan sus diferencias formales³⁵, con lo que escamoteamos gran parte del problema en aras del método.

La intención de Husserl consiste en retener algún eco de sustancia

³² Husserl, E.: *Ideen I*, o. c., p. 288.

³³ Dufrenne, M.: *L’Oeil et L’Oreille*. Jean-Michel Place, París, 1991, p. 51.

³⁴ Saussure, F. de: *Cours de Linguistique Générale*. Payothèque, París, 1983, p. 156.

³⁵ *Ibid.*, p. 166.

expresiva formalizada en la interioridad, pero sin recurrir a lo externo, a lo no-propio. Reducido el carácter sensible de la palabra, su actitud natural y la tesis mundana de existencia, de la que participan los demás fenómenos de autoafección —así el verse y tocarse—, permanece, sin embargo, en el escucharse u oírse hablar uno mismo, un modo de sustancia significativa. Su pertinencia consiste en reducir al máximo la distancia entre significante y significado, entre la experiencia y su contenido síquico. Al convertirse el significante en presencia autoexpresiva, posibilita la subjetividad, el *pour-soi*. Este signo puramente re-presentativo se auto-re-presenta. Tal es, según J. Derrida, el atributo de la *voz fenomenológica*: «l'être auprès de soi dans la forme de l'universalité, comme con-science. La voix est la conscience»³⁶.

El proceso se repite igual y de inmediato en la intersubjetividad, donde el significante queda también prácticamente reducido —es simple medio— a relacionar dos orígenes fenomenológicos de autoafección pura. Hablar a alguien es oírse hablar y hacer que el otro *repita de inmediato* en sí la misma forma del oírse hablar que yo produje. J. Derrida matiza que el receptor «reproduce la auto-afección pura sin el socorro de ninguna exterioridad»³⁷. Esto es cierto, pero con dos salvedades. Antes de oírse hablar, el receptor oye hablar a otro. En su experiencia inmediata no es él mismo el objeto de su recepción o, como diría Condillac, no se encuentra a sí mismo en lo que oye³⁸. Sólo recibe un hablar, no un “oírse hablar”. Y ello a distancia. Queda intermedio el aire transmisor. Y tampoco percibe la misma forma. Se pierden las vibraciones internas autoafectivas, lo que D. Charles denomina “bruit de forme” en la voz, las turbulencias propias del locutor, por ejemplo, el timbre³⁹. Los niños repiten con gusto estas turbulencias que vibran en el cuerpo y que incluso podemos consta-

³⁶ Derrida, J.: *La Voix et le Phénomène*, o. c., p. 89.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Condillac contempla la autorreflexión corporal, el proceso órgano-objeto-órgano, en la hipótesis de la estatua. Sólo reconoce que hay otros cuerpos al no encontrarse en los que toca. Cf. Condillac, E.: *Lógica y Extracto Razonado del Tratado de las Sensaciones*. Aguilar, Madrid, 1975, p. 146.

³⁹ Charles, D.: *Le Temps de la Voix*. J.-P. Delargue, París, 1978, p. 19.

tar con la mano. La voz se inscribe, se grafía en la carne. El significante sí tiene en este caso una exterioridad, aunque el oyente abstraiga en ella una misma forma idealizada, los fonemas.

Por lo que atañe al significado, siguen siendo válidas las observaciones de Husserl sobre la percepción del habla en el modo *alter ego* o de representación intuitiva inadecuada. Entre los interlocutores no hay igualdad de vivencias. Ninguno de ellos vive el lenguaje de la misma manera. No puede entrar uno en el otro. Quedan en un plano de suposición interpretativa⁴⁰.

El sujeto que se oye hablar participa también de la síntesis órgano-objeto-órgano, pero de manera distinta. Al hablar, tactilizamos el sonido. Los órganos fonadores producen, por contacto y resonancia, un objeto sonoro. Lo percibimos mediante otro órgano a través del aire y las resonancias internas de la voz en el cuerpo. Aunque el proceso es de percepción inmediata, hay una transición entre los componentes articulatorios y los acústicos, así como una selección auditiva y una abstracción de sonido que L. S. Vygotsky sitúa como nueva fase, la de "pensar palabras", después del lenguaje egocéntrico, en el que sólo se pronuncian⁴¹. Existe incluso identidad orgánica común a la boca y al oído. Los órganos branquiales estructuran el oído medio y la faringe oral, "l'oro-pharynx". A. Tomatis ve en este origen común, motriz y sensorio, de intimidad orgánica, la base de su unidad funcional⁴². Por otra parte, la fonación se produce con el movimiento respiratorio. El hablante asimila

⁴⁰ Habida cuenta de la importancia y actualidad de este planteamiento fenomenológico para la teoría de la recepción, transcribimos las palabras de Husserl: «Es ist der große Unterschied zwischen dem wirklichen Erfassen eines Seins in adäquater Anschauung und dem vermeintlichen Erfassen eines solchen auf Grund einer anschaulichen, aber inadäquaten Vorstellung. Im ersteren Falle erlebtes, im letzteren Falle supponiertes Sein, dem Wahrheit überhaupt nicht entspricht. Das wechselseitige Verständnis erfordert eben eine gewisse Korrelation der beiderseitigen in Kundgabe und Kundnahme sich entfaltenden psychischen Akte, aber keineswegs ihre volle Gleichheit» (*Logische Untersuchungen* I, o. c., p. 41).

⁴¹ Vygotsky, L. S.: *Pensamiento y Lenguaje*, o. c., p. 177.

⁴² Tomatis, A.: *L'Oreille et le Langage*. Seuil, París, 1978, p. 69.

y transforma en su interior un objeto externo que, casi de inmediato, devuelve al mundo. El tacto fonador es además articulación espacio-temporal. Al espacio puntual del órgano afectado se une el carácter discreto de la linealidad articularia. Hay una sucesión culminativa diferenciada. En esos puntos se amalgaman tiempo y espacio. Todo ello es recibido a su vez en gradaciones variadas de timbre, duración, intensidad, etc., que homogeneízan con otro criterio las concreciones articuladas. No está clara la coincidencia del carácter discreto en sonido y fonema.

Queremos decir con todo esto que el cuerpo, en cuanto unidad objetiva espacio-temporal, ya es lenguaje. El hablante articula con la voz un espacio y crea tiempo. Es una de las primeras conformaciones del mundo en la conciencia. Al percibir el sonido propio, el sujeto verifica además, identificando lo percibido con lo producido, la constitución objetiva. Se vive. No sólo reconozco lo propio. En ello descubro algo que me trasciende elaborado por mí mismo. La oreja funda, como dice M. Dufrenne, la referencia a sí mismo, pero precisa también de un otro interno, la voz⁴³. En tal sentido, conviene recordar que el fonema ya es "unité complexe". Resulta de la combinación de una unidad oída y otra hablada⁴⁴. Conlleva en sí, además del autoafecto, una comparación, base, sin duda, del primer estadio conceptual. La "imagen acústica" se asocia al acto articulario correspondiente, el cual, a su vez, implica imágenes musculares, motrices, adecuadas. Esto lo comprobamos también en el juego fónico de los niños al repetir sus propios sonidos y en la corrección articularia, cuando nos equivocamos.

La constitución fenomenológica del espacio-tiempo fónico va unida a este reconocimiento. No se trata de un tiempo matemático, de "tiempos iguales" en la cadena verbal, sino de "temps homogènes"⁴⁵, de unidades impresivas conformadas según el modo sinestésico de percepción⁴⁶. Al compararlas con el espacio de la articula-

⁴³ Dufrenne, M.: *L'Oeil et l'Oreille*, o. c., pp. 51-63.

⁴⁴ Saussure, F. de: *Cours de Linguistique Générale*, o. c., p. 30.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 64.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 30.

ción, en esa distancia, añadida al tiempo propio del acto articulatorio, más las vibraciones intracorporales, se configura el fenómeno espacio-tiempo como en ninguna parte. De ahí que el lenguaje deba ser considerado también como atributo de lo propio al lado del mundo, el cuerpo y el yo. Es su base de interrelación constitutiva y fundamento, a su vez, de la intersubjetividad en el *modo de apercepción fundamental*⁴⁷.

La psicofonética confirma estas operaciones liminares de la conciencia. Los movimientos vibratorios, regulares o irregulares, de las cuerdas vocálicas, el paso más o menos forzado del aire por la glotis, se traducen en cualidades auditivas, oscuras o claras de la voz. En los juegos fónicos, entre los dos y tres años, el niño descubre con placer que es él mismo la fuente del fenómeno. En estos mismos años reconoce, con sorpresa, su imagen en el espejo. I. Fónagy asocia incluso aquellos movimientos periódicos de la voz con la recreación de una atmósfera prenatal dominada por el ritmo cardíaco de la madre. La correspondencia entre laringe y oído se traduce también, en la entonación, por un segmento espacial de mímica laríngea⁴⁸.

En el vivirse de la voz se autoconciencia el individuo. A. Tomatis asocia este proceso al de humanización: «Ce repli sur lui-même, c'est au langage qu'il le doit... C'est par l'écoute de sa propre voix que la notion de vie le pénètre. C'est par ce jeu incessant avec le verbe que son corps prend une image»⁴⁹. El lenguaje se forma sobre una capa de autoafección cuyas vibraciones contribuyen a formar los signos y sus unidades simbólicas. El mundo se configura en ellas a la par de su producción. Reflejo suyo es, por ejemplo, como cita D. Charles comentando a Heidegger, el tono, el acento peculiar de una zona. Heidegger reflexionó sobre estas implicaciones a propósito de los *Mundarten* o "patois". En tales modos vocales habla la Tierra de origen. Cuerpo y boca, dice el filósofo alemán, pertenecen al flujo y

⁴⁷ Husserl, E.: *Ideen II*, o. c., p. 238.

⁴⁸ Fónagy, I.: *La Vive Voix. Essais de Psycho-Phonétique*. Payot, París, 1983, pp. 117-121.

⁴⁹ Tomatis, A.: *L'Oreille et le Langage*, o. c., p. 65.

desarrollo de la Tierra en la que, mortales, crecemos y de la que recibimos genuina raigambre (*das Gediogene einer Bodenständigkeit*)⁵⁰. En la voz articulamos mundo.

Hay otro componente más en estas unidades sintéticas de conformación objetiva. Hoy sabemos que el feto reconoce la voz de la madre. Sus vibraciones fónicas alcanzan al cuerpo en ella naciente. Técnicas de hidro y microfónica detectan ruidos de fondo en el hábitculo uterino, entre los que destaca, al lado de los vasculares e intestinales, el de la voz materna transmitido a través del tórax y del abdomen. A. Tomatis reprodujo un medio amniótico y comprobó que los niños reaccionaban con placer al recibir los sonidos así mediatizados. Incluso alargaban los labios en actitud de succión⁵¹. En estas respuestas se configura asimismo una especie de apercepción colateral, implícita. En el feto actúan vibraciones mediatizadas del mundo, el “aire” de la voz, que, en forma de oxígeno, penetra también en su sangre. El cuerpo es mundo y el mundo se corporeiza. Desde un punto de vista fenomenológico, a la voz le corresponde una función en este gramma constitutivo.

Reflejo suyo serían, a su vez, las pervivencias orgánicas de la fonémica. Con este término designa B. Ucla la relación simbólica entre significante y significado, la motivación sónica del fonema —un recuerdo de la cinestesia socrática de los sonidos— y, con base antropológica, apoyada en la lateralización del cerebro y del lenguaje, la proyección de la ontogénesis sobre la filogénesis⁵². Recuerda, por ejemplo, el campo semántico materno establecido por B. Malmberg en torno a la *m*, sonido oro-naso-labial asociado a la cadena semántica madre-seno-alimento⁵³. Se le opone la *n*, en cuya pronunciación la lengua, liberada de su inmovilidad succionadora, puede percutir el

⁵⁰ Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe I*, 12. V. Klostermann GmbH, Frankfurt a. M., 1985, p. 194, (p. 205 en G. Neske, Pfullingen, 1959).

⁵¹ Tomatis, A.: *L'Oreille et le Langage*, o. c., p. 72.

⁵² Ucla, B.: *Phonème et Latéralité. Les Origines du Langage*. TextIMus, Marcilhac-sur-Célé, 1990, pp. 125, 88.

⁵³ Malmberg, B.: *Introducción a la Lingüística*. Cátedra, Madrid, 1982, pp. 191-192.

paladar o los dientes. La *n* refleja el primer asomo de autonomía, de identidad, y se caracteriza, como las dentales, por su apertura al exterior. A este campo conjunto de oposición *m / n* se le opone, a su vez, otro externo, el de los sonidos dentales, que representan el mundo del padre. La *n* es el elemento de engarce entre lo subjetivo y objetivo naciente. Nasales y dentales representan el mundo interior y el deíctico, indicativo, de una semántica corpórea en la que los sonidos labiales se corresponden con la primera actividad alimenticia⁵⁴. En el proceso de hominización, a medida que la mano se libera de su carácter prensil, la boca desarrolla, a la par de su función nutritiva, un campo gestual, deíctico y señalativo, del que serían eco suyo algunas de estas pervivencias fonémicas hasta alcanzar un grado de organización simbólica.

De lo hasta aquí expuesto, resaltamos tres hechos notables: el descubrimiento de la autoafección en la unidad fonoauditiva, la organización procesual del significante en capas motrices y sinestésicas motivadas y, en tercer lugar, como implicación de los otros dos, la simbiosis mundo-cuerpo en esa unidad de articulación auditiva. A partir de aquí, queda configurada la semantización del cuerpo en cuanto función expresiva de tal unidad fonocústica. El significante engendra significado por recurrencia y amalgama de funciones sensoras y motrices. El cuerpo se somatiza y el soma deviene sema. No hay significado fuera de la actuación pragmática del significante. Cuando se abstraen los significados de sus funciones pragmáticas y se convierten, así, en nuevos significantes, o cuando estos se objetivan y remiten a otros, conceptualizándose, entonces surge la auténtica dinámica interior del signo, que es un estadio de organización superior a la del índice y señal sensoreomotriz. Tal epojé es procesual y coincide, en sus primeros barrantos, con atisbos iniciales de autonomía sensora y consciente.

Cuanto sucede en la unidad fonoauditiva en relación con el descubrimiento constitutivo de la unidad mundo-cuerpo, acontece, a la par, con la revelación del yo dentro de ella. Lo articulado es el

⁵⁴ Ucla, B.: *Phonème et Latéralité*, o. c., pp. 109-111, 122.

soma. El sujeto se tematiza al sentirse distanciado de sí mismo, distancia en la que se comprende y organiza como sentido. Ser yo es hacerme o verme otro en esta modalidad que me acontece, u oír al otro que me invade modelizándome, revelándome como interlocutor suyo. Un modo que en Husserl genera modelo. Es sentir e interpretar la “concreción muda” de *La crisis*⁵⁵. Sin embargo, eso concreto coexige de forma constante otras presentaciones que dejan tras de sí un resto atemático, anónimo⁵⁶, y éste nos configura desde la base como un limo. A esa separación-encuentro consigo mismo pertenece el origen fenomenológico del lenguaje. Es fenómeno sentido, la surgencia del sentido en lo sentido. Me habla. Por tanto, la “concreción muda” se revela más bien como remanente metodológico, aquello que intuyo desde un hablar silencioso como culminación suya.

Para Husserl, estas unidades responden al *modo de apercepción fundamental*, ya citado, o a la *instauración originaria*⁵⁷. En el primer caso, el “fluido síquico” del significante, de lo pre-dado, contribuye, en su misma fluencia, a constituir otro tipo de objetividad, la de los objetos espirituales, también ya citados. Su carne sensible, sonora, por ejemplo la de un poema, no es carne existente⁵⁸. Sufre una metástasis. Al animarse el cuerpo y somatizarse el espíritu, estas unidades adquieren también carácter ideal. No obstante, el vocablo sigue siendo el ancla y basamento del sentido. El significante sonoro es arrastrado por él y lo insufla de preindicación, de orientación discursiva. En él está el ritmo, la dinamicidad⁵⁹. Lo convierte en una materia especial, en *Leib*, según vimos. Existe en el significante, por tanto, una sustancia formalizada que no es pura sustancia. La expresión se bifurca en dos formas, una puramente expresiva, insu-

⁵⁵ Husserl, E.: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Hua VI, p. 191.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁷ Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*, o. c., p. 114.

⁵⁸ Husserl, E.: *Ideen II*, o. c. pp. 239, 243.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 241.

flada en la materia fónica, y otra conceptual, que delimita la fluidez del sentido en concreciones semánticas. La sustancia del contenido se reserva un plano previo de expresión, cuya frontera, transparente y esquemática, resulta imprecisa. No deja huellas de su productividad en el interior de la sustancia. Sobre esta base y la reducción consecuente de Saussure, organiza Hjelmslev la estructura del signo lingüístico y de la función semiótica⁶⁰.

Husserl traslada su concepción implícita del signo al campo de la subjetividad. Hay en él un esquema estructural de discurso o *articulación de sentido*: una unidad animada se integra en otra de orden superior. Parte de ella para explicar la constitución perceptiva del hombre, que es segunda respecto del yo y del otro. Comprendo a los otros percibiéndome de la misma manera que los percibo a ellos, por presentación. Mi yo directo, revelado frente a mi cuerpo como objeto suyo interior, coincide con ese otro yo apercebido. Esa coincidencia se llama ser hombres. Husserl convierte su unidad en un signo. El significante es el cuerpo y, el significado, el alma. Se integran en unidad superior y funcionan asimismo como significante frente a otro signo-hombre, que ha de elucidar su significado correspondiente. Así se forma la sociedad o discurso supremo de signos: el campo del nosotros. Sólo en él soy un auténtico yo y, el otro, un verdadero otro. Yo y otro sólo tienen sentido en nosotros⁶¹.

Tal identidad de yoes, el percibido directamente y el apercebido por el otro, coincide con la identidad de la elucidación en el "Origen de la geometría". Al percibir, en el otro se produce "una forma en formación" y, en virtud suya, los dos procesos, el mío y el suyo, se revelan el mismo⁶². Son procesos derivados de una unidad de sentido globalizante, de la "transgresión intencional" del apareamiento:

⁶⁰ Cf. Hjelmslev, L.: «Expression et contenu», en *Prolégomènes à une Théorie du Langage*. Minuit, París, 1968-1971, pp. 65-79; «La stratification du Langage», en *Essais Linguistiques*. Minuit, París, 1971, pp. 45-77; «Entretien sur la théorie du Langage», en *Nowveaux Essais*. Puf, París, 1985, pp. 69-86.

⁶¹ Husserl, E.: *Ideen II*, o. c. p. 242.

⁶² Husserl, E.: *Die Krisis*, o. c., p. 374.

hombre integra a cuerpo y alma; cada una de estas unidades sintetiza percepciones correspondientes: la sociedad engloba a los hombres, etc. El hombre es para la sociedad el correlato del sentido en el vocablo, así como el discurso lo es de la sociedad. Tanto aquí como allí, al aspecto somático le corresponde poco, menos aún al corpóreo, pues, en el fondo, se trata de una interpretación continua de lo coexistido, de lo co-presentado, de la presentación.

Algo similar, analógico, sucede en *La crisis*. Percibir “lo ajeno” es un modo de percepción mía, de variación mía al modo de mi ser otro en la cadena duradera de la des-presentización continua. Las formas de darse el otro, el mío y el del otro dentro de mí, son análogas. Y así también la percepción de mi ser, como objeto, en el otro⁶³.

El signo de Husserl reduce a idealidad la referencia afectiva de su primera sustancia. Erradica de lo propio aquello que lo fundamenta. En la conciencia constitutiva hay una unidad a un tiempo diferenciada de mundo, cuerpo, yo y dependencias funcionales que la estructura íntima del tiempo impone como fondo perceptivo. Todo contenido ya sintetizado ingresa en un flujo precedente de motivaciones que irradian, a su vez, sus propios elementos. Se incardinan en el flujo. Lo estático de la percepción —noemático— deviene así dinámico —noético—⁶⁴. La lingüística tiene su equivalencia en las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas. La noesis atraviesa sus noemas, trascendiéndolos.

En la *forma íntima del tiempo* se da el pliegue de la conciencia sobre sí misma sin intervención opaca de ningún tipo. El lenguaje desaparece de ella con sus obstáculos. Se transparenta en otra cosa. La unidad de sentido abstrae el significante que la posibilitó. Sin embargo, en su dinámica temporal intuimos un reflejo suyo. Proyecta una sombra transparente. ¿De dónde le viene al proto-Yo su carácter declinable, el ser yo del Yo o en el Yo, el constituir “desde sí y en sí la intersubjetividad transcendental”, el “Yo de los otros trascendentales”?⁶⁵. De la autodonación, del autoconstituirse,

⁶³ *Ibid.*, pp. 188-189.

⁶⁴ Husserl, E.: *Ideen II*, o. c., p. 227.

⁶⁵ Husserl, E.: *Die Krisis*, pp. 188-189.

de la autotemporalización. Pero esto sucede siempre desde lo extraño, desde lo ajeno que me invade, tanto en su dimensión negativa —en lo otro de mí me descubro a mí mismo—, como positiva: en el despliegue de mis actuaciones no puedo decidirme sin horizonte, sin otro dentro de mí. Incluso mi propia constitución es algo extraño en la inmanencia de mi yo. El extrañamiento de la epojé extraña. ¿No podría ser, entonces, el lenguaje la doblez de ese pliegue, el producto de la dinamicidad autoexplicativa? ¿La marca del autodistanciamiento, el espacio del otro, su energía?

El paso de la *Vorstellung* al objeto, que en Husserl corresponde a la expresión, obliga a considerar un lenguaje imaginado. No sabemos en qué consiste esta palabra de la imaginación fuera de una imagen verbal, del remanente que el lenguaje determina en la conciencia afectando sus propias formas discursivas. Resulta difícil concebir una conciencia impoluta que no se vea afectada, en su distanciamiento, por la plasticidad del objeto espiritualizado que constituye. ¿Cómo podría una sustancia absoluta, siempre idéntica, dar cuenta del complejo fenoménico, variado y creciente, que descubrimos en la correlación mundo-yo-lenguaje? G. Santayana rechaza esta posibilidad y la sustituye por una “forma actual plástica” en el cuerpo y la mente. Con ella explica la permanencia del pensamiento y unidades sintéticas de la experiencia⁶⁶.

La interrogación continua que la epojé realiza presupone una forma de diálogo. Husserl da a entender que es lingüística la pregunta, pero no la respuesta que se obtiene. El yo transcendental escapa así al esquema del lenguaje que lo posibilita como pregunta. Es la soledad de fondo de la epojé en cuanto exigencia metodológica⁶⁷. El ojo que ve está siendo visto. ¿No pudiera ser que el lenguaje que habla, el decir, esté siendo hablado, dicho? ¿Que la soledad de la epojé sea el silencio constitutivo de la palabra, el limo donde germina? Por eso cabe preguntar todavía: ¿refleja la expresión de

⁶⁶ Santayana, G.: *Reason in Common Sense*. Dover Publications, Inc. New York, 1980, p. 71.

⁶⁷ Husserl, E.: *Die Krisis*, o. c., pp. 187-188.

Husserl esta plasticidad? ¿Se remodela el yo transcendental según va constituyendo, explicitando, sus unidades perceptivas? ¿Es puro principio explicativo? La autotemporalización deja entrever un modo plástico de engendramiento sin explicitar el correlato objetivo de la expresión. ¿Pura forma? ¿Sustancia alada? ¿Un *plus* de conciencia? La identidad precisa formas de retención; la conciencia, inscripciones, marcas. No basta pensar el presente como forma puntual transcurriendo. Si transcurre y ha de conocerse, cristaliza en forma de algún modo consciente. Sentirse es notarse, tener evidencia de sí mismo, una unidad perceptiva, aunque sea licuada o etérea. La fonoauditiva es procesual, emergente. No existiría sin cuerpo. Deja marcas que denominamos significados. Así como se articula en un primer nivel investida de sentido, así se articula también, desde este signo inicial, en otros significados más complejos. Su interioridad es significativa.

Humboldt atiende a esta determinación procesual del pensamiento objetivándose en palabra. El lenguaje es "das bildende Organ des Gedanken"⁶⁸, cuyo lugar de inscripción está en el movimiento articulado. La articulación prima sobre la recepción en el plano onomasiológico por ser en ella donde se produce, a modo de fuente primordial, la constitución objetiva. El sonido del lenguaje es objeto creado. No existía en el mundo fuera de la naturaleza humana. Aparece porque la conciencia lo explicita o porque el surgir de la conciencia ya suena. Nada sabríamos de su interioridad sin las formas recurrentes, sin su resonancia mutua. Su sonido es concepto aireado. Humboldt resalta así la organización originaria, en alianza indisoluble, de pensamiento, fonación y oído como algo propio de la naturaleza humana⁶⁹. La lengua no es sólo condición de existencia conceptual. Actúa sobre el modo del concepto imprimiéndole una marca⁷⁰. El

⁶⁸ Humboldt, W. von: *Schriften zur Sprachphilosophie*. Cotta, Stuttgart, 1988 (1963), p 426. Las citas de esta edición comprendidas entre las páginas 144-367 corresponden a «Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues»; a su vez, las páginas 368-756 se refieren a «Ueber die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts».

⁶⁹ *Ibíd.*

⁷⁰ *Ibíd.*, p. 433.

concepto nace espontáneamente con el lenguaje, aunque no siempre ajusta en él del todo la riqueza de su contenido, que desborda también a la materia verbal. Incluso la representación objetiva es deudora del lenguaje concipiente⁷¹. De ahí que el contenido no sea puro noema subsistente, susceptible de aprehensión en un golpe intuitivo o por aproximaciones sucesivas. Las leyes fijas que lo rigen se muestran en su proceso, pero no así el campo de aplicación o las modalidades de su producto, que permanecen indeterminadas⁷². En la aplicación noética surgen los noemata como marcas suyas de inscripción.

Tal función productiva es la *Darstellung* o paso de la representación al objeto. Hay cierta connaturalidad en este término con la expresión de Husserl, pero Humboldt centra su actividad en la articulación, palanca o clave arquitectónica del íntimo nudo que establece el operar conjunto de lengua y pensamiento⁷³. Es irreductible, fuente originaria, y se identifica con la intención significante más que con el sonido propiamente considerado. La intención y su capacidad significativa constituyen por sí solas el sonido articulado⁷⁴. Humboldt resalta la capacidad significante del sonido sobre la materialidad sonora de éste. Esta intencionalidad articuladora es de suma importancia. Sin ella, el material sonoro nunca alcanzaría carácter de signo. Humboldt describe su proceso a través de la voz emergiendo del pecho como “música viva” o “soplo de vida”, a la que insufla sentido, donde se concentra, del mismo modo que la lengua restituye en el objeto representado la emoción que lo acompaña como contemporáneo suyo. Es, por tanto, intencionalidad surgida en un medio vivo. Y así se funden en ella mundo y hombre, actividad y receptividad humana⁷⁵. Relaciona incluso el sonido lingüístico con la verticalidad homínida, suscitada de algún modo por aquél. La lengua es síntesis

⁷¹ *Ibíd.*: p. 154.

⁷² *Ibíd.*, p. 431.

⁷³ *Ibíd.*, p. 192.

⁷⁴ *Ibíd.*, p. 440.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 428.

constituyente de mundo. Engloba la actividad de la naturaleza a través de la energía del cuerpo y, en su actuar, el hombre asimila al tiempo que abre mundo.

Así pues, el objeto se constituye en el espacio lingüístico y reintegra con él la afectividad de la voz. La constitución objetiva acaece en el surgir de la interioridad conociéndose como palabra. El objeto se objetualiza reintegrándose en el sujeto, la emisión en recepción⁷⁶. Es la base de lo que O. Hansen-Love denomina revolución copernicana del lenguaje. Humboldt hace hincapié, sin embargo, en la pura donación sonora como emergencia de sentido articulado, precediendo, en apariencia, la constitución del objeto a su recepción afectiva por el oído. Esto no implica que el sentimiento acompañe al objeto en segunda instancia. Dice que lo restituye y que es su contemporáneo. Estaba, entonces, de alguna manera oculto. Antecedía en latencia y emerge a la par que el objeto se constituye. Tal latencia va incurra en la voz, en la vida como voz, que es quien insufla sentido. El objeto se constituye ya en una capa de sentido emergiendo del cuerpo. Y la voz "acompaña", incluso fuera de la lengua, al dolor, a la alegría, a la desgana, al deseo, todas ellas designaciones de afecto objetivado. La voz individualiza. El concepto, que brota en su engarce, abstrae. Gracias al sonido, los dos polos se funden en uno solo con valores diferenciados según la aplicación y el genio de cada lengua.

Ahora bien, Humboldt resalta la pertinencia del lenguaje en la constitución objetiva sin prescindir de la subjetividad. Lo articulado revierte como audición. Sin este preámbulo, no existe concepto y, por tanto, pensamiento. El habla es incluso condición imprescindible del monólogo⁷⁷. La objetividad se refuerza cuando revierte a nosotros como sonido ajeno, es decir, cuando otro la repite. Lo que llevamos y producimos dentro viene a ser una modificación de lo común a todos, porque la lengua nos precede. El habla es mancomu-

⁷⁶ Cf. Hansen-Love, O.: *La Révolution Copernicienne du Langage dans l'Oeuvre de W. von Humboldt*. Vrin, París, 1972, pp. 63-64.

⁷⁷ Humboldt, W. von: *Schriften zur Sprachphilosophie*, o. c., p. 429.

nidad del género humano. Descubre una misma esencia por el hecho de que nos comprendemos⁷⁸. Los individuos de una comunidad tienen en común una lengua. Y hasta entre individuos de comunidades distintas se despierta la capacidad lingüística según el modo de ser uno el hombre con el hombre. La objetividad constitutiva es el tributo del individuo a una esencia común que lo trasciende. La lengua, dirá Saussure, es lo sistemático y social común a todos los individuos; el habla, lo peculiar de estos⁷⁹. Pero no existe una sin la otra.

La constitución humboldtiana se muestra también trascendente. La lengua es “un objeto extraño” y su producto procede de algo diferente de aquello sobre lo que se aplica⁸⁰. Sin embargo, pertenece a la esfera de lo propio, donde se objetiva, y en ella lo trasciende. Humboldt descubre el valor transcendental del lenguaje en términos muy semejantes a los que Husserl emplea para reducir el yo de igual índole. La lengua se objetiva en el individuo y lo trasciende, porque lo precede. El hablante es autónomo y obedece, sin embargo, a imperativos superiores. Aquello que lo rige en el lenguaje procede, a su vez, de una naturaleza mancomunada. Ha estado en otros como en mí, sólo que no con esta misma modificación suya: «und das Fremde in ihr (der Sprache) ist daher dies nur für meine augenblicklich individuelle, nicht meine ursprünglich wahre Natur»⁸¹. ¿No están implicados aquí el yo de la epojé, de naturaleza momentánea, primordial, y el Yo trascendental de la intersubjetividad? Humboldt anticipa cuestiones fenomenológicas y convierte al lenguaje en objetivación del pensamiento⁸².

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 432.

⁷⁹ Saussure, F. de: *Cours de Linguistique Générale*, o. c., p. 30.

⁸⁰ Humboldt, W. von: *Schriften zur Sprachphilosophie*, o. c., p. 437.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 438.

⁸² Convendría cotejar, por ejemplo, el apartado b) del § 54 de *Die Krisis* (o. c., pp. 187-190) con la sección «Natur und Beschaffenheit der Sprache überhaupt», de Humboldt, en concreto el punto decimocuarto, del que entresacamos el siguiente párrafo: «Die Thätigkeit der Sinne muß sich mit der inneren Handlung des Geistes synthetisch verbinden, und aus dieser Verbindung reißt sich die Vorstellung los, wird, der subjectiven Kraft gegenüber, zum Object und kehrt, als solches auf neue wahrge-

Si resumimos lo hasta aquí expuesto, nos encontramos con que en el habla (*Rede*) se despierta la afectividad y el lenguaje nos remite, por un lado, al núcleo amniótico, donde ya se nos habla desde fuera, y, por otro, al aire del mundo, que revierte nuestra propia articulación y constituye una síntesis de nueva naturaleza. Todos esos reclamos externos descubren la transitividad interna del yo en sus pretensiones de plegarse y alcanzarse como forma pura. En esos pliegues se evidencia su alteridad constitutiva. El buscarse o expresarse implica cubrir un hueco que lo distancia de sí en sucesivos modos de presencia, ninguno de ellos plenificante. Este espacio transitivo altera y extraña originando heteronimia diversa. Cada nombre nombra lo otro inalcanzable. Al hablar, respondemos a un decir que nos inviste previamente —el habla del otro—. La presencia se inicia como pregunta o asombro ante lo extraño. Uno de esos nombres es el espacio del Otro o función del cuerpo en tránsito verbal de mundo.

La expresión se identifica con la presencia del mundo corporeizado en la conciencia. Es la forma diferenciada del mundo en tal cuerpo y no otro, su principio formal determinativo, la concepción del concepto que se inscribe en el espacio-tiempo diferencial de la materia animada organizándose como sustancia sintiente y humana. La conciencia se concibe en y desde lo extraño de sí misma, porque algo la extraña, al modo, por ejemplo, de la *facticidad* de J. P. Sartre⁸³, puesto que ella nunca es el fundamento de su ser, aunque sí el espacio-tiempo de su sentido. Eso extraño es voz que llega del mundo como habla, reclamándola, pero llega en y desde ella misma, objetivándose. Lo concreto y diferencial de sí presupone una identidad sentida en ese mismo instante, formalmente diferenciada, por lo

nommen, in jene zurück. Hierzu aber ist die Spracheunentbehrlich. Denn indem in ihr das geistige Streben sich Bahn durch die Lippen bricht, kehrt das Erzeugniss desselben zum eignen Ohre zurück. Die Vorstellung wird also in wirkliche Objectivität hinübersetzt, ohne darum der Subjectivität entzogen zu werden. Dies vermag nur die Sprache...» (*Schriften zur Sprachphilosophie*, o. c., pp. 428-429).

⁸³ Sartre, J. P.: *L'Être et le Néant. Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Gallimard, París, 1943, pp. 121, 356.

que su apertura se abisma, a la par, en grieta o hueco que sólo de forma inadecuada la sutura de un signo engendrado en ese espacio-tiempo puede colmar, siempre a distancia. Es la grieta del lenguaje. Desde entonces, conciencia y signo se engendran mutuamente. Son lo uno del otro.

M. Henry extiende la autodonación del afecto, en cuanto esencia de la vida, a los niveles sensitivo, conceptual e imaginativo⁸⁴. Son tres aspectos del funcionamiento formal de la afectividad, entendida ésta como identidad inmanente y radical del contenido con su forma⁸⁵. Identifica la función de la cenestesia con la *facticidad* de J. P. Sartre y la describe como “el término inevitable” desde el que la conciencia «se lève vers le monde et construit ses projets». Su presente «n'est une présence que par la distance où la tient la conscience, elle-même identique avec cette distance comme telle»⁸⁶. En este distanciamiento se engendra para nosotros el lenguaje como función suya.

El pensamiento nunca fue tal al margen de la palabra. Si hay capa previa de expresión, según señala Husserl, la concebimos desde la expresión misma. Fuera de ella se sume en el olvido, cuya anonimidad sirve de base, por ejemplo, a E. Levinas en diferentes interpretaciones de las síntesis husserlianas. Lo anterior a la expresión es también autoconstituyente, la búsqueda del origen que la retiene y sostiene. La forma surge como función pensante de la conciencia. No está ahí desde siempre ni para siempre. Es el brotar del mundo con éstas y no otras determinaciones. Depende tanto de la idealidad como de su ser material sensóreo, pues es función de la materia abstraída que ya actúa en la constitución del sensible. Se identifica con el lenguaje. En el monólogo, no desaparece la capa sensible del significante. Dejaría de existir el hombre como totalidad perceptiva. El sensible está en suspenso posibilitando la dinámica del flujo consciente, el espacio-tiempo que éste determina sobre un vacío aparente que es silencio

⁸⁴ Henry, M.: *L'Essence de la Manifestation*, II. Puf, París, 1963, p. 649.

⁸⁵ *Ibíd.*, p. 648.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 637.

abismado. La distancia de sí a sí de la conciencia también significa. Es parte del significante que engendra su función, donde precisamente se constituye la apercepción fundamental de Husserl. Significante y significado son reflejo de la función expresiva, partes suyas constituyentes, no aisladas. El remanente de sus actuaciones deja una marca o huella que, estando en suspenso el sensible —una ausencia presente y actuable en cualquier instante—, se reproduce en la imaginación. Hay, pues, una imagen funcional del lenguaje constituido. Es ella quien posibilita el lenguaje interior, silencioso, y dentro de ella brota también la voz nómada, errante, que arrastra al yo por los pliegues de sus funciones. En la autodonación, siempre “agrieta-da”, de la conciencia, se engendra la forma como expresión funcional suya. En esto consiste el carácter transcendental del lenguaje en tanto forma primordial propia y ámbito resonante de lo Otro.

Mundo de la vida e interculturalidad

Un lugar del encuentro entre fenomenología y antropología: la utopía.

Alcira BONILLA
Buenos Aires

«A map of the world that does not include
utopia is not worth even glancing at».
(Oscar WILDE)

Como contribución a la temática que nos convoca, me pareció oportuno traer a la reflexión algunas ideas desarrolladas en los cursos universitarios a mi cargo durante este año. El curso de Antropología filosófica y el seminario sobre “El pensamiento utópico y el Descubrimiento de América; consecuencias éticas” tuvieron como eje el estudio de diversas tipologías de las relaciones con el otro vinculadas a formas del pensamiento utópico. A pedido expreso de los estudiantes, en ambos casos se trata de generar un espacio reflexivo que integrara algunos tópicos del pensamiento filosófico —del fenomenológico en particular—, con otros más históricos y antropológicos puestos en circulación en ocasión del V. Centenario.

Si bien no solicito, como risueñamente dice René Girard, una licencia especial para hacer trabajo interdisciplinario, debo aclarar que asumo los riesgos que comporta el intentar moverse con materiales y puntos de vista aportados desde otras disciplinas¹.

¹ Cf., René Girard, *Literatura, mimesis y antropología*. Barcelona, Gedisa, 1988, p. 17.

Aunque parecía que Marx y Engels con sus críticas al socialismo utópico o no científico habían liquidado definitivamente la preocupación por la utopía, a lo largo del siglo XX se ha desplegado un nutrido abanico de estudios sobre lo utópico y la utopía y han surgido diversos intentos de praxis utópica. Hoy, sin embargo, ante el fracaso de uno de los experimentos utópicos de mayor envergadura, se torna usual un juicio apresurado acerca de la muerte de la utopía o se la evalúa negativamente, en el estilo de Emile Cioran, para quien la utopía sería algo así como “lo grotesco *en rosa*”² o “un delirio renovado”³.

Así y todo, la utopía reaparece aún en nuestros días como una estructura del pensamiento, una forma y camino del pensar todavía vigente, con enorme capacidad de resistencia y de sobrevivencia. Ello propone una tarea. Con ayuda de la fenomenología, habría que clarificar sus notas esenciales, hacer, como postula Franz J. Hinkelammert, una crítica de la razón utópica⁴, trazar —o retrazar— el mapa de su historia y, sobre todo, al fin de este segundo milenio, mostrar lo que ella puede ofrecernos: «En sus comienzos, con Moro, la utopía se presenta como una agenda para el mundo moderno. Hoy, quinientos años más tarde, ¿cuál es su utilidad?»⁵. En la ponencia no puedo dar cima a esta tarea; sólo brindaré algunas pocas indicaciones que nos ayudan a ponernos en camino de su ejecución.

De manera algo provisional, entonces, paso a indicar ciertos puntos de partida:

En primer término, presupongo la existencia de una propensión o tendencia utópica fundamental en el hombre, cuyo análisis magistral debemos a Ernst Bloch. Ahora bien, de esta “fluida entidad”⁶ de la utopía, rescato ante todo su empleo renacentista como retrato

² *Historia y utopía*. Madrid, Taurus, p. 53.

³ O. c., p. 29.

⁴ *Crítica a la razón utópica*. San José, DEI, 1984.

⁵ Krishan Kumar, *Utopianism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 85 (La traducción es nuestra).

⁶ Franz Manuel y Fritzie Manuel, *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. Madrid, Taurus, vol. I, p. 18.

narrativo de un modo de vida esencialmente humano, acorde con los anhelos profundos del hombre que, a la vez, encierra los principios básicos de una sociedad óptima⁷. Como dijo S. Philipp Sidney (1595), la utopía es, así una “pintura que habla”⁸ se entiende, pintura de una sociedad ideal.

Entonces, si la utopía queda por ahora caracterizada como un *Staatsroman* (novela del Estado) en sentido lato, ello no implica que necesariamente deba vérsela, tal cual lo hace Jean-François Moreau, como esa isla en el espacio y en el tiempo que, en forma imaginaria, contribuyó a «imponer y a hacer evidente la teoría del derecho natural»⁹. De todas formas, acierta Moreau al distinguir en toda utopía moderna, a partir de la obra de Moro que da nombre al género (1516), la presencia de un discurso crítico, del presente de una sociedad dada, de un discurso descriptivo de la sociedad ideal y de un discurso justificativo, que expone los principios que sustentan la crítica y presiden la construcción de dicha sociedad ideal. Esto es así porque la utopía se construye sobre la realidad existente pero no queda aprisionada en ella y este esfuerzo de liberación debe justificarse.

No todos los estudiosos destacan con el énfasis debido la fuerza desencadenante del “descubrimiento” de América sobre las utopías renacentistas y modernas. En este sentido, cabría señalar tres actitudes:

1) Los Manuel estarían representando una de ellas —quizás la más difundida—: Si bien reconocen que la utopía occidental «es una creación del mundo del Renacimiento y de la Reforma»¹⁰, la ven como «... una planta híbrida nacida del cruce de la creencia paradisíaca y ultramundana de la religión judeocristiana con el mundo helénico de una ciudad ideal en la tierra»¹¹. Es evidente que el género, con las características que se le adjudican normalmente, no podía aparecer

⁷ Cf., o. c., p. 17.

⁸ Cit. por Manuel y Manuel, o. c., p. 15.

⁹ *La utopía. Derecho natural y novela del Estado*. Buenos Aires, Hachette, 1986, p. 134.

¹⁰ O., c., p. 33.

¹¹ *Ibid.*

antes de la difusión del *corpus* platónico completo que contenía la/las ciudad ideal de *República* y su reformulación en *Leyes* junto con la misteriosa Atlántida y la Atenas mítica de los orígenes con la especular Saïs (*Timeo* y *Critias*).

2) Una segunda interpretación posible sería la de, por ejemplo, Pedro Henríquez Ureña. En dos artículos de 1925, "La utopía de América" y "Patria de la justicia"¹², la formula concisamente como categoría antropológica e histórica. Ureña sostiene que la utopía es la invención que, de cara al futuro, surge en Grecia cuando ésta alcanza la creencia en el perfeccionamiento de la vida humana por obra del esfuerzo humano y, al proyectarse nuevamente el espíritu clásico sobre Europa, resurge en el Renacimiento¹³. Empero reconoce en la vieja Europa una carencia insuperable de posibilidades reales para llevar a la práctica los ideales utópicos. Según él, y pese a tergiversaciones posteriores, «... la primera utopía que se realizó sobre la Tierra... fue la creación de los Estados Unidos de América»¹⁴. Vale decir que, en su opinión, América no ejerce una función desencadenante con referencia al género, pero sí con respecto a la praxis utópica.

3) Autores americanos y americanistas han sabido valorar mejor el papel generador de utopías que debe adjudicarse al descubrimiento. Así, el español Manuel Ballesteros Gaibrois subraya la aptitud de los humanistas para el conocimiento de lo nuevo¹⁵, coincidiendo en este sentido con Antonello Gerbi¹⁶. A la vez, muestra la convulsión des-

¹² Publicados en *La Utopía de América*. Prólogo de Rafael Gutiérrez Girardot; compilación y cronología de Angel Rama y de R. Gutiérrez Girardot. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1978.

¹³ Cf., o. c., p. 7.

¹⁴ O. c., p. 10.

¹⁵ *Cultura y religión de la América prehispánica*. Madrid, BAC, 1985.

¹⁶ En: *La naturaleza de las Indias nuevas* (México, FCE, 1978 p. 21): «En verdad, la filosofía del humanismo era ya adecuada para darse cuenta de los nuevos descubrimientos geográficos, que en su esencia íntima pertenecían a esa misma corriente espiritual: el ensanchamiento del mundo físico más allá del océano fue inmediatamente asimilado a la ampliación del horizonte histórico gracias al redescubrimiento de la Antigüedad clásica».

pertada por la novedad de América, esa noticia indiana, cuyo primer documento conocido es la carta de Colón a Luis de Santángel de marzo de 1493 y de la que se hacen diecisiete ediciones en menos de tres años (la última: 26 de octubre de 1495)¹⁷.

La escritora argentina Graciela Scheines afirma ya sin ambages: «la utopía surge con el Descubrimiento de América. América, concebida por el europeo como espacio vacío y disponible, incita a la idea de utopía. Utopía y América son términos íntimos, históricamente gemelos porque nacen simultáneos y se implican mutuamente»¹⁸.

En cuanto a mí y para sintetizar, sostendré que el género utópico debe su extraordinario desarrollo durante el Renacimiento a la conjunción del redescubrimiento de los clásicos con la lectura apasionada de los primeros escritos sobre el nuevo mundo, conjunción racional, muchas veces matematizante, lograda en el suelo común de las creencias paradisíacas, milenaristas y mesiánicas judeocristianas y la práctica de la vida monástica.

Pero volvamos al hecho histórico del “descubrimiento” y su significación. Muy lentamente “América” se configura como objeto para el conocimiento de los europeos. Estos, como se ha señalado repetidamente, tratan de asimilar lo desconocido a lo conocido y familiar, a sus propias categorías. En 1493, Pedro Mártir de Anghiera bautiza a América como “orbis novus”, operación simultánea ésta a la de tratar de dar cuenta de tal “novedad” mediante la aplicación a ella de los mitos helénicos o medievales¹⁹. Sea como fuere, se irán abriendo paso en la conciencia Europea y en la Americana las dos consecuencias de mayor importancia. Brevemente, podemos enunciarlas como el re-nacimiento del mundo como unidad y la formación de un continente mestizo.

Por hoy vamos a detenernos en la primera. He hablado de “re-nacimiento” del mundo como unidad. Tal unidad es sincrónica

¹⁷ Cf., Manuel Ballesteros Gaibrois, *La noticia indiana*. Madrid, Alhambra, 1987.

¹⁸ *Las metáforas del fracaso. Sudamérica: ¿geografía del desencuentro?* La Habana, Casa de las Américas, 1991, p. 33.

¹⁹ Cf., Manuel Ballesteros G., o. c., p. 49.

y diacrónica a la vez. A partir del gesto descubridor del Almirante del Mar Océano, los hombres pueden comenzar a conocer la Tierra en su totalidad y a reconocerse, unos a otros, como iguales, como pertenecientes a un mismo género humano. Bajo el impulso y la dirección de los europeos, el mundo se unifica y la historia se convierte por primera vez en una “historia universal”.

Ello hace que el “descubrimiento” no sea considerado como un hecho más, sino que llegue a configurarse como un mito, como un arquetipo: el mito del “orbe nuevo”, en la expresión ya señalada de Pedro Mártir, o del “Mundus Novus” en la más popular de Americo Vespucci. Se vuelve así a los orígenes, al *in illo tempore* de la creación del mundo, el tiempo mítico de la unidad primera²⁰.

Poco importa que Colón no haya sido el primer navegante que tocó tierra Americana o que el viaje que concluyó en Guanahaní no fuera el primero de Colón hacia América. Tampoco resta valor al “descubrimiento” la deuda de Colón con los conocimientos cartográficos y náuticos de los portugueses, italianos y españoles. Colón, que muere en la incertidumbre acerca del verdadero hallazgo de un nuevo continente, abre el camino para el descubrimiento real. Su excesiva confianza en la propia visión del mundo, en los sueños de la propia cultura, hizo que los ojos del Almirante tuvieran el privilegio de contemplar, atónitos, aquello que generaciones de europeos sólo habían imaginado: el Paraíso, la Atlántida, las Islas Afortunadas, Ofir, Cipango, la Cruz del Sur... A ella, señal del “nuevo Cielo”, que se corresponde con la “nueva tierra”, ya se había referido el Dante en registro utópico:

«I'm I volsi a man destra e puosi mente
a l'altro polo, e vidi quattro stelle
non viste mai fuor ch'a la prima gente»²¹.

²⁰ Cf. «Palabras de José Luis López-Schummer», en: Leopoldo Zea (comp.), *El descubrimiento de América y su sentido actual*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia/FCE, 1989, p. 19.

²¹ *Purgatorio* I, vv. 22-24.

Nostalgia y esperanza²², estas dos fuerzas del corazón humano que constituyen la matriz utópica de la historia, estarán a la base de la manía descubridora de Colón y, alimentadas por los paisajes del imaginario antiguo y medieval aludidos que se dan cita conjunta en el Renacimiento, provocarán la serie de “encubrimientos” con los cuales el hombre europeo tratará de ocultar las diferencias, la “otredad” de América, hasta hoy.

«América como paraíso, como vacío apto para edificar la utopía y como barbarie (caos) son las tres imágenes que viajan de Europa a nuestro continente», dice G. Scheines²³. En términos generales, América será el espacio que los europeos pretenden pura virtualidad, pura arcilla, sin lenguas, sin tradición y sin historia pero, al mismo tiempo, lugar propicio para realizar los sueños incumplidos en el Viejo Continente²⁴. En el Nuevo Mundo, concluimos, el europeo sólo se buscó a sí mismo²⁵.

El ejemplo más notable de lo dicho está constituido por la forma cómo los europeos se van enfrentando con esa “multidumbre de pueblos” —la expresión es de Colón—, que les sale al paso en sus diversas expediciones. Para la mayor parte de ellos, el nativo, el “salvaje” será el ser más irreal y menos comprensible del Nuevo Mundo. Salvaje abstracto, entonces, y, en el mejor de los casos, “bueno”. Instrumento u obstáculo, alternativamente, de los sueños de los otros. Todo esto llega hasta nuestros días. El indígena, instrumentalizado, cosificado, diezmado o, lisa y llanamente, exterminado, ha sido y sigue siendo la figura marginada, desconocida y verdaderamente olvidada de todo un proceso del cual ha sido y todavía es su pasivo protagonista²⁶. De manera ejemplar, Tzvetan Todorov, partiendo de su for-

²² Cf., María Zambrano, *El hombre y lo divino*. México, FCE, 1957, p. 28 ss.

²³ O. c., p. 8.

²⁴ Cf. Horacio Cerutti Guldberg, «Peripicias en la construcción de nuestra utopía», en L. Zea, O. c. pp. 117-119.

²⁵ Cf. Juan Gil, *Mitos y leyendas del Descubrimiento de América*. Madrid, Alianza, vol. III, p. 381.

²⁶ Cf. Juan R. Sepich Lange, *Latinoamérica: ¿madurez o decadencia?* Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, Instituto de Filosofía, 1987.

mación semiológica, ha señalado un acercamiento metodológico adecuado para la comprensión de ese caso privilegiado del encuentro con el otro que fue el íntegro proceso del descubrimiento y la conquista de América²⁷. Desde este punto de vista poco se ha hecho dentro del ámbito fenomenológico, pero, a mi entender, la fenomenología encierra virtualidades enormes que aguardan su despliegue.

Cuando Tomás Moro publica la *Utopía*, no han pasado aún veinticinco años del primer viaje de Colón. En más de un detalle la obra sirve para justificar nuestra tesis de que el “descubrimiento” de América resulta un factor decisivo para el desencadenamiento de la utopía moderna. Una rápida revisión de esos “detalles” muestra el “no-lugar” de la Utopía como un espacio americano, “eu-topía” verdadera, tierra sin mal de los orígenes, donde todos los sueños de justicia pueden tener cabida. Rafael Hitlodeo, el narrador principal, es mostrado como un marino portugués que, habiendo navegado cual un Platón, mejor que como Ulises, ofrece todas las características de un filósofo humanista, aunque se distingue de ellos en el deseo llevado a la práctica de conocer las nuevas tierras y así se convierte en el compañero inseparable de tres viajes del Vespucci. El recurso de una estancia adicional de Hitlodeo en tierra americana posibilita la descripción de Utopía, descripción preñada de mitos y leyendas europeas, como, por ejemplo, la del carácter tórrido de la zona ecuatorial. “Repetición” mítica del arquetípico filósofo del mito de la caverna, Hitlodeo debe abandonar el lugar paradisíaco para cumplir con la obligación de darlo a conocer a los habitantes desdichados de la “caverna” europea.

El desprecio del oro, el comunismo de bienes, la sencillez, cierto hedonismo natural son rasgos del “buen” salvaje rescatados por Tomás Moro de los textos de los viajeros. Obviamente, no se precisa el sitio exacto de la isla, pero su autor tiene presente el continente nuevo. En la dedicatoria al amigo Pedro Egidio, se lee: «Se trata de que ni a nosotros se nos ocurrió preguntarle, ni a él decirnos en qué

²⁷ Cf., *La conquista de América. La cuestión del otro*. México, Siglo XXI, 1987, p. 195.

parte de aquel mundo nuevo está situada Utopía». Promediando la obra, se vuelve con la referencia al Nuevo Mundo, y en términos de valoración positiva: «Pero en aquella parte del mundo, recién descubierta, menos separada que la nuestra por el círculo ecuatorial que por la diferencia de vida y costumbres, no existe confianza alguna en los tratados...»²⁸.

A partir de aquí se desata un aluvión de escritos similares, al punto que el siglo XVII acuña la palabra “utopógrafo” para mencionar a los forjadores literarios de utopías. Pero, igualmente, puede observarse que en registro utópico están escritas las crónicas de la conquista y de la colonización, vengan de la pluma de europeos, de mestizos o de indígenas puros. Además, se genera una praxis utópica que comienza con el mismo Colón y llega a nuestros días, muchas veces impregnada de mesianismo e, incluso, de milenarismo. En definitiva, y retomando las palabras de G. Scheines, “utopía” y “América” son términos que se implican mutuamente.

Un caso privilegiado del utopismo andino, prueba de que un indio escribe la historia y piensa el futuro de su pueblo con ecos fuertes de Tomás Moro y del milenarismo joaquinista que impregnó los comienzos de la evangelización, lo constituye la *Nueva Corónica y buen Gobierno* del peruano Felipe Guamán Poma de Ayala. El texto, que consta de mil folios y trescientos dibujos, fue compuesto entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Su autor, indio noble y lenguaraz de funcionarios civiles y religiosos españoles, originariamente tuvo la intención de escribir una carta al rey Felipe II, para denunciar los abusos. Pero la composición laboriosa, que le llevó unos cuarenta años, hizo de la carta una verdadera enciclopedia andina, en la que aparecen tanto la reconstrucción mítico-histórica del pasado andino y la crítica del presente, como la sugerencia de soluciones y una visión de la situación ideal dentro de un Marco claramente utópico. Un análisis de la obra revela la exactitud de la tesis fundamental de Enrique Urbano. El investigador de Laval sostiene, en efecto, que la aparición de utopías y de movimientos milenaristas

²⁸ *Utopías del Renacimiento*. México, FCE, 1967, p. 79.

y utópicos andinos, vinculados muchos de ellos a la creencia en la resurrección del Inca Atawalpa, se debería a una especie de reflejo del aluvión utópico que invadió Europa y que, al igual que en Europa, en muchos casos, también evidencian tradiciones mesiánicas judeo-cristianas y el milenarismo de Joaquín de Fiore²⁹. Resulta así imposible pensar cualquier referencia utópica en los Andes antes de la introducción del elemento esencial de un futuro constituido como tercera Edad del mundo, como “Tierra prometida”, como “lugar sin lugar” que desafía al espacio presente.

El elemento crítico de toda utopía se discierne fácilmente en el texto y dibujos de Guamán Poma. No siempre, empero, aparece una imagen negativa de la conquista y se realizan todos los esfuerzos posibles para mostrar la “entrega” del Tawantinsuyu al rey de España, es decir, la donación pacífica. Así queda evidenciada, por un lado, la adhesión real o ficticia (por obra de la necesidad) de Guamán Poma a la teoría de Bartolomé de las Casas de los derechos que España podía adquirir en “guerra justa”. Por otra parte, la teoría de la “donación” facilitaba las denuncias y el reclamo por un Estado ideal indígena. Sin embargo, y a pesar de los esfuerzos de Guamán Poma, no deja de ser impresionante y contradictorio con estas ideas el relato de los hechos de Cajamarca, particularmente la respuesta de Atawalpa al “requerimiento”.

En la medida en que la lectura del pasado se relaciona con el futuro, el elemento utópico aparece en la *Corónica*, en primera instancia, en el tema de las edades del mundo. Hay que aclarar que no se puede pedir de Guamán Poma una imagen historiográfica del pasado andino a la manera occidental moderna ni la ausencia de conflictos teóricos que surgen de la yuxtaposición, no siempre consciente, de criterios andinos y europeos. Por otra parte, mal podía un indio, sin riesgo del propio pellejo, transmitir sólo la versión indígena. Franklin Pease, curador de la edición de la Biblioteca Ayacucho³⁰, subraya en el estudio introductorio: «La versión de las

²⁹ Cf., «Des rêves et des sociétés: l'invention de l'espace utopique dans les Andes», en *Anthropologie et sociétés*, 1985, vol. 9, n° 1 (Laval), pp. 43-52.

³⁰ Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Ed. a cargo de

edades del mundo pudo parecer 'falsa' o ser fácilmente considerada 'idolatría' en un medio y en un momento en los cuales la imagen bíblica del pasado continuaba siendo la única historia antigua verdadera». Si bien la visión del pasado andino no puede considerarse estable (cíclica) hasta el momento en que se produce el cataclismo de la llegada de los españoles (que la convierte en lineal), hay que tomar en cuenta el interés de Guamán Poma por reformular esta llegada para evitar que los españoles consideren que hubo una "guerra justa". Por consiguiente, con la adopción de criterios más europeos (lineales), el esquema definitivo resulta:

<i>Edades andinas</i>	<i>Edades europeas</i>
1º Vari Viracocha runa (III)	I Adán y Eva (primera edad garantiza la unidad del género humano)
2º Vari runa (IV)	II Noé
3º Purun runa (V)	III Abraham
4º Auca runa (VI)	IV David
5º Inca runa (VII)	V Jesucristo
6º España en Indias (VIII)	

Nathan Wachsel deja constancia de lo siguiente: «A diferencia de la tradición cíclica, Poma asigna a cada una de las edades una duración desigual, incompatible con la sucesión periódica de fines y renacimientos del mundo»³¹. Igualmente, muestra cómo aparecen también ciertos principios en la interpretación que conducen a un "modelo andino"³².

Cabe destacar, además, que Guamán Poma intenta asimilar al Wiraqocha de la primera edad andina con el Dios creador cristiano. Ello estaría hablando, a su entender, de una inocencia primordial de los pobladores de los Andes, quienes en sus orígenes no adoraron

Franklin Pease. Caracas, biblioteca Ayacucho, 2 vol., 1980.

³¹ *Los vencidos*. México, Siglo XXI, 1979, p. 128.

³² Cf., *ibíd.*, p. 133.

“vaca”, no cometieron idolatría. Luego de la caída, concebida por Guamán Poma como pérdida creciente del conocimiento de Dios, los pueblos indígenas se fueron apartando de la verdadera religión primitiva.

En las páginas finales de la *Corónica* aparecería anunciada una novena edad, que cabe asimilar al tiempo milenarista del Segundo advenimiento de Cristo (si bien el joaquinismo resulta poco perceptible, pues no se habla de la Edad del Espíritu). Leemos en el folio 1.106: «Señor: esperanza tengo que ha de venir Jesucristo otra vez». Comentando estos textos, F. Pease arriesga: «Coincidentemente, también, esta nueva edad correspondería a la imagen que identifica a Pachacuti (el noveno *Inka* de la lista estándar cuzqueña) con Manco Cápac (el primero); las crónicas identifican *Pachacuti* (tanto como término, como en cuanto al Inca) con un caos cósmico o una vuelta del mundo, y también hacen ver cómo los Incas Pachacuti y Manco Cápac son iguales entre sí... Se puede suponer que, también en Guamán Poma, la nueva venida de Cristo pondrá al mundo en el estado perfecto del momento de la creación de Adán y Eva»³³.

Numerosos elementos más relacionan el texto de Guamán Poma con el pensamiento utópico. Como muestra de tal riqueza voy a señalar dos: la aparición de un mapamundi simbólico y una imagen del Tawantinsuyu ideal. El primero se encuentra unido a cierta utopía racista³⁴, que abomina del mestizaje como de un pecado contra natura: «el español en Castilla, el indio en Indias y el negro en Guinea»³⁵ (paradoja de un pensamiento netamente mestizo, aunque su autor no haya sido resultado de la mezcla de sangres). La imagen ideal del Tawantinsuyu no está exenta del carácter utópico, pues en la versión de Guamán Poma —no coincidente con otras versiones indígenas e, incluso, mestizas, no se trata de un simple regreso al pasado inca prehispánico.

³³ O. c., p. XX.

³⁴ Carlos E. Berbeglia en *Espacio, tiempo, huida*, Buenos Aires, Biblos, 1991, destaca el racismo de la utopía de Guamán Poma. Cf., pp. 95-99.

³⁵ Ed. cit., vol. II, p. 302.

Los estudios pioneros de Remo Cantoni y varios más recientes, entre los cuales debemos mencionar la conferencia que Angela Ales Bello pronunciara en la II Semana Española de Fenomenología y los libros, artículos y cursos de Javier San Martín, han intentado diversas respuestas a la pregunta que Ales Bello formula con precisión: «¿puede un análisis fenomenológico ‘dar cuenta’, dar razones de las diferentes visiones del mundo, de los diversos mundos culturales?» Personalmente, creo que se ha avanzado mucho en el tema gracias a estas aportaciones, pero que aún subsisten interrogantes y confusiones, muchas de ellas derivadas de la oscuridad de los propios textos de Husserl o de dificultades en sus propias fórmulas. A mi criterio, aún queda mucho trabajo por hacer para el despeje de la universalidad de la razón, universalidad lastrada por prejuicios etnocéntricos y europeístas de Husserl mismo. El camino que se abre desde la utopía para ello es un camino rico en posibilidades. Si la fenomenología es una “utopía de la razón”, cuyas consecuencias éticas e históricas ideales bien conocemos, pienso que se puede comenzar por un análisis fenomenológico de la utopía moderna (sus textos y sus prácticas), en el sentido amplio que acabo de tratar, sin olvidar, entonces, el carácter mestizo de la utopía indígena.

Basándome en textos de Husserl, defendí en el Congreso Mundial de Fenomenología de Santiago de Compostela (1988) la reactivación del pasado como exigencia ética para el fenomenólogo, quien, en el alto y fuerte sentido ético que Husserl propone, ha decidido constituirse en “*Funktionäre der Menschheit*”. Tal reactivación, que comprende este hacernos fenomenológicamente cargo del pensamiento utópico, se entronca con la idea husserliana misma de la filosofía y, en el caso de los pensadores hispanoamericanos, exige esfuerzos algo diferentes. Me explico.

En cuanto praxis teórica, la filosofía encierra para Husserl un triple compromiso: con la realidad, con el hombre y con la tradición y el lenguaje. La actitud de compromiso con la realidad se halla expresada en el imperativo *Zu den Sachen selbst!* que Husserl formula tempranamente. Al no afirmarse con él ninguna interpretación realista de la fenomenología, evidencia el rechazo de todo conocimiento que re-

pose en prejuicios históricos, en supuestos no analizados, que se detenga en el mero dato estático, reificado, sin atreverse a retornar a la génesis intencional del sentido. De todas las páginas de Husserl, por otra parte, se desprende con claridad el compromiso del filósofo con su tradición y su lenguaje "profesional" y con la tradición y el lenguaje de la humanidad toda y, presidiendo todo ello, el ineludible compromiso con y por el hombre, con y por la humanidad, en función de la cual piensa, es decir, desarrolla su propia vocación. Con un matiz que el español autoriza, se puede decir que el filósofo, más que funcionario *de la* humanidad, debe ser funcionario *de* humanidad.

Estas indicaciones de Husserl no se hallan exentas de generalidad y es esta misma generalidad la que puede permitir al filósofo iberoamericano el hallazgo de alguna alternativa válida de reformulación, en la que de manera explícita quepan aquellas modalidades de la conciencia y de la razón que se han ido forjando en el ejercicio del pensar en Iberoamérica. Pero la tarea que acabo de señalar supone otra más urgente y previa: la del enfrentamiento retrospectivo crítico con su tradición y con su lenguaje. Aquí radican los problemas teóricos de mayor envergadura, ya que las líneas de formación y de desarrollo del pensar son mucho más difíciles de discernir para el iberoamericano que para el europeo. Indigenismo y europeísmo constituyen los extremos de una dicotomía falsa que oculta una realidad sincrónica y diacrónicamente mucho más compleja y matizada. Una vez establecidos con cierto rigor los límites de la tradición en que se inscribe, podrá el filósofo iberoamericano asumir lúcidamente su triple compromiso con la realidad, con el hombre y con la propia tradición y el lenguaje adscrito a ella y podrá, en un desarrollo original de su propia vocación, contribuir a la integración efectiva de la humanidad iberoamericana en esa humanidad universal cada vez más racional (en cuanto *télos* ideal), si por razón entendemos la autoconciencia de la dignidad del hombre y su autorrealización responsable en la historia.

Hacia el final de «La utopía de América», leemos: «La universalidad no es el descastamiento: en el mundo de la utopía no deberán desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la

lengua, de las tradiciones, pero todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberán combinarse como matices diversos de la unidad humana. Nunca la uniformidad ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos».

Mundo de la vida y cultura moderna

Jesús CONILL
Universidad de Valencia

Comencemos por reconocer abiertamente que la cultura moderna ha propiciado cada vez con más fuerza el desplazamiento y la erosión del mundo de la vida, tanto a través de sus procesos de racionalización social como por el influjo hegemónico de un modelo de racionalidad formal, convertido para muchos en paradigma exclusivo.

Ya hace tiempo que desde diversas instancias se hizo saber que la racionalización cientificista ha contribuido a provocar la crisis de las ciencias, debido a una interpretación naturalista de la razón, que tiende a eliminar la auténtica cuestión de fondo de la vida humana: el sentido vital y el orden normativo e ideal de la razón. Por tanto, esta crisis sólo podría remontarse si se superara la racionalización que ha traído consigo la progresiva deshumanización. Porque la función primordial de la razón no es exclusivamente la epistemológica y tecnológica, sino un arriesgado ofrecimiento de la necesaria orientación vital en el mundo del sentido.

Pero la racionalización científica y la organización social parecen haber puesto en marcha procesos que van contra la vida misma. El sentido positivista de las ciencias ha convertido la razón en mero instrumento, carente de normatividad interna. Ha prevalecido el objetivismo naturalista o la cosificación fisiológica y, más recientemente, cibernética. Ha desaparecido la unidad de la razón y de la vida, es decir, se ha desplazado o eliminado la función unificante del mundo de la vida.

Con lo cual también la confianza en el mundo de la vida se ha ido resquebrajando. Y a esto se añade que no es nada fácil saber en qué consiste y que, cuando lo barruntamos, nos percatamos de su es-

casa fuerza operativa. Porque lo que se ha denominado “mundo de la vida” está siendo “colonizado” absorbido y difuminado por el “sistema”, es decir, va quedando diluido en subsistemas, debido al proceso de diferenciación que inexorablemente impone la progresiva racionalización moderna.

El proceso modernizador hace que se vayan autonomizando lo político, que tienen sus propias estructuras e introducen sus específicos dinamismos sociales, con independencia de otras instancias que tengan pretensiones de regir desde fuera de la lógica propia de la formalidad racional correspondiente. Las leyes estructurales de la economía y de la política imponen sus condiciones dentro de los respectivos subsistemas, donde lo que impera es la eficacia específica en la coordinación de la acción.

Por lo tanto, la racionalización en sus diversas vertientes (científica, social y técnica) ha ido generando con versatilidad creciente una variedad de plexos de interacción desvinculados del mundo de la vida. Esta desvinculación entre “sistema” y “mundo de la vida” constituye una fuente de deshumanización progresiva. En realidad, el proceso moderno de diferenciación de esferas de valor lleva dentro de sí un germen de perversión de la propia racionalización del mundo. Porque la ruptura de la unidad vital debilita la capacidad para instaurar el sentido de la vida humana, lo cual tiene consecuencias insospechadas. El resultado de esta racionalización es la pérdida de sentido y de libertad, porque los diversos órdenes de la vida se van independizando hasta llegar al conflicto, ya que el mundo de la vida es incapaz de integrarlos.

Lo que antes estaba unido, ahora se va disociando y convirtiendo en una pluralidad de esferas de valor, cada una de las cuales está regida por unos cánones que son imposibles de conciliar e incluso de armonizar. La pérdida de sentido vital ha llevado hasta la experiencia del nihilismo, que constituye un desafío cultural y existencial para los individuos, que han de reconstruir su autonomía en un medio cada vez más difícil, incluso hostil. En conclusión: la autonomización de los subsistemas de acción racional constituyen una amenaza para la

libertad del individuo y su sentido vital¹.

Ante este panorama, el mundo de la vida se presenta, por una parte, como una tabla de salvación para la autonomía personal y una instancia correctora de las perversiones de los procesos modernos de racionalización social; pero, por otra, debería reconocerse que el mundo de la vida ha perdido toda significación en la sociedad funcionalmente diferenciada del mundo moderno. ¿Qué nos cabe esperar entonces de un mundo de la vida en trance de extinción o de extenuación progresiva?

¿Que hacer a partir de algo así como el mundo de la vida en la cultura moderna avanzada, si el proceso de diferenciación lo ha ido descomponiendo en subsistemas funcionalmente específicos, y ya no se puede encontrar en las sociedades modernas ningún centro o instancia reguladora, que sea capaz de autorreflexión global y de acción colectiva?

Desde un punto de vista sociológico como el de Luhmann, no basta con erigir el mundo de la vida como base última, a modo de apriori ontológico concreto como en la fenomenología husserliana); ya que sería insostenible postular para el mundo de la vida una "primacia ontológica".

Y es que las fuentes productoras de sentido no dependen, según Luhmann, de la conciencia de los sujetos, sino de las interacciones sistémicas. Se ha producido una ruptura de la unidad social en virtud de su diferenciación funcional. La dinámica social ha hecho desaparecer la identidad racional y ha desmoronado las estructuras de intersubjetividad al producir en los individuos el desarraigo de su mundo vital. Hay una progresiva e imparable absorción del mundo de la vida por los procesos sistémicos propios de la plasmación social de la razón funcional.

Todos estos fenómenos hacen sentir la necesidad de buscar algún poder unificante, que ofrezca garantías de cohesión social. Una salida posible ha sido recuperar el principio básico de la modernidad en su versión de la razón pura. Recordemos que la cultura moderna está

¹ Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

impulsada radicalmente por un principio de autonomía que se expresa en un concepto de razón formal, como el kantiano, determinado desde la lógica trascendental.

Pero en la misma filosofía kantiana encontramos también una conexión de la razón pura práctica con el mundo de la vida a través de ciertas nociones, como la de *interés*, la del *sentimiento* de placer ligado al sentimiento moral y la de la linealidad de nuestras facultades².

Ahora bien, a pesar de que la unidad de la razón brota del mundo de la vida y de que pueden descubrirse las raíces pragmáticas de la razón pura³, ésta todavía no ha sido definitivamente transformada desde tales instancias. Precisamente una de las aportaciones de la fenomenología, y sobre todo de la hermenéutica, la genealogía y la noología, ha sido contribuir a pasar desde una crítica de la razón pura a una concepción de la razón impura.

Así pues, el carácter interesado y teleológico de la razón pura práctica kantiana rebasa ya la mera unidad formal, puesto que la unidad de la razón no se construye al margen del mundo de la vida; el orden de la razón surge de la vida cotidiana del ser humano, originariamente interesado en su propia humanidad y en su destino. No obstante, la pionera remisión kantiana al mundo de la vida y a sus intereses, es decir, a la unidad racional de la vida cotidiana, no fue suficiente y ha tenido que ser desarrollada y profundizada en la filosofía contemporánea.

Ahora bien, si la oferta kantiana era insuficiente, mucho más lo ha sido la —durante cierto tiempo dominante— radicalización lógico-formal y lingüística que supuso el modelo del *Tractatus* de Wittgenstein, que en versión neopositivista invadió las mentes de muchos y que todavía perdura en la representación simplificada que sirve para orientar el comportamiento de un buen número de individuos.

En cierta perspectiva podría considerarse que el presupuesto más

² Cf. A. Cortina, «Razón pura y mundo de la vida: la teleología moral kantiana», en *Pensamiento*, vol. 42 (1986), pp. 181-192.

³ J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991, pp. 68 y ss.

profundo del *Tractatus* consistiría en una metafísica logicista de inspiración leibniziana, que confía en ofrecer *el* orden lógico del mundo. Wittgenstein estaría unido a Leibniz a través de Frege y la lógica de las funciones veritativas de Russell, y su tesis básica se centraría en la defensa de la forma lógica como criterio del sentido lingüístico.

Por otra parte, como es sabido, también es cierto que el análisis wittgensteiniano se ha visto relacionado con la filosofía trascendental kantiana⁴. Pero el criterio lógico varía en ambos casos porque entienden de diferente modo la forma lógica. Wittgenstein la entendió en sentido analítico-lingüístico: la lógica nos muestra (no dice, y por eso es en este caso trascendental) la forma en que se puede decir algo en el lenguaje, la forma de reflejar el mundo. Por eso, aunque según Wittgenstein la lógica formal, en cuanto lógica del lenguaje, parece desempeñar las funciones de la lógica trascendental kantiana, ésta ha sido sometida a una drástica reducción. Porque el aparato trascendental de las formas a priori de enlace, las facultades, los actos a priori de la conciencia y la síntesis trascendental de la apercepción han quedado reducidos a la forma lógico-lingüística. Todos los aspectos noológicos de la constitución de la objetividad, concernientes a la conciencia y autoconciencia, han quedado descalificados por psicólogos. La forma lógico-lingüística se instaura como el único canon para la comprensión y crítica del sentido.

Desde esta perspectiva wittgensteiniana, la forma lógica es lo común al lenguaje y al mundo. El mundo es la suma de los hechos, los cuales son reproducidos figurativamente mediante los hechos-signo del lenguaje, o sea, proyectados en el "espacio lógico" como hechos posibles o "estados de cosas" (*Sachverhalte*). Pero la forma lógica no puede ser figurada, sino que se "muestra" en la estructura lógico-lingüística. El mundo puede figurarse, pero su forma lógica sólo puede mostrarse.

Una de las consecuencias de esta posición es que la reflexividad del lenguaje es imposible. Pero la eliminación de la reflexividad

⁴ Vid. K.O. Apel, *Transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.

socava las posibles virtualidades del espacio noológico, ya que impide la reflexión del sujeto al sustituir la constitución sintética de la objetividad en una conciencia en general o sujeto transcendental por la forma a priori del lenguaje. Se desvanece la posibilidad de una filosofía de la subjetividad, ya que todo sucede como si no hubiera en absoluto ningún sujeto. «Tú no ves realmente el ojo. Y nada en el *campo de visión* permite concluir que es visto por un ojo» (*Tractatus*, 5.633).

Por consiguiente, el lenguaje figura el mundo, pero no podría decir nada con sentido sobre sí mismo y su relación con el mundo. La radicalización reduccionista de las exigencias de la forma lógica conduce a un lenguaje unificado, que impide la reflexión sobre el lenguaje y sobre el sujeto. Por eso se ha podido denominar a este enfoque "ontosemántico", porque para comprender el sentido bastan la sintaxis y semántica lógicas. Por eso, no habría otro modo de hablar filosóficamente del yo más que como "límite" del mundo (*Tractatus*, 5.641). La ontosemántica reduce la lógica transcendental (al estilo kantiano) a lógica formal y la unidad transcendental del yo a la unidad de la forma lógicolingüística. Con lo cual deja de lado la dimensión pragmática de la comunicación y del acuerdo intersubjetivo, porque resultan irrelevantes para pensar el mundo en el "espacio lógico".

De este modo, el mundo está logificado y "mundo y vida son una sola cosa" (*Tractatus*, 5.021), pero dentro de los límites determinados por el enfoque ontosemántico, por lo que la ontología logicista evita que podamos abrirnos a las exigencias de un "mundo de la vida" más allá del espacio lógico que parece llenarlo todo o penetrarlo todo, sin contar para nada con la experiencia. Falta por completo una reflexión sobre la interconexión entre lógica y experiencia, lógica y vida. Es así como la identificación entre mundo y vida se desaprovecha, a pesar del uso ambiguo que, por otra parte, hay del término "vida" en el *Tractatus*. Pues en algunos casos se utiliza para expresar algo que desborda el mundo y sus problemas parecen diferentes de los que se presentan en el mundo: «El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo (...) en él no hay ningún valor» (6.41); «la solución del enigma de la vida (...) está fuera del espacio y del tiempo» (6.4312);

«nosotros sentimos que incluso *si todas las posibles cuestiones científicas* pudieran responderse, el problema de nuestra vida no habría sido tocado» (6.52); «la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema» (6.521).

Tras haber afirmado que mundo y vida son una sola cosa, puede observarse cómo se utiliza el término “vida” también en un sentido que desborda el mundo; por tanto, la vida —como el sentido— está fuera del mundo. Desde esta segunda acepción, pues, sería imposible hablar del “mundo de la vida”.

Por otra parte, hablar del “mundo de la vida” sería caer en la metafísica. Como se sabe, según Wittgenstein, la metafísica tiene su origen en un malentendido de la lógica del lenguaje. Sus proposiciones son sin sentido (*unsinnig*). Y su sinsentido se debe a que pretenden hacer aserciones sobre el mundo en su totalidad, aunque *fuera en la forma* de “mundo de la vida”. Pero, como acertadamente se pregunta Apel, ¿es acaso posible mostrar la carencia de sentido de las cuestiones metafísicas sin sostener a la vez una metafísica?

Otro problema añadido que plantea el *Tractatus* es el de la comprensión de las intenciones humanas con sentido. ¿No es este tipo de proposiciones una prueba de la presencia del sujeto y de sus intenciones en el lenguaje? Wittgenstein, frente a la tradición hermenéutica, redujo el problema de la comprensión a un problema psicológico, ya que su crítica del sentido no considera relevante la intención humana, sino que basta la forma lógica del lenguaje. Indudablemente cabe una interpretación behaviorista y naturalista, en la que la intencionalidad como tal queda desvirtuada y entonces la aserción del sujeto se reduce a una relación entre objetos. Pero entonces no se cuenta para nada con la autorreflexividad del lenguaje y del sujeto, porque la “conciencia intencional” queda sustituida por la forma lógico-lingüística y el problema noológico por el semántico.

Con esta difuminación de lo subjetivo a través de la forma lógico-lingüística, incluso de las proposiciones intencionales, el sujeto queda absorbido en la forma lógica. El primado de la lógica formal se convierte en un criterio excluyente del aspecto noológico y hermenéutico. Y cualquier intento de recurrir a tales momentos para la

comprensión del sentido se considera una interferencia psicologista, de la que —según los cánones ontosemánticos— no supieron desembarazarse ni Kant ni la fenomenología.

Así que, para recuperar el mundo de la vida, hay que rechazar el planteamiento logicista del *Tractatus* (la primacía de la lógica formal) y abrirse a la reflexividad del sujeto y del lenguaje. Al menos en Kant la reflexividad, si bien no pertenecía propiamente a las estructuras lógicas, estaba asegurada noológicamente por las funciones del sujeto trascendental⁵. Sin embargo, el logicismo de corte leibniziano otorga la primacía a la ontosemántica como base de la comprensión del sentido y hace desaparecer la constitución consciente e intencional del significado.

Pero ya un análisis no reduccionista del lenguaje⁶ nos descubre las proposiciones intencionales y las diversas funciones del lenguaje, entre las que se encuentra el *poder de metaforizar*. Y es que, como ya puso de manifiesto la filosofía del lenguaje de Humboldt, el lenguaje debe su forma signifiante, su “forma interna”, no sólo a la sintaxis y a la semántica (ontosemántica), sino primordialmente a la pragmática. La “forma interna” no está determinada por la lógica, sino que nos impulsa a metaforizar y a mostrar en el lenguaje. El lenguaje es metafórico y tiene la función de mostrar, de manera que es unilateral e inadecuado considerar prioritaria y, todavía más, exclusiva en la determinación del sentido a la función figurativa del lenguaje, como si la lógica de la figuración determinara la esencia del lenguaje. Por consiguiente, la forma interna del lenguaje no es lógica; antes bien, está abierta al contexto pragmático y a la vida humana. Por eso no es suficiente la ontosemántica y es preciso recurrir a la pragmática y al mundo vital, pero que no esté logificado. Porque la comprensión del sentido no puede prescindir de la sustancia vital.

Un camino para superar la primacía o exclusividad de la lógica formal consiste en vivificar y concretar el sujeto trascendental de

⁵ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988.

⁶ K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*, 2 vols.; P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, Ed. Cristiandad/Europa, 1980.

Kant, como ya vio Dilthey. La ontosemántica confía en cierta "objetividad", por algunos paradójicamente considerada como "intersubjetividad" sin sujetos, separando el enfoque analítico-lingüístico del hermenéutico en la comprensión del sentido. Pero habría que recuperar el sujeto ya desde la reflexividad del lenguaje. Porque hasta en la forma lingüística más nimia hay un componente que —aun de forma implícita— expresa una relación del lenguaje consigo mismo; ya que, como afirma Apel, su constitución no es independiente del "ser en el mundo", puesto que se trata de una "síntesis hermenéutica". De ahí que, a juicio de Apel, en primer lugar, no haya que reducir analítico-lingüísticamente la síntesis kantiana de la conciencia, sino que, más bien, hay que contraponer al ideal del lenguaje logificado el lenguaje real retrocediendo a la "constitución preteórica del mundo de la vida".

Una vez instalados en el mundo de la vida, más allá del espacio formal lógico, cabe el peligro de reducirlo desde un punto de vista sociológico, ya que entonces difícilmente se vería libre de los mecanismos racionalizadores más potentes de la vida moderna. Pero tampoco puede reducirse a una mera idealización sin fuerza real efectiva. No se olvide que autores como Habermas⁷ confían en el mundo de la vida como fondo de recursos de donde sacar una racionalidad comunicativa, que ni la razón económica ni la política pueden ofrecer, y asimismo recuperar el sentido vital en las sociedades modernas avanzadas y abrirse a una nueva forma de cohesión social basada en la solidaridad con sentido universalista.

Habermas se propone completar así la parcial racionalización moderna mediante el recurso a otra fuente de racionalización, aquella que descubre como fruto del proceso de "lingüistización de lo sacro" como racionalización humanizadora en el mundo de la vida. La lingüistización de lo sacro sirve para comprender el proceso de transformación por el que también en la época moderna contamos con

⁷ *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, 2 vols. Cf. V.D. García Marzá, «El mundo de la vida: Husserl y Habermas», en *Sobre el concepto de mundo de la vida*, ed. por J. San Martín, Madrid, UNED, 1993, pp. 241 ss.

una forma de integración social, que no ha quedado subsumida por las racionalidades sistémicas, a saber, aquella que aporta la racionalidad comunicativa incrustada en el mundo de la vida.

A mi juicio, sin embargo, la noción habermasiana de “mundo de la vida” es un híbrido ideal-fáctico difícil de mantener, que se compone de una perspectiva filosófica y otra sociológica. Y lo que ocurre en la *Entgegnung*⁸ es paradigmático de la estrategia habermasiana: cuando se le ataca por el lado ideal recurre al sociológico; y cuando encuentra dificultades en éste, remite a la idealidad filosófica.

Y, por otra parte, la excesiva confianza en los espacios de la “opinión pública”, dentro del mundo de la vida, me parece que tiene graves peligros, que implican ciertos inconvenientes para la función presuntamente rehumanizadora del mundo de la vida, como la sociologización de la intersubjetividad y el creciente poder social de la opinión pública, con la consiguiente devaluación de la autonomía individual⁹.

En este sentido las reflexiones orteguianas sobre el mundo vital me parecen sumamente esclarecedoras. No hay que olvidar que la opinión pública es un poder social y no meramente una intersubjetividad lingüística del mundo de la vida. De ahí que tantas veces contribuya a que “mi vida deje de ser mía”, dado que la colectividad en su externalidad social es “lo humano sin el hombre”, “lo humano deshumanizado”. Por eso, lo que hay que recuperar es al sujeto creador del sentido vital y responsable de sus acciones.

Por consiguiente, no basta el concepto fenomenológico husserliano del mundo de la vida, ni tampoco el concepto híbrido, compuesto de un aspecto sociológico confundido con cierto carácter ideal. A mi juicio, hace falta un concepto hermenéutico, genealógico y metafísico del mundo de la vida, siguiendo la inspiración de Apel, Nietzsche y Ortega, si queremos afrontar con decisión y radicalidad la profunda crisis en que nos encontramos.

⁸ *Kommunikatives Handeln*, edit. por A. Honneth y H. Joas, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, pp. 327 ss.

⁹ Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid, Tecnos, 1991.

En primer lugar, siguiendo el proceder de Apel, hay que aprovechar la concepción del mundo de la vida basada en la de los juegos lingüísticos, pero a la vez superarla en la medida en que quede reducida exclusivamente a un factualismo y contingentismo contextualista¹⁰.

Pero para pasar radicalmente de la lógica al mundo de la vida es conveniente acudir al enfoque nietzscheano y orteguiano, porque éste sí es capaz de superar las deformaciones sociológicas y acceder al mundo vital de la subjetividad humana. Porque el enfoque sociológico, como posteriormente el cibernético, acaba prescindiendo del verdadero mundo de la vida humana.

En cambio, la hermenéutica genealógica nietzscheana intenta introducirnos en las fuerzas de la vida, para lo cual se rige “según el hilo conductor del cuerpo”, porque cuanto mejor conozcamos el cuerpo, más profundizaremos en la “experiencia vital”: «detrás de tus pensamientos y sentimientos (... se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido —llámase si mismo (*Selbst*). En tu cuerpo habita, es tu cuerpo»¹¹. El cuerpo es un centro de sabiduría y acción, el verdadero centro de gravedad del ser humano, de donde surgen todas las creaciones vitales.

En esta línea, —a mi juicio— en buena medida de inspiración nietzscheana, la fenomenología hermenéutica del raciovitalismo orteguiano rebasa el ámbito de la conciencia y del yo, para acercarnos a una “noción corporal del sujeto”¹²: «en lugar de ‘Yo’ se dice

¹⁰ J. Conill, «Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?», *Pensamiento*, n.º 189, vol. 48 (1992), pp. 3-31.

¹¹ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, p. 61; cf. J. Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Tecnos, Madrid, 1997, cap. 7-10. Contando con un excelente arsenal de conocimientos científicos, Pedro Laín Entralgo ha desarrollado una filosofía del cuerpo hasta reconfigurar una verdadera antropología: *El cuerpo humano* (Espasa-Calpe, Madrid, 1989), *Cuerpo y alma* (Espasa-Calpe, Madrid, 1991), *Cuerpo, alma, persona* (Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1995), *Idea del hombre* (Galaxia Gutemberg / Círculo de Lectores, Barcelona, 1996).

¹² J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, VII, 395; cf. J. A. Marina, *Teoría de la inteligencia creadora*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 302.

primero 'mi carne', 'mi cuerpo', 'mi corazón', 'mi pecho'. Desde esta nueva perspectiva se comprenderá mejor por qué resulta insuficiente cualquier lectura lógica y/o lingüística del mundo de la vida y de la "ejecutividad".¹³

Las consideración del mundo de la vida como horizonte y su sentido histórico¹⁴ quedan recogidos y profundizados en el ensayo orteguiano por ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida¹⁵. Porque la vida humana es, para Ortega, el fondo último y "mi vida" constituye un hecho radical, previo a toda biología, a toda ciencia y a toda cultura. Pero «vivir es también mundo»¹⁶, es tratar con el mundo como horizonte vital. La vida, realidad radical e indubitante, incluye, además del sujeto, el mundo. La vida es lo que somos y lo que hacemos, el vivirse y saberse existiendo en un mundo que nos afecta, donde nos encontramos teniendo que tomar decisiones. De aquí que la vida sea "preocupación".

Cuando la vida humana no tiene este tono, entonces «vivir es entregarse a lo unánime, dejar que las costumbres, los prejuicios, los usos, los tópicos se instalen en su interior, los hagan vivir a ellos y tomen sobre sí la tarea de hacerlos vivir». Es aquel modo de vida que está movido por el «afán de ser como los demás, de renunciar a la responsabilidad ante el propio destino, disolviéndolo entre la multitud»¹⁷.

"El fracaso de la cultura" moderna no tendrá solución mientras no se logre transformarla desde el fondo de las fuerzas vitales de las que se nutre; porque "no hay cultura sin vida". Por tanto, «habría que hacer una genealogía de la cultura». «La cultura nace del fondo

¹³ F. Montero, «El mundo en el sistema de Ortega»; Vicent Martínez, «Estudio fenomenológico-lingüístico del 'yo ejecutivo'», en *Ortega y la fenomenología*, ed. J. San Martín, Madrid, UNED, 1992, pp. 147-165 y 167-180 respectivamente.

¹⁴ R. J. Walton, «El mundo de la vida como horizonte», *Sobre el concepto del mundo de la vida*, pp. 95-123, A. B. Bonilla, *Mundo de la vida: mundo de la historia*, Buenos Aires, Biblos, 1987.

¹⁵ J. Ortega y Gasset, O. C., III, *El tema de nuestro tiempo*.

¹⁶ Ortega, O. C., VII, *¿Qué es filosofía?*

¹⁷ *Ibíd.*, III, pp. 172-3.

viviente del suieto y es (...) vida *sensu stricto*, espontaneidad, “subjetividad”. Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivizado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró». Pero «la cultura sólo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse. (...) En las épocas de reforma como la nuestra, es preciso (...) fomentar la cultura emergente —o, lo que es lo mismo, quedan en suspenso los imperativos culturales y cobran inminencia los vitales»¹⁸.

Nos encontramos ante la tarea de una “nueva cultura”, “la cultura para la vida”, a partir del mundo de la vida en el sentido orteguiano —inspirado en Nietzsche—; “mundo” que constituye una “perspectiva”, y un componente de la realidad, en definitiva, un “punto de vista”, desde el que hay que reorientar la cultura moderna, si queremos salvar la circunstancia. Porque los procesos modernos de racionalización han suplantado a la vida, como si la razón formal y sus mecanismos fueran realmente capaces de configurar “otra vida”. Pero no es posible salirse del «mar de la vitalidad primaria», ya que en último término «la razón es sólo una forma y función de la vida». Por eso, «el tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad» y presentar las exigencias vitales a la cultura («ante el juez infalible Dionysos»). Se trata de rebasar la razón formal en favor de una “razón vital” y así descubrir «los valores inmanentes a la vida», a fin de superar la “desorientación vital” en que nos encontramos.

¹⁸ *Ibíd.*, III, pp. 172 y s. Cf. P. Laín Entralgo, *Esperanza en tiempo de crisis*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Barcelona, 1993.

La fenomenología como filosofía de las ciencias humanas

Javier SAN MARTÍN
UNED

La idea de mi ponencia procede de la necesidad personal de considerar la fenomenología como una filosofía de las ciencias humanas. Desde que profesionalmente me dediqué a la antropología cultural percibí, por un lado, los problemas epistemológicos de esta disciplina, provenientes de las oscilaciones epistemológicas que encontraba en ella, debidas a una sobredeterminación política. Pero esa sobredeterminación política podía proceder de una falsa filosofía o de una incorrecta filosofía de la historia. Desde ese momento una correcta filosofía de la antropología que permitiera asegurar epistemológicamente la tarea de los antropólogos pasaba por una revisión de la filosofía latente en las oscilaciones del objeto antropológico. Entonces surgió en mí muy pronto (aproximadamente sobre los años 1977/78), el deseo de tratar la fenomenología como una filosofía de las ciencias humanas, lo que se convirtió para mí en un objetivo personal de primer rango. Sin embargo, aparte de los ensayos de interpretación de las ciencias humanas —antropología cultural y psicología— que he hecho desde una perspectiva más o menos fenomenológica, no había logrado mostrar el lugar en que la fenomenología trascendental se convierte o es una filosofía de las ciencias humanas. Pues bien, eso que venía yo persiguiendo desde hace más de una década, creo que lo he conseguido en, diríamos, tres etapas progresivas.

Una primera introducción o visión del tema lo logré ya relativamente temprano, al conseguir comprender la fenomenología de Husserl desde su vocación antropológica, cuando al preguntarme por el

sentido o función de la fenomenología, me pareció que teníamos que responder desde el sentido reconstructivo antropológico que late en la refutación del psicologismo y en la propuesta de las primeras páginas de la *Krisis* de la necesidad de reivindicar la racionalidad teórica y práctica. La lectura de la *VI Meditación cartesiana* supuso para mí un impulso en un doble sentido. En primer lugar, lo que ahí se puede llamar el itinerario fenomenológico antropológico, en el cual la pérdida del carácter humano del sujeto trascendental sólo es fenomenológicamente eficaz en la medida en que el fenomenólogo vuelve a ser el ser humano que es para poderse expresar en el mundo, nos muestra que desde la perspectiva fenomenológica hay una recuperación de un sentido de ser humano que debe actuar de a priori ontológico para las ciencias humanas. Pero, en segundo lugar, en esa *Meditación* Fink alude a la diferencia entre la historia fáctica y la historia trascendental o la consideración trascendental de la historia. Este punto fue para mí decisivo, porque creía que me bastaría con aplicar esa tesis a cualquier ciencia fáctica para comprender el sentido último de la fenomenología como filosofía de las ciencias humanas.

La tercera etapa fue el curso de Santiago de 1989/90, en el que traté de clarificar el lugar que en la *Krisis* ocupa el tema del *Lebenswelt*, que, si es el fundamento de sentido olvidado de las ciencias, su recuperación para hacer de él un tema científico en una ciencia del mundo de la vida no resuelve nada, ya que eso no sería sino un primer paso, pues lo que interesa no es *esa ciencia* sino *la filosofía* del mundo de la vida, el sujeto al que necesariamente remite el mundo de la vida, un sujeto que para Husserl ejerce la racionalidad como su forma. En la *Krisis* está muy clara esta diferencia. En ese curso insistí en la diferencia y en la expresividad de Husserl cuando dice que él está interesado en una *grössere Aufgabe*, en una tarea mayor, que no es sino la filosofía trascendental. En el curso de Santiago expuse cómo Husserl propone en la *Krisis* el paso a esa fenomenología trascendental y el sentido global de la misma. En ese curso insistí mucho en que en la *Krisis* se trata de un camino a la fenomenología y en esa parte en concreto se trata del camino a través del mundo de la vida, pero no se dice con precisión exactamente por qué la ciencia del

mundo de la vida no es suficiente, por qué no basta, sobre todo teniendo en cuenta que, en definitiva, la ciencia del mundo de la vida no es sino lo que las ciencias humanas pretenden. Husserl expone la ciencia del mundo de la vida y de ahí pasa a la otra tarea mucho mayor, *pero sin fundamentarla*, con lo que nos encontramos con que tenemos efectivamente la *ciencia* del mundo de la vida y la *filosofía* del mundo de la vida, que es la fenomenología trascendental, pero yuxtapuestas, sin que aparezca por qué esa filosofía es efectivamente necesaria, es decir, por qué no basta la ciencia del mundo de la vida. Si se hubiera mostrado exactamente eso, la filosofía trascendental hubiera aparecido como la filosofía necesaria o exigida por la ciencia del mundo de la vida, lo que significaría hacer de la fenomenología trascendental una filosofía de las ciencias del mundo de la vida, es decir, la filosofía de las ciencias humanas, lo que para mí es fundamental, porque mientras no demuestre la imposibilidad de las ciencias humanas en cuanto *ciencias* humanas de exponernos o recuperar lo fundamental del mundo de la vida, no habré mostrado la necesidad misma de la fenomenología.

Naturalmente que este problema ha aparecido muchas veces o por lo menos varias veces en la literatura fenomenológica, por ejemplo, en el tema de la motivación de la fenomenología, donde se sostiene, bajo la claridad expositiva de Fink, tanto en su trabajo «Husserls Phänomenologie in der gegenwärtigen Kritik» como en la *VI Meditación cartesiana* que la fenomenología trascendental es infundada en la actitud natural, es decir, que, dado que la fenomenología trascendental trata de la subjetividad trascendental y ésta no es el ser humano ordinario, en éste no se pueden encontrar motivos del saber trascendental, que de ese modo aparece infundado en la actitud natural. Sin embargo, siendo en cierta medida correcta esta tesis, no deja de ser ambigua y si no se la entiende dentro de la dialéctica defendida por Fink como propia de las expresiones fenomenológicas, puede resultar errónea. Pues quizás hubiera que decir que esa tesis se refiere a la actitud natural que podríamos llamar directa pero no a la actitud natural científica ni en aquellos momentos de la vida humana en los que actúa el sentido del ser humano que después de la reducción tras-

cidental aparecerá como sujeto trascendental y que no es sino el ejercicio de la racionalidad de modo reflejo. Ahí hay responsabilidad por la racionalidad tanto teórica como práctica, y eso o se entiende bien o se puede tratar de una racionalidad pervertida. Ahora bien, el entenderla correctamente es tarea que incumbe en exclusiva a la fenomenología trascendental. Por tanto ahí sí que hay una exigencia de fenomenología trascendental si demuestro esa perversión. Pues bien, ahí se puede encontrar una clave.

En ese curso no percibí esta sucesión ni siquiera había visto si Husserl hace alguna vez ese ejercicio. Por fin lo vi, y así entro en la última etapa, con la lectura comprensiva y detenida de *El origen de la geometría*, pues en este texto se muestra el *desconocimiento que la historia de hechos, la historia fáctica*, que puede ser tomada como un modelo de toda ciencia humana, *tiene del verdadero sentido de la historia*. El argumento nos vale para toda ciencia humana, en la medida en que sea una ciencia de hechos, porque olvidaría el sentido más preciso y necesario de la vida humana o de la historicidad humana *como movimiento vivo de los unos con otros y de los unos en otros de la producción de sentido y su sedimentación*. Lo que está detrás de la cultura es siempre este sentido trascendental, la subjetividad trascendental constituyente del sentido del mundo.

Pero esto sería la respuesta a la primera objeción en el texto. Hay una segunda objeción, también fundamental, porque con esa objeción Husserl nos abre una puerta al tema fundamental de la *Krisis*, al introducir la teleología de la razón y la filosofía de la historia de Husserl como clave para superar los problemas epistemológicos que plantea la historia de hechos tal como la ve, por ejemplo, un Ranke, cuya frase decisiva se cita en el texto husserliano, y según el cual la historia tiene como objetivo describir y explicar los hechos históricos o la historia *wie sie wirklich gewesen ist*, es decir tal como ha sido efectivamente. Está claro que esa argumentación se aplica también a la antropología cultural, profundamente motivada desde finales del siglo pasado por el historicismo en la forma del relativismo cultural, que tiene ante todo como meta la recuperación de los hechos culturales *tal como son realmente en el seno* de su cultura, es decir, ante todo

con el significado que tienen en su contexto, porque sería el único que les confiere objetividad. Con esto podemos entender el papel decisivo y clarificador que en la *Krisis* tiene la primera parte, al postular en ella Husserl una filosofía de la historia y el lugar histórico filosófico que corresponde a la fenomenología trascendental, y por tanto a la historia europea.

En la parte tercera A, la que corresponde al mundo de la vida, al pasar de la *ciencia* del mundo de la vida a la *filosofía* del mundo de la vida, no se muestra la limitación de aquella para hacer ver la necesidad de una fenomenología trascendental del mundo de la vida y por eso no se terminaba de entender la *Krisis*. Creo que con la visión aquí defendida adquiere la *Krisis* su verdadero sentido de introducción a una filosofía de las ciencias humanas. El eslabón perdido es ciertamente, de momento y mientras no dispongamos de los textos complementarios, el texto del famoso *Beilage III*.

En lo que sigue quiero recordar por un lado el lugar preciso en el que Husserl, una vez diseñado lo que es la ciencia del mundo de la vida, da el salto a la fenomenología trascendental, e.d. a la filosofía del mundo de la vida, para pasar en segundo lugar, a exponer la fundamentación de ese salto, a partir del texto de *El origen de la geometría*. Quiero señalar, por otro lado, que desgraciadamente esta propuesta es provisional, como todo en las interpretaciones de Husserl, debido a la inminente publicación de los textos complementarios de la *Krisis*, donde se publica un amplio manuscrito que comenta directa y ampliamente aspectos decisivos de la historicidad trascendental que es el tema básico de nuestro planeamiento.

No voy a repetir la problemática general de *La crisis de las ciencias europeas* si bien es preciso tener en cuenta que Husserl pretende responder a la pérdida de sentido humano de la ciencia mediante el ensayo de resubjetivización del mundo, es decir, el ensayo de recuperar el sentido humano del mundo. Por eso para él es fundamental recuperar el mundo inmediato, el *Lebenswelt* que subyace a la ciencia y que ella, a pesar de olvidarlo, usa continuamente. Husserl quiere investigar la experiencia inmediata que subyace a la ciencia, en el convencimiento de que un camino correcto a la

filosofía pasa por la recuperación de esa vida inmediata. Por eso después de haber expuesto en la primera parte de *La crisis* el objetivo global de la fenomenología, e incluso las líneas básicas de su filosofía de la historia, pasa en la segunda parte al análisis de la Edad Moderna para mostrar las dos corrientes de pensamiento opuestas que se debaten en la Modernidad, el objetivismo y el trascendentalismo. El famoso § 9 sobre Galileo representa en ese contexto un análisis intencional de la ciencia natural para mostrar cómo surge desde el mundo de la experiencia ordinaria, si bien pronto olvida ese mundo y absolutiza una especie de mundo ideal, que a decir de Husserl pasaría a ser la «verdadera naturaleza», cuando no es sino el polo infinito de una infinitud de teorías.

Pues bien, el descubrimiento de la realidad auténtica obliga a practicar epojé de todas estas teorías que se sedimentan sobre nuestra realidad concreta, pues sólo son productos del conocimiento que en todo caso proceden de actividades posteriores. Husserl concibe su obra *La crisis* como una nueva introducción a la fenomenología a partir del mundo de la vida, a partir de esa realidad concreta, que solo aparecerá si practicamos epojé de las teorías científicas, y a partir de la psicología. Husserl se propone llevarnos a la fenomenología trascendental por esos dos caminos: la sección A de la parte tercera está dedicada al camino a la subjetividad trascendental a partir del mundo de la vida, de esa realidad concreta conseguida por la práctica de la epojé de las ciencias, mientras que la sección B está dedicada a la introducción a la fenomenología a través de la psicología.

Es muy importante tener en cuenta esta estructura de *La crisis*, porque implica un itinerario, el camino de la fenomenología, que nos puede enseñar bastantes cosas. En este momento me interesa especialmente la parte A, el camino a la fenomenología a partir del mundo de la vida. Mas, ¿cuál es la razón de ese interés específico en este contexto? Pues justamente porque en ese itinerario vamos a encontrar una diferencia fundamental para nuestro objetivo, ya que se corresponderá con el problema que hemos planteado desde el principio. Porque toda la problemática de esa parte está en relación con la elaboración del SABER del mundo de la vida. Ahora bien, se trata,

no hay que olvidarlo, de una introducción a la fenomenología trascendental, lo que es sabido que sólo se hace mediante la práctica de la reducción, de manera que mientras no la hayamos practicado, estamos necesariamente en una situación pretrascendental.

Si hay por tanto un saber del mundo de la vida antes de la práctica de la reducción, ese saber será pretrascendental, es decir, no filosófico, porque el nivel trascendental es para Husserl el único filosóficamente posible, es decir la única posibilidad filosófica de la fenomenología. Y esto es lo importante. En esa parte se esfuerza Husserl por presentar una CIENCIA del mundo de la vida, para desde ella acceder o pasar a la FILOSOFÍA trascendental que debe ser, en ese caso, la filosofía del mundo de la vida.

Si observamos la estructura de esa parte, que va desde el § 28 hasta el § 55, veremos que la problemática empieza realmente en el § 34, que se titula: «Exposición de una ciencia del mundo de la vida». El § 35 se titula «Analítica de la epojé trascendental: lo primero, la epojé de las ciencias». Esta epojé, sin embargo, no es nada de cara a la fenomenología trascendental, porque no es sino la condición de posibilidad de diseñar una ciencia del mundo de la vida. Ese título es por eso profundamente inadecuado, pues sólo nos indica que estamos en un camino, que ciertamente tenemos que recorrer, el ejercicio de esa primera epojé, por la que el científico se convierte en un profesional más entre otros muchos profesionales, por lo que su mundo es también un mundo del mismo nivel que el mundo de otros muchos profesionales y su ciencia es un constructo más presente en el mundo de la vida. El objetivo del § no es practicar ni presentar la epojé, la auténticamente trascendental, cabalmente, porque al final del § nos dice que en ningún caso se puede comparar la profesión del fenomenólogo, para la que se requiere la epojé correspondiente, con otras profesiones, pues para aquella se requiere un cambio total.

Pero Husserl tienen clara conciencia, como nos indica un poco más adelante en el § 41 (p. 150, línea 8) que aquel paso que al principio pareció servirnos de ayuda, que «aquella epojé por la que tuvimos que desembarazarnos de todas las ciencias objetivas como el

suelo de validez, *en modo alguno basta*. En la ejecución de esta epojé estamos todavía claramente sobre el suelo del mundo». Por tanto, en el itinerario, Husserl practica una epojé de las ciencias para poder plantear la cuestión de una ciencia del mundo de la vida, sobre lo que volveré inmediatamente.

Pero Husserl ya nos había advertido antes que su objetivo no estaba ahí. En efecto, en la búsqueda de una ciencia del mundo de la vida podemos lograr lo formal-general o lo universal común del mundo de la vida, incluso podríamos llegar a formular una ontología del mundo de la vida. Pero en lugar de seguir ahí: «Ziehen wir vor, zu einer, wie sie bald zeigt, sehr viel größeren Aufgabe» (p. 145), es decir, después de la ciencia del mundo de la vida tenemos que pasar a otra tarea muy superior. Obviamente esa tarea es la fenomenología trascendental.

Tenemos, por tanto, claramente expuestos dos niveles del saber del mundo de la vida, la CIENCIA del mundo de la vida y la FILOSOFÍA del mundo de la vida. ¿Qué es la ciencia del mundo de la vida, en la terminología de Husserl? Pues bien, aquí no sobraría una consideración histórica sobre el término mundo de la vida. Husserl empieza a utilizar este término allá por lo años 20, cuando aparece ya en las lecciones de ética y después en numerosos escritos y por supuesto también en las *Meditaciones cartesianas*. Por los textos anejos de *La crisis*, por todo el uso que del término hizo antes de *La crisis*, así como por las discusiones con Fink, yo creo que, sin querer ser tan exhaustivos que perdamos la perspectiva correcta, heurísticamente es más interesante decir que para Husserl el mundo de la vida aparece en tres sentidos fundamentales y básicos. El mundo de la vida es ante todo para Husserl, por lo menos inicialmente, *el mundo concreto cultural* de cada comunidad humana, pero que incorpora el *mundo intuitivo concreto* de cada uno y en esa misma medida el *mundo como suelo y horizonte último de realidad*. Es decir, el mundo único en el que aparecen todos los diversos mundos culturales. Pues bien, empecemos diciendo que la ciencia del mundo de la vida en el primer sentido es la antropología cultural. Si la tomamos en sentido histórico, podríamos decir también que esa ciencia del mundo de la vida es la historia.

La historia es el saber concreto sobre los diversos mundos de la vida, sólo que la historia se detiene en las diferencias y no mira tras ellas las semejanzas, lo que constituye la tarea del antropólogo. Por eso la verdadera ciencia del mundo de la vida está en la antropología cultural. Ella es la única que nos puede dar en todo su alcance las estructuras comunes de la vida humana, del mismo modo que la lingüística general nos dará las estructuras comunes de los lenguajes. El objetivo de estas ciencias es la obtención y formulación de proposiciones sobre esas estructuras generales.

Pues bien, supongamos que esto era lo que Husserl más o menos tuviera in mente en el itinerario filosófico que inicia. El § 39 es donde empieza realmente la epojé trascendental y la reducción. Pues precisamente un poco antes, al final del § 38, después que nos ha anunciado que el nuevo saber tiene que ser sobre la subjetividad que tiene el mundo preñado, nos dice que de cara a esa ciencia universal de la subjetividad que predona el mundo, nada nos sirven las ciencias ni nada nos sirve tampoco la historia ni siquiera si ésta tiene en cuenta la totalidad de la historia, abarcando, por tanto, tendríamos que añadir, la actividad plena del antropólogo cultural, pues, aunque no menciona al antropólogo, se refiere a ese caso hipotético en el que convertimos en tema a todos los tiempos y pueblos, y en definitiva a todo el mundo espacio temporal, y ciertamente teniendo continuamente en cuenta las relatividades de los mundos de la vida entorno —*Lebensumwelten*— de los diversos hombres, pueblos y tiempos en su pura facticidad. Pues bien, todo esto, que es lo que hace el antropólogo cultural, no nos sirve. Por tanto la ciencia del mundo de la vida no nos sirve.

El problema es por qué. Y ahí chocamos con un pertinaz silencio por parte de Husserl en el texto. *La crisis* es la introducción a la fenomenología, pero precisamente en el lugar en el que Husserl debiera demostrar la necesidad de pasar a esa tarea mayor, nos quedamos sin saber por qué la ciencia del mundo de la vida, en toda su amplitud fáctica no nos sirve.

Pues bien, yo creo haber encontrado la respuesta a esta pregunta en el texto husserliano «El origen de la geometría», el *Beilage III* del

texto alemán de *La crisis*. Empecemos diciendo que es el primer texto de Husserl que Fink publica inmediatamente después de la muerte de Husserl. La razón exacta no la sabemos¹; sólo sabemos que pertenece a un conjunto mucho más amplio de trabajos relacionados todos ellos con la problemática de la crisis de las ciencias y racionalidad europea². De todas maneras en este texto hay dos alusiones directas que a Fink tenían que llamar poderosamente la atención: una la necesidad de la *escritura*, es decir, de una realidad mundana, para la existencia y por tanto constitución en su sentido pleno de las objetividades ideales tales como las geométricas. Ahora bien, esas realidades mundanas, tales como la figura del triángulo o cualquier teorema, pongamos por caso el de Pitágoras, sólo son tales objetividades ideales en su pleno sentido si es reactivada la intuición que les subyace, es decir, en la medida en que la materialidad de la escritura es trascendida hacia un sentido que ahí aparece pero que la materialidad no agota. Pues bien, en esa situación se repite el resultado del itinerario fenomenológico-trascendental que Fink había demostrado en la teoría trascendental del método, porque esas idealidades han surgido en la historia, se han sedimentado en la realidad mundana y sólo rehaciendo —en una especie de canon de la razón fenomenológica— la evidencia de su génesis son idealidades geométricas.

Pero en segundo lugar en este texto Husserl propone, aunque de un modo fragmentario, su teoría de la historicidad, lo que Fink también menciona en la *VI Meditación cartesiana*. Por eso no parece muy arriesgado decir que este texto podría representar para Fink una aproximación de Husserl a lo que él había expuesto en la *VI Meditación*, aunque ahora en un contexto muy diferente.

¹ Sobre posibles razones cf. del autor „La philosophie de l'histoire chez Fink et Husserl“, en *Eugen Fink*. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle. 23-30 juillet 1994, ed. por Natalie Depraz y Marc Ruchir, Rodopi, Amsterdam, 1997, p. 232.

² Cf. Hua XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934 - 1937, hg. von Reinhold N. Smid. Kluwer, 1993.

Desgraciadamente en este momento no puedo dar sobre este texto sino algunas indicaciones por encima, invitando a leerlo personalmente con detenimiento. En este momento a mí me interesa la última parte. En las primeras páginas del texto Husserl expone el problema del *origen* de la geometría, lo que es una pregunta de carácter histórico, como un estudio particular pero que debe servir de modelo para abordar los problemas de la historia de la ciencia, y en esa misma medida, para avanzar en la comprensión de los problemas de la historia en general. Por eso dice, una vez que ha expuesto la peculiaridad de la geometría como hecho cultural e histórico, que los resultados logrados son de una generalidad tal que sirven para todas las ciencias deductivas, pero más allá aún, para todas las ciencias, pues en todas, como productos culturales producidos por una cadena de investigadores, se da un movimiento de tradición en el que una generación transmite esos resultados a otra. La generación que recibe esos resultados sabe que provienen del pasado; es que estamos en un horizonte de humanidad que nos aparece como un horizonte temporal implícito en nuestro horizonte presente. A cada humanidad le corresponde su mundo cultural como mundo entorno que es también un mundo tradicional. Por eso también, desde nuestro mundo presente, estamos en un horizonte histórico, en el que todo es histórico, aunque tienen una estructura esencial que nos enseña o diseña, por ejemplo, el tipo de preguntas que a ese respecto podemos hacer.

Por eso los apuntes que ha dado sobre la geometría, dice Husserl, sugieren problemas particulares así como el problema de la *historicidad universal*, del modo de ser correlativo de la humanidad y su mundo cultural. La humanidad es lo que su mundo cultural, lo que implica una historicidad. Por supuesto en esta historicidad se da una estructura apriorica.

Hasta aquí ha llegado Husserl y ahora avanza ya directamente a la cuestión fundamental mediante dos objeciones sumamente claves y clarificadoras, tanto de la filosofía que quiere exponer como del conocimiento preciso de los problemas con los que se las tiene que haber. La primera objeción, que empieza en la página 378 del texto

alemán se refiere a la *relevancia de la historia para un planteamiento epistemológico*. Por cierto, es plenamente consciente de la novedad o rareza de su planteamiento, pues ¿qué puede ayudar o para qué puede servir una cuestión histórica como es la de buscar un hipotético Tales imaginario para entender la geometría?, pues ¿no estará el sentido geométrico en las propias proposiciones geométricas de un modo absolutamente independiente de cualquier planteamiento histórico, de manera que nada nos sirve para entender la geometría acudir a ese hipotético Tales de Mileto?

Pues bien, en esta pregunta, en la que se discute una cuestión tan sumamente actual como la relación entre el contexto de descubrimiento y el contexto de validación, es decir, entre la génesis psicológica o histórica y el sentido de una proposición, se encierra realmente problemas de largo alcance y se puede ver la originalidad extraordinaria de Husserl. Pues Husserl pone en cuestión ese dogma de la epistemología actual, al expresarse decididamente contra esa separación que tan obvia nos ha parecido. La razón fundamental del error en el planteamiento de separar la historia de la epistemología, está precisamente en operar con *una noción errónea de historia*, de explicitación histórica, de génesis.

Justamente cuando se explicita el contexto de descubrimiento para mostrar la diferencia con el contexto de validación se acude al conjunto de circunstancias externas que rodean al descubrimiento, es decir, se acude a una causalidad externa como si eso fuera lo realmente relevante o lo realmente histórico del descubrimiento. En esa noción de historia evocada en esa tesis, la de la diferencia entre validación e historia, se ha amputado a la historia lo decisivo del contexto de descubrimiento, lo único que cuenta como factor decisivo, a saber, la *intuición creadora viva* que, ella sola, produce el descubrimiento de un teorema o de una nueva verdad matemática o geométrica y que es la que hay que reproducir siempre cuando se habla de contexto de validación. Si no nos remitimos a esa intuición creadora viva o la idealización —por paso al límite— perdemos realmente lo único interesante, la única historia que pone en marcha el hecho cultural de la geometría. Todo lo demás, por más importante

que sea, no nos da en absoluto cómo empieza, por tanto la génesis o el acontecimiento en el que empieza a existir con ese sentido una ciencia como la geometría.

La geometría, dice Husserl, ese saber nuestro que entendemos como geometría y que se trasmite de generación en generación como una tradición, que es transmitida pero que ella misma es transmisora, no es el saber de una causalidad exterior que produciría por sí misma la sucesión —*Nacheinander*— de las formas históricas, por ejemplo, un saber por inducción. No es una causalidad externa la que produce la sucesión tradicional de la geometría en las diversas comunidades, como podría ser el caso si los libros de geometría fueran mecánicamente copiados en cada generación. Entender la geometría implica, por el contrario, entender su *historicidad*, es decir, comprender ese momento histórico vivo que la produjo, rehacer su evidencia creadora. Y esto vale para todo hecho cultural.

Mas ¿qué significa entender su historicidad? Esto no es una palabra vacía, pues vale para todo hecho cultural de cualquier rango, sea lo que concierne a la generatividad o cultura de las necesidades, hasta los niveles más altos; en efecto, en la comprensión de todo hecho cultural sabemos simultáneamente que es un *producto de una acción humana*: «daß sie ein Gebilde sei aus einem menschlichen Bilden her», que es al que hay que acudir en toda explicitación de un hecho cultural³. Por eso toda explicitación es histórica, pues tenemos

³ Quiero mencionar el comentario derridiano sobre este paso tan importante de Husserl, ya que en lugar de ceñirse al texto husserliano, que es decisivo y muy claro, dice que «Tomar conciencia de una ciencia como tradición y forma de la cultura es tomar conciencia de su historicidad integral»; más ¿cómo entiende de entrada esta historicidad integral?, pues «que tout présent culturel —donc tout présent scientifique— implique dans sa totalité la totalité du passé. L'unité de cette totalisation incessant qui s'opère toujours dans la forme du Présent historique (le "primordial en soi") nous conduit, si elle est correctement interrogué, à l'Apriori universel de l'histoire. Comme l'Absolu non modifiable en soi du Présent Vivant en lequel il est fondé, le Présent historique n'est de prime abord que le lieu et le mouvement irréductibles et purs de cette totalisation et de cette traditionalisation» y ahora define esa historia como el movimiento vivo de los unos con los otros y en los otros. Por

que volver a esa producción que se halla siempre en el horizonte histórico. Toda explicitación lleva consigo la historia, el horizonte de su historia, que entendida correctamente es una continuidad de tiempos pasados que se implican unos en otros hasta nuestra actualidad.

Esta historicidad podrá parecer todo lo indeterminada que se quiera, pero está dotada de una estructura que se puede explicitar. Por eso cualquier explicación de hechos culturales lleva a nada menos, dice Husserl, que al apriori histórico, esa estructura de horizonte histórico que acompaña —es *mitbewußt*— a la comprensión de cualquier hecho cultural. Mas ¿qué es la historia cuyo apriori es la base de toda comprensión de los hechos culturales, ese apriori que siempre tenemos que tener en cuenta a la hora de aproximarnos realmente a los hechos culturales si queremos comprenderlos eficazmente como lo que son?. Pues bien, «la historia no es de entrada [*von vorherein*] más que el movimiento vivo de los unos con los otros y de los unos en los otros de la formación originaria de sentido y de su sedimentación» (p. 380). La historia se genera en esa producción a la que antes he aludido, ahora la llama producción de sentido y sedimentación del sentido más el movimiento que va de unos individuos con otros y entre ellos, en su *chiasmo*. Esa estructura, que por supuesto transcurre de una generación, porque es un movimiento en el que están implicadas o alcanzadas otras generaciones, precisamente a través de la sedimentación del sentido en la escritura, en los artefactos culturales o en las instituciones, esa estructura es la historia.

Por tanto, y ahora ya va a empezar Husserl a sacar consecuencias de lo que ha ido preparando: todo hecho histórico presente o pasado tiene su estructura interna de sentido, lo que está en este movimiento de los unos con otros y de los unos en otros. Por tanto, y ahora viene el decisivo juicio de Husserl, *la historia de hechos permanece en la*

tanto, parece que pone la historicidad en la totalización de la pertenencia de la totalidad del horizonte pasado al presente; lo que quizás sea cierto, pero no se corresponde en este momento con la argumentación de Husserl, que dice escuetamente que comprender la historicidad de un hecho cultural es entender que en cuanto hecho cultural es «Gebilde aus einer menschlichen Bilden her».

incomprensión porque como historia de hechos no tematiza este suelo universal de sentido [*allgemeinen Sinnesboden*], el potente [*gewaltige*], —porque nada humano parecería escapársele—, apriori estructural que abarca a toda realidad humana. Las ciencias de hechos, en la medida en que sólo son eso, se mantienen en la incomprensión, porque olvidan el apriori histórico, el modo de ser de la subjetividad humana creadora y sedimentadora del sentido.

La auténtica historia es la que entiende o aclara este tiempo histórico en su estructura total universal. Por supuesto, dice Husserl, en una nota, la historicidad del mundo que es lo primero que nos aparece, lo es por la historicidad interna de las personas, historicidad que está en conexión con la capacidad de volver sobre sí mismo en el recuerdo: «Recuérdese, dice Husserl a este respecto, lo que hemos dicho en esas escasas páginas del principio sobre los recuerdos y la historicidad permanente que se da en ellos» (381, nota 1)⁴. Ahí efectivamente tenemos, por tanto, la verdadera y última raíz de la historicidad, el verdadero apriori de la historia humana.

Por tanto, concluye Husserl, una historia de la filosofía, una historia de las ciencias particulares como las usuales historias de

⁴ También en relación a esta nota podemos detectar inexactitudes en el comentario de Derrida, pues Derrida insiste en que la historia intrínseca total pasa por la historia intrínseca de la totalidad de las personas individuales, lo que puede ser cierto o no, pero que no es lo que dice Husserl, quien en esa importante nota sólo señala tres cosas, primero que el mundo histórico es preñado como socialhistórico, pero que esa historicidad del mundo histórico, y no la historia total intrínseca, depende de la «historicidad interna de cada uno y en cuanto individual en su historicidad con la de las otras personas en comunidad» (¿no hay un desliz en la traducción de Derrida? Para traducir como hace Derrida: «dans leur historicité intrinseque, qui les lie aux autres personnes communautisées» debería haber puesto el texto alemán: «in ihrer inneren Geschichtlichkeit mit der anderen vergemeinschafteten Personen», pero dice «mit der anderer vergemeinschafteter Personen»). La tercera cuestión muy importante en esa nota pide pensar en lo que ha dicho sobre el recuerdo en las páginas anteriores, indicando, por tanto, la función decisiva del recuerdo, la síntesis de identidad que es inherente al recuerdo, y por tanto la historicidad continua que lo habita. Muy lejos todo ello de lo que nos dice Derrida en el texto y en la nota. Tenemos, por tanto, que el comentario de Derrida está bastante lejos de lo que Husserl dice, con lo que creo que pierde el tono de la argumentación de Husserl.

hechos no hacen realmente comprensible nada decisivo de un tema. Importante conclusión a la hora de juzgar qué es, por ejemplo, la historia de la filosofía⁵.

Por fin tenemos la segunda objeción, que se refiere al tema del relativismo cultural, aunque bajo la denominación del historicismo, pues dice Husserl, plenamente consciente de qué está hablando y contra qué está hablando: qué ingenuidad, pretender hablar de un saber que trasciende las épocas históricas, un momento determinado, hablar de un apriori histórico él mismo tan condición trascendental de la historia que está más allá de la historia pues sería lo que la posibilita. Qué ingenuidad pretender descubrir una estructura transhistórica como condición de posibilidad de la historia, un apriori cuando tenemos tantísimas pruebas de la relatividad de todo lo histórico, y este descubrimiento mismo no es menos histórico. Cada pueblo tiene su mundo que sólo para él vale. Desde su mundo él entiende todo, todo tiene en su mundo su apriori, todo se encaja perfectamente en él, bien sea de un modo mítico-mágico o de un modo europeo-racional. Cada mundo tiene su apriori, pero es insensato pretender buscar un apriori común que por tanto de entrada valga para los demás.

⁵ No creo que sea necesario insistir en la pobreza del comentario de Derrida en este punto, ya que pierde todo el alcance de esta "objeción", sin darse cuenta de que en ella se expone realmente los límites de toda ciencia humana fáctica y por tanto la necesidad de pasar a una historia de otro tipo que tiene que ser una historia basada en la fenomenología trascendental. El acceso, pues, a la fenomenología trascendental a partir de la ciencia del mundo de la vida está fundamentado precisamente en esta insuficiencia de la historia fáctica o empírica, porque es incapaz de dar cuenta de la realidad concreta que es un hecho cultural, por ser incapaz de revelar el apriori histórico: el movimiento de los unos en otros y de los unos con otros de la creación y sedimentación del sentido. Como Derrida no ha percibido esta problemática, esta objeción apenas ocupa en su voluminoso comentario un pequeño párrafo de la página 113. Como enseguida veremos, Derrida da más importancia a la segunda objeción, pero por razones externas, porque en ella se debate la cuestión del relativismo cultural, y de esa cuestión se trata también en la famosa carta a Lévy-Bruhl, que también comenta Merleau-Ponty en su libro *La fenomenología y las ciencias del hombre*.

Husserl empieza respondiendo con el supuesto fundamental de la metodología misma histórica: incluso para fijar y determinar los hechos históricos mismos que puedan aportarse para demostrar la tesis historicista o relativista tengo que presuponer el horizonte de la historia misma o la historia como horizonte de todo preguntar, un horizonte en el que de entrada estamos todos. Por eso para Husserl ni siquiera necesitamos acudir a verificar la corrección de esos hechos históricamente determinados o relativos y mudables según las épocas; basta con asegurarse de que la afirmación de que son hechos culturales supone el apriori histórico, es decir, una subjetividad con una historicidad interna en el modo del chiasmo y que es la que los ha producido; basta con constatar que con toda certeza detrás de ellos hay una comunidad que los produce en el modo del *uno con otros y uno en otros de la producción y sedimentación del sentido*, es decir, en esa historicidad viva, sin la cual esos hechos históricos evidentemente no existirían.

Pero no sólo eso; los hechos históricos que el historicista aduce ellos mismos están en un horizonte de realidad al que el investigador, sea antropólogo cultural o historiador acude o supone como medida u horizonte de realidad frente al cual unos datos son reales y otros no. Cuando el antropólogo constata un hecho, para asumirlo como auténtico logro de su trabajo de investigación, da por supuesto que ese hecho ha de valer para toda persona racional, para la comunidad de científicos para quienes por supuesto escribe, de modo que por más que se ajuste a la descripción propia de los protagonistas de esos hechos, la interpretación de estos es una interpretación que aparece con la calidad de un hecho real en el horizonte de realidad propia tanto de ellos, de los protagonistas descritos, como en el horizonte de realidad del antropólogo y su comunidad⁶. La antropología presu-

⁶ Derrida lo dice muy bien: «Para que el “hecho” etnológico aparezca es preciso que se haya establecido la comunicación etnológica en el horizonte de la humanidad universal; es preciso que dos hombres o dos grupos se hayan podido entender a partir de las posibilidades del lenguaje universal, por muy pobres que sean; es necesario que el etnólogo esté seguro, con una certeza apodictica, de que los *otros* hombres

pone la constitución de ese horizonte común, que ella, sin embargo, no tematiza. La filosofía, la fenomenología trascendental en nuestro caso, es la que revela o manifiesta ese horizonte previo a cualquier ciencia. Por eso puede decir Merleau-Ponty, con gran acierto, que «Ser filósofo, pensar filosóficamente es, en lo que concierne, por ejemplo, al pasado, comprender ese pasado en virtud del lazo interior que existe entre él y nosotros. La comprensión se vuelve entonces coexistencia en la historia, que no se extiende solamente a nuestros contemporáneos, sino también a Platón, a lo que está detrás nuestro, a lo que está delante nuestro, o lejos de nosotros»⁷, por eso la filosofía está detrás de la ciencia, no la niega, acepta incluso el relativismo que la ciencia puede mostrar, pero como se dice en la carta a Lévy-Bruhl, la ciencia no es la última palabra⁸, pues detrás del relativismo de los hechos, tenemos la estructura apriórica común que nos permite incluso establecer esos hechos⁹.

Por eso, de acuerdo a Husserl, por más variación histórica de los mundos humanos que se me proponga o que el relativista aduzca o

viven también necesariamente en comunidad de lenguaje y de tradición en el horizonte de una historia». O. c., p. 114.

⁷ M. Merleau-Ponty, *La filosofía y las ciencias del hombre*, Editorial Nova, 1969, p. 97.

⁸ Cf. M. Merleau-Ponty, «Le philosophe et la sociologie», en *Signes*, p. 136 y ss.

⁹ Me parece que en este sentido Derrida exagera las conclusiones que Merleau-Ponty saca de la carta a Lévy-Bruhl, pues es evidente que el derecho del relativismo cultural sólo se da en el plano de los hechos pero no en el del apriori, la dimensión de la filosofía. Por eso creo que quizás hablan de cosas distintas. Derrida tiene razón en la exposición que hace de la relación entre la unidad y la diferencia, atribuyendo a ésta lo fáctico y a aquella lo apriori. Por la misma razón, la *Einfühlung* que viene posibilitada por la existencia de la estructura apriórica, y sirve para establecer los contenidos concretos diferentes, «en tanto que determinación fáctica de la diferencia, no puede justamente instituir la ciencia en derecho» (O. c., p. 119 s.), es decir, la empatía como acceso a lo particular y que nos da el contenido diferencial de la antropología no es la que funda la antropología como ciencia, sino que la supone. Esta apreciación de Derrida es muy aguda y demuestra o muestra una tesis fundamental de Husserl, la diferencia entre la empatía auténtica y la inauténtica; sin ésta, que es la experiencia real del otro, no sería posible aquella. Pero ésta no me enseña del otro en cuanto otro realmente nada, pero sin ella tampoco podría aprender nada.

muestre para avalar sus tesis, ese horizonte histórico, ese apriori histórico siempre tendrá un contenido o un componente esencial universal; la vida humana siempre se ha de presentar con una estructura determinada, con lo cual —y en esto estamos de nuevo en la metodología de la reducción apodíctica expuesta por Husserl en las lecciones de 1922/23— nos hemos librado de toda vinculación a mundos concretos, con lo que logramos lo apodícticamente *invariante*, que es lo que se obtenía con la metodología de la reducción apodíctica¹⁰.

Ahora habla Husserl de lo que tenía que ser el mundo en el que surgió la geometría, cuyo nacimiento vale de ejemplo o modelo para entender el nacimiento de toda formación espiritual que ha de poder transmitirse de un modo incondicionadamente universal, es decir, que vale para todo ser humano en cuanto ser humano, lo que yo denomino *formación cultural no étnica*. En efecto, aquí introduce Husserl una diferencia decisiva en los modos de ser culturales, pues dice: «En la medida en que la actividad de pensamiento de un científico acogiera en su pensar algo ‘ligado al tiempo’, es decir, a lo meramente fáctico de su presente, o algo que sea válido para él sólo como mera tradición, su formación tendría igualmente un sentido de ser ligado solamente al tiempo; ese sentido sólo sería comprensible por lo seres humanos que compartieran los mismos presupuestos fácticos de comprensión»; es decir, en la formación de cosas culturales

¹⁰ Derrida trata de resolver en ese capítulo, no sin acierto, la dificultad del carácter ahistórico que en la carta comentada por Merleau-Ponty se atribuiría a los primitivos. Obviamente hay que distinguir diversos niveles de la historicidad, de acuerdo a las diversas etapas de la humanidad, como se desprende del *Beilage XXVI* correctamente citado por Derrida; cf. o. c., p. 120 s. y nota 1, p. 121. También responde a la objeción de Biemel de que en realidad Husserl fracasa en la consideración de la historia, porque la historia efectiva quedaría fuera, precisamente porque el apriori histórico él mismo no es histórico. Sin embargo, dice Derrida, «¿qué sería la historicidad y el discurso sobre la historia si ninguna de estas invariantes fuera posible? Para hablar de fracaso en la tematización de la historicidad, ¿no es preciso previamente haber tenido acceso a un sentido invariante y más o menos temático de la historicidad?», o. c., p. 122.

caben dos posibilidades, crear algo cuyo sentido depende de las condiciones concretas de un mundo cultural, es decir, *crear algo étnico* y que por tanto no es transmisible o comprensible sino desde los postulados o presupuestos étnicos que son históricamente determinados e irrepetibles por la misma razón. O cabe crear algo *no étnico*, es decir, no ligado a un tiempo fáctico, a una etnia y por tanto *nachverstehbar*, es decir, comprensible posteriormente por otras comunidades u otros seres humanos de otros contextos históricos. Pues bien, para Husserl la geometría pertenece obviamente a esta categoría: «Es una convicción universal que la geometría con todas sus verdades es válida en una universalidad general para todos los seres humanos, todos los tiempos, todos los pueblos, para todos, no sólo para los históricamente fácticos, [es decir, para los realmente existentes] sino para los en general imaginables». Según Husserl, jamás se ha fundado los presupuestos de este convencimiento, convencimiento cuya verdad se aplica mucho más allá de la geometría, porque los hechos aducidos por el relativista tienen la misma verdad que la geometría, es decir, en cuanto hechos pertenecen a un horizonte de realidad en no menor medida que las verdades geométricas mismas. Es decir, cuando un antropólogo nos describe hechos culturales, da por supuesto que esos hechos no sólo valen para aquellos para los que los describe sino que procura que valgan también para él y que queden reflejados tal como son también para la comunidad en que se generan. Lo único que trata de delimitar es la interpretación étnica que de tales hechos puede hacer la comunidad de que se trate, asumiendo tal interpretación como un hecho más no étnico. En cuanto tal, esa interpretación con el hecho interpretado entra en la comunidad no étnica, es decir, no vinculada al tiempo fáctico y por tanto transmisible y comprensible desde diversos contextos étnicos.

Por eso es tan importante el argumento de Husserl. La geometría vale para todos los hombres porque no es una adquisición étnica que dependa de las facticidades culturales. Cuando Ranke dice que la historia hay que describirla «wie sie wirklich gewesen ist», o tal como es ante Dios, está suponiendo esta *trascendencia del horizonte*

étnico o histórico concreto fáctico, por tanto la constitución de un apriori histórico absoluto sólo en el cual estos hechos históricos son tales. Sólo en estas condiciones puede haber una ciencia que esté más allá de toda facticidad, una ciencia no étnica.

Con esto naturalmente, termina Husserl, estamos en los problemas de la razón, de la misma razón que opera en todos los seres humanos por más primitivos que sean; porque cualquier objeción que se haga, basados en cualquier facticidad, dejándonos llevar por facticidades, por hechos, para tratar de cuestiones no limitadas a las peculiaridades étnicas, nos sitúa, ya en la forma de argumentación, en lo general humano, pues fija esos hechos como válidos para todos. Cabalmente en esta estructura universal, o en la raíz de la que depende esa objetividad, el poder hacerse cargo de esa objetividad transétnica, se anuncia una razón teleológica que atraviesa toda la historia. Con esto estamos en la problemática más original que es la de la totalidad de la historia humana.

Sólo mediante la historia interna, la *innere Geschichtlichkeit*, tiene sentido la ciencia humana. Es necesaria una filosofía que garantice esta historicidad interna, a la cual se remite la posibilidad misma de fijar hechos objetivamente válidos para todos. Sólo en esas condiciones es válida cualquier ciencia humana, y por supuesto la propia antropología cultural que trata de sistematizar el conocimiento científico de los otros.

Recuperación trascendental de la racionalidad europea

Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN
Universitat Jaume I. Castellón.

0. Introducción

En este trabajo me propongo exponer algunos aspectos de la situación actual de mi investigación en el marco de la manera de hacer filosofía que he venido llamando fenomenología comunicativa. Entiendo esta fenomenología comunicativa como una transformación de la fenomenología lingüística de J. L. Austin desde las posibilidades que las propuestas de este autor tienen, respecto de la presencia de la experiencia del mundo de la vida —que he aprendido del Prof. Montero—, en los intercambios de acciones comunicativas que los seres humanos realizan en el uso de su racionalidad.

1. Racionalidad europea y fenomenología trascendental

No cabe duda que los ecos de los discursos de Husserl en Praga y Viena en los años treinta¹ no sólo resuenan todavía dramáticamente

¹ Como es sabido, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* tiene su origen en la intervención de Husserl en el *Octavo Congreso Internacional de Filosofía* celebrado en Praga del 2 al 7 de septiembre de 1934 con el título «La crisis de las ciencias europeas y la psicología». Fue precisamente el filósofo Masaryk —amigo de Husserl que le recomendó que fuera a Viena a escuchar a Brentano (Cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, La Haya, Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 85)—, el primer presidente de la República Checoslovaca ya desa-

te, sino que, me temo, “sollozan” a la vista de las acciones tan necesitadas de comunicación y de recuperación de las tradiciones² de racionalidad que, aprendemos del mismo Husserl, constituyen la identidad europea misma. Parece que seguimos en una época de pérdida de «*die geschichtsphilosophische Idee (oder den teleologischen Sinn) des europäischen Menschentums*»³ y no por el fracaso de la “actitud racional” sino por la unilateralización de la razón que, con su reducción al pretendido “objetivismo” ha hecho que *bloÙe Tatsachenwissenschaften machen bloÙe Tatsachemenschen*⁴.

Al indagar entre las tradiciones de racionalidad nos encontramos inevitablemente con el concepto de Europa y, desde la fenomenología, tenemos el compromiso ético de denunciar las causas de su “enfermedad”, siguiendo, en interpretación de San Martín, el testamento de Husserl⁵. Al filósofo no le importa el sentido geográfico de Europa, sino su finalidad, su sentido teleológico, la comprensión de Europa desde las *Geisteswissenschaften*, las “Humanidades” en el castellano de Ortega⁶. «Bajo el rótulo de Europa —cito *La crisis*—, lo que está en juego es la unidad de una vida espiritual, de un hacer y de un crear: con todos los objetivos, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con las configuraciones teleológicas, con las instituciones y organizaciones»⁷. Esta figura de Europa desde la perspectiva de las

Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Hua VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, trad. española de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991, que contiene el discurso de Viena, «La crisis de la humanidad europea y la filosofía».

² Para la necesidad de elegir entre “tradiciones” cfr. A. Cortina, «La democracia como razón de ser de Europa» en V. D. García Marzá y V. Martínez Guzmán, *Teoría de Europa*, Valencia, Nau Llibres, 1993.

³ *Krisis*, p. 314 y p. 323 (en lo que sigue el primer número de página siempre referirá al original alemán, y el segundo a la traducción cuando la haya).

⁴ *Ibíd.* p. 4 y p. 6.

⁵ J. San Martín, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 41, 107-134.

⁶ J. Ortega y Gasset, «Prospecto del Instituto de Humanidades», *Obras Completas*, vol. VII, Madrid, Alianza Editorial/Revista de Occidente, 1983.

⁷ *Krisis* p. 319 y p. 328.

Humanidades irrumpe como un salto en la evolución de la humanidad, similar al salto del animal al ser humano desde el momento en que la humanidad «no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de su existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón»⁸. Este es el “presentimiento vivo” (*lebendige Vorahnung*) que no, la mera especulación histórica, que Husserl nos ofrece. Desde Grecia, la humanidad adopta una nueva actitud (*Einstellung*)⁹, basada en un “interés vital universal (cosmológico)” (*ein universales [kosmologisches] Lebensinteresse*) por la “teoría”, que lleva a formar “comunidades” de filósofos, científicos (matemáticos, astrónomos, etc.) que no trabajan aislados, sino unos con otros y unos para otros (*nicht vereinzelt sondern miteinander und füreinander*). Un interés que en su desarrollo y extensión será finalmente asumido y la actitud racional será adoptada como una tarea infinita y general.

Para comprender esta ampliación del interés por la razón desde las comunidades de filósofos a toda la humanidad, hace falta un replanteamiento de las *Geisteswissenschaften*, de las Humanidades, que no lleve consigo las implicaciones de unilateralización del objetivismo de las ciencias de la naturaleza como todavía ocurría con Windelband, Rickert y el mismo Dilthey. Es el propio espíritu de la humanidad estudiado por las Humanidades, el que es autónomo y el que está presupuesto en las ciencias de la naturaleza¹⁰. La propuesta de Husserl es, como se sabe, que la autorreflexión de las Humanidades sobre la humanidad implicada en la racionalidad europea como actitud, se debe hacer desde la fenomenología trascendental. Sólo ella supera el objetivismo naturalista y todo objetivismo partiendo el que filosofa de su yo y considerándose puramente como el ejecutor de todas sus valideces (*der Vollzieher aller seiner Geltungen*), de las cuales

⁸ *Ibid.*

⁹ «Una actitud significa... un estilo habitual fijo de la vida de la voluntad (*Willensleben*) en orientaciones de voluntad prefiguradas por mediación suya o en intereses, en fines últimos, en rendimientos culturales, cuyo estilo global viene, pues, de este modo determinado» (*Krisis*, p. 326 y p. 335 y s.)

¹⁰ *Krisis*, p. 345 y p. 355.

se convierte en espectador puramente teórico. Desde la fenomenología trascendental-intencional se llega a elaborar una ciencia del espíritu absolutamente autónoma que se propone como una comprensión del espíritu mismo y del mundo como una realización (*Leistung*) del espíritu. No hay dualidad espíritu-naturaleza porque la misma naturaleza entra en la esfera del espíritu. Dicho de forma más suave: no se puede admitir el dualismo Humanidades-naturaleza porque la naturaleza misma no se puede comprender sino desde su propia humanización. Además el “yo” deja de ser una cosa aislada (*eine isoliertes Ding*); la exterioridad y yuxtaposición de los “yoes” personales desaparecen para dar lugar a una relación íntima (*innerliche*) entre los seres que son los unos con los otros y los unos para los otros¹¹.

Interpreto que la fenomenología trascendental-intencional en la medida en que sea capaz de explicitar la universalidad de la actitud racional de Europa para toda la humanidad, sobrepasando la “comunidad de filósofos” de Grecia, orientará las relaciones entre los seres humanos y el mundo —clarificará el sentido teleológico de la idea de Europa—, capacitándonos para denunciar críticamente las desviaciones de la racionalidad que dan lugar a los dolorosos acontecimientos que están ocurriendo en el espacio geográfico llamado Europa o en cualquier lugar donde haya seres humanos. De ahí que la actitud ética debe fundamentarse en un saber “no-étnico” como propone San Mar-

¹¹ *Ibíd.* p. 346 y p. 357. No soy fiel a la traducción castellana, para hacer más explícita mi propia interpretación. Me permito traducir *innerlich* por “íntimo”, además de porque parece que en alemán a veces se usa en ese sentido (*innerliche Gedanken* pueden ser “pensamientos íntimos”, *Innerlichkeit* puede ser “intimidad”), para enraizarlo con la tradición fenomenológica española, ligada a Ortega que inicialmente propuso traducir *Erlebnis* por “intimidad”, aunque después acuñó “vivencia”, y finalmente llegó a hablar de la “intimidad ejecutiva” de toda conciencia que se funde con el mundo, incluso de la presupuesta por la conciencia trascendental que es a la que parece que Husserl atribuye, fundamentalmente, ese carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) que estamos viendo ahora mismo. Cf. V. Martínez Guzmán, «Fenomenología lingüística del ‘yo ejecutivo’», en J. San Martín (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid, UNED, 1992.

tín, o en una “macroética”, como propone Apel¹². El mismo San Martín nos ha enseñado a leer la crítica al psicologismo de las *Investigaciones lógicas* desde el proyecto de hombre europeo de la *La crisis*, que puede resquebrajarse si el ejercicio de la racionalidad se reduce a “hechos” psicológicos, del cerebro o de cualquier otra índole¹³.

2. Pragmática trascendental, racionalidad y humanidades

A pesar de los elementos positivos encontrados en las propuestas de Husserl, seguramente ampliables con interpretaciones más detalladas, en el desarrollo de la filosofía de este siglo parece que la noción de “fenomenología trascendental” de este autor quedaría como demasiado “encerrada” dentro del “paradigma de la conciencia”, para servir definitivamente como clarificación de la racionalidad europea reivindicable desde las Humanidades. Como una alternativa radical al objetivismo, el trascendentalismo husserliano, según Apel y Habermas, todavía estaría dentro de la subjetividad —cierto que subjetividad trascendental— y de la relación cognoscitiva sujeto-objeto más que dentro de una relación entre sujetos, aunque hayamos visto elementos que pueden prefigurar este segundo tipo de relación¹⁴.

¹² Cf. J. San Martín, «El sentido de Europa», K.O. Apel, «¿Necesitamos en la actualidad una ética universalista, o estamos ante una ideología de poder eurocéntrica?» y V. Martínez Guzmán, «Explicitación de la racionalidad europea», todos en V. D. García Marzá y V. Martínez Guzmán (eds.), *Teoría de Europa*, «La problemática que plantea una macroética universalista de la corresponsabilidad», *Europa a la fi de segle, Acta, Quaderns*, núm. 6, Barcelona, 1990.

¹³ *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, pp. 20 y s., 39 y s., 53 y s.

¹⁴ Además de mi artículo ya citado, «Fenomenología lingüística del ‘yo ejecutivo’», pueden verse mis reticencias a la fenomenología trascendental en *Lebenswelt, Lenguaje y Ciencias Humanas* en J. Wild» (J. San Martín [ed.] *Husserl y el mundo de la vida*, Madrid, UNED, 1993) en el que critico la fenomenología trascendental a favor del “mundo de la vida” y su expresión en el lenguaje ordinario. Con la superación del “paradigma de la conciencia” por el “paradigma de la comunicación”, me refiero, por supuesto, a Habermas. Para una interpretación “más comunicativista”

Precisamente la “transformación de la filosofía” que Apel propone para su pragmática trascendental trata de explicar nuestra capacidad de entendernos en el sentido de llegar a un “acuerdo sobre algo en el mundo” (*Verständigung über etwas*) buscando una complementariedad entre la tradicional relación cognoscitiva sujeto-objeto y la relación entre los sujetos de la comprensión comunicativa¹⁵. Ahora no se parte de un sujeto trascendental —frecuentemente hipostasiado—, que sea el garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento. El sujeto se halla inmerso ya en una comunidad de comunicación de manera que no se puede alcanzar ningún conocimiento sobre algo en el mundo como algo o sobre uno mismo como persona, sin participar ya en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo. De Peirce toma Apel la transformación del sujeto trascendental kantiano y la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento, en una comunidad real de comunicación —prácticamente idéntica a todo el género humano—, y en la pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y la verdad de los enunciados. De Wittgenstein aprovecha esta transformación de la filosofía la clarificación de “a qué juegan” o “qué reglas siguen”, los miembros de la comunidad de comunicación: son participantes de un juego del lenguaje trascendental presupuesto en todos los juegos lingüísticos fácticamente existentes. Todo juego

de Husserl, cf. C. Moreno Márquez, *La intención comunicativa. Ontología e Intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Sevilla, Themata, 1989. La confrontación entre la relación cognoscitiva sujeto-objeto y sujeto-sujeto entre otros lugares del mismo autor, en K. O. Apel, «The hermeneutic dimension of social science and its normative foundation», *Man and World*, 1992. El paso del “paradigma de la conciencia” al “paradigma de la comunicación” puede encontrarse también en H. Habermas, «Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: Razón comunicativa vs. razón centrada en el sujeto», *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 351 y ss, y *Pensamiento postmetafísico*, cap. I, § 3. Cf. V. D. García Marza, *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992, cap. 2.

¹⁵ «The hermeneutical dimension...» pp. 2 y ss. Cf. *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, pp. 55, 203 y ss., 212 y ss. y 406 y ss. También A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.

de lenguaje concreto, independientemente de sus propias reglas, presupone que se sigan las reglas del juego trascendental que supone la posibilidad de que lleguemos a un acuerdo sobre algo en el mundo¹⁶. El científico, el filósofo, el humanista, todos los seres humanos cuando argumentamos, pretendemos que nuestros argumentos en el contexto de comunicación cumplan las pretensiones de validez que hemos aprendido de Habermas: 1) pretendemos que lo que decimos tenga un sentido intersubjetivo, que se entienda. Lo cual está en la base de lo otro que pretendemos. A saber: 2) Pretendemos que lo que decimos sea verdadero para los participantes en la comunicación. 3) Pretendemos decirlo con veracidad o sinceridad. 4) Pretendemos que sea correcto, normativo.

Además a la transformación semiótica de la filosofía trascendental, ligada al “giro lingüístico”, hay que unir el “giro pragmático” de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. Sobre todo, el descubrimiento de la “ejecutividad” o “performatividad” de lo que decimos, la posibilidad de explicitar lo que hacemos al hablar que ya no es sólo referir ni expresar “proposiciones”¹⁷. Ciertamente negar alguna de estas pretensiones no es una “contradicción lógica”, “ni semántica”, es una contradicción pragmática o performativa, según la cual “se está haciendo aquello que se niega, precisamente negándolo”: quien pretenda negar el carácter fundamental de la “inteligibilidad” lo hace “haciéndose entender”, lo mismo quien niega la pre-

¹⁶ *Transformación de la Filosofía*, I, 55 y ss., II, 154, 209 y ss., 311 y ss.

¹⁷ «Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart», H. Nagl-Doceckal (ed.), *Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für E. Heintel zum 70. Geburtstag*, Viena, Wilhelm Braumüller, 1982. «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie», H. G. Bosshardt (ed.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlín/Nueva York, de Gryter 1986. «Linguistic Meaning and Intentionality: The Compatibility of the “Linguistic Turn” and the “Pragmatic Turn” of Meaning-Theory within the Framework of a Transcendental Semiotics», D. Welton y H. J. Silverman (eds.), *Critical and Dialectical Phenomenology*, Albany, State Univ. of New York Press, 1987, 2-53. «Is Intentionality more basic than Linguistic Meaning», E. Lepore y R. van Gulik (eds.), *John Searle and his Critics*, Cambridge/Mass., Blackwell, 1991.

tensión de verdad, veracidad o normatividad, hace uso de las condiciones de posibilidad de la argumentación misma que son precisamente las pretensiones de verdad, veracidad o normatividad.

De la fenomenología trascendental aprende Apel la diferencia entre tematizar y objetivar¹⁸. Los grandes temas no objetivables de Husserl serían, a juicio de Apel, “la vida temporal de la conciencia”, los “actos intencionales”, “el mundo de la vida”... El tamiz por el que pasa el último Husserl, a través de Merleau-Ponty, nos ayuda también a diferenciar los cuerpos objetivables (*Körper*) del propio cuerpo humano (*der eigene Leib*) tematizable pero no objetivable. Todos son “fenómenos originarios” no objetivables (*nichtobjektivierbare Urphänomene*). Sin embargo la propia fenomenología trascendental husserliana es insuficiente para explicar cómo podemos tematizar fenómenos originarios no objetivables, porque se queda en la constitución de sentido por medio de las funciones intencionales de la conciencia y no da el paso a la función trascendental del lenguaje en la constitución del sentido del mundo. Según Apel, la transformación de la fenomenología trascendental en semiótica o pragmática trascendental del lenguaje se ha de producir por medio de una reflexión trascendental sobre la función sintáctico-metafórica de la exposición o referencia (*die syntaktisch-metaforische Darstellungsfunktion*) del lenguaje¹⁹. Desde la pragmática trascendental se pueden tomar como ejemplos de fenómenos no objetivables que hay que tematizar como condiciones de posibilidad del conocimiento (y la experiencia) el apriori del cuerpo humano (*das Leibapriori*) y el apriori del lenguaje (*das Sprachapriori*). El apriori del lenguaje como a priori de signos (*Zeichenapriori*), precisamente en tanto que no objetivable, refiere o expone (*darstellt*) también una dimensión del apriori del cuerpo humano.

¹⁸ «Wie ist es möglich, die nichtobjektivierbaren Bedingungen der Möglichkeit der Objectivierung —z.B. den Leib— zu thematisieren? (Von der transzendentalen Phänomenologie zur transzendentalen Semiotik bzw. Sprachpragmatik)». Ejemplar mecanografiado, cortesía del autor.

¹⁹ Dejo de lado para otro trabajo, las atractivas aportaciones del giro hermenéutico-lingüístico de Heidegger y Gadamer, así como la transformación semiótica de Derrida, también tratadas por Apel.

Apel fuerza una interpretación del “giro copernicano” de Kant según la cual, a pesar del idealismo trascendental que le sigue, este autor alude metafóricamente a dónde y cómo deberían ser considerados los aprioris del “cuerpo humano” y “el lenguaje”. Las metáforas utilizadas en el famoso pasaje del prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, son primero la comparación del experimento en las ciencias naturales con una pregunta que el científico hace a la naturaleza, no como el escolar que deja decir al maestro cuanto le place, sino como el juez que obliga a hablar a los testigos. Segundo que la razón en el experimento se acerca a la naturaleza llevando “en una mano” los principios y en “la otra” el experimento establecido según esos principios. Interpreta Apel que para entender las condiciones trascendentales de posibilidad de un experimento en las ciencias naturales, no es suficiente partir de las condiciones de la conciencia (*Bewußtseinsbedingungen*), es decir, de una relación cognoscitiva sujeto-objeto quasi-cartesiana. Más bien se exige presuponer un apriori del cuerpo humano (ilustrado por la metáfora de las dos manos) por medio del cual la razón puede tener su contacto comunicativo con la naturaleza (ilustrado por la “pregunta” o interrogatorio del juez a los testigos). «Se trata de que la razón deba poder expresar sus principios en una lengua, para poder interpretar el objeto-naturaleza como algo a la luz de significados de los signos válidos intersubjetivamente (*intersubjektiv gültigen Zeichen-Bedeutungen*) (y discutir estas interpretaciones en el discurso de una comunidad de comunicación)»²⁰. Ya aquí, según Apel, el apriori del lenguaje opera (*fungiert*) primariamente —a saber, en la interpretación del objeto-naturaleza a la luz de los significados de los signos—, como el apriori del cuerpo humano no objetivable el mismo pero requerido por todo conocimiento. Pero además se trata de que la razón deba poder traducir sus preguntas al lenguaje de la naturaleza, de manera que, mediante el experimento, fuerce a la naturaleza a contestar exactamente a sus preguntas. Para ello debe poder intervenir y actuar sobre la naturaleza con acciones del cuerpo e incluso ampliadas con artefactos, para

²⁰ *Ibíd.* pp. 14 y s.

posibilitar que, en el “interrogatorio (*Verhör*) como el del juez a los testigos”, la naturaleza sea confrontada consigo misma y con las normas (*Maßstäben*) ideales de la razón.

Interpreto pues que, más allá de la fenomenología trascendental, la pragmática trascendental, requiere de la tematización de los aprioris del cuerpo humano y el lenguaje que ya no sólo muestran las condiciones de posibilidad del conocimiento desde la conciencia sino desde el contexto de una comunidad de comunicación en la que los sujetos participan intersubjetivamente de la interpretación de los signos. No es trivial ni filosóficamente escolástica la dilucidación de lo que en la razón encontremos como fenómenos originarios posibilitadores de cualesquiera otros fenómenos porque nos va en ello la ya aludida dramática pérdida de racionalidad y caída en la “sin razón”. Y con el avance desde la fenomenología trascendental con peligro de “solipsismo metódico”, a la pragmática trascendental llegamos a reconocer que las pretensiones de todo ser humano de inteligibilidad, verdad, veracidad, y normatividad son irrebasables (*nichthintegehbar*) a no ser que se cometa una contradicción performativa.

Las Humanidades que reivindicamos, igual que toda ciencia, tienen como su fundamental contexto de justificación esta irrebasable estructura del discurso argumentativo²¹. Desde el punto de vista científico Apel explica dos posibles intereses cognoscitivos que podemos explicitar en el estudio de la estructura de la *Verständigung über etwas*. Tenemos el interés heredado de la ciencia moderna y de la relación sujeto-objeto, de disponer y controlar el mundo como un conjunto de hechos y sus relaciones nomológicas. Es un interés técnico y con pretensiones de objetivación que, sin embargo, ya no se entiende solamente en sentido externo y empíricamente comprobable, sino en sentido pragmático-trascendental según el cual el fenómeno originario que posibilita la suposición de relaciones nomológico-causales es precisamente la capacidad del ser humano de

²¹ «The hermeneutic dimension of social science and its normative foundation», pp. 7 y ss.

intervenir como causa de acontecimientos en el mundo²². Por eso hay que luchar contra la absolutización de este legítimo interés del conocimiento que ha de ser complementado por la estructura completa de la *Verständigung über etwas* puesto que todo tipo de conocimiento objetivo debe siempre tener la estructura del conocimiento de algo como algo mediada por la comprensión comunicativa en el marco de una relación intersubjetiva.

Pero a este interés hay que añadir el otro interés cognoscitivo que es el de la comprensión de los otros seres humanos²³, como problema básico de las Humanidades. Sin embargo en la medida en que la función cognoscitiva de la comprensión comunicativa está ya siempre presupuesta en todo tipo de conocimiento, mientras no haya alteraciones no necesitamos proponer hipótesis hermenéuticas para la comprensión. Ahora bien, cuando el funcionamiento de la comprensión comunicativa dentro de una comunidad corre serias dificultades —en el caso de crisis en la tradición cultural, con ocasión de un encuentro entre culturas...—, necesitamos hipótesis hermenéuticas que nos ayuden a comprender, a modo de un proceso de objetivación

²² Apel hace uso de su transformación pragmático-trascendental de la noción de causalidad según G.H. von Wright, *Explicación y Comprensión*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, Cap. II, principalmente §§ 7 y ss., tal como la realiza en *Die Erklären-Verstehen Kontroverse*, pp. 129 y ss. Mi interpretación de la causalidad del agente de las acciones humanas como “fenómeno originario” según la Fenomenología Lingüística de Austin en V. Martínez Guzmán, «Reflexions sobre l'home desde la Fenomenología Lingüística de J.L. Austin», *Millars*, Vol. XI, 1-2, 1986, Castellón de la Plana, p. 23.

²³ Ya en «El desarrollo de la 'Filosofía analítica' del lenguaje y el problema de las 'ciencias del espíritu'» (1964), *Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, vol. II, p. 40 «hace un esbozo fenomenológico» del problema del conocimiento de los otros citando el Husserl de las *Meditaciones cartesianas*: «...los otros los experimento... por una parte como... objetos del mundo;... ligados de un modo peculiar a los cuerpos como objetos psicofísicos, los otros son en el mundo. Por otra parte los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo, como experimentando ese mundo, ese mismo mundo que yo experimento, y como teniendo experiencia de mí al hacerlo, de mí tal como yo experimento el mundo y, en él, a los otros».

secundaria, «los cosujetos humanos de comunicación y sus actos de habla y otras expresiones significativas»²⁴. Se constituye así el “objeto” de las Humanidades y otras ciencias sociales.

En el marco de la pragmática trascendental no se puede considerar ya la “comprensión” de textos, estados psicológicos o procesos expresados por esos textos, como “objetos” en el sentido de la relación cognoscitiva sujeto-objeto. Es una tentación de la modernidad, suponer que el “humanista” (el *Geisteswissenschaftler*) puede hacer abstracción del *background* primordial de la estructura comunicativa, de la compleja estructura de la *Lebenswelt* —otra herencia fenomenológica—, que se expresa en la frase alemana “*Verständigung mit anderen über etwas in der Welt*”. La comprensión ya no es “revivencia” psicologista sino que está incrustada (*embedded*) en el contexto de la comunicación intersubjetiva y rezuma la ejecutividad o performatividad que se manifiesta en los fenómenos originarios —las pretensiones de validez— que posibilitan que nos entendamos unos con otros sobre algo en el mundo. Reinvidicar las Humanidades, interpretar, es convertir en objeto de investigación los asuntos humanos cuyas características originarias, están presentes en toda actividad

²⁴ «The hermeneutic dimension...» p. 10 y ss. En F. Montero, *Objetos y palabras*, Valencia, F. Torres editor, 1976, encontramos ya una explicación de la necesidad de hacer “filosofía del lenguaje” ligada a épocas de “crisis”. Por otra parte en mi «A Linguistic Phenomenology of ‘Intention’», *Analecta Husserliana*, Vol. XXXVI, 73-81, interpreto la propuesta fenomenológico-lingüística de Austin, explicitando el “fenómeno originario” de la “acción normal” que, en circunstancias normales, no requiere modificadores del tipo “lo hice *intencionadamente*...” o “*voluntariamente*...” o lo que sea “mente”, aunque por razones diferentes según los casos, pero que se pueden resumir con el lema, “no hay modificación sin aberración” (*Philosophical Papers*, Oxford, University Press, 1961, cap. 8, apartado 1). Produjo un debate “escolástico” como se puede ver en J. Searle, «Assertions and Aberrations», en K. T. Fann (ed.), *Symposium on J. L. Austin*, Londres, Routledge & Kegan, 1969, *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge, University Press, 1970, § 6.3. S. Cavell, «¿Debemos querer decir lo que decimos?» en V. C. Chappell (ed.), *El lenguaje común*, Madrid, Tecnos, 1971. Propongo que este “fenómeno originario” también ayudaría a explicar que cuando hay “aberración” de la razón comunicativa implícita en todo quehacer humano necesitamos empezar a hacer hermenéutica.

científica incluida la científico-natural. No cabe duda que estamos en una situación de crisis porque el sólo uso de la racionalidad instrumental y estratégica puede cegarnos —nos ciega de hecho, y nos hace violentos—, ante la originariedad irrebasable de la racionalidad comunicativa que pretende inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección. Y que conlleva el compromiso ético de reconocer igualdad de derechos y deberes a todos los participantes del discurso «en el sentido de estar comprometidos a la solidaridad y a la corresponsabilidad en la aventura conjunta, por decirlo así, de proponer y resolver problemas mediante (la fuerza) de los argumentos»²⁵ y no mediante “argumentos de fuerza”.

3. Consideraciones desde la fenomenología comunicativa

Apel propone con valentía la necesidad de “fundamentación última” de la filosofía dado el carácter de “trascendentales” de las pretensiones de validez de la argumentación. Ciertamente hay que tener la valentía de dilucidar la suerte de confianza que podemos tener con aquellos “fenómenos originarios” cuya explicitación puede enderezar las desviaciones de la racionalidad que llevan a las consecuencias dramáticas que ya hemos señalado. Con estos tintes de dramatismo no es ociosa ni escolástica la discusión que todavía sigue entre Apel y Habermas respecto del estatus de fundamentalidad que atribuyamos a los argumentos trascendentales y que, podemos calificar como «dos versiones diferentes de un mismo proyecto»²⁶,

²⁵ «The hermeneutic dimension...», p. 19.

²⁶ *Ética de la justicia*, cap. 9. Cf. K.O. Apel, «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje», *Estudios filosóficos*, 102, vol. XXXVI (1987), 251-300. «¿Límites de la ética discursiva?», Epílogo a A. Cortina *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1991. «Normatively Grounding ‘Critical Theory’ through Recourse to the Lifeworld? A Transcendental-Pragmatic Attempt to Think with Habermas against Habermas», A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, y A. Wellmer

discusión que García Marzá ha seguido con gran agudeza en su reciente libro sobre Habermas y la ética discursiva. Especialmente porque la misma importancia de las consecuencias prácticas que el debate conlleva, también nos alerta de que se pueda calificar la propuesta de Apel, como Habermas hace, de “fundamentalismo” y “dogmatismo”. Aunque no es menos peligrosa la acusación de “decisionismo” y peligro de “falibilismo” con la que Apel responde.

Por mi parte, en la fase actual de mi investigación, todavía tengo claros prejuicios contra el “trascendentalismo” y las “fundamentaciones últimas”. De la Fenomenología Lingüística de Austin he aprendido que «los filósofos deberían enfrentarse con algo más a su medida para esforzarse con ello» (*philosophers should take something more nearly their own size to strain at*)²⁷. Como una consecuencia, he aprendido a desconfiar de los argumentos trascendentales en el sentido estrictamente kantiano de explicar cómo es posible que hagamos determinadas cosas porque, por ejemplo, en el caso de la postulación de “entidades universales”, la propia elaboración del argumento trascendental postula la solución que requiere la existencia de universales como si fueran entidades con las que nos topamos todos los días (es posible que nombremos diferentes cosas que sentimos con un mismo nombre porque existen universales). Y en el sentido que también suelen tener los argumentos trascendentales de probar la existencia de una clase de entidades de tipo diferente de lo que sentimos²⁸.

En una primera reflexión que tendría que madurar, la misma importancia que tiene que nos ocupemos de la suerte de fundamentación que atribuyamos a las pretensiones que tenemos cuando nos comunicamos, me hace poner reservas a que esté sometida al riesgo

(eds.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge (Ma.), MIT, 1992.

²⁷ *Philosophical Papers*, p. 117. *Escritos filosóficos*, Madrid, Revista de Occidente, 1975.

²⁸ *Philosophical Papers*, pp. 33 y ss. *Escritos filosóficos*, pp. 53 y ss. Cf. M. Furberg, *Saying and Meaning*, Oxford, Basil Blackwell, 1971 pp. 9 s.

de que se diluya en la naturaleza del propio argumento trascendental en el primer sentido. Y respecto del segundo sentido que permitía probar la existencia de entidades de tipo diferente de lo que sentimos, me temo que estaría más cerca de Habermas²⁹ que de Apel, porque me parece que sólo desde la situación real de la experiencia originaria del mundo de la vida que manifestamos en lo que hacemos al hablar —los actos de habla—, somos capaces de reconstruir los fenómenos originarios no objetivables que tematizamos como compartidos por todo ser humano que participa de una actividad discursiva. Entre la tradición trascendentalista que afecta también a la fenomenología de Husserl y la tradición, igualmente fenomenológica, de explicitación de fenómenos originarios utilizada por el mismo Apel, como hemos visto en esta misma ponencia, todavía me quedo con la segunda por influencia de Montero, aunque me siento inquieto por la trascendentalidad entendida apelando a la propia trama discursiva del lenguaje y que posibilita que nos entendamos unos con otros.

Para no caer en una contradicción pragmático-performativa tendré que reconocer no obstante que mi afirmación “no es última” y todavía confío en que el estudio riguroso de la minimización del argumento trascendental por parte de Strawson³⁰ y a veces del mismo

²⁹ «¿Qué significa pragmática universal?», *Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*. Madrid, Cátedra, 1989. Cf. A. Cortina, op. cit. pp. 126 y ss. V.D. García Marzá, op.cit. pp. 116 y ss. «El concepto de *Lebenswelt* en Habermas y Husserl», en J. San Martín (ed.), *Husserl y el mundo de la vida*, Madrid, UNED, 1993.

³⁰ La recepción de Kant por Strawson en *Los límites del sentido*, Madrid, Revista de Occidente, 1975. Además en *Individuos*, Madrid, Taurus, 1989, muestra como en el juicio de percepción sólo es posible predicar y describir identificadoramente suponiendo que nuestra experiencia está organizada en unas categorías básicas que son los “particulares de base”, a saber, los cuerpos y las personas. A juicio de Apel este uso del argumento trascendental, todavía estaría al nivel de la dimensión proposicional de los actos de habla. Mientras que su uso de argumentos trascendentales se basaría, como hemos visto, en la dimensión performativa o ejecutiva («The hermeneutic...» p. 7). También me interesa el uso de “redes conceptuales” de la noción de acción que se valoran como “trascendentales” por Ricoeur, en su intento de combinar “filosofía analítica” y “fenomenología” en *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 11, 19 y ss., 134.

Habermas, al entenderlo como el mantenimiento de un cierto esquema conceptual o red de categorías que se muestra en cualquier experiencia coherente, y siempre que no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad, me puede hacer reconstruir la genuina relevancia de lo que se considere trascendental.

No obstante en lo que se refiere al desmarque que el mismo Habermas hace de la pragmática trascendental de Apel, para considerarla simplemente pragmática universal, apelando a la ligazón de los actos de habla con la *Lebenswelt*, creo que minimaliza excesivamente este último concepto y parece reducirlo a la *Lebenswelt* concreta con toda su carga de historicidad que, a mi juicio, debe ser el punto de partida para reconstruir las “estructuras universales” de la *Lebenswelt* originaria³¹ válidas para todo ser humano y fundamentales para las Humanidades. Por supuesto que, precisamente por reivindicar las Humanidades, nos tendremos que entender con la “historia”, pero creo que la explicitación de los fenómenos originarios del mundo de la vida originario que vamos siendo capaces de reconstruir cuandos nos comunicamos en situaciones efectivas de nuestro mundo de la vida concreto, está en la misma línea de compromiso ético de dilucidar aquello que, en nuestra situación actual, pueda valer para todo ser humano, precisamente para denunciar las desviaciones estratégicas que desvirtuan la racionalidad europea que, husserlianamente, concebimos al inicio como “actitud” del ser humano.

Desde la “fenomenología lingüística”, que deviene ya cada vez más fenomenología comunicativa, me atrevo a proponer algunos “fenómenos originarios” que tendríamos la responsabilidad de tematizar:

1) La misma explicitación de la performatividad o ejecutividad de las acciones humanas que se enmarca en la tradición fenomenológica del *volziehender Charakter* de toda conciencia y que no sólo se remonta a Husserl, sino también, al menos, a Ortega y a Reinach, se convierte, me parece, en una categoría antropológica del hacer de todo ser humano y por tanto coparticipada en el mundo de la vida

³¹ F. Montero, *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987, pp. 37 y ss.

originario. Supongo que tendríamos la obligación de denunciar las desviaciones o privaciones del carácter ejecutivo de las acciones de cualquier ser humano, su pueblo, su cultura, etc.

2) Desde el punto de vista argumentativo nos permite, además, el salto desde el discurso lógico-semántico susceptible de contradicciones lógicas, al discurso pragmático que se inserta en la tradición de la vieja “paradoja de Moore” (decir “hay un gato sobre la estera y yo no lo creo” no es una contradicción lógico-semántica, sino ejecutiva) y nos permite la validez de actos de habla autoreflexivos como los que se usan en las Humanidades. Desde la originariedad del discurso pragmático se puede denunciar la pretendida “limpieza”, de argumentaciones únicamente lógico-semánticas.

3) También la ejecutividad permite el reconocimiento originario del compromiso del hablante. Como dice Austin, al hablar nos comprometemos y siempre quedamos sometidos a que se nos exija por qué dijimos lo que dijimos.

4) Además la ejecución de acciones no se realiza nunca en solitario sino en el marco de la comunicación que para que sea “afortunada”, conlleva el efecto ilocucionario de *uptake*: captación de las intenciones del que habla que se convierte en explicitación de la *comprensión* originaria que también se convierte heideggerianamente en una característica antropológica, implícita en todo quehacer y convertida en objeto hermenéutico cuando convertimos en objeto los asuntos humanos de que tratan las Humanidades.

5) Este mundo de la vida originario no simplemente no se “nos da”. Aunque “se resiste” a nuestra acción ejecutiva, sin embargo, entre lo que hacemos al hablar hay un cierto efecto constitutivo sobre el mundo: Si bautizo este barco como “Queen Elyzabeth”, dice Austin, ya no puedo llamarlo “Generalísimo Stalin”.

6) El principio de Confianza al hablar está presente en Austin, completado con afirmaciones del tipo “no se puede engañar a todo el mundo todo el tiempo”. Lo originario es que al hablar confiamos unos en otros a no ser que tengamos motivos para sospechar.

7) La unidad psicofísica del ser humano es tan fuerte, que distanciar estratégicamente lo que decimos de lo que pensamos es “alla-

nar el camino a los perjuros". No es originario en el mundo de la vida el viejo dicho "mi lengua lo juró, pero mi corazón no". Recordemos el apriori del cuerpo humano (*Leib*) heredado de Husserl y asumido por Apel.

8) Hablar con pretensión de decir la verdad no es decir "la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad", es tratar de evaluar el ajuste de lo que decimos con los hechos conjugando las dimensiones ejecutiva y referencial de lo que hemos dicho.

9) Finalmente, como estructura del mundo de la vida originario está el reconocimiento del propio ejercicio de la causalidad, sólo a partir del cual podemos atribuir relaciones de causalidad a la naturaleza que permiten su expresión nomológica.

Puede que haya más motivos para explicitar respecto de cómo hacemos originariamente lo que hacemos y cómo explicitamos el mundo de la vida originario. Y si lo compartimos o no todos los seres humanos. O puede que, al menos, siga siendo más riguroso quedarse con las pretesiones de validez del discurso propuestas por Apel y Habermas. En este caso seguiríamos con la necesidad de dilucidar la presencia en el lenguaje del mundo de la vida originario. En cualquier caso comenzar a interpelarnos sobre estas cosas, puede que sea comenzar a ejercer la responsabilidad que tenemos de clarificar la genuina racionalidad de la que participamos todos los seres humanos para ser capaces de denunciar o autocriticarnos cuando unos hombres privemos a otros de esa racionalidad.

La dialéctica individuo-mundo en la obra de Husserl

Fernando MONTERO MOLINER †
Universitat de València

A lo largo de la historia de la filosofía las concepciones de la individualidad y de la mundanidad han mantenido una cierta tensión que, con frecuencia, ha hecho que se excluyeran mutuamente. Es decir, ha habido sistemas que se han centrado en el problema de la individualidad de las cosas, anulando o reduciendo al máximo el de la universalidad mundana. Otros, en cambio, han establecido ante todo los fundamentos para una comprensión de la comunidad de los seres, de su inserción en un mundo y orden universal, omitiendo las cuestiones concernientes a su individualidad. Platón podría valer como uno de los modelos de esta concepción holista: Su teoría de la *koinonía* de los géneros o de su mutua *symploké* sentó las bases para una comprensión prioritaria de la totalidad de los seres, basada en los nexos que mantuviesen entre sí las ideas que de ellos tenemos. En cambio, Aristóteles bien puede pasar como un destacado representante de los filósofos que han dado preeminencia a los individuos: La *ousía* es ante todo “esto”, “uno numéricamente”. Y es también la forma prioritaria de la entidad, el *primum analogatum* de todo cuanto se pueda decir que “es”.

Pues bien, en esta conferencia quisiera ocuparme de lo que han significado la individualidad y la mundanidad en la obra de Husserl. Y debo adelantar que éste puede ser colocado entre los pensadores que han mantenido un sano equilibrio dialéctico entre la individualidad de las cosas y su inserción en la totalidad del mundo. Como intentaré precisar, la individualidad de los objetos fue un tema

relevante en la fenomenología de las *Investigaciones Lógicas* y de las *Ideas para una fenomenología pura*. Y, por otra parte, no cabe duda de que el problema del mundo adquirió una importancia creciente en su obra: Como “mundo circundante” figura ya en las *Ideas para una fenomenología pura*, como “mundo de la vida concreto” en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, como “mundo de la vida originario” en *Experiencia y juicio* y como “mundo primordial” también en las *Meditaciones cartesianas*. Esta riqueza de “mundos” despierta la confianza en que la fenomenología de Husserl sea capaz de hacer justicia a un equilibrio dialéctico entre la individualidad y la mundanidad.

Sin embargo, me pregunto si el desarrollo del método fenomenológico husserliano ha logrado exponer lo que sea la *trama mundana* inscrita en los mismos fenómenos que subyacen a la presencia de las cosas de que tenemos noticia en nuestra actitud natural. Pues, contando con que el “mundo circundante” y el “mundo de la vida concreto” sólo pertenecen a esa “actitud natural”, es decir, son mundos que ofrecen el “punto de partida” o el “hilo conductor” para los análisis fenomenológicos, mi pregunta se refiere al “mundo de la vida originario” de *Experiencia y juicio* y al “mundo primordial” de las *Meditaciones cartesianas*, que constituyen el desenlace de la investigación fenomenológica. ¿Qué estructuras poseen estos dos últimos “mundos” que constituyan propiamente la *mundanidad*? Es cierto que se les considera como mundos formados por experiencias originarias de una sorprendente riqueza. Pero lo que me temo es que en ambos casos, en el “mundo de la vida originario” y en el “mundo primordial”, la palabra “mundo” sólo signifique de modo vago el conjunto de las experiencias o un “continente” meramente formal. Por tanto, lo que importa es precisar si las experiencias poseen una articulación interna, una urdimbre que decida su *mundanidad*. Y, sobre todo, hay que aclarar cómo se inserta ésta en la constitución de los objetos individuales o en las estructuras “hyléticas” y “noemáticas” que la reducción fenomenológica haya descubierto en ellos. Es decir, ¿los objetos individuales se limitan a llenar un mundo vacío, formado por el espacio y el tiempo o por los enlaces causales que se extienden por doquier? ¿O contribuyen con su propia estructura empírica a la constitución de la trama mundana? Si fuera así, si la mundanidad estu-

que supera dialécticamente su individualidad. O que una y otra se condicionan mutuamente: La mundanidad se desplegaría, como “horizonte externo”, a partir de la constitución intrínseca de los objetos individuales, de su “horizonte interno”, a la vez que concentraría su propia trama universal en las cosas individuales que la llenan.

* * *

Espero que se me perdone la brevedad con que voy a aludir a la fenomenología de la individualidad que se plantea en las *Investigaciones lógicas* y en las *Ideas para una fenomenología pura*. Pues la voy a mencionar tan sólo en la medida en que ofrece el contrapunto para cualquier teoría sobre la mundanidad. Y, en todo caso, conviene precisar que se basa en el planteamiento de una Lógica formal que es propio de la primera obra y que influye ampliamente en las *Ideas*, aunque en éstas se inicie la Lógica trascendental que se encara con el fenómeno del *mundo*. Es decir, una Lógica formal centrada en el análisis de los juicios enunciativos, cuyo objeto intencional es “temáticamente autónomo”, tenía que desembocar en la dilucidación de lo que sean los “sustratos individuales” que, como dice en la *Lógica formal y trascendental*, son los núcleos últimos de todas las formas sintácticas¹. Con otras palabras, un enunciado trata directamente de “estados de cosas” individuales, o de conjuntos plurales y universales que, en definitiva, remiten a individuos. Por ello se dice en las *Ideas para una fenomenología pura* que «(...) toda esencia general tiene una extensión que remite a casos individuales, a un conjunto y totalidad de posibles ‘éstos’, a los que es posible referirse en el pensamiento universal-eidético»². Todo ello justifica que, de hecho, el tema del “mundo” esté ausente de las *Investigaciones lógicas*. Sólo se le mencio-

¹ *Lógica formal y trascendental*, § 82, p. 211/26. En lo sucesivo la cita de las obras de Husserl se referirá a la edición *Husserliana*, indicándose detrás de la barra adosada al número de la página la línea correspondiente. Las citas de *Experiencia y juicio* harán referencia a la edición Claassen Verlag de Hamburgo (1964).

² *Ideas para una fenomenología pura*, § 13, p. 34/29.

na muy de pasada como universo de experiencias. O, de un modo muy sugestivo, dentro de la crítica del psicologismo, cuando se dice que es inconcebible que el curso del acontecer mundano pueda invalidar las leyes lógicas³. Es decir, se insinúa así una “mundanidad lógica” basada en los principios analíticos que no pueden ser anulados ni trastornados por la marcha de los acontecimientos empíricos. Y, por tanto, los hechos que llenan la experiencia, tienen que ajustarse a las exigencias impuestas por esos principios lógicos y a su vigencia lógica *a priori*. Con otras palabras, éstos constituirán la trama inteligible fundamental de una mundanidad que, ciertamente, aún no hace acto de presencia en las *Investigaciones lógicas*, pero que tendrá que ajustarse a las exigencias lógicas que en ellas se formulan en relación con los “estados de cosas” individuales cuando el problema del mundo adquiera todo su desarrollo en las obras posteriores.

Pero en las *Ideas para una fenomenología pura* el problema de la individualidad objetiva va a ganar una extraordinaria relevancia. Es cierto que en esta obra ya aparece el problema del “mundo” desde sus primeras páginas. Pero, me importa mucho destacarlo, *se trata de un “mundo circundante” (Umwelt), dado en la “actitud natural”, que sólo figura como “punto de partida” de la investigación fenomenológica*. Y en él figuran como elementos básicos las cosas individuales, los *tóde ti*, es decir, los objetos que como “esto” aparecen en nuestro trato familiar con el mundo enmarcados en el espacio y en el tiempo. Pero ese “mundo circundante” desaparece de los niveles propios de los fenómenos alcanzados con la reducción. Y entonces, cuando Husserl despliega el análisis de las estructuras *noemáticas* de los objetos intencionales, entra en escena la individualidad noemáticamente constituida. En definitiva, se trata de un trasplante del problema de la individualidad de los “estados de cosas” tratados en las *Investigaciones lógicas*. El propio Husserl se cuida de advertir que lo que ahora se trata como “sentido objetivo” o “núcleo noemático” es aquello mismo que en las *Investigaciones lógicas* fue la “materia” de la esencia significativa de un enunciado. Ahora bien, desde estos enfoques pro-

³ *Inv. Log.*, VI *Inv.*, § 65, p. 728/13.

pios de la Lógica formal, Husserl desarrolla en las *Ideas para una fenomenología pura*, entre los parágrafos 128 y 132, una de sus más sugestivas teorías: la de la constitución de la individualidad de un objeto intencional en virtud de la “coordinación” o “coherencia” de los elementos inteligibles que forman su “núcleo noemático”. Recurriendo a un ejemplo que se ha hecho clásico, sé que el “Lucero de la tarde” es individualmente lo mismo que el “Lucero de la mañana”, es decir, son nombres para un mismo objeto, cuando sus aspectos visibles, sus situaciones en el firmamento, sus posiciones respecto al Sol, etc., se *coordinan* y casan mutuamente. En mi opinión, es una teoría que supera ampliamente las banalidades que se han dicho para justificar la identidad de la “referencia” de expresiones poseedoras de distinto sentido y que se ha centrado en el recurso a la “sustituibilidad de los indiscernibles”, que Frege exhibió mediante una errónea interpretación del principio leibniziano aludido en el opúsculo *Non inelegans specimen demonstrandi in abstracti*⁴.

Pero, en definitiva, lo que me importa subrayar es que en las *Ideas para una fenomenología pura*, descontando el Epílogo que Husserl escribió mucho más tarde, como Prólogo de su edición inglesa, el problema del “mundo” que fuera planteado inicialmente como “mundo circundante”, desaparece en beneficio de un magnífico tratamiento de la individualidad objetiva. Es decir, de modo sorprendente Husserl parece olvidarse de la *mundanidad* cuando alcanza los niveles de los fenómenos originarios y de su trama noemática.

Por ello me interesa precisar la estructura de la *mundanidad* cuando entra en juego el “mundo de la vida” en las últimas obras de Husserl. Más exactamente, ¿cómo se configura la *mundanidad* cuando la reducción fenomenológica retrocede hasta la subjetividad trascendental que fundamenta el “mundo de la vida concreto”? Ahora, en las *Meditaciones cartesianas* y en *La crisis de las ciencias europeas*, el “mundo de la vida concreto” reemplaza al “mundo circundante” de las *Ideas para una fenomenología pura* como mundo propio de la “actitud natural”, que abre paso a las investigaciones fenomenológicas

⁴ G. W. Leibniz *Opera omnia*, ed. Erdmann, p. 94.

por ser su “punto de partida” o su “hilo conductor”⁵. Pues bien, ¿qué estructuras de este “mundo de la vida concreto” son investigadas cuando se “retrocede” hasta los fenómenos que las fundamentan? ¿Qué queda de ellas cuando se ha descubierto por medio de la reducción fenomenológica las formas de la experiencia del “mundo de la vida originario” y del “mundo primordial” que subyacen a todo “mundo de la vida concreto” o cuando se ha puesto de manifiesto las funciones de la subjetividad que constituyen las idealizaciones que cubren esos “mundos” como productos culturales o como “subconstrucciones” científicas? ¿Supera ahora Husserl la pobreza que la *mundanidad* mostró en el desarrollo de la indagación fenomenológica en las *Ideas para una fenomenología pura*?

Un dato alentador lo constituye la sorprendente riqueza del “mundo de la vida concreto” de las *Meditaciones cartesianas* y de *La crisis* en comparación con el “mundo circundante” de las *Ideas*, aunque siga siendo un mundo dado en la “actitud natural” y “punto de partida” para la fenomenología. Pues, dicho con la mayor brevedad posible, ahora el “mundo de la vida concreto” es considerado desde una perspectiva histórica, como producto de la sedimentación de las construcciones ideales, culturales y científicas que han ido surgiendo a lo largo de la historia. En nuestro “mundo de la vida concreto” actual se han incrustado las teorías atómicas y microbiológicas. Es un “mundo” integrado por galaxias. Y en él se han grabado las fórmulas matemáticas de que se ha valido la lectura científica de las cosas. Lo cual supone, obviamente, que esté constituido por el espacio y el tiempo desplegados por los cálculos geométricos y cronológicos. Y, lo que es mucho más importante para Husserl, en él se han depositado los ideales del racionalismo que nació en Grecia y que ha dado un sentido, un *telos*, a la historia de la humanidad europea. No cabe duda de que es un mundo, por tanto, poseedor de estructuras de una formidable riqueza. Pero, si se intenta “reducirlas” a sus formas esenciales, a sus dimensiones básicas, las que puedan aparecer en los

⁵ Cf. *Meditaciones cartesianas*, § 59, p. 165/12 y *La crisis de las ciencias europeas*, § 50, p. 175/37.

fenómenos mundanos cuando ese “mundo de la vida concreto” haya sido investigado fenomenológicamente, ¿cuales de esas estructuras persisten en el “mundo de la vida originario” estudiado en *Experiencia y juicio*, en el “mundo primordial” de la quinta de las *Meditaciones cartesianas* o, en definitiva, en las funciones de la subjetividad trascendental que Husserl consideró como constituyentes y determinantes de la *mundanidad* en general?

En un primer momento se podría confiar en que estas preguntas tienen una fácil respuesta porque conciernen a estructuras del “mundo de la vida concreto” que han sido destacadas palmariamente por Husserl. Entre ellas, deparando un “punto de partida” o un “hilo conductor” privilegiado para el hallazgo del fenómeno originario del “mundo”, están el tiempo y el espacio, la causalidad y el lenguaje, en especial aquel que da expresión a la teleología que encauza la historicidad y a los ideales que bajo el signo de infinitud la han guiado. Y se podría esperar que su investigación fenomenológica ofreciera un amplio repertorio de fenómenos originarios que trazaran las líneas fundamentales de lo que se podría llamar una *mundanidad primaria*.

Ciertamente el espacio, el tiempo y la causalidad, así como el lenguaje que las expresa, constituyen formas que cubren la totalidad del “mundo de la vida concreto” y que, por la universalidad de su función podría creerse que representan la *mundanidad*. Todo objeto mundano acaece en el tiempo, en el espacio, está sometido a relaciones causales con otros objetos y es expresado con un lenguaje que se extiende por doquier, “constituyéndolo” todo. Ahora bien, lo que me pregunto es si el análisis fenomenológico del tiempo, del espacio y de la causalidad realizado por Husserl hace presente la *mundanidad* como una trama universal que arranca de las experiencias originarias que constituyen las cosas individuales. ¿Descubrió en ellas alguna estructura que pudiera pasar como la determinante de la misma experiencia *mundana*, sobre la cual se montara el lenguaje que expresa significativamente lo que es ese mundo? Es decir, ¿el espacio y el tiempo, la causalidad y el lenguaje son sólo formas generales en las que se cobija el universo mundo, como si fuesen recipientes vacíos que están a la espera de las cosas concretas? ¿O se debe afirmar que

todo fenómeno y que todo objeto intencional son *mundanos* porque en su misma constitución individual se halla implícita su *mundanidad*? ¿Los sucesos *forman mundo* porque en su propia urdimbre particular hay una temporalidad, una espacialidad y una constitución causal o significativa que abren el horizonte del *mundo*? ¿Hay una *mundanidad* revelada por el tiempo que es propio de la experiencia de cada objeto individual, pero que motiva que ese tiempo sea un momento de una temporalidad universal? Y lo mismo habría que preguntar en relación con el espacio y la causalidad. Sobre esa mundanidad que dimanase de la singularidad de las cosas se constituiría la que el lenguaje añadiera mediante la propia articulación de sus elementos verbales y las conexiones semánticas que estos poseyeran. Y, en definitiva, gracias a su capacidad de hablar de la totalidad de las cosas y de “mostrar” la trama lógica del *mundo*.

* * *

Un primer motivo que inicie la respuesta a estas preguntas se halla en *La crisis de las ciencias europeas*, en un interesante parágrafo (el 47) que da paso a «ulteriores direcciones de la investigación», entre las que están las que conciernen a los fenómenos de la kinestesia y la validez comunitaria del mundo. Dice allí Husserl que «lo singular (*das Einzelne*) —en lo que concierne a su conciencia— no es nada por sí; la percepción de una cosa es su percepción en un *campo de percepciones*. Y así como la cosa singular sólo tiene sentido en la percepción mediante un horizonte abierto de ‘percepciones posibles’, en tanto que lo auténticamente percibido ‘remite’ (*verweist*) a una multiplicidad sistemática de posibles ostensiones, que le pertenecen coherentemente en su índole perceptiva, así la cosa tiene de nuevo un horizonte: frente al ‘horizonte interno’ (dispone de) un ‘horizonte externo’, precisamente en tanto que cosa de un campo de *cosas*; y esto remite (*verweist*) en definitiva a todo el mundo en tanto que mundo perceptivo»⁶. Es difícil resistir la tentación de dejarse llevar por la

⁶ *La crisis de las ciencias europeas*, § 47, p. 165/12.

extraordinaria riqueza de las líneas que he citado. Pero me limitaré a comentar lo que supone esa “remisión” o “referencia” (*Verweisung*) que cada cosa dirige hacia el “mundo de percepciones” que le pertenece coherentemente y que forma su “horizonte externo”. Por cierto, el término “remisión” o “referencia” (*Verweisung*) es precisamente el que Heidegger utilizó para aludir al motivo básico de la *mundanidad*, la *remisión* o *referencia* que cada cosa dirige hacia aquellas otras que forman la situación en que la primera es utilizable.

Pero, ante todo, me importa destacar que Husserl, a diferencia de Heidegger, sitúa esa “remisión” en el plano de la experiencia. Aunque en *La crisis* tiene un cierto protagonismo el “mundo de la vida concreto”, el formado por las cosas de que nos ocupamos en nuestra “actitud natural”, es frecuente que en sus páginas se entremezclen consideraciones que pertenecen al “mundo de la vida originario” y al “mundo primordial”. Es decir, al mundo de las puras experiencias o al que las vincula con el “soma” vivo que las percibe. Y éste es el caso en el texto que ahora nos ocupa. Es manifiesto que corresponde a un análisis fenomenológico propio del “mundo de la vida originario” de *Experiencia y juicio*. Pues la “remisión” que se menciona es la que “lo auténticamente percibido” dirige a posibles ostensiones perceptivas, cuya organización excluye que constituyan un amasijo caótico de datos sensibles⁷. Por el contrario, las “ostensiones” a que remite una percepción determinada forman una “multiplicidad sistemática” que le pertenecen “coherentemente” (*einstimmig*). La “coherencia” que mantiene una percepción con su “campo de percepciones” es análoga a la que posee un elemento del “núcleo noemático” de un objeto individual con el resto del mismo. Por ello habla Husserl de un “horizonte externo” que se suma al “horizonte interno” formado por la coherencia de los elementos integrantes de la entidad noemática de un objeto. Y, en definitiva, esa “coherencia” (*Einstimmigkeit*) del “horizonte externo” de percepciones con la percepción singular que a ellas remite es la que hace que constituyan un “mundo en tanto que mundo perceptivo”.

⁷ Cf. *Experiencia y juicio*, § 16, p. 75.

Pero la pertenencia de este texto al nivel del “mundo de la vida originario”, que subyace al “mundo de la vida concreto” y que requiere la puesta en marcha de la reducción fenomenológica que descubre las puras experiencias, se confirma por la aparición en *Experiencia y juicio* de un texto similar. Me interesa examinarlo por cuanto en él se producen variaciones de léxico que van a ser fundamentales para la búsqueda de lo que pueda ser la *mundanidad*. En efecto, dice Husserl en el párrafo 29 de la mencionada obra que «ningún cuerpo individual, que llevamos a su donación a través de nuestra experiencia, está aislado de por sí (*ist ja für sich isoliert*). Cada cuerpo está en un nexo (*Zusammenhang*) unitario que, hablando en términos últimos y universales, es el (nexo) del mundo. Así, la experiencia sensible universal, concebida como realizándose en una universal coherencia (*Einstimmigkeit*), posee una unidad de ser, una unidad de orden superior; la entidad de esta experiencia universal es la naturaleza total, el universo de todos los cuerpos. También a esta totalidad del mundo podemos dirigirnos como a un tema de la experiencia»⁸. Y a continuación advierte que ello no significa que se tenga una experiencia simple del mundo como una “naturaleza total”, sino que ésta se funda en «las experiencias previas individuales de los cuerpos. Pero también ella (la naturaleza total) es ‘experimentada’, también a ella nos podemos dirigir —ya al experimentar los cuerpos individuales— y explicarla en sus particularidades, en las que se muestra su ser. Así, *todos los sustratos están entrelazados (verbunden) entre sí*; si nos movemos dentro del mundo como universo, ninguno está sin relación ‘real’ (*ohne ‘reale’ Beziehung*) con otros y con todos los demás, ya sea mediata o inmediata».

Es cierto que ahora no aparece el término “remisión” (*Verweisung*) que figuraba en *La crisis de las ciencias europeas*. Sin embargo, salta a la vista su equivalencia con los términos “nexo” (*Zusammenhang*), “enlace” (*Verbindung*), “coherencia” (*Einstimmigkeit*) y “relación” (*Beziehung*) que aparecen en el texto de *Experiencia y juicio* que se acaba de transcribir. Como veremos, esa ampliación del vocabula-

⁸ *Experiencia y juicio*, § 29, p. 156.

rio ampliará también nuestras posibilidades de hallar la *mundanidad* o, mejor dicho, de hallar aquellas formas de la experiencia originaria o primordial que puedan ser consideradas como constitutivas de la *mundanidad* en el dominio del “mundo de la vida originario” o del “mundo primordial”. Y su contribución va a ser importante porque Husserl fue asombrosamente parco a la hora de utilizar el término “mundo” para aludir a las posibles estructuras que tejiesen el “mundo de la vida originario” y el “mundo primordial” y que decidiesen su *mundanidad*. En particular, su estudio del “tiempo” (que, como veremos, será la forma fundamental de esa *mundanidad*) se realiza sin referirlo explícitamente a la totalidad de los objetos empíricos, es decir, al “mundo de la vida originario” que él pudiera constituir.

En efecto, entrando en el examen de la *temporalidad* como estructura determinante de la *mundanidad*, lo que interesa es el “tiempo inmanente” de la conciencia, que desde las *Ideas para una fenomenología pura*⁹, se ha opuesto al “tiempo objetivo” (el tiempo de los relojes o de las fechas históricas) que se constituye como estructura del “mundo circundante” mediante las idealizaciones cronométricas que el hombre realiza. En el párrafo 64/b de *Experiencia y juicio* se recoge esta diferencia, equiparando el tiempo de la “esfera inmanente” al de las experiencias dadas, frente al “tiempo natural”. Para seguir atando cabos, habría que decir que en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* se había atribuido la condición de “fenómeno constituyente del tiempo” a la “subjetividad absoluta”, que se puede expresar metafóricamente como «‘flujo’, algo que brota ‘ahora’, en un punto actual, un punto originario»¹⁰. Y en las *Meditaciones cartesianas* se confirma la pertenencia de ese tiempo de la “esfera inmanente” al tiempo del “mundo de la vida originario”, diciendo que «la temporalidad inmanente, la temporalidad que fluye (...) —y cuya aclaración constitutiva es el tema de la teoría de la originaria conciencia del tiempo que constituye en sí datos tempo-

⁹ *Ideas para una fenomenología pura*, § 81, p. 196/29.

¹⁰ *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, § 36, p. 74/36.

rales— es la que siempre desempeña la función de fundamento más bajo»¹¹. Es manifiesto que ese “fundamento más bajo”, dentro del proceso de la reducción fenomenológica que “retrocede” hacia los fenómenos originarios, en el análisis de las experiencias lo depara el “mundo de la vida originario” desplegado en *Experiencia y juicio*.

Pues bien, lo que no deja de ser extraño es que en los estudios efectuados por Husserl en el nivel de esa temporalidad que corresponde al nivel del “mundo de la vida originario”, no se realice una explícita equiparación entre la *mundanidad* y el *tiempo*. Sin embargo, esa omisión viene a salvarla un texto de *La crisis de las ciencias europeas* en el que se alude a esta conexión que andamos indagando entre ambas dimensiones de la conciencia, la *mundanidad* y el *tiempo*. Dice, en efecto, en el § 46, dentro de un análisis intencional de la “percepción”, que «el mundo es espacio-temporal, en el que toda cosa tiene su extensión corpórea y su duración y, en relación con ellas tiene de nuevo su posición en el tiempo universal y en el espacio. De este modo el mundo es constantemente consciente en la conciencia en vela y tiene vigencia en tanto que horizonte universal. La percepción sólo se refiere al *presente*. Pero se presupone que este presente tiene tras de sí un pasado infinito y ante sí un *futuro abierto*»¹².

Ahora bien, si este texto abre de manera esperanzadora la posibilidad de realizar un análisis fenomenológico de la relación que pueda mediar entre la *temporalidad* y la *mundanidad* propia del “mundo de la vida originario”, ¿en qué consiste exactamente la *trama temporal* que forma esa *mundanidad originaria*? En el texto de *La crisis* que se ha citado se alude a que el “*presente*” percibido tiene “tras de sí” un *pasado* infinito y “ante sí” un *futuro* abierto. ¿Cómo pueden ese “tras de sí” y ese “ante sí” formar una *mundanidad temporal*? ¿Hasta qué punto la obra de Husserl dio cuenta de una estructura de las experiencias que explicara el “horizonte externo” de cada objeto singular,

¹¹ *Meditaciones cartesianas*, § 29, p. 99/7.

¹² *La crisis de las ciencias europeas*, § 46, p. 162/37.

destacando su temporalidad en virtud de algún tipo de “remisión” que mediase entre los componentes de ese “horizonte externo”?

La respuesta a estas preguntas se ve obstaculizada por el hecho de que, como he indicado hace un momento, en los estudios consagrados a la fenomenología del tiempo, Husserl no plantea el problema de la *mundanidad*. Sin embargo, disponemos de un recurso para salir del *impasse*. Como se recordará, en los textos de *La crisis de las ciencias europeas* y de *Experiencia y juicio* que antes cité, en los que se negaba la existencia de “objetos singulares” o de “cuerpos individuales” *aislados*, se recurría a un vocabulario expresivo de los vínculos que necesariamente hay entre ellos y que constituyen su *mundanidad*. Me refiero al término “remisión” (*Verweisung*) y a sus equivalentes “coherencia” (*Einstimmigkeit*), “conexión” o “nexo” (*Zusammenhang*), “enlace” (*Verbindung*) y “relación” (*Beziehung*). Pues bien, lo que importa es indagar si en los escritos husserlianos sobre el tiempo (o sobre el espacio y la causalidad, como veremos a continuación), se utiliza de un modo fundamental ese vocabulario. En ese caso, se podría decir que la estructura de la temporalidad constituye una *mundanidad* que se debería situar en el nivel de las experiencias básicas, es decir, del “mundo de la vida originario”. Y, como estímulo para iniciar esa búsqueda, se debe advertir que en una nota al pie de la página 221, en el § 62 de *La crisis de las ciencias europeas*, se habla de la “conexión típica” (*typische Zusammengehörigkeit*) que mantienen entre sí los cuerpos, precisando que esa “conexión” concierne a su “coexistencia” y a su “sucesión”. Por ello cada cuerpo se encuentra entre otros “en una forma típica de copertenencia que discurre en una típica de sucesión”, de forma que “la modificación de cualidades de uno remite (*verweist*) a modificaciones cualitativas en otro”. Pues bien, la cuestión es hallar en los análisis de la temporalidad efectuados por Husserl algunos textos que, aunque no utilicen el término “remisión” (*Verweisung*), recurran a los otros antes citados que, en definitiva, expresen conexiones o mutuas “referencias” entre las experiencias que constituyan una *mundanidad temporal*.

Y, en efecto, el término “nexo” o “conexión” (*Zusammenhang*) puede reclamar mercedamente el privilegio de expresar ese vínculo

temporal entre los fenómenos del “mundo de la vida originario”, de modo tal que bien puede ser considerado como constituyente de su *mundanidad* primaria. Su presencia es abrumadora cuando Husserl expone en las *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo* lo que son las “retenciones” y “protenciones” que, a partir del “ahora viviente” forman el “tiempo inmanente” de la conciencia. Así, en su § 25 dice que «no se puede representar absolutamente o, mejor dicho, poner una duración sin que sea puesta en un nexo temporal (*Zeitzusammenhang*), sin que haya intenciones respecto a ese nexo»¹³. Son intenciones, añade, que pueden serlo de algo futuro o pasado. Pero, en cualquier caso, «las intenciones respecto al nexo (*Zusammenhang*) en el tiempo se cumplen por medio de la realización de nexos cumplidos hasta el presente actual». Es manifiesto, por tanto, que el tiempo es concebido como la forma fundamental que adquieren los nexos constituyentes de la mundanidad en tanto que «los contenidos inmanentes de la conciencia (...) anuncian (*vorweisen*) el futuro y evocan (*zurückweisen*) al pasado»¹⁴. Todo ello lo expresa Husserl en *Experiencia y juicio* reponiendo a su aire el término clásico de “asociación”: «La asociación se entiende aquí de manera exclusiva como el nexo (*Zusammenhang*) puramente inmanente del ‘algo recuerda algo’, una cosa señala (*weist auf*) a otra»¹⁵. Y más adelante¹⁶ precisa que «el trabajo de la asociación es, ante todo, hacer vivo el nexo (*Zusammenhang*) que guardan todas las percepciones de un yo, presentes y pasadas, gracias a que están constituidas en una conciencia temporal, así como establecer entre ellas una unidad basada en la conciencia (...). De esta manera el despertar asociativo crea las condiciones para la constitución de las relaciones temporales, del ‘antes’ y ‘después’». Y termina considerando que esa vinculación «en el terreno de la receptividad» crea la base para captar en «un nivel

¹³ *Lecciones para una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, § 25, p. 53/27.

¹⁴ *Ibíd.*, § 40, p. 54/5.

¹⁵ *Experiencia y juicio*, § 16, p. 78.

¹⁶ *Ibíd.*, § 42-b, p. 208.

superior (...) las relaciones temporales que hallan su expresión en las modalidades temporales del juicio predicativo».

Por tanto, si se acepta que el término “nexo” (*Zusammenhang*) es uno de los que Husserl ha utilizado para expresar la *mundanidad originaria*, cuando se trata de nexos que median entre los elementos propiamente empíricos, se puede contar con que esa *mundanidad* se constituye en el nivel del “mundo de la vida originario” como un conjunto de nexos de sucesión y temporalidad que están inscritos en los mismos fenómenos, superando su individualidad y decidiendo su “asociación” mundana.

Aunque sea de modo fugaz, esa equivalencia entre los nexos temporales y la mundanidad es ratificada en el § 38 de *Experiencia y juicio* al plantear Husserl el “nexo (*Zusammenhang*)” que media entre los objetos intencionales «sobre la base del tiempo como forma de la sensibilidad». Y añade que «cuando preguntamos por el enlace (*Verbindung*) que hace posible la unidad entre todas las percepciones y ostensiones posicionales de un yo, lo que destacamos como tal es el enlace temporal (*die Zeitverbindung*) que se funda en la esfera de la pasividad y, por tanto, en la sensibilidad»¹⁷. Por ello, precisa en la página siguiente, las percepciones «se mantienen en conexión (*Zusammenhang*) como relacionadas con objetos reales o supuestamente reales dentro de un mundo (*innerhalb einer Welt*)».

Se me disculpará que deje de lado todos los problemas que encierra esta mundanidad temporal cuando se insertan en ella los ideales que reclaman una realización histórica que concierne a la humanidad toda. Entonces, como dice en el Apéndice XXV de *La crisis de las ciencias europeas* se constituye una «temporalidad histórica que forma, por decirlo así, un mundo propio del logos, vinculado con el mundo, en el que vuelve a insertarse a su manera, integrándose en él»¹⁸. Pero, contando con que este “mundo propio del logos”, lo mismo que cualquier otro mundo que se constituya por medio de idealizaciones teóricas o prácticas, realizadas mediante el lenguaje, supone ese

¹⁷ *Experiencia y juicio*, § 38, p. 192.

¹⁸ *La crisis de las ciencias europeas*, Apéndice XXV, p. 494/39.

mundo de experiencias en el que aquéllos deban “insertarse” o “sedimentarse”, prefiero terminar considerando otro aspecto de la mundanidad empírica, el de su espacialidad, esta vez relacionado con el “mundo primordial” de la 5ª de las *Meditaciones cartesianas*, anticipado en las Lecciones de 1907 sobre la *Cosa y el espacio* y las Lecciones del semestre de invierno de 1910-1911 sobre los «Problemas fundamentales de la fenomenología» (incluidas en la primera parte de *La fenomenología de la intersubjetividad*). También de modo muy sucinto la espacialidad del “mundo primordial” es aludida en los §§ 9-h y 62 de *La crisis de las ciencias europeas*. La abundancia de estos textos justifica que me limite a rozar el problema, renunciando a todo intento de precisar la solución aportada por Husserl.

En rigor, lo que he dicho sobre el tiempo y la *mundanidad* originaria puede facilitar la comprensión de lo que ahora se añade sobre el espacio. En todo caso, me importa insistir en que la experiencia que va a estar en juego en relación con el espacio es la que Husserl llama en las *Meditaciones cartesianas* el “mundo primordial”. Y que no es otra cosa que el “mundo de la vida originario” tratado en *Experiencia y juicio*, con la notable diferencia de que ahora se atiende su vinculación con el “soma” (*der Leib*) viviente de cada sujeto y con las actividades kinestésicas que éste realiza para percibir ese mundo. Ello hace que se constituya un “contorno de cosas” (*Dingumgebung*) y una “conexión de percepciones” (*Wahrnehmungszusammenhang*)¹⁹. Pero esa “conexión de percepciones” tiene una estructura peculiar, en cierto modo congruente con la que era propia de la temporalidad. Tiene su “punto central”, similar al “ahora viviente” que organizaba la sucesión de lo retenido y de lo previsto. Y ese “punto cero” lo constituye el “soma” que percibe un “contorno” de cosas. Con el aditamento de que esa percepción se realiza siempre, de modo más o menos explícito, en fusión con las experiencias kinestésicas que sitúan dinámicamente las cosas percibidas a distancias variables y en direcciones que se dispersan radialmente del centro decidido por el propio “soma”. Las conexiones que ahora forman la *mundanidad* son

¹⁹ Cf. el § 24 de las *Lecciones sobre Cosa y espacio*.

las que constituyen, por tanto, las experiencias que, con un fuerte ingrediente kinestésico, hacen presentes las cosas *en torno* al “soma” que las vive como elementos de su “mundo primordial”. Husserl compendia esta teoría en el § 53 de las *Meditaciones cartesianas* diciendo que «mi soma corpóreo (*mein körperliche Leib*), en cuanto referido a sí mismo, tiene su modo de darse del *aquí* central; todo otro cuerpo, lo mismo que el cuerpo del *otro*, tiene el modo del *allí*. En virtud de mis kinestias, esta orientación del allí puede ser libremente cambiada. Al mismo tiempo, con el cambio de las orientaciones, se constituye en mi esfera primordial la naturaleza espacial (*räumliche Natur*) y precisamente se constituye con una referencia intencional a mi somaticidad en tanto que funciona perceptivamente»²⁰.

Y corroborando que la espacialidad arranca de la constitución intrínseca de cada cosa, insertándola en un *mundo* de experiencias, quisiera indicar que en la página 80 del § 24 de las *Lecciones sobre la cosa y el espacio* del año 1907, ya formula Husserl la teoría de la esencial vinculación de las cosas individuales con su contorno, anticipando la que luego aparecería en *Experiencia y juicio* y en *La crisis de las ciencias europeas* (que antes cité): «Una cosa percibida no está nunca por sí sola (*ist aber nie für sich allein da*), sino que se halla ante nuestra vista enmedio (*inmitten*) de un determinado contorno intuitivo de cosas (*Dingumgebung*) (...). El contorno de cosas es siempre ‘percibido’. Como la palabra ‘enmedio’ y la palabra ‘contorno’ significan, se trata de una conexión (*Zusammenhang*) espacial, que une la cosa percibida particular con las que con ella son percibidas». Y añade unas líneas más abajo: «A esas cosas que son percibidas en conjunto, pertenece también el soma del yo (*der Ichleib*), que con su cuerpo está siempre en el espacio, en el espacio de la totalidad percibida. Está allí como un persistente y constante punto de referencia (*Beziehungspunkt*), respecto al cual todas las relaciones espaciales aparecen en relación (*bezogen*), decidiendo la situación de los

²⁰ *Meditaciones cartesianas*, § 53, p. 145/35.

fenómenos a la derecha y a la izquierda, delante y atrás, arriba y abajo».

Y ahora sólo me queda aludir con la máxima fugacidad al tercer elemento del “mundo de la vida originario” o del “mundo primordial” que es el fundamento de una estructura general del “mundo de la vida concreto”. Se trata de la *causalidad*. Y esta vez mi concisión se ve favorecida por el hecho de que, si no estoy mal informado, Husserl prestó menos atención a este problema. Por ello me limitaré a mencionar una nota al pie de las páginas 221-222 del § 62 de *La crisis de las ciencias europeas*. Parte de ella la cité antes para recoger su alusión a la “conexión típica” que mantienen entre sí los cuerpos en relación con su coexistencia y su sucesión. Pues bien, añade Husserl que «la modificación de cualidades de uno remite (*verweist*) a modificaciones cualitativas en el otro —considerado todo esto de un modo tosco y relativo, tal y como forma parte de modo esencialmente propio del mundo de la vida; no se habla de causalidad ‘exacta’, que remite a sub-construcciones idealizantes de la ciencia». Es decir, lo que aquí se alude ahora como “conexión típica” en la modificación de cualidades no es la “causalidad” exacta de las construcciones científicas, sino una estructura “tosca” y “relativa” a las experiencias que mantienen conexiones de mutuo y sucesivo condicionamiento.

* * *

Resumiendo lo que hasta aquí he sugerido, mi propuesta es que Husserl sostuvo una concepción de la *mundanidad* basada en las “remisiones”, “nexos”, “vínculos” y “coordinaciones” de índole temporal, espacial y causal que se constituyen en las experiencias que forman el “mundo de la vida originario” y el “mundo primordial”. Son “remisiones” o “referencias” que arrancan de la peculiaridad empírica de los objetos individuales, abriendo un “horizonte externo” mundano suscitado por el “horizonte interno” de cada cosa. Pero me interesa destacar una consecuencia que se deriva de lo que vengo apuntando y que se enfrenta abiertamente con la teoría del “mundo de la vida” de Jürgen Habermas: la *mundanidad* empírica del “mundo de la vida

originario” y del “mundo primordial” es el fundamento de la *mundanidad* que se forma en el “mundo de la vida concreto” mediante las construcciones teóricas, en las que el lenguaje ejerce un claro protagonismo. Pues, en rigor, las idealizaciones que deciden la objetividad de este “mundo de la vida concreto” no imponen de por sí ninguna *mundanidad*. Los seres matemáticos no forman un “mundo” en sentido estricto, como tampoco los fines éticos y políticos que han dirigido el curso de la historia o las leyes de la economía que han podido constituir el sistema determinante de sus procesos. Todos ellos son sistemas abstractos que han podido quedar reducidos a ser meras especulaciones o posibilidades ideales. Pueden ser “plexos de significaciones” que, apelando a la fórmula utilizada por Habermas, forman el lenguaje y han tenido un valor decisivo en la conducta humana teórica y práctica. Pero su *mundanidad* les viene de las experiencias que forman “mundos de la vida originarios” y “mundos primordiales”, en los que se incrustan o sedimentan las idealizaciones científicas y morales, para formar los “mundos de la vida concretos” que han desfilado en la historia. Con ello sólo pretendo apuntar que, frente a la tesis de Habermas de que la filosofía del “mundo de la vida” no necesita de la “fenomenología de la percepción” de Husserl, hay que pensar que esos “mundos de la vida” que Habermas reclama para dar cuenta de la acción comunicativa se disolverían en meros artilugios lingüísticos, en etéreos “plexos de significaciones” carentes de auténtica referencia, si no se incrustan en “mundos de la vida” de índole empírica, que aportan una *mundanidad* originaria o primordial. Y sólo desde ese supuesto hay que indagar cómo el “mundo de la vida concreto”, constituido históricamente según Habermas en forma de “mundos objetivos”, “mundos sociales” y “mundos subjetivos”, hace posible la “acción comunicativa” que se enraíza en lo que Husserl denominó “mundo de la vida originario” y “mundo primordial”. O halla en éstos los obstáculos que deben ser superados mediante los principios lógicos que rigen la estructuras inteligibles de las cosas y la acción comunicativa. Pero también la mundanidad empírica es la que facilita los cauces que hacen posible el entendimiento entre las gentes, desde el momento en que los plexos sig-

nificativos hallan cumplimiento en la trama empírica del “mundo de la vida” compartido por la pluralidad de los sujetos que viven un mundo que les es común, a pesar de las diferencias que pudieran mostrar sus “mundos primordiales”.

La dimensión política de la humanidad europea. Notas para una teoría de Europa

Domingo GARCÍA MARZÁ
Univ. Jaume I. Castellón

Introducción

En su conferencia de Viena Husserl parte de una afirmación: «las naciones europeas están enfermas, Europa misma está en crisis». Ante esta situación Husserl se plantea en esta conferencia y, sobre todo, en *La crisis*, la recuperación del sentido original de conceptos como razón, ciencia, filosofía o humanidad europea. De esta preocupación se quiere ocupar también esta ponencia que se presenta como una serie de apuntes, modestos pero decididos, sobre la elaboración de esa «medicina de las naciones y de las comunidades supranacionales» (Husserl 1976, 315) de las que nos habla Husserl. Tal medicina tiene que venir recetada, en mi opinión, por una *teoría de Europa*, una teoría que explicita los supuestos básicos de la idea de Europa. El objetivo de este trabajo es reflexionar acerca de la dimensión política de esta teoría.

Para ello es aconsejable seguir una metodología kantiana y definir previamente las condiciones de posibilidad del sentido de una unión política europea, antes de adentrarnos en la discusión de cuáles sean las condiciones de su posible realización. A la filosofía no le corresponde aplicar los principios a la realidad, pero sí dar razón de ellos, esto es, justificarlos. Que nadie crea por ello que la reflexión filosófica es algo inútil o superfluo. El filósofo debe seguir ocupando esa difícil posición que Hans Lenk califica como «experto en el manejo

de lo normativo» (Lenk 1982, 15). Y cuyo papel en el mundo de la filosofía política define muy bien Berlin cuando afirma:

«puede ser que las ideas políticas sean algo muerto si no cuentan con la presión de las fuerzas sociales, pero lo que es cierto es que estas fuerzas son ciegas y carecen de dirección si no se revisten de ideas» (Berlin 1988, 189).

Desde estos presupuestos la presente ponencia aborda el tema de la dimensión política de una teoría de Europa en tres pasos. En primer lugar, se trata de delimitar el sentido de este concepto de humanidad europea desde la conferencia de Husserl y de intentar enlazarlo con una teoría de la evolución social. A continuación, y tras hacer frente a las críticas de *eurocentrismo* que tales ideas provocan, se analizará el concepto de democracia presentado como *razón de ser de Europa* desde una arquitectónica de la razón. Esto nos ayudará a distinguir niveles diferentes de estudio dentro de esta teoría de Europa. Para, en último lugar, pasar a exponer qué estructuración política debe tener, desde estas diferenciaciones, la futura unión europea.

1. Europa como telos espiritual

Hace ahora más de medio siglo relacionaba Husserl la crisis de la humanidad europea con las ciencias y, en concreto, con la filosofía. A primera vista puede parecer algo exagerado establecer esta relación, más aún proviniendo de un filósofo. Pero tal impresión desaparece cuando nos damos cuenta de que para Husserl la filosofía representa un momento de inflexión que aparece en el mundo griego y que define lo que a partir de entonces pasará a entenderse como *humanidad*, como elemento diferenciador de la existencia humana. Esta consiste en la capacidad de romper la facticidad de los mitos y tradiciones para, de forma reflexiva y consciente, conducir nuestra propia vida, individual y colectiva. Es precisamente esta capacidad lo que quiere resaltar la *identificación* entre filosofía y humanidad. En definitiva, como muy bien sintetiza Husserl en *La crisis*:

«partir de la libre razón no sólo para sí mismo, sino también para el mundo humano circundante, para la existencia política y social de la humanidad» (Husserl 1976, 5, 314ss).

Esta es principalmente la herencia que la Escuela de Frankfurt y actualmente Apel y Habermas han recogido de Husserl. Esto es, una relación entre teoría y praxis donde se espera que la razón sea capaz, por decirlo con Habermas, de «conservar y mantener despierto un determinado sentido de humanidad» (Habermas 1988, 23).

No es difícil encontrar la correspondencia política de esta concepción de la humanidad europea. Si por política entendemos, en un sentido amplio, la toma de decisiones colectivas, es decir, *la formación de la voluntad colectiva*, el establecimiento de metas y objetivos comunes, entonces es evidente que sólo el *principio democrático* puede derivarse de la idea de humanidad. Partir de la “libre conformación de la existencia” implica que sólo el consentimiento o acuerdo de los afectados otorga legitimidad a un determinado ordenamiento normativo. Desde estas premisas es lógico pensar en la democracia, por decirlo con Adela Cortina, *como la razón de ser de Europa*.

Sin embargo, si seguimos con la conferencia de Viena como hilo conductor encontramos uno de los aspectos más interesantes en la consideración de la esencia de Europa. Me refiero a la consideración de Europa como un *Telos*, como una tradición espiritual “dinámica” y “omniabarcante” (p. 319). Husserl no está definiendo sólo lo que debemos entender por humanidad europea, sino más bien qué significa *humanidad* a secas y, con ello, qué puede significar racionalidad. La *actitud crítica* que caracteriza la forma de vida racional no aparece como algo particular de Europa, sino como una idea universal que se plasma en primer lugar en Europa. *Esta radical exigencia de universalidad* representa para Husserl la irrupción de una nueva época de la humanidad, culminación de las anteriores y que, por lo tanto, debe servir de espejo a aquellas otras sociedades que no hayan alcanzado todavía este nivel de desarrollo. Husserl es claro al respecto:

«Hay en Europa algo singular, único, respecto de lo que todos los otros grupos humanos son también sensibles en cuanto algo que, independientemente de toda consideración de utilidad, se convierte para ellos, por

grande que sea su voluntad inquebrantable de autoconservación espiritual, en un motivo para europeizarse» (Husserl 1976, 320).

Ahora bien, Husserl considera estas afirmaciones desde el estatuto de un *vivo presentimiento* (*lebendigen Vorahnung*). Él mismo afirma que no quiere caer en lo que denomina una "interpretación especulativa de nuestra historicidad". Es decir, en lo que hoy llamaríamos una *filosofía de la historia*, definida como un proceso causal, como un desarrollo lineal, necesario y, por lo tanto, previsible, de las diferentes etapas. No hace falta referirnos a los trabajos de Popper para constatar las catastróficas consecuencias de esta concepción.

Sin embargo, en mi opinión, entre el mero presentimiento y la especulación metafísica hay un amplio abanico de posibilidades desde las que retomar en la actualidad estas ideas husserlianas. La cuestión tiene una importancia crucial para la construcción de una *Teoría de Europa*, pues es evidente que necesitamos un punto de apoyo histórico para la comprensión y análisis de la situación actual, para la ilustración acerca de las posibilidades alternativas de acción. Su función básica es, en definitiva, servir de plataforma para el *objetivo político* de plantear hipótesis acerca de las posibles estructuras innovadoras, cambios sistémicos, consideración de las consecuencias,... En lo que sigue esbozaré brevemente, con los peligros derivados de toda simplificación, una de estas posibilidades. Se trata de la metodología reconstructiva presentada por Habermas para la construcción de una *teoría de la evolución social* (García Marzá 1992, 22). Al respecto afirma Habermas:

«Sin una teoría de la historia no podría haber crítica inmanente que partiera de las formas del espíritu objetivo y distinguiera entre 'lo que los hombres y cosas pudieran ser y lo que realmente son'; la crítica sería abandonada a los estándares de cualquier época» (Habermas 1982, 231).

Si saliéramos por un momento del paradigma de la conciencia en el que aún se mueve Husserl nos daríamos inmediatamente cuenta de que el sujeto y la sociedad no son dos realidades independientes, separadas y autosuficientes. El sujeto, aunque sea trascendental, sólo puede configurar su identidad, su conciencia, a través de las redes de reconocimiento recíproco que todo proceso de socialización conlleva.

Por su parte, la sociedad sólo puede afirmarse, mantenerse y desarrollarse utilizando los resultados cognoscitivos de los individuos.

A partir de esta homología, Habermas se dirige al nivel ontogénético, mucho más fácil de analizar, para allí confirmar una *lógica evolutiva*, entendiendo por tal una secuencia de estructuras cognoscitivas, de espacios posibles de acción para la solución de problemas. Los trabajos de la *psicología del desarrollo moral* de L. Kohlberg constituyen el material empírico sobre el que trabaja Habermas. Como estos sistemas de reglas, o estructuras de aprendizaje, quedan normalmente depositadas en la *Lebenswelt* y son utilizadas para la plasmación institucional, pueden trasladarse los resultados alcanzados al nivel filogenético.

Sobre esta idea básica elabora Habermas una teoría de la evolución social que suele ejemplificar, precisamente, en el desarrollo de las estructuras de la moral y el derecho. Aunque no podamos entrar aquí en los pormenores de esta teoría, es conveniente destacar el carácter de esta secuencia, considerada como una *progresiva generalización de valores*. Dejando aparte la división en estadios, los niveles preconventional, convencional y posconventional, contienen un gran interés para nuestro objetivo, pues la *aparición de estructuras posconvencionales* indica esa ruptura entre vigencia y validez a la que Husserl denomina *actitud racional o crítica*.

A través de esta secuencia puede verse cómo el individuo pasa del contexto familiar de referencia al grupo social y, por último, a una reflexividad guiada por principios. Esto es, cómo el individuo adquiere la capacidad de situarse en un plano diferente tanto de las acciones como de las normas. En consecuencia, los problemas derivados del orden social, los problemas de una ética política, pueden solucionarse primero gracias al prestigio o influencia; a continuación, a través de la vigencia de un orden social y jurídico; y, así, hasta llegar a los principios que sirven para justificar un sistema determinado de normas.

Con este último paso se divide la realidad entre, por así decirlo, la *eticidad sustancial o convencional* y la *moralidad posconventional*.

Esto implica que los principios de justificación se vuelven reflexivos, esto es, sólo pueden recurrir a la forma o procedimiento en que se llevan a cabo las justificaciones morales. *La racionalidad se vuelve procedimental*. Y esto significa que no hay otro lugar para la razón que no sea la argumentación. De ahí que sólo el *dar razón* con pretensión de validez intersubjetiva alcance a definir lo verdadero y lo justo. Lo que sea la razón se convierte ahora en *un principio normativo universalmente válido*. Y esto significa claramente, recordemos que Husserl escribe en 1935, que *no puede detenerse ante barreras nacionales*, ante nacionalismos de cualquier cuño, apoyados en la aceptación sentimental, ingenua, del sentido común. La posición crítica implica un asumir las tradiciones pero desde el filtro de la racionalidad. Lo demás debe ser rechazado incluso dentro de la misma forma de vida.

Esta actitud es la que subyace al espíritu europeo y la única que Europa puede exportar. Husserl se da cuenta de que aquello que pueda ser la configuración europea está más allá de la simple coexistencia geográfica, del libre intercambio, de la competencia y de las guerras (Husserl 1976, 336). Se trata de un espíritu nuevo que por su esencia rompe las barreras de su propio origen. A este espíritu corresponde una tarea infinita, una infinitud, derivada precisamente de esa posconvencionalidad, es decir, de la comprensión de *la verdad y la justicia* como algo universal, como algo que siempre pueda ser intersubjetivamente válido. Lo que descubre Europa es esa capacidad de *autonomía* que tiene el ser humano y que no puede reducirse a ninguna plasmación institucional. Husserl define claramente esta situación, según sus palabras:

«En la medida en que ese telos se vuelve consciente pasa a convertirse en necesario como *objetivo de la voluntad*, con lo que pasa así a un nuevo estadio evolutivo, a un estadio superior dirigido por normas, por ideas normativas» (*Crisis*, p. 321).

Veamos ahora qué implicaciones tienen estas reflexiones para la idea de democracia.

2. El principio democrático

En la actualidad la posición filosófica antes definida coexiste con una serie de posiciones teóricas que plantean la falsedad radical de esta pretensión de universalidad. Desde el contextualismo de McIntyre o Rorty hasta el posmodernismo de Lyotard o Vattimo, se reduce esta *posibilidad de un criterio normativo para la construcción de Europa* a una cuestión localista, a una narración más cuyo único mérito es haberse impuesto fácticamente. No es nada difícil imaginarnos en voz alta algunas preguntas de estos críticos: ¿Me está usted diciendo que la democracia tal como se ha desarrollado en Europa es el estadio superior, o quizás último, de un proceso en el que están aún estancadas las otras culturas? O, aplicada esta vez al caso de Europa, ¿me quiere usted decir que un Parlamento que no legisla, una Comisión que no ejecuta y un Consejo que sólo responde a intereses particulares, entiéndase estatales, representa la dimensión política del espíritu europeo? O, por último, ¿está usted lo suficientemente ciego para no ver que con su concepto de humanidad europea lo único que está facilitando es la argamasa con la que se construyen los muros de esa *fortaleza del bienestar* que es de hecho Europa?

El mismo Berlin con el que comenzábamos esta ponencia acaba de publicar en castellano una recopilación de artículos con el sugerente título de *El fuste torcido de la humanidad*, en referencia a aquella conocida cita de Kant que dice: «con madera tan torcida como de la que está hecho el hombre, no se puede construir nada completamente recto» (en «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita»). En ellos arremete de nuevo contra aquellos que «creen que existen valores eternos, que vinculan a todos los hombres». Esto es, contra los que creen que «si no podemos concebir algo perfecto es imposible que entendamos que quiere decir imperfección» (Berlin 1992, 44). Desde el momento en que hemos defendido aquí que una Teoría de Europa debe ocuparse de cuál sería para Europa el orden social justo o racional desde criterios universalistas, es evidente que estamos dentro de ese conjunto. Spaemann ha resumido muy bien

este miedo de Berlin ante la búsqueda de un criterio *incondicional de racionalidad*:

«cualquiera que sea la anticipación, mientras el 'consenso universal' sea una mera pauta ideal para la acción política, un fin futuro, o ambas cosas, significa que existe poder. Poder de aquellos a quienes se adjudica el derecho, o se lo toman, de anticipar el consenso y, basándose en su anticipación, obligan a los demás a algo que no harían espontáneamente» (Spaemann 1980, p. 212).

Es decisivo hacer frente a estas críticas al universalismo, pues de ello depende que podamos definir la dimensión política de la humanidad europea de forma que tengamos una orientación para la futura acción política y un criterio para el análisis de las instituciones presentes. Sin esta respuesta la pretensión europea de una ética política y una filosofía del derecho que puedan ser capaces de consenso para todos los habitantes de la tierra no expresaría más que una *ideología de poder eurocéntrica*, como muy bien nos explicó el profesor Apel hace unos días en Castellón. ¿Qué se requiere para que, dentro de la dimensión política, universalismo no signifique eurocentrismo?.

Creo poder ofrecer una respuesta si recurrimos a la idea kantiana de una *arquitectónica de la razón*, pero ahora entendida desde moldes pragmático-trascendentales. Se trata de tomar en serio la diferencia entre vigencia y validez que la actitud crítica, o nivel posconvencional, implica y diferenciar claramente entre *problemas de fundamentación* y *problemas de aplicación* o realización práctica. En el caso concreto que nos ocupa esto significa diferenciar claramente las propuestas de justificación del *principio democrático* que debe iluminar la posible construcción europea y las propuestas de plasmación institucional de este principio. No distinguir nítidamente ambos momentos no sólo produce el peligro del "terror de la virtud", al que tan frecuentemente hacen referencia los críticos del universalismo, sino también otro peligro harto frecuente en el que estos mismos críticos suelen caer: la confusión de lo racional con lo real y, con ello, un plegarse ante los hechos que, en el terreno práctico, no significa otra cosa que un *conformismo social*.

Respecto al *nivel de fundamentación*, ya me ocupé de esta consideración arquitectónica en el anterior Congreso de Fenomenología,

en una reflexión en torno al concepto de *Lebenswelt*. Tenemos además muy reciente la ponencia sobre la racionalidad que ayer impartió el profesor Martínez Guzmán. Mas nos interesan ahora las consecuencias que de ello pueden derivar para el terreno de la filosofía política. Recordemos que apoyándose en las reglas o presupuestos pragmáticos que necesariamente realiza el hablante en sus interacciones, Apel y Habermas consiguen escapar así al paradigma de la conciencia y explicitar un *punto de vista moral* que afecta, por tanto, a todo ser humano. Desde esta metodología se puede responder a las posiciones relativistas pues es evidente que con sus argumentaciones están presuponiendo implícitamente aquello que explícitamente están negando.

Según este criterio moral una acción, norma o institución es válida cuando es aceptada por todos los afectados en un discurso libre de presiones externas e internas (García Marzá 1992, 172ss). La idea que deriva del principio ético-discursivo es que *todos* los procesos políticos de decisión deben estar sometidos a la consideración de *todos* los afectados. *Igualdad política* significa, entonces, la igual posibilidad de participación en todas las decisiones de alcance político. En palabras de Apel:

«El principio básico de la ética disva se puede comprender como idea regulativa para la institucionalización política del discurso práctico y, por tanto, como principio básico formal de una ética de la democracia» (Apel 1988, 272).

Ahora bien, este principio de democracia derivado del criterio moral no deja de ser un *principio metainstitucional* y, por lo mismo, *contrainstitucional*. Se trata de un ideal que, aunque apoyado trascendentalmente, no tiene en cuenta la praxis política real. Y esto no es una dificultad de la teoría, sino su principal aportación: nunca pueden *deducirse directamente* del ideal formas posibles de organización política, por ejemplo, en el contexto europeo. No estamos, por utilizar palabras de Kant, ante un hecho racionalmente posible, sino ante una idea racionalmente deseable. El principio democrático carece, por así decirlo, de una utilidad directa, pero no así de una indirecta. Pues sin esta idea es impensable sistematizar y ordenar los diferentes conocimientos que hacen falta para llegar a la praxis.

Por ello es necesaria la existencia de un momento reflexivo posterior propio, donde se mezclaran la incondicionalidad del principio con la plasmación institucional. Lo que nos interesa en él es la aplicación y realización del principio democrático bajo circunstancias histórico-sociales concretas, en nuestro caso en la posible unidad política europea. Aquí necesitamos salir del ámbito específico de la filosofía y entrar en los terrenos de la política, el derecho, la sociología, la economía, etc.

La concreción de esta diferenciación en el caso de la dimensión política de una Teoría de Europa daría, a mi entender, tres niveles de estudio diferentes. En primer lugar *el nivel de justificación*, donde a partir de la idea de humanidad europea, entendida desde el paradigma de la comunicación, se definiría el principio democrático como la razón de ser de Europa. En segundo lugar, *el nivel de sistematización política*, encargada de interpretar el principio formal para convertirlo en un instrumento de reflexión y crítica del quehacer político y su posible transformación. Se trata de presentar un modelo de *unión europea* que nos diga cómo debe ser y conforme a qué principios debe regirse la futura unión europea. Filosofía moral y filosofía política se unen en esta tarea básica de la ética política que no debe centrarse sólo en los criterios de validez, sino principalmente en sus consecuencias. El tercer nivel, *el nivel de descripción*, radica en el análisis del comportamiento fáctico de las instituciones europeas. Evidentemente el segundo nivel tiene la función básica de mediar entre los otros dos. Este segundo nivel ocupará la tercera, y última parte, de esta ponencia.

3. La unidad política europea

Lo primero que pensamos cuando hablamos de la estructura organizativa de la voluntad común europea es, por afinidad, el caso de Estados Unidos. Sin embargo, existen diferentes motivos por los que no es adecuado hablar de unos Estados Unidos de Europa. En primer lugar, en el caso americano coincide el nacimiento de la

nación con el nacimiento de la democracia. De ahí que en su caso no haga falta ningún criterio metainstitucional, como afirma el neopragmatismo de Rorty, pues la tradición democrática coincide con la tradición a secas, con lo *ya* compartido. Pero éste no es el caso europeo. Aquí los sentimientos religiosos y nacionales son anteriores a la formación del estado democrático. Nos han hecho falta más de dos mil años para identificar de nuevo la democracia con el orden justo (Cortina 1992, 73).

En segundo lugar, Estados Unidos constituye una República Federal, es decir un estado federal formado por un subconjunto de estados sin una voluntad específica propia. No hay un “pueblo californiano”, ni un “pueblo tejano”, como puede haber un pueblo alemán o un pueblo francés. Esto es, la ciudadanía es un hecho y no una pretensión (Mairet 1991, 145).

Estas diferencias tienen sólo el valor de traer a colación la diferencia entre *nación* y *estado*, a mi entender, verdadero eje de la reflexión sobre la futura unión política europea. El *principio democrático* ha sido ya justificado como la idea regulativa que debe orientar la unión europea, pero: *¿cómo plasmarlo?* En lo que sigue intentaré apuntar una posible respuesta en la que en la actualidad vengo trabajando y que, ni mucho menos, está lo definitivamente elaborada.

Siguiendo el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* podemos entender por *nación* la comunidad de origen, integrada geográficamente y que comparte lengua, cultura y tradiciones. Si entendemos por *identidad* la suma de las condiciones que nos permiten hablar de un *nosotros*, la nación se apoya en una identidad convencional, basada a su vez en una historia heredada común. A grandes rasgos ésta es la idea básica de nación, independientemente del grado de complejidad que alcance su estructuración política.

Esta forma de organización se vió enfrentada, a partir del siglo XV, a la presión sistémica de una economía capitalista que necesitaba de una administración jurídico-estatal centralizada. Para nadie es nuevo ya el entrelazamiento funcional entre el capitalismo y el estado nacional, donde la nacionalidad ya no es algo biológico, inevita-

ble, sino que es algo voluntario, algo adquirido. Con ello, la identidad se constituye a un nivel posconvencional porque, aunque sigan mezclándose elementos convencionales, tiene que apoyarse ahora en un concepto de *comunidad política*, por ejemplo, en un *contrato social*, como causa última de su identidad común. Habermas habla al respecto de los *componentes republicanos* que a partir de la revolución francesa se incorporan de hecho a la razón de ser del estado: la participación democrática y el concepto de unión política. El estado de derecho se comprende desde entonces como una asociación de ciudadanos libres e iguales (Habermas 1992, 13).

No obstante, en el momento actual también la propia soberanía estatal se encuentra en cuestionamiento. Asistemos a lo que Dahl denomina *la tercera transformación democrática* y que corresponde, una vez pasados la polis griega y el estado nacional, al lugar de la democracia dentro de estructuras supranacionales. La Comunidad Europea es un ejemplo claro de ello (Dahl 1992, 373). Como muy bien vió ya Ortega en su *Meditación de Europa*, «la unidad de Europa no es una fantasía, sino la realidad misma. La fantasía es creer que Francia, Alemania, Italia o España, son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes» (Ortega 1960, 295).

Los estados actuales ya no son los estados soberanos que pensó Bodino y a los que Rousseau dió forma democrática. Aquella capacidad de actuar “sin consentimiento de superior, igual o inferior”, aquella comunidad política que se autodetermina como un todo coherente y autosuficiente ya no existe. En este sentido, *esta va a ser nuestra tesis*, no sólo Europa necesita de la democracia, sino que también la democracia necesita de Europa, como una respuesta a los problemas que se plantean en su interior. Problemas que hacen afirmar a un teórico de la democracia como David Held que «cualquier concepción de la soberanía como una forma de poder público indivisible, ilimitada, exclusiva y perpetua está ya muerta» (Held 1991, 385).

Al igual que la presión de la economía había sido la encargada de hacer desaparecer la organización política medieval, es también la presión sistémica la que ahora nos obliga a romper los límites del

estado. Existe de hecho un *nivel de interdependencia económica* causante de que los gobiernos estatales no sea autónomos a la hora de decidir, ni controlen igualmente las consecuencias posibles de sus decisiones. El propio estado está sometido al mercado, a presiones que operan en su exterior. Queda con ello automáticamente descartada la relación directa entre gobernantes y gobernados.

Desgraciadamente el marco de esta ponencia nos impide entrar en las relaciones entre economía y política. En un reciente trabajo Max Gallo hablaba de la erosión del poder político de los estados nacionales y que, consecuentemente, parecía una ilusión querer integrar lo económico en lo político. Más bien estamos ante una sumisión de lo político ante lo económico, con la consecuente pérdida de autonomía. Y esta sumisión, piensa este autor, no representa sólo el fracaso de los estados, sino también el aborto de cualquier nueva forma de organización política en gestación. Ante esta situación no puede más que afirmar que «es un escándalo intelectual y político que nuestras democracias se muestren incapaces de definir las instituciones económicas» (Gallo 1992, 158).

Pero no sólo encontramos límites externos, también puede verse en el interior de los estados democráticos de los países occidentales avanzados un *desinterés y una apatía*, que sólo cínicamente pueden atribuirse al éxito de la democracia. El hecho de que la participación política ronde peligrosamente el 50%, sumado a un 15% de votos alcanzado en general en los países europeos por fuerzas políticas antidemocráticas, son solamente un reflejo de esta desconexión entre gobernantes y gobernados. El aumento de la violencia racista no es más que un tibio aviso de esta progresiva degradación democrática.

Ahora bien, ¿es posible romper los límites del estado como forma de organización democrática? Y si este es el caso, ¿es aconsejable? En la respuesta afirmativa a estas dos preguntas juega la posible unidad europea un papel central. Por una parte esta barrera estatal ya ha sido rota. Existe una extensa *opinión pública mundial* que, apoyada en el respeto de los derechos humanos, hace que comiencen a oírse conceptos como “el estatuto internacional de protección de las minorías” o “el derecho de injerencia”, en el sentido en que ya

podemos distinguir ya la *soberanía estatal* como derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos de la *soberanía democrática* como derecho de los pueblos a la democracia. Jean-François Revel en su último trabajo *El renacimiento de la democracia* explicita acertadamente la existencia de esta esfera pública.

Pero, por otra, estas medidas no están de acuerdo con un derecho que sigue estando aferrado a los márgenes del estado. Si bien existe un derecho internacional, éste puede denominarse “derecho de coordinación” o “derecho de reciprocidad”, pero no derecho a secas, puesto que le falta el carácter esencial de todo derecho: la coacción. No tiene la facultad de imponer la obediencia a las normas o conductas establecidas como correctas. El dominio de la fuerza legal sigue perteneciendo al estado. En consecuencia, mientras siga siendo el estado el garante del derecho y éste el de la libertad, la supresión total del estado puede conducir a situaciones extremas como las que, desgraciadamente, estamos sufriendo en el corazón mismo de Europa.

Esta aparente contradicción puede ser resuelta si partimos de dos principios fundamentales (Revel 1992, 245). En primer lugar, sólo la legitimidad democrática puede justificar el reconocimiento de un estado por parte de los demás. Y, en segundo lugar, deben ir construyéndose las bases para una *autoridad legítima de coordinación entre los estados* que someta la interdependencia ya existente a la formación democrática de la voluntad colectiva de todos aquellos que tengan que sufrir las consecuencias.

Desde estos dos principios adquiere todo su sentido la consideración de la unidad política europea como un *federalismo*, entendiendo por tal el abandono de la idea de que el estado es la *única* forma de organización política posible de la humanidad (Miller 1987, 196). De nuevo debemos a Kant la primera formulación sistemática de algunos de los elementos clave de la teoría federalista. En la *Paz perpetua*, en el segundo artículo definitivo, Kant nos habla de una unión de estados (*Staatenverein*), de un estado de los pueblos, con el fin de consentir *leyes públicas coactivas*. Pero esta *república mundial* sólo es propuesta por Kant como idea regulativa. La prudencia política

aconseja más bien una *federación de estados*. La soberanía estatal era todavía en Kant un momento irrebalsable.

No existe ninguna dificultad en concebir a Europa desde la exigencia de universalidad y, acto seguido, como particularidad frente, por ejemplo, a Estados Unidos o Japón. Es precisamente el ideal regulativo de un orden cosmopolita, de una sociedad total como la denomina Husserl, lo que justifica la presencia política de Europa como una entidad intermedia, como un momento de esa tarea infinita que es la plasmación institucional del principio democrático. La estructuración política vendría definida así por una serie de círculos concéntricos donde el único mecanismo para definir el marco de referencia de la discusión política sería la propia participación política.

De acuerdo con estos principios la forma más coherente para la unidad política europea sería la de una *república federativa europea*, apoyada en una, por decirlo con Duverger, *doble legitimidad*: la elección de un *parlamento* europeo, o asamblea federativa, con poder legislativo, por sufragio directo de todos los ciudadanos y el *gobierno* de los estados miembros, democráticamente definido (Duverger 1992, 168). La existencia de este parlamento común asegura que no se trata sólo de una mera coordinación entre estados soberanos, pues establecería un *derecho europeo de gentes* y con él la efectiva superposición de un poder supraestatal.

Esta propuesta no significa que tengamos que renunciar a nuestra identidad nacional. No tenemos por la sencilla razón de que no podemos. Nuestra identidad convencional es precisamente aquella en la que nos socializamos, aquella en la que aprendemos a adquirir nuestra parcela de responsabilidad. Es el contenido de todo quehacer democrático, lo que asegura la necesaria pluralidad. Las éticas procedimentales nos han enseñado a entender la *moral como justicia*, nos ha enseñado a delimitar el ámbito de lo universalmente exigible al ámbito de la validez de nuestras acciones, normas e instituciones. Por ello, en palabras de Habermas, *universalismo moral* sólo puede significar:

«Que se relativice la propia forma de existencia atendiendo a las pretensiones legítimas de las demás formas de vida, que se reconozcan iguales

derechos a los otros, a los extraños, con todas sus idiosincrasias y todo lo que en ellos nos resulta extraño de entender» (Habermas 1889, 117).

Si la pregunta es ahora porqué Europa y no el Magreb puede constituir el primer paso en este orden mundial, la respuesta es clara: porque Europa cuenta ya con una tradición, con una "razón situada" que coincide con el principio democrático. En Europa es posible ya construir una *nueva identidad* apoyada en lo que Habermas denomina *patriotismo de la constitución*, esto es, apoyada en la disponibilidad a identificarse con los principios universalistas, recogidos en los primeros principios de nuestras constituciones. La propia identidad abstracta que los estados han ayudado a formar al utilizar criterios de participación política, exige ahora desde ella misma sobrepasar el estado. El porqué doce estados y no treinta es sólo una cuestión de prudencia política. El único límite de admisión, por así decirlo, es precisamente la aceptación de este universalismo como marco general que recubra toda forma de vida.

Ya para concluir, sigue siendo totalmente acertado el diagnóstico de Husserl cuando afirma que «el mayor peligro de Europa es el cansancio». Más de medio siglo después las democracias, en las que nuestros países occidentales se regocijan, no han sabido tampoco dar una respuesta de ilusión y esperanza, motivadora podríamos decir, a la barbarie que sigue ocupando la esfera europea. Quizás una *teoría política de Europa* sirva para exigir la participación, y por tanto la cota de responsabilidad, que nuestras democracias actuales parecen negarnos por sistema. No creo que sea posible entender de otra manera la actitud racional en la que tanto nos ha insistido Husserl.

Bibliografía

- APEL, K. O. *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.
- BERLIN, I. *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.
- , *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992.

- CORTINA, A. «La democracia como razón de ser de Europa», *Recerca*, nº 3, pp. 65-75, 1992.
- DAHL, R. *La democracia y sus críticos*, Paidós, Barcelona, 1992.
- DUVERGER, M. *La liebre liberal y la tortuga europea*, Península, Barcelona, 1992.
- GARCÍA MARZÁ, V. D. *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992.
- GALLO, M., *Manifiesto para un oscuro fin de siglo*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- HABERMAS, J. en J.B. Thompson and D.Held, *J. Habermas: Critical Debates*, Macmillan Press, 1982.
- , *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.
 - , «Volkssouveränität als Verfahren», en Forum für Philosophie für Philosophie Bad Homburg Ed., *Die Ideen von 1789*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.
 - , *Identidades nacionales y posnacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.
- HUSSERL, E. *Gesammelte Werke*, Band VI, La Haya, M. Nijhoff, 1976.
- HELD, D. *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza, 1991.
- KANT, E. *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1985
- LENK, H. *Filosofía pragmática*, Buenos Aires, Alfa, 1982.
- MAIRET, G. *Discurso de Europa*, Barcelona, Pomares, 1991.
- MILLER, D. *Enciclopedia del pensamiento político*, Madrid, Alianza 1989.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de Europa*, Obras Completas, Madrid, Rev.de Occidente, 1960.
- REVEL, F. *El renacimiento de la democracia*, Barcelona, Plaza y Janés, 1992.
- RORTY, R. *Contingencia, Ironía y Solidaridad*, Barna, Paidós, 1991.
- SAN MARTÍN, J. «El sentido de Europa», *Recerca*, nº 3, pp. 113-135, 1992.
- SPAEMANN *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, Eunsa, 1980.

Dialógica de la alteridad y mundos fácticos de la vida privada

César MORENO MÁRQUEZ
Univ. de Sevilla

1. Por más que el tema del que quisiera que nos ocupásemos pertenece a lo que podríamos considerar una *filosofía de lo intercultural* en y a partir de (o tal vez incluso más allá de) Husserl, podrán ustedes permitirme que comience mis reflexiones respecto al tema propuesto y prometido en el título de la presente ponencia desde una perspectiva a partir de la cual —y a mi juicio— pudiera iluminarse comprensivamente un aspecto concreto del extremadamente complejo problema husserliano de la *experiencia del Otro* [*Fremderfahrung*].

Pues bien, a mi entender, en buena medida la comprensión de dicho archiproblema depende esencialmente —tal fue el punto de vista que defendí en mi estudio sobre *La intención comunicativa*¹— del juego o complicidad que se establece en la *Fremderfahrung* entre el yo y sus múltiples distensiones en el orden de las posibilidades de ser-detrómodo [*anderssein*] de dicho yo. Tales juego o complicidad exigen una doblez (casi una doble vida [*zweiseitiges Leben*], dirá Husserl en un anexo de 1922)², a modo de complementariedad esencial entre la *necesidad* del *ser real* del yo y la *contingencia* de su *ser-así*.

¹ Cf. César Moreno Márquez, *La intención comunicativa. Ontología e intersubjetividad en la fenomenología de Husserl*, Thémata (Suplementos, serie mayor, 1), Sevilla, 1989. El presente estudio complementa de algún modo el de «Socialidad del pensar y mundos fácticos de la vida», aparecido en AA.VV. (J. San Martín, ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993, pp. 181-202.

² Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass II (en adelante ZPI II), Martinus Nijhoff (Hua XIV), Den Haag, 1973, p. 154 (Beilage XIX).

«Yo soy quien soy —dirá Husserl en otro anexo de 1922—. Pero yo podría, sin embargo, ser de otro modo. Es un mero hecho (*Faktum*), ocasional (*zufällig*), que yo sea el que soy o así como soy. Tengo la evidencia del poder-ser-de-otro-modo (*Andersseinskönnen*), y el ámbito del posible ser de otro modo radica a priori en mí, yo podría recorrer intuitivamente todas las posibles modificaciones de mí mismo»³.

Esa “evidencia del poder-ser-de-otro-modo” garantizaba una libertad (el infinito y abierto sistema de las posibilidades del De-otro-modo [*das System der Anders-Möglichkeiten*]⁴), o si acaso la creencia en una libertad, que no suscitaba demasiados problemas en mi esquema interpretativo de «La intención comunicativa» —que aún mantengo— a la hora de intentar pensar la abierta humanidad implícita, o al menos pretendidamente implícita, en la filosofía y humanismo husserlianos de la *Fremderfahrung*, así como las ocasiones teóricas en que Husserl hablaba acerca de la *Intersubjektivität* y, más expresa y particularmente, sobre —el término es de difícil traducción— *das Zwischenheimatlichen* (como hacía en el anexo XIII de 1931)⁵. En principio, la *Fremderfahrung* husserliana, siempre pendiente de cierta contingencia, paradójicamente esencial, por la que se devolvería al individuo humano (cerrado, “necesario”) el horizonte de las posibilidades humanas (en la medida en que siempre tuviese disponible aquel *System der Anders-Möglichkeiten* al que nos referíamos), digo que la *Fremderfahrung* husserliana, en este sentido, parecería justificar sin apenas graves dificultades, en un desarrollo y proyección del planteamiento husserliano, el diálogo en el contexto de una abierta humanidad, un diálogo que, en palabras de Bernhard Waldenfels, «detenta una apertura [*Offenheit*] para todos los posibles co-sujetos, pues si alguien fuera excluido de él *a limine*, entonces no serían considerados ni reconocidos tampoco los participantes como sujetos libres, sino como blancos, europeos, católicos, colegas (...). La exclusión de determinadas razas, grupos, confesiones o clases constriñe a los propios excluyentes a formas determinadas de socialidad y no deja ningún espacio de

³ ZPI II, p. 154 (Beilage XX). Cf. Moreno Márquez, C., o. c., p. 197 y ss.

⁴ *Ibid.*

⁵ ZPI III, p. 236 (Beilage XIII).

libertad radical; por ello, cualquier sociedad cerrada [*geschlossene Gesellschaft*] se encuentra sometida a su propia lógica; una libertad reservada [*reservierte Freiheit*] no es una libertad completa, un diálogo exclusivo no es un diálogo real. Pero con la apertura, el diálogo gana horizontes de potencialidad [*Horizonte der Potentialität*], el Nosotros actual se extiende hacia el Nosotros de la *Humanidad* fundado perspectivamente, funcionalmente membrado e infinitamente abierto. Una definición dialógica del hombre lo determinaría como un ser que dirije la palabra y que es capaz de responder, implícito en cada diálogo, en la medida en que éste no acota un ámbito definitivo, sino que abre un campo variable»⁶.

Convenientemente interpretado el esquema husserliano implícito en la *Fremderfahrung*, no resultaría inconveniente vincular aquella *zweiseitiges Leben* de que Husserl hablaba con las exigencias de la *libertad completa* y el *diálogo real* a que Waldenfels se refiere en su texto de 1972 (*Vom Ich zum Wir*), que acabo de citar. Pero no bastaría pensar simplemente esa especie de “doble” entre la necesidad del ser-real del yo y la contingencia de su ser-así. A mi juicio, la intersubjetividad de la *Fremderfahrung* exige:

1º) la articulación o imbricación entre la identidad inmediatamente tética del yo y la *propia* diferencia y alteridad (insisto en lo de *propia*) de ese yo para sí mismo, extrañado de sí⁷, una alteridad ésta —en el contexto egológico husserliano— permanentemente distendida *entre la temporalidad y el “autofantaseamiento”* [*Umfiktion meines Ich*], y, por otra parte,

2º) la articulación o imbricación entre la identidad del yo y la alteridad, esta vez sí, del *Otro irreductible* al juego temporal y/o de posibilidades y autofantaseador del Yo, un Otro, éste —y me importa mucho subrayarlo—, que a la vez que en su *indisponibilidad e inacce-*

⁶ Waldenfels, B., «Vom Ich zum Wir», en *Das Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp (STW 311), Frankfurt, 1980, p. 197.

⁷ Cf. Moreno Márquez, C., o. c., p. 193 y ss. Cf. el concepto *Intra-subjektivität* defendido en varios lugares de su producción por B. Waldenfels (cf., p. e., «Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung», en *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp (STW 868), Frankfurt, 1990, p. 67).

*sibilidad*⁸ por y para el Yo le advertiría (a este Yo) de su propia finitud, al mismo tiempo podría brindarle un terreno de *esclarecimiento* de sus posibilidades, en el sentido de que, de algún modo, en la fáctica indisponibilidad de los Otros existentes, múltiples y diversos entre sí y frente al yo, *cada uno en su propio mundo fáctico* de la vida, podría el yo encontrar realizadas (por Otro) y esclarecidas sus (propias) posibilidades, concediéndosele, de este modo, una oportunidad excelente para el encuentro con el Otro (y consigo mismo) tanto más apasionante cuanto más ajeno y extraño, o alejado, u Otro realmente Otro, en definitiva, fuese el Otro existente en que pudiera avistarse, *a fortiori*, al extraño *Mitsubjekt* de otros mundos posibles⁹ y de este mismo Mundo, a un Otro tan caído en la facticidad como yo mismo, y que pudiera decirme, mostrarme o enseñarme aquello de mí mismo que fuese mi propio secreto (diría Baudrillard¹⁰ o aquello de lo que siendo capaz no pude, supe o quise reconocer como mis posibles¹¹, o aquello de lo que sería yo mismo incapaz por mi propia caída en la facticidad. El Otro y su mundo, plenos de facticidad, serían como mi propio complemento, la presencia fuera de mí de algo que me falta en mi propia finitud. Como bien ha reconocido Clifford Geertz «uno de los hechos más significativos que nos carac-

⁸ Cf. ZPI III, p. 631. Para Husserl, en una sutil fórmula a la que ha extraído todo su jugo reflexivo Waldenfels («Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie», en *Phänomenologische Forschungen* 22 (1989), p. 39 y ss.), «Fremdheit besagt Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit, im Modus der Unverständlichkeit», cuya traducción aproximativa podría ser la de que «Extrañeza significa accesibilidad a la propia inaccesibilidad, en el modo de la incomprensibilidad». Algo —explica Waldenfels— sería en tal caso accesible no a pesar, sino en su propia inaccesibilidad, siendo ello justamente lo que significa extrañeza (ibid., p. 41).

⁹ Tal es uno de los hilos conductores de mi estudio sobre La intención comunicativa. Cf. las interesantes observaciones de G. Deleuze en *Lógica del sentido*, Paidós (PSB, 46), 1989, p. 301 y ss., sobre «Michel Tournier y el mundo sin el otro».

¹⁰ Cf. Baudrillard, J., *La transparencia del mal. Ensayo sobre los fenómenos extremos*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 185.

¹¹ Es conocido que para Paul Valéry, «lo más verdadero de un individuo y lo más sí-mismo es su posible... que su historia sólo desprende inciertamente». Cf. Deleuze, G., o. c., p. 301 y ss.

terizan podría ser en definitiva el de que todos comenzamos con un equipamiento natural para vivir un millar de clases de vida, pero en última instancia sólo acabamos viviendo una»¹². Si me importa subrayar la facticidad del Otro, y de un Otro irreductible al Yo, y en este sentido indisponible, es para dejar constancia de que es ese Otro existente el que me permitirá no repetirme hasta el infinito¹³.

Pero debemos dejar constancia de que la intersubjetividad —o incluso *das Zwischenheimatlichen*— requeriría un esfuerzo no sólo en el orden (en el fondo quizás repetitivo) de la *Umfiktion* del yo en el reino de sus (auto)variaciones imaginarias¹⁴, sino también un duro esfuerzo en el orden de lo que he llamado en otro lugar *praxis dialógica*¹⁵, justamente porque como ya he dejado indicado, ni Yo ni el Otro somos, a pesar de todo, tan sólo posibilidades insertas en mundos posibles de la vida, sino también hechos en mundos fácticos de la vida, y hechos *indisponibles* (mucho antes *sorprendentes* que *simplemente cognoscibles*), recíprocamente heterogéneos y conscientes de su finitud —a pesar de todo posible *anderssein*. Ni para la intersubjetividad y la *Fremderfahrung* que es su albacea, ni para la consti-

¹² Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989 (2ª reimpr.), p. 52. Cf. nuestro estudio sobre «Socialidad del pensar y mundos posibles de la vida», cit. *supra*, en el que ya insistimos en la significación que otorgábamos a la tesis de Geertz.

¹³ Baudrillard, J., o. c., p. 185.

¹⁴ Sobre el concepto de *variación*, vid. Husserl, E., *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner (PhB 280), Hamburg, § 87 (ed. cast. a cargo de J. Reuter, Unam, México, 1980) y Moreno Márquez, C., o. c., p. 245 y ss., donde insisto en la dimensión eidética de dos tesis programáticas esenciales, a mi juicio, en el planteamiento husserliano del problema de la intersubjetividad: «el universo de las posibilidades de mi ser de otro modo se recubre a la vez con el universo de posibilidades de un Yo en general» (*ZPI II*, p. 154 (Beilage XX)); «a cada posibilidad de un otro Yo en general, separado de mí, corresponde una posibilidad de mi ser-de-otro-modo. Cada yo ajeno ha de recubrirse con el mío, cada uno tiene su propia individualidad, pero ambos tienen la misma “esencia”» (Ibíd., pp. 154-155). Cf. Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs*, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica, 41), La Haya, 1971, p. 278, sobre la posibilidad, en Husserl, de una *eidética flexible*.

¹⁵ Cf. Moreno Márquez, C., o. c., p. 319 y ss.

tución de la objetividad ya no sólo cabe ni basta, por tanto, *suponer a nosotros mismos de otro modo y así imaginar Otros*, ni *suponer* que conocemos a Otro, sino que tenemos que *percibir al Otro*, no sólo *fantasarlo*¹⁶. Pero percibirlo no significa sólo *verlo*, sino también, y ante todo, *escucharlo*, incluso sin aún entender sus palabras¹⁷ y respetando, en este sentido, la indisponibilidad de su alteridad, lo que podría conminarnos a hacernos responsables de su "imposibilidad" (hacernos responsables del Otro que nos es imposible, indisponible, inimaginable, ininteligible, *alienus*). No hacernos sólo responsables, por tanto, del Otro "fantástico" o de nuestros *personajes (egos experimentales, decía Kundera*¹⁸), frutos de nuestros cálculos, o de nuestros escondidos deseos o pesadillas (los emanglones, los omobules, omambuses, ecoravetias, p. e., de Henri Michaux¹⁹), sino de los Otros existentes, incluso ininteligibles, como el derviche kariri en sus (a nuestros ojos brutales) prácticas religiosas, por ejemplo, o las niñas prostitutas sagradas de la India. Ello querría decir, en el orden metodológico, que, como bien reconocía Merleau-Ponty, se haría «necesaria, [por tanto], una unión entre la antropología como simple inventario de hechos y la fenomenología como simple

¹⁶ En el *infranivel* experiencial de la *Fremderfahrung* es esencial no solamente el acoplamiento entre percepción y fantasía, sino también la complementariedad entre intención comunicativa y praxis dialógica, tal como hemos intentado mostrar en La intención comunicativa, sobre todo en su última parte, y, ya antes, en «Fantasía e intersubjetividad» (*Revista Venezolana de Filosofía* 24 (1988), pp. 52 y ss.).

¹⁷ Cf. p.e., Lévinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (trad. A. Pintor Ramos), Sígueme (Hermeneia 26), Salamanca, 1987, cap. 4 de «La exposición».

¹⁸ Cf. Kundera, M., *El arte de la novela*, Tusquets, Barcelona, 1987, pp. 40-44, etc.

¹⁹ Cf. Michaux, H., En otros lugares, *Alianza* (Alianza Tres, 112), Madrid, 1983. Refiriéndose a los hombres y países "visitados" por Michaux, éste dice que «se podrá comprobar que estos países en realidad son completamente normales. Pronto empezaremos a verlos en todas partes... Tan normales como las plantas, los insectos, tan normales como el hambre, la costumbre, la edad, el uso, los usos, la presencia de lo desconocido junto a lo conocido. Detrás de lo que es, de lo que ha estado a punto de ser, de lo que iba a ser, amenazaba con ser y que entre millones de 'posibles' empezaba a ser, pero que no ha podido completar su instalación...» (pp. 13-14).

pensamiento de sociedades posibles»²⁰, pues la eidética no podría librarnos, en última instancia, de atender a la facticidad de los mundos de la vida. Dice Merleau-Ponty en *La fenomenología y las ciencias del hombre* que Husserl

«admitió más explícitamente que el contacto con los hechos históricos o etnológicos es fecundante, además es indispensable, si el pensamiento debe verdaderamente concebir todos los posibles. Es interesante notar el interés extraordinario que suscitó en Husserl la lectura de la “Mythologie primitive”, de Lévy-Bruhl, que parecía muy alejada de sus preocupaciones ordinarias. Lo que le interesa era el contacto con otra cultura, el impulso dado a lo que se podría denominar imaginación filosófica. Husserl decía (...) que basta variar imaginativamente los hechos para concebir toda clase de posibles de los que no tenemos experiencia. En una carta a Lévy-Bruhl, que ha sido conservada, Husserl parece admitir que no es inútil que los hechos sacudan a la imaginación, como si la imaginación abandonada a sí misma no nos pusiera en condiciones de representarnos las posibilidades de existencia que realizan las diferentes culturas realizan»²¹.

Luego proseguía Merleau-Ponty citando el célebre texto de la carta de Husserl a Bruhl en que le hacía notar la importancia que concedía al introyectarnos o empatizar (*einzufühlen*) en culturas ajenas a la nuestra (“sin historia”, por ejemplo) y en que parecía concluir Husserl (Merleau-Ponty no lo afirmaba tajantemente) que *el relativismo cultural tendría una justificación desde el punto de vista del análisis intencional*. Es para resolver el problema de lo Intersubjetivo y la facticidad para lo que es necesario apelar al *sich umfingieren* del Yo como siendo de-otro-modo. Pues en definitiva, ¿en virtud de qué extraño privilegio²² podríamos saltar por encima,

²⁰ Merleau-Ponty, M., *Las ciencias del hombre y la fenomenología*, *Les sciences de l'homme et la phénoménologie*, Centre de Documentation Universitaire, París, s. f., p. 70.

²¹ *Ibíd.*

²² Sin pretender extendernos en este pormenor, por lo demás importante, es preciso señalar que básicamente en virtud del privilegio que nos ha sido otorgado por nuestra condición proteica, abismática, deshecha inicialmente —digámoslo así— o, simplemente, por la *apertura* que nos constituye, por nuestra propia nada que nos

superar, o incluso poner entre paréntesis, nuestro *apego fáctico*, nuestra condición humana de *hombres mortales*, aquí y no allí, estos y no Otros, o la *finitud de nuestro Heimwelt*? ¿Cómo podríamos dejar de ser algo y alguien, y no más bien una Nada abierta a lo Posible y lo Infinito, completamente por hacer, “sin propiedad” alguna, *ohne Eigenschaften*? Es por esto, como digo, por lo que antes y aún ahora considero fundamental en el esclarecimiento del problema husserliano de la intersubjetividad el papel que desempeña la fantasía, y fue por esto, en último término, por lo que en las *II Jornadas de Fenomenología* hablé sobre *Socialidad del pensar y mundos posibles de la vida* intentando mostrar, en aquella ocasión, el relevante papel que la *experiencia literaria* podría desempeñar en la dinámica (ampliada y flexible) de la *Fremderfahrung*. Creo, sin embargo, que no estaba aún todo claro, siendo completamente necesario que la indagación derivase hacia los *mundos fácticos de la vida*, y ello para dar razón específica de lo dialógico en el contexto de la *Fremderfahrung*, tarea ésa que a Husserl seguramente no preocupó lo suficiente —por la inesencialidad del *factum* en su filosofía y porque, a mi juicio, en Husserl el Otro es ante todo el Vecino (*Nachbar*), por así decirlo²³.

Una fenomenología de la *Fremderfahrung* no podría desatender el hecho —y se trata precisamente de un hecho— por el que somos hombres de hecho, pesados, densos, cargados a nuestras espaldas con hechos y crudas facticidades insertas en una Historia que nos determina y hace ser lo que somos. A la vista de nuestras recíprocas determinaciones fácticas, que nos vinculan a un *Heimwelt* cultural

recorre. Una genial anticipación, si puede hablarse en estos términos, del proteísmo humano se encuentra en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de G. Pico della Mirandola, que he estudiado en «Intersticio y trascendencia. Posibilidades y dignidad del animal admirable», en *ER. Revista de Filosofía* 16 (1994), pp. 43-71.

²³ Lo que significa que para comprender adecuadamente el acierto y el contexto de las indagaciones husserlianas en torno a la intersubjetividad trascendental es necesario considerar que el Otro básico de la *Fremderfahrung* husserliana no es realmente (de hecho) el Otro-Extraño, sino más bien el Vecino, el *Mitsubjekt* con el que *cooperativamente* se constituye y despliega el mundo objetivo en la trama experiencial de la *reciprocidad de perspectivas normal* (A. Schütz).

concreto (como el esquimal o el papúa tienen el suyo propio), cabría que nos preguntásemos por las posibilidades que se nos brindan —esto es muy importante— para ser, es cierto, pero *No-Uno-sólo*²⁴ y, en este sentido, dar cabida a un peculiar *devenir-Otro*, o al menos *de-otro-modo*, a fin de realizar desde o por nuestra parte la infinitud del diálogo en la apertura de (y hacia) la humanidad infinita. Ya no bastaría, pues, el por lo demás necesario acto de fantasear por medio del cual creo, o tengo la intención, y realizo la intención de acceder al Otro, a la trascendencia de su diferencia. De algún modo —y siempre y cuando se entienda esta afirmación adecuadamente—, sólo habría verdadera alteridad radical allí donde hubiese hombres de hecho (éste es, por lo demás, el déficit de la *experiencia intersubjetivo-literaria*), insustituibles entre sí, otros entre sí. Las consecuencias que de la facticidad del Otro se derivasen para una filosofía fenomenológica preocupada por la realidad y la razón son decisivas, en la medida en que exigiesen que la reciprocidad de perspectivas²⁵ en que se constituye la objetividad (cabe una normalidad) fuese verificada en una praxis dialógica obligada a la escucha del Otro —y no es sino a esto a lo que denomino *dialógica de la alteridad*, designación ésta en la que pretendo mencionar

1) una praxis específica que da un paso adelante más allá de la incumbencia propia de la espontaneidad pragmática de la (mera) *intención comunicativa*, y

2) una alteridad que siempre es *más que la mera Diferencia* capaz de generar indiferencia en el proceso comunicativo que se produce justamente desde la reciprocidad de perspectivas, pues la *Fremderfahrung* —ya lo he dicho en muchas ocasiones— no debe ser sólo experiencia del *Mitmensch* como Vecino, Amigo o Colega accesibles,

²⁴ Cf. Maffesoli, M., *Le temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Meridiens Klincksieck, Paris, 1988. Es importante, en tal sentido, el tránsito que se ha operado, a juicio de Maffesoli, desde el *individuo* moderno a la *persona* postmoderna.

²⁵ Cf. Schütz, A., *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires, 1974, pp. 282-283.

etc., sino justamente experiencia del Extraño, Otro realmente Otro²⁶. Quiero decir que sólo cuando la mera Diferencia oscila perturbadoramente hacia la Alteridad podemos empezar a sentir el deseo imperioso de escuchar, de dejar que sea el Otro el que se diga a sí mismo, o hable de sí y de su mundo, o —como diría Lévinas— *auxilie a su propia manifestación*²⁷, más allá, por tanto, del vínculo pragmático comunicativo de la inmediata reciprocidad de perspectivas en que se abre pragmáticamente *el mundo común, Uno y el Mismo*²⁸. Es la Alteridad, pues, mucho más que la mera Diferencia, la que requiere —e incluso obliga a— una *dialógica*, y una dialógica que ya no encontraría necesariamente su más mera y básica razón de ser en la *superación de lo diverso en lo Mismo y de lo múltiple en una Unidad*.

2. Pero en el orden de lo cultural e intercultural, que hoy tanto nos inquieta en muchos de sus confusos aspectos, y, más concretamente, por lo que se refiere a la cuestión disputada de la relación entre Europa y Otras culturas, ¿qué implicaciones tendría aquella doble vida o *doblez* de que hablábamos al principio: la vida entre la *necesidad del ser-real*, en este caso de Europa, y la *contingencia del ser-así*? Por lo que respecta a lo intercultural, ¿sería un mero *Faktum*,

²⁶ O, tal como lo expresamos en *La intención comunicativa*, el Otro-yo siempre es más Otro que el mero otro-Yo (por decirlo en el contexto expresivo husserliano). En la filosofía levinasiana se diría que el otro-Yo (husserliano, según la versión levinasiana de la intersubjetividad husserliana) se (o mejor, es) desvelado, mientras que el Otro-yo ha de revelarse en la medida en que es “más” *kat'auto* que el (mero y egoproyectivo, por así decirlo), otro-Yo.

²⁷ Noción de suma relevancia en la metafenomenología del rostro defendida por E. Lévinas, el *Por-sí (kat'auto)* del rostro es un *auxiliarse a sí mismo* de que se revela en su Decir más allá de todo Dicho, más allá de las obras objetivas que al mismo tiempo que pueden mostrar también pueden traicionar. Cf. Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Sígueme (Hermeneia, 8), Salamanca, 1977, pp. 87 y ss., y 194 y ss., etc.

²⁸ Tal es, en buena medida, si bien no exclusivamente, la perspectiva de Husserl y la que sus intérpretes más han atendido (y en ocasiones criticado).

ocasional (*zufällig*), que seamos lo que somos: Europeos, y no-Otros? ¿Es ocasional, acaso, Europa? Sabemos que Husserl pensaba que no, en el sentido de que Europa representaba para él una humanidad conforme a la razón filosófica en el movimiento infinito de la razón latente a la razón manifiesta en la autocomprensión de sus posibilidades²⁹ y, por ello, en lucha por el sentido de una *humanidad auténtica* —en palabras del propio Husserl.

Antes de proseguir, me gustaría citar un interesante texto perteneciente a *Die Krisis der europäischen Menschheit und die Philosophie* (1935). He aquí que razona Husserl del siguiente modo: en Europa —nos dice— hay

«algo singular, único [*etwas Einzigartiges*], respecto de lo que todos los otros grupos humanos [*Menschheitsgruppen*] son también sensibles en cuanto algo que (...) se convierte para ellos, por grande que sea su voluntad indomeñable de autoconservación espiritual [*im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung*], en una incitación a europeizarse [*zu europäisieren*], en tanto que por nuestra parte, si tenemos una comprensión cabal de nosotros mismos, nunca optaremos, por ejemplo, por indianizarnos [*während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden*].»³⁰

Si nos comprendemos acertada y adecuadamente, dice Husserl, nunca nos indianizaremos. ¿Qué significaría, en este contexto, comprendernos *desacertadamente*? En Husserl, pensar que nuestra

²⁹ Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff (Hua VI), Den Haag, 1976², p. 13 (ed. cast a cargo de J. Muñoz y S. Mas para Crítica, Barcelona, 1991, p. 15).

³⁰ *Ibid.*, p. 320 (ed. cast., p. 329). Creo, por cierto —permítaseme esta pequeña observación— que en esta traducción (a diferencia de la antigua de Elsa Tabernig para Nova, Buenos Aires, 1981⁴, p. 142) se ha introducido un verbo (“optaremos”) que propone un matiz de voluntad que no aparece en el texto husserliano, con lo que, más allá de la atención a la letra, se nos plantea el problema —que por lo demás no pretendo que resolvamos aquí— de cuál de ambas traducciones se atiene más si no a la letra, sí al espíritu del texto husserliano. ¿Se trata de no-optar deliberadamente por lo Otro, por el Otro, o más bien de un *no-ser conducido* hacia lo Otro?

humanidad (es decir, el modo en que Europa ha realizado la humanidad), es otra humanidad más o un modo cualquiera, como tantos modos empíricos hay, de realizar lo humano, y que “Europa” sería, como “China” e “India”, *ein bloss empirischer anthropologischer Typus*, un «mero tipo antropológico empírico». Por el contrario, comprendernos correctamente significaría saber acerca de nuestra Europa como de una *Idea absoluta que incumbe a la humanidad del hombre en cuanto tal*, de una Idea sin asiento ni lugar, nómada en medio de la historia y los humanos: una condición, en definitiva.

Pues bien, a mi juicio, el intento husserliano por pensar Europa contenido en *Die Krisis* constituye, en cierto modo, un intento por pensar *la responsabilidad de Europa* y su relación con otras Culturas en el sentido de una compleja y ambivalente relación entre *deseado* y *deseante*. Frente a otros esquemas de interpretación de la relación entre Europa y otras culturas, así pues, en el husserliano en cierto modo a Europa no la definiría tanto su necesidad o deseo del Otro (esto justificaría la conquista, la colonización, etc.) cuanto el ser necesitada o deseada por el Otro (ser telos), pero, además, en un sentido —el más difícil— de ser objeto-de-deseo que reportaría a Europa (o debería reportarle) graves obligaciones, pues a Europa le incumbiría convencer de su propia Idea como Ideal sin obligar ni coartar ni imponer su propio Modelo. ¿No podría interpretarse de este modo el proceso planetario de europeización?

En efecto, pero —insistiremos en ello— no tanto (hoy) porque Europa desee a sus Otros, cuanto porque esos *Otros desean a Europa*. ¿Diríamos acaso, así pues, que ante todo Europa sólo se desea a sí misma, y apenas a “sus” Otros? ¿Es ello, por lo demás, una consecuencia —deseable, se diría— de la época de la descolonización? Y sin embargo, lejos de ser deseable tal consecuencia, esta época que vivimos, ¿no significa también que, más que nunca, el Otro es (tan sólo) un hecho para Nosotros, no una posibilidad de ser que deseemos para Nosotros mismos (y ni tan siquiera para el Otro mismo, obligado o condenado como se encuentra a soportar la (mala) suerte de su realización)? Más allá de su *simulacro exótico*, *el Otro no es ya lo Posible del Deseo*. «No nos indianizaremos», o no optaremos —dice

la traducción española— por indianizarnos. ¿Qué se le habría perdido al Occidente europeo, en definitiva, en el barullo y atolladero de la cultura hindú? Y sin embargo, a pesar de toda la soberbia y seguridad en sí mismo y su valía, el objeto-de-deseo (Europa), ¿acaso no podría ser también sujeto-de-deseo: desear al Otro, más que sólo a sí misma en su (simulacro de) Ideal Idea? ¿Cómo podría ser ello posible, bajo qué condiciones, a qué precio? ¿Y no será tal vez del no-deseo del Otro de donde proceda —también— el cansancio de Europa? Y si así fuese, ¿bajo qué condiciones podríamos hoy pensar el deseo de Otro, no la simple tolerancia del Otro, sino —lo que es muy diferente— su positivo deseo? ¿Habría quizás una ocasión para el deseo, pero sólo en la trama, en la cuadratura, de nuestra propia Idea, no fuera-de-ella, y por eso se podría decir: no, nunca nos indianizaremos? Tensados (al menos aparentemente) por nuestra Ideal Idea, se dirá que estamos en la Cumbre, que somos *Proa y Timón* de la Humanidad y Vanguardia, encabezamiento y preeminencia³¹, y que tal es nuestra responsabilidad. ¿Pero no es cierto, no ha sido ya cierto, que la Idea de Europa siempre desborda (ha desbordado) a Europa como mancomunidad fáctica, histórica y sociopolíticamente determinada? Y, por otra parte, ¿no nos incumbe a Nosotros, la supranación europea, en virtud y honor de nuestra propia Ideal Idea, *contrastarnos con lo Otro y el Otro* para así enriquecer una Idea que no está hecha, ni acabada, como si de una Cosa, en lugar de un *horizonte infinito*, se tratase? Para el propio Husserl, el contraste con otras culturas constituía no solamente una «tarea posible, de gran importancia, y una gran tarea» (como decía en la carta a Lévy-Bruhl respecto a la necesidad de introducirnos comprensivamente en otras culturas), sino, más radicalmente si cabe, nuestro *Schicksal*, nuestro destino, tal como decía en la reseña *Über die Reden Gottamo Buddhos* (1925), referente a traducción alemana —excelente a juicio de Husserl— de los escritos canónicos del Budismo realizada por Karl Eugen Neumann, y en la

³¹ Derrida, J., *El otro cabo* (trad. P. Peñalver), Serbal (Delos, 6), Barcelona, 1992, *passim*.

que Husserl no ocultaba su profunda admiración por los logros espirituales del Budismo³².

Se diría que el contraste es necesario en la medida en que como europeos siempre estamos a punto o corremos el peligro de *dejar de serlos de hecho*. ¿Cómo, si no, podría hablarse sobre la crisis de la humanidad europea, sin por ello poner en peligro su Ideal Idea? ¿No será uno de los síntomas de ese dejar de ser (verdaderos) europeos, y por tanto uno de los peligros de Europa, abandonar el deseo de Otro, centrarse, concentrarse en sí, o que los europeos crean que son más europeos si son sólo-europeos? Del mismo modo que, contra lo que pretendiera y secretamente añorase el Deseado, la verdad del Deseante no está sólo en el Deseado, la verdad de las diversas humanidades-Otras, reales y/o posibles, no radica (probablemente) en Europa, ni tal vez en su Idea ni menos aún en *nuestra Europa*, ésta que hacemos nuestra como hecho. Si así fuese, si la verdad del Deseante radicase por completo en el Deseado, si esa verdad sólo pudiese ser verdad a costa de su propia enajenación en la verdad del Deseado, ¿acaso tendría algún interés preguntar al Otro su (propia) verdad, allí donde aparentemente radicase? ¿Acaso, más aún, tendría el Otro algún poder (aún) de atracción? Nosotros seríamos, en fin —hecatombe de la diversidad humana, de todo lo que esperábamos aprender aún— *la verdadera y auténtica humanidad*, y basta. Ahora bien —y me permitiré un giro—,

«debemos —dice un filósofo— tomar muy en serio el viejo nombre de Europa, y tomarlo, prudentemente, ligeramente: sólo entre comillas (...) en una cierta situación, para aquello que (nos) recordamos o que (nos) prometemos (...) Soy europeo, soy sin duda un intelectual europeo, me gusta recordármelo; o, ¿por qué tendría que evitarlo? ¿En nombre de qué? Pero yo no soy, ni me siento, europeo de parte a parte. Con lo cual quiero decir, me empeño en o debo decir: no quiero y no debo ser europeo de parte a parte. La pertenencia “de pleno derecho”, y el “de

³² Husserl, E., «Über die Reden Gotamo Buddhos» (1925), en el vol. *Aufsätze und Vorträge* (hrsg. T. Nenon und H.R. Sepp), M. Nijhoff (Hua XXVII), La Haya, 1989, pp. 125-126.

parte a parte”, deberían ser incompatibles. Mi identidad cultural, aquella en nombre de la cual hablo, no es sólo europea, no es idéntica a ella misma; y yo no soy “cultural” de parte a parte. Si, para concluir, declarase que me siento europeo entre otras cosas, ¿sería eso, en esta declaración misma, ser por ello más o menos europeo? Las dos cosas, indudablemente. Que se saquen las consecuencias»³³.

Alguno de Ustedes habrá adivinado que el filósofo que hablaba en este texto, considerándose, sí, europeo, pero sólo entre otras cosas, es Jacques Derrida en *El otro cabo*. ¿En qué momento, bajo que circunstancias, en qué extremos sería importante, así pues, dejar de ser europeos? ¿Cómo podríamos avergonzarnos de ser tan-sólo-europeos? ¿No es cierto que, en el fondo, o en lo mejor de su Ideal Idea, Europa no sería posesión de ninguna cultura determinada, ni tan sólo una Ideal Idea sólo de sí misma, como entidad geográfica e histórico-política, sino una Ideal Idea de lo *Interhumano: un patrimonio de la humanidad, de modo que un no-europeo por su raza o lugar de nacimiento podría ser mejor Europeo que el europeo?* ¿No causa cierto vértigo este pensamiento, esta dejación de nuestra aparente propiedad en exclusiva de ser-europeos? Podremos ser verdaderos Europeos si no sólo somos europeos, es decir, si difiriendo de Nosotros deseamos al Otro en un *compromiso dialógico* —al que, por lo demás, nos invita (obliga) nuestra Ideal Idea por medio de esa sutil hendidura, intersticio o resquicio que es nuestra en ocasiones genial autodiferencia. Como mera facticidad y determinación geográfica y histórico-socio-política, Europa no basta para definirnos como verdaderos Europeos.

Europa difiere de Europa. Y ese diferir, ¿no es obligado por el riesgo de ser *fácticos* y de poder confundir la Ideal Idea con algo (un *modus vivendi*, p. ej.) siempre excesivamente cercano, apegado a nuestra Facticidad y a nosotros mismos? Según su Ideal Idea, Europa puede aprenderlo todo, recibirlo todo, mediarlo todo, ser toda humanidad y la *anfitriona que tiene por particularidad lo universal* (Vá-

³³ Derrida, J., o. c., pp 67-68.

lery/Derrida)³⁴. ¿Qué podría temer, pues, de la Alteridad? ¿Tal vez un proceso de seducción, contagio o infiltración, que la hiciese ser *extranjera para sí misma, en-ajenarse*? Descartes —en quien se opera el centripetamiento de la diversidad humana hacia el *Ego Cogito* (como giro filosófico en busca de la identidad como punto arquimédico)— temía la frecuencia en los contactos con lo extranjero por creer que con ello alguien podría acabar siendo extranjero en su propio país³⁵. Para Husserl, sin embargo, la *unidad de la figura espiritual* de Europa afecta a una humanidad

«como una sola vida para los hombres y los pueblos, unida tan sólo por vínculos y referencias espirituales, con abundancia de tipos de humanidad y de cultura, pero cuyas corrientes fluyen unas hacia otras y, entrecruzándose, terminan por confluir. Es como un mar en el que los hombres y los pueblos son las olas que se forman fugazmente, que cambian y de nuevo desaparecen, unas de cuerpo rico y complejo, otras más primitivas»³⁶.

Y en esa confluencia, en medio de la concentración o la dispersión, siempre el eterno riesgo de que se *confundan todos los deseos*³⁷. ¿No sería nuestra tarea, nuestra encomienda, «convertirnos en guardianes de una idea de Europa, *pero* de una Europa que consiste precisamente en no cerrarse en su propia identidad y en avanzar ejemplarmente hacia lo que no es ella...»³⁸.

Pero esa tarea, nuestra encomienda, y la Idea que debemos vigilar, no podría cumplirse sin que nuestra propia *Idea de Hombre* se viese comprometida, enriquecida, plenificada más allá de la esencia³⁹. Así,

³⁴ *Ibid.*, p. 62.

³⁵ Descartes, R., *Discurso del método* (ed. E. Bello), Tecnos (Clásicos del Pensamiento, 39), Madrid, 1987, p. 9.

³⁶ Husserl, E., *Die Krisis*, p. 319 (ed. cast., p. 329).

³⁷ Baudrillard, J., o. c., p. 146: «Es posible que los blancos desaparezcan un día sin haber entendido que su blancura no es más que la promiscuidad y la confusión de todas las razas y de todas las culturas, de la misma manera que la luz blanca es la del melodrama de todos los colores».

³⁸ Derrida, J., o. c., p. 30.

³⁹ En sentido levinasiano, pero también geertziano, o en el sentido propuesto por

para Luc Ferry, la posibilidad de lo que este autor llama *humanismo postmetafísico* radica en que

«si existe realmente una propiedad del hombre, una autenticidad, no puede consistir más que en esta capacidad (...) de rechazo de verse prisionero de una esencia. Resumiendo, si la noción de humanismo tiene realmente un sentido, no puede ser sino éste: la propiedad del hombre consiste en carecer de propiedad, la definición del hombre es carecer de definición y su esencia reside en el hecho de carecer de esencia. Las cosas, y sin duda alguna también los animales, no son más que lo que son, sólo el hombre es nada: para él resulta imposible, sin incurrir en 'mala fe', coincidir con cualquier identidad, ya sea natural, familiar, social u otra cosa»⁴⁰.

3. En 1925, concluida ya hace algunos años la I Gran Guerra, y un poco después de que apareciesen los diversos escritos sobre *Erneuerung* publicados en Kaizo, Husserl decía, en su breve reseña *Über die Reden Gotamos Bhuddo* a que antes me referí, que

«para todos nosotros —que en este tiempo de derrumbamiento guardamos nostalgia de nuestra cultura, deshecha por la alienación, en la que aún se manifiestan la pureza y autenticidad del alma y la pacífica superación del mundo— esta admiración por el estilo hindú de superación del mundo significa una gran vivencia»⁴¹.

Afortunadamente para él, Husserl murió confiando en una recuperación de Europa, en una *Erneuerung* espiritual de Occidente. Quizás intuía lo que se avecinaba, pero es seguro que no podía vislumbrar —como nadie supo hacerlo con suficiente perspicacia— las verdaderas y terribles proporciones de “odio espiritual y barbarie” que habían de desplegarse. Después de tanta Alteridad desangrada y de los millones de hombres muertos en la Primera Gran Guerra, a partir de la cual —como observa S. Zweig— ya no se podría viajar

Luc Ferry, por ejemplo; (cf. nota siguiente).

⁴⁰ Ferry, L., «La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea», en AA.VV., *El sujeto europeo*, o. c., p. 71.

⁴¹ Husserl, E., «Über die Reden Gotamo Buddhos», p. 125.

por el mundo sin pasaporte, otra gran conflagración aquí mismo, en Europa, en la propia *Cumbre* —convertida en absurdo altar sacrificial—, donde debía decidirse e iluminarse la Ideal Idea de la verdadera Humanidad y ésta decía encontrar la más segura ocasión para su reconciliación acorde con el abrazo universal de todos los millones de criaturas al que se cantaba en el himno *An die Freude* de Schiller/Beethoven, todo se hunde. Para nuestra desgracia y vergüenza, el ciclo de Europa tiende en demasiado frecuentes ocasiones a cumplirse fácticamente de modo torcido e incluso monstruoso. ¿Acaso nos estaría permitido, incluso en la Teoría, poner entre paréntesis Auschwitz como *blosse Tatsache*? ¿No perderíamos de vista, con esa indiferencia, la cesura más radical quizás pensable entre Europa y sí misma? ¿No nos recuerda Auschwitz cómo Europa no es igual a sí misma en su Ideal Idea?

He dicho que me importaba en este trabajo reconocer la relevancia de los mundos fácticos de la vida y de lo que he llamado aquí dialógica de la alteridad. Ahora se muestra, una vez más, la importancia de lo fáctico, pues el escándalo de Auschwitz radicó en que lo que tuvo lugar tan dentro de Europa no fue un simple mundo posible (con Otros —víctimas y/o verdugos— posibles), ni una pesadilla pasajera que pudiésemos olvidar al día siguiente de una noche angustiosa. Auschwitz fue lo inesperado e impensado, lo inimaginable, casi imposible de fantasear como existente, que hubo que ver —y sufrir— para que pudiera creerse en ello. Auschwitz debería, en tal sentido, abrir un camino a la *Fremderfabrung* más allá de lo imaginable y forzar el encuentro con una alteridad indisponible (tanto de los hechos que allí tuvieron lugar como de sus protagonistas) y a hacernos responsables de lo imposible (aparentemente imposible). Auschwitz era lo que ni Europa ni el mundo esperaba de Europa. Por esto —bastaría con ello— es por lo que tal vez no deberíamos empeñarnos en ser europeos de parte a parte, pues hay una parte de Europa terriblemente sombría y demoníaca. Pero es en eso indeseable de Europa donde puede encontrarse un camino de deseo del Otro.

Pero deseo del Otro que no es colonización, ni dominio, ni nivelación uniformadora, sino apertura al Otro, *dialógica de la alteridad*. Cuando ésta, la Alteridad, se acaba poco a poco, sordamente, imperceptiblemente, *desear al Otro es aún uno de los (pocos) caminos que aún le restan a Europa para desearse a sí misma*, intentar seguir siendo *ejemplar* y, en fin, a pesar de todo, darse aún a querer. Y aquí, creo, puede cobrar sentido desde la desesperación, el cansancio y las cenizas —cada vez tenemos menos Otro en el *infierno de lo Mismo*— que Europa, consternada, se abra a las Otras Culturas, prostradas⁴².

Quizás a Europa le incumba aún ser Telos, Guía, Vanguardia, Proa, Avanzadilla. Pero ¿hacia dónde? ¿Desde dónde se nos llama? ¿Hacia dónde apuntar? Tal vez haya otros modos. ¿Cómo querrá, cómo podrá Europa desempeñar su (posible) humanitaria función —aunque sólo fuese para sí misma?

Recuerdo —y con esto termino— lo que escribía Rabindranath Tagore en Shelidah el 16 de Mayo de 1893:

«Cada día me envuelve el mismo pensamiento: ¿volveré a nacer bajo este cielo granado de estrellas? ¿Volverá alguna vez a ser mío el apacible arrobamiento de tan maravillosas veladas, sobre este callado río de Bengala, en tan apartado rincón del mundo? Tal vez no. La escena puede cambiarse; es posible que nazca con un entendimiento diferente. Pueden venir muchas noches como ésta, pero también puede que se nieguen a anidar tan confiadamente, tan amorosamente, con tan completo abandono, contra mi pecho. Mi mayor temor es que pudiera renacer en Europa. Porque allí no puede uno reclinarsé así, con todo su ser abierto arriba, al infinito; me temo que está uno expuesto a llevarse una buena regañina por el mero hecho de tenderse. Probablemente, yo tendría que estar atareándome con energía en alguna fábrica, o banco, o parlamento. El entendimiento tiene que ser como ocurre con las calles de allí —para el tráfico pesado—, que están trazadas geoméricamente, mantenidas abiertas sin congestión y bien reguladas. No sé por qué me parece más de desear este perezoso estado de ánimo

⁴² Baudrillard, J., o. c., p. 155.

reconcentrado y lleno de ensueños y de cielo. No me siento ni un ápice inferior a los hombres más ocupados del mundo, echado aquí en mi barquilla»⁴³.

Era tan sólo un ejemplo. Reservemos un inmenso interrogante para nuestro destino. En cualquier caso, como ha reconocido Alain Touraine, confiemos en que «Europa es un continente abierto a la vez que diverso y, tras abandonar sus viejos sueños de dominio y renunciar a la tentación de autodestruirse, sólo le faltará volver a ser, de nuevo, ejemplar»⁴⁴.

⁴³ Tagore, R., *Entrevisiones de Bengala*, Plaza & Janés, Barcelona, 1983, p. 73 s.

⁴⁴ Touraine, A., «¿Existe realmente una cultura europea?», en AA.VV., *El sujeto europeo*, cit. *supra*, p. 33.

COMUNICACIONES

De la autodeterminación del existente a la aceptación del ser en la analítica existencial heideggeriana

Urbano FERRER
Universidad de Murcia

Pese a su común apariencia de actos lingüísticos performativos, hay algunos entre ellos que no se cumplen primariamente en una realización correlativa por el otro interlocutor, como el pedir o el dar una orden, ni tampoco dan cuenta de un estado de cosas, como el informar, sino que están vueltos a su propio emisor, tales como el prometer o el preguntar: el que promete se compromete a una realización, el que pregunta hace efectivo su preguntar la pregunta como carácter existencial, por más que ambos se prolonguen en unas expectativas ajenas y eventualmente en la respuesta buscada respectivamente. En este segundo caso se halla también la autodeterminación del existente: a diferencia del escoger entre varias alternativas ya dadas, el decidir es ante todo un decidirse con ocasión del término objetivo al que se dirige la decisión.

A este propósito Wittgenstein entendía los juegos lingüísticos como formas de vida (*Lebensformen*), sólo viables para un sujeto arraigado en un mundo de prácticas sociales y culturales, de las que sólo podría distanciarse ingresando en unas nuevas prácticas vitales sujetas también a sus propias reglas. También Heidegger encuentra al existente humano, en sus diversas flexiones existenciales y mediando siempre el ejercicio de la autodeterminación, entreverado en las ocupaciones cotidianas; si éstas fueran de suyo, como el mundo tecnológico avanzado parece dar por supuesto, se vería amenazada la autenticidad del existir que subyace a los diversos modos de ocuparse

con los entes mundanos¹. El mundo y el existente (Dasein) no entran en relación desde una previa independencia porque ambos se delinear fenomenológicamente en su referencia mutua: el mundo como el horizonte de las posibilidades existenciales, y el existente como estando en el mundo (*sein-in-der-Welt*) antes de recobrase en su mismidad de sujeto que decide sobre sí.

El trasfondo es lo que articula las experiencias existenciales. Nociones como finalidad, sentido, mundo, coexistencia, muerte... no sólo prestan un contexto a los enunciados perceptivos, organizando datos dispersos, sino que también otorgan su contexto a las determinaciones existenciales, convirtiéndolas en expresiones diversas de la autodeterminación. Más aún: la propia autodeterminación forma parte del trasfondo al que remiten aquellas determinaciones que ya se han sedimentado desde una previa experiencia, en la medida en que no se han dispuesto y concatenado desde sí mismas, como son las figuras del habitar, la instalación, la colocación... Así, el enunciado mundano 'S es p' no está por sí mismo dado, sino que comporta volver la vista sobre 'p' como una de las formas de considerar S, el cual, lejos de ser sujeto originario y aislable, destaca en el horizonte de las diversas remisiones (*Verweisungen*) que lo conforman.

El planteamiento heideggeriano de *Ser y Tiempo* sobre la autodeterminación parte de las dos condiciones restrictivas en que el existente se halla previamente a toda elección y que obturan, aunque no impiden, el momento de la elección singular. Tales son la *Sorge* (preocupación o cuidado), como facticidad subtendida a los distintos

¹ He aquí alguna bibliografía sobre el paralelismo en diversos aspectos (particularmente en su oposición a los estados mentales desarraigados, que se presentan en Descartes y en Locke y que preludian el atomismo y naturalismo contemporáneos) entre Heidegger y Wittgenstein: Kampits, P., «Ethik. Heidegger und Wittgenstein», *Heidegger. Technik-Ethik-Politik*, Margreiter, R., Leidlmair, K (eds.), Königshausen-Neumann, Würzburgo, 1991; Mulhalls, S., *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, Londres, 1990; *Wittgenstein-Heidegger*, Pellicin, M., Reguera, I (eds.), Diputación Provincial de Badajoz, 1990; Taylor, Ch., «Paralelismos entre Heidegger y Wittgenstein», *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 91-113.

modos de ocuparse con los entes, y la recaída continua en el “se” impersonal, que finge una explicación ya disponible para toda actuación en particular. Abordaré ambos aspectos en su mutua conexión y en tanto que negativamente sirven de aproximación a la estructura existencial de la autodeterminación.

A) En la *Sorge* los útiles se ensamblan en un haz de referencias, tales como el servir para, el ser adecuado a, ser empleable, o el señalar, las cuales no son peculiaridades ópticas que los entes poseyeran en sí mismos, a modo de propiedades, sino determinaciones ontológicas, concernientes a su ser, en las que se hace patente la conformidad (*Bewandtnis*) en orden a. Para que se hicieran presentes como peculiaridades ópticas habría que desmundanizarlas, haciéndolas expresas como referencias en el mundo en derredor, antes sobreentendidas y ahora temáticas, como cuando decimos “el martillo ya no sirve *para clavar el clavo*”, en que dejamos en suspenso la absorción del útil en las referencias en torno. Otro modo de ocultar la mundaneidad es fijando la atención en la determinación predicativa, en tanto que ésta no descubre, sino que más bien resalta lo que es mostrado en su ser-determinado. Por ello, anterior a la determinación y velada por ella está la manifestación (*Aufzeichnung*) duradera del ente desde su entorno.

Cada utensilio es en un conjunto abarcante susceptible de ampliación indefinida, al que denominamos mundo. Ahora bien, los plexos de referencias, manifestativos del ser de los entes mundanos, terminan en el “por mor de” o “en vista de” (*Worum-willen*), en que se cifra el propio poder-ser constitutivo del Dasein². El ente disponible

² «Pero la totalidad de la conformidad misma retrocede en última instancia a un para qué, en el cual ya no se guarda conformidad alguna y que no es un ente en la forma de ser de lo a la mano dentro de un mundo, sino un ente cuyo ser es determinado como ser-en-el-mundo, a la constitución de cuyo ser pertenece la mundaneidad» («Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat, was Selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als inder-Welt-Sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört», o. c., p. 84). A este respecto cf. Álvarez Gómez, A., «Trasparencia de la acción en

es entendido a través de la totalidad de las referencias articuladas en la interpretación, anterior a su resaltamiento predicativo.

El “para” remisional resulta ser, entonces, la traslación al ámbito de lo mundano del “en vista de” existencial, en tanto que ramificado según una pluralidad de vectores. «El Dasein se refiere en cada caso ya siempre desde un “por mor de” al “con que” de una conformidad, es decir, permite en cada caso siempre ya, en la medida en que es, que hagan frente los entes como lo que está a la mano (Zuhandenes)»³. Por ello, las remitenencias no determinan de suyo, sino más bien como decantaciones de la previa *autodeterminación* proyectiva en que se expone el existente humano. El martillo está para clavar los clavos, y éstos para apuntalar el andamiaje, y éste para sostener el edificio... : desde estas concatenaciones se hace viable el proyecto (*Entwurf*) existencial o el “para” genuino⁴.

Justamente la proyección en tanto que vertida hacia las remitenencias concatenadas en que ella misma se difracta es el habitar. Merced a la estabilización de la autodeterminación en la figura externa del habitar encuentra el existir la instalación, en la cual el existente puede demorarse, pero de la que también puede salir a través de algún nuevo vector (así, aprendiendo una nueva lengua adquiero una nueva instalación; o al desplazarme una temporada al campo dispongo de otro modo mis hábitos existenciales). En la totalidad de las referencias el hombre habita, es-en. Habitar connota estar habituado a algo, frecuentarlo, cultivarlo, pero en último análisis habitar *en*, detenerse en⁵. Subrayo que para Heidegger el comportarse consigo

Ser y Tiempo», *Daivmwn*, 3 (1991), pp. 35-50; también, Genthmann-Siefert, A., «Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit», *Heidegger und die praktische Philosophie*, Genthmann-Siefert, A. y Pöggeler, O. (eds.), Suhrkamp, Francfort, 1988, pp. 140-176.

³ «Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, d.h. es läßt immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen» (o. c., p. 86).

⁴ «El todo de referencias de la significatividad que constituye la mundaneidad es fijado a un por-mor-de» (Das Verweisungs-ganze der Bedeutsamkeit, als welche die Weltlichkeit konstituiert, ist festgemacht in einem Worum-willen», p. 192).

⁵ Sobre las connotaciones del habitar en Heidegger, Cerezo Galán, P., «De la

mismo en el modo de la autodeterminación incluye, por tanto, ya el ser-en-el-mundo, previamente a la conversión de los entes particulares en objetos representados. En este sentido, el ahí mundano del existente —que acaba configurándose en las formas del habitar y la instalación— no resulta ciertamente de una elección determinada, pero tampoco se constituye a partir de un acto representativo, sino que pertenece a su *facticidad*⁶.

Es precisamente desde la facticidad como se esclarecen las notas existenciales del Dasein. Por esto, hay que excluir que la relación del Dasein consigo mismo sea de conformidad representada, por cuanto no se trata de una relación entre términos dados a la que hubiera que acomodarse. «El plexo de referencias de la significatividad es acomodado al ser del Dasein relativamente a su ser más propio, con el cual no puede haber esencialmente ninguna conformidad (*Bewandtnis*); antes bien, es el ser por mor del cual el Dasein es como es»⁷. Positivamente, mediante el comprender proyectivo (*Verständnis*) se abre el poder-ser del Dasein, y a una con él se revela en su mundaneidad. En otros términos: en el comprender el existente se recobra partiendo de su estado anterior de lanzado o yecto (*Verworfenen*) en el mundo. Pues las posibilidades propias no son primero proyectadas y luego referidas al existente, sino que éste se comprende en sus posibilidades al proyectarlas. No se trata, pues, de posibilidades abstractas,

existencia auténtica a la ética originaria», *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Duque, F (comp.), Ed. del Serbal, Barcelona, 1991, p. 48 ss. El mundo, en el que el hombre habita, precede ontológicamente a los entes intramundanos que componen la red de las referencias. En este sentido, Biemel, W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1987, p. 38 ss.

⁶ Cf. sobre el concepto de facticidad mundana, Ferrer, U., «From the phenomenological notion of the world to its existential condition», *Analecta Husserliana*, A-T Tymieniecka (ed.), XXIX (1990), pp. 249-261.

⁷ «Das Verweisungszusammenhang der Bedeutsamkeit ist festgemacht im Sein des Daseins zu seinem eigensten Sein, damit es wesentlich keine Bewandtnis haben kann, das vielmehr das Sein ist, worumwillen das Dasein ist, wie es ist» (S.Z., p. 123). Sobre la crítica de Heidegger a la noción de representación que ha guiado a la Metafísica occidental, Berciano, M., *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1990.

ni dadas objetivamente, sino de las posibilidades en que el Dasein es como ser-en-el-mundo y en las que se comprende. «El comprender es, en tanto que proyectar, la forma de ser del existente humano, en la cual él es sus posibilidades como posibilidades»⁸. Pero desvelar las posibilidades no es viable sin los nexos que las ordenan en último término a sí mismo, tal como lo reflejan la preposición “para” y el verbo de acción en los que se ofrece el útil: «el martillo es *para clavar* el clavo el propio Dasein». De modo inverso, el Dasein no se comprende directamente, como estando ahí ya dado, sino a través de sus posibilidades mundanas estructurales, como posibilidades en las que él se proyecta.

Un ejemplo de la mundaneidad inherente al Dasein es el que viene dado por los demostrativos y adverbios de lugar, en la medida en que apuntan a determinaciones del ser-ahí, no a localizaciones neutras advertibles desde fuera. La espacialidad es, en efecto, desalejamiento existencial *en una dirección*: por lo cual revela al “allí” como anterior al “aquí” y condición de su significación. Las diferencias espaciales son abiertas por el alejamiento (*Entfernung*) espacializante y por la dirección (*Ausrichtung*), ambos constitutivos del proyecto existencial.

Otro ejemplo en que la mundaneidad adquiere significación especial es la coexistencia con el otro. Pues no es por oposición al yo como hacen frente los otros, sino que la mundaneidad del Dasein comprende igualmente al yo y a los otros en diversos sentidos: unas veces, porque el mundo del Dasein está referido a otros (el libro es regalo de..., comprado en casa de...; el campo al cual salgo es perteneciente a, cultivado por...); en otras ocasiones, porque la referencia a los otros se efectúa impersonalmente, como en «para alejarse tantos kms. hay que ir en bote» (no se precisa quién)⁹. En el último ejem-

⁸ «Das Verstehen ist, als Entwerfen, die Seinsart des Daseins, in der es seine Möglichkeiten als Möglichkeiten ist» (o. c., p. 145).

⁹ «Los otros no designa tanto como el entero resto de los demás fuera de mí, del cual se destaca el yo, sino que los otros son más bien aquéllos de los cuales uno no está las más de las veces diferenciado, entre los que uno también está... El mundo

plo se muestra el “uno” (*man*) como el correlato del plexo de referencias y, como tal, precediendo al sí mismo. Con esto aparece la segunda condición limitativa de la autodeterminación, que fue consignada al comienzo junto a la absorción en el cuidado.

B) El embozamiento de la autodeterminación existencial en las referencias mundanas abiertas por el cuidado significa ahora más precisamente la obnubilación de la autodeterminación en la determinación por el “uno” impersonal o anónimo. Hasta el punto de que se accede al sí mismo como modificación existencial del “uno”¹⁰. Para este acceso es preciso que el poder-ser sí mismo quede abierto, justamente en virtud de la *Entschlossenheit* o resolución existencial. El estado de resuelto es aquel estado de abierto que abre al poder-ser en su singularidad¹¹. Con la resolución hay un volver al sí mismo sin aislarlo de su ahí mundano, sino partiendo del mismo y proyectando en tal ahí sus posibilidades una vez retomada la libertad. «A partir del “por mor de” del poder ser que se ha autoelegido queda libre el Dasein resuelto para su mundo»¹². El Dasein que se ha resuelto ve las posibilidades a través de sí en vez de ser interpretado y determinado por ellas. Mientras que la espacialidad se fundaba en el estado de abierto del Dasein, la situación, acotada en sus componentes, se manifiesta para el Dasein en el estado de resuelto. El yo resuelto no se define a partir de los accidentes (*Zufälle*) que integran la situación, sino que comprende a ésta como *suya*: no es tanto un adquirir conocimiento de su contenido cuanto un “ponerse en” ella¹³.

del Dasein es un mundo-con» («Die Anderen besagt nicht soviel wie der ganze Rest der Übrigen außer mir, aus dem sich das Ich heraushebt, die Anderen sind vielmehr die, von denen man selbst sich zumeist nicht unterscheidet, unter denen man auch ist... Die Welt des Daseins ist Mitwelt», S.Z., p. 118).

¹⁰ «Das eigentliche Selbstsein bestimmt sich als eine existentielle Modifikation des Man» (S.Z., p. 267).

¹¹ «Nunmehr ist mit der Entschlossenheit die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit des Daseins gewonnen» (S.Z., p. 297).

¹² «Aus dem Worumwillen des Selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt» (S.Z., p. 298).

¹³ «Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst, kenntnisnehmend, eine Situation vor,

Pero la mencionada determinación inmediata y primaria por el "uno" da lugar a que el abrir proyectivo propio del Dasein¹⁴ sea a la vez un ocultar: hace accesible ocultando el entorno. Incluso cada posibilidad proyectada equivale a encubrir como propias otras posibilidades. *Entre* ellas descubre la posibilidad existencial del caso, al igual que cada ente particular destacado es *entre* otros. Justo a través del "entre" el Dasein se hace presente y establece las diferencias mundanas¹⁵.

También el lenguaje y la obra de arte abren un claro (*Lichtung*) en el bosque del mundo, patentizando unas remitencias existenciales y ocultando simultáneamente otras. El modelo representacionista del lenguaje había partido de unos objetivos representados con anterioridad a las palabras, pasando así por alto el carácter desvelador de la lengua tanto respecto de los objetos significados como sobre todo en relación con la propia autodeterminación para la que aquéllos adquieren su significado como cosas. El modelo existencial-constitutivo heideggeriano pone de relieve, por el contrario, que en el habla se saben las cosas sin observación, como emblemas de ocupaciones existenciales. El lenguaje es una urdimbre en la que unas cosas desocultan a otras, con tal que al hablarlo depongamos los propósitos técnicos ocultadores que las sustraen de su ubicación existencial (de su estar en la tierra o en el cielo, en lo mortal o en lo divino, dirá Heidegger en su etapa tardía, valiéndose del ejemplo de la jarra que concentra en sí los ritos libatorios). El lenguaje está hecho de silencios tanto como de palabras, que lo convierten a partir de su entretrejimiento recíproco en un escuchar relevador.

Por su parte, los símbolos expuestos en la obra de arte cumplen un destino semejante, manifestando y ocultando a la vez. Las botas con sus suelas rotas, el cántaro en la fuente o las piedras del templo griego dan expresión constitutivamente a unas notas mundanales cen-

sondern hat sich schon in sie gestellt» (o. c., p. 300).

¹⁴ «Das Dasein ist seine Erschlossenheit» (S.Z., p. 133).

¹⁵ Sobre la relación entre el "entre", el "interés" y el "habitar", Polo, L., *Curso de Teoría del Conocimiento*, II, Lec. 2ª, EUNSA, 1985.

tradas en el Dasein (en los ejemplos anteriores se trata del caminar fatigoso, del espacio público de la plaza del pueblo y de la apertura a lo sagrado). El índice existencial de tales expresiones simbólicas se hace patente, negativamente, en que no hay en ellas todavía una determinación predicativa, que fuese destacada y tomada como tal. Es más bien el ejercicio de la autodeterminación del existente en las realizaciones singulares simbolizadas lo que tanto el lenguaje en curso como la obra estética hacen manifiesto¹⁶.

C) De lo anterior se pueden extraer ya algunas conclusiones relativas al concepto heideggeriano de autodeterminación. En primer lugar, no se trata de un dato primario, a modo de un disponer ilimitadamente de sí, tal como lo presentaba el idealismo trascendental de Fichte. Más bien, las condiciones anteriores revelan la necesidad del tránsito a ella desde su no ser, en lo cual se cifra su finitud. La autodeterminación se muestra como finita *en su necesidad*, vale decir, en la no-autodeterminación en la que se funda. Tal es su *facticidad existencial*, antes aludida.

Lo primero en el Dasein no es, en efecto, la acción por la que se autodetermina el yo, en la medida en que el Dasein ya es antes de toda acción como no-puesto por el yo¹⁷. El yo que se autodetermina es cobrado desde la negatividad inherente al Dasein, consistente en no ser lo que el yo pone ni la actividad de ponerlo; ciertamente, sólo puede poner cualquier acto desde este no-ser: las expresiones “*me decido*” o “*me autodetermino*” significan que soy autodeterminado en la propia actividad autodeterminante. Esta relación interna al Dasein —tal como se acredita en el “resolverse”— no es, en su negatividad, una relación de conocimiento, ni una relación dada que se

¹⁶ Taylor, Ch., «Heidegger, el lenguaje y la ecología», *Argumentos filosóficos*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 143-174.

¹⁷ «Seiend ist das Dasein geworfenes, nicht von ihm selbst in sein Da gebracht» (S.Z., p. 84). No podría expeler de sí su ser no-puesto maniobrando con su poder-ser. «Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück, so daß es dieses 'daß es ist und zu sein hat' je eigens erst aus seinem Selsbstsein entlassen und in das Da führen könnte» (ib.).

tornara conocida, ni tampoco una relación que incluyera el “no” en su conocimiento, sino una relación tal que consiste en ser desde el no. Es un “no” que no se expone mediante una espera ni una carencia de algo, sino en el seno de la propia relación consigo mismo: consiste en que existo eligiendo *sin* haber elegido mi existir ni mi tener que elegir. Convertir en “objetiva” la relación del Dasein consigo mismo es enmascararla, haciendo pasar el “no” por un objeto (una interpretación de este falseamiento es la interpretación de la deuda como lo que llega a liquidarse en un saldar cuentas).

La facticidad no es, de este modo, sólo una característica del mundo en el que el existente está lanzado desde su origen, sino también el carácter de ser del Dasein por el que éste se encuentra abierto a la responsabilidad por el ser que le es dado. A este respecto, aunque el temor venga provocado por alguna existencia mundana que amenaza, en último término sólo es posible por el modo contingente de existir propio del Dasein, tal que no está por sí mismo garantizado¹⁸. De un modo extremo, la angustia muestra al Dasein sin protección en el ejercicio de sus posibilidades electivas.

En segundo lugar, el poder-ser constitutivo del Dasein se atestigua en la conciencia moral (*Gewissen*), la cual, al acallar la sollicitación proveniente del “se” anónimo, deja abierto silenciosamente el poder-ser. Lo que aquí importa destacar, de acuerdo con el tema general que nos ocupa, es que también a la conciencia moral le acompaña de alguna manera la *autodeterminación* o elección. Primigeniamente, la conciencia moral es un querer-tener-conciencia, que haga patente el estado originario de deudor. La amonestación previa y la censura posterior consisten en fenómenos derivados¹⁹. En cambio, en el ser

¹⁸ «Aquello por lo que el temor teme es por el ente mismo que se atemoriza, por el ser-ahí... El temor es un modo del encontrarse» («Das Worum die Furcht fürchtet ist das sich Fürchtende Seiende selbst, das Dasein... Furcht ist ein Modus der Befindlichkeit», o. c., p. 141).

¹⁹ «La experiencia de una conciencia que amonesta ve la voz de nuevo sólo orientada a la acción querida, de la cual quiere guardar. Pero la amonestación, como refrenamiento de lo querido, es posible sólo porque la voz amonestadora apunta al poder-ser, es decir, al comprenderse en el ser deudor, contra lo que lo querido se

invocado mediante la conciencia se le ofrece al Dasein su más peculiar sí mismo, recobrando el oír, que estaba perdido en la habladería (*Gerede*) y en la avidez de novedades cotidianas que proceden del “se” (uno). La conciencia no se traduce inmediatamente en enunciados, sino que es un dar a comprender (*das Zu-verstehen-geben*), dejando abierto al Dasein su más característico poder-ser²⁰. Las metáforas ofusadoras del calcular y el saldar embozan la resolución existencial consistente en el querer-tener-conciencia moral. «En este fenómeno (en el querer tener conciencia) reside el buscado hacer existencialmente la elección de ser sí mismo, a lo cual, de acuerdo con su estructura existencial, llamamos la resolución»²¹.

La conciencia moral no es según ello una potencia que actúe desde fuera, sino el oír que responde al vocar como su testigo. Hay que ser vocado para poder oírlo y hay que oír para que se atestigüe el vocar. La correlatividad entre ambos términos se convierte en circularidad. Sin querer tener conciencia no hay conciencia que sea testigo (*Bezeugung*) del vocar; y sin un término que voca no hay un querer tener conciencia que se disponga a escuchar su voz. Es una circularidad no viciosa porque arraiga una vez más en la negatividad circular del Dasein, según la cual la conciencia recupera el sí mismo desde el “se” en el que se había perdido. El adonde del vocar es una vuelta al

estrella» («Die Erfahrung eines warnenden Gewissens sieht die Stimme wiederum nur orientierte auf die gewollte Tat, vor der sie bewahren will. Die Warnung, als Unterbindung des Gewollten, ist aber nur deshalb möglich, weil der warnende Ruf auf das Sein-können zielt, d.i. auf das Sich-verstehen im Schuldigsein, an dem erst das Gewollte zerbricht», *S.Z.*, p. 292). Sin duda, Heidegger carga las tintas en los aspectos negativos de la conciencia moral, en lo cual se advierte el influjo luterano y kierkegaardiano (Pöggeler, H., *La pensée de Heidegger*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967).

²⁰ «Al mismo invocado no se le voca nada, sino que es vocado a volverse a él mismo, es decir, a su más peculiar poder-ser» («Dem angerufenen Selbst wird nichts zugerufen, sondern es ist aufgerufen zu ihm selbst, d.h. zu seinem eigensten Seinkönnen», o. c., p. 273).

²¹ «In diesem Phänomen aber liegt das gesuchte existenzielle Wählen der Wahl eines Selbstseins, das wir seiner existenzialen Struktur entsprechend die Entschlossenheit nennen» (o. c., p. 270).

origen de donde procede²²; en vez de proyectar hacia fuera de sí, atrae hacia el sí mismo desdibujado en el anonimato. La negatividad es lo que impide que la resolución de la conciencia sea autodeterminación originaria o posición, al modo del idealismo fichteano. A la vez, deja lugar al futuro. Pues desembozar lo que no es —en el modo en que no es lo que no está a la mano— quiere decir oír lo que es ya dirigiéndose a ello como a lo que no es todavía. El futuro es, de este modo, para Heidegger lo que permite la vuelta del existente hacia sí. El desembozar lleva a su fin el «para remisional, rescatándolo de los nudos urdidos entre los entes intramundanos»²³.

En tercer lugar, la resolución sitúa a la acción en la perspectiva *total* de la existencia, cuyas posibilidades quedan delimitadas por la muerte como posibilidad irrelacional (*unbezügliches*). La muerte no es existencialmente ni un acontecimiento posterior ni una cesación, sino el índice que posibilita ver la existencia mortal anticipada como un todo todavía inacabado. La autodeterminación incluye, así, una anticipación activa (*vorlaufen*, precursar) de las posibilidades del Dasein en su conjunto, como totalidad indeterminada (pues sin esta anticipación sobreentendida faltaría, ciertamente, a la autodeterminación la certeza de su emplazamiento singular en la totalidad de la existencia). Mientras que en el marco de la Sorge hacer actual una posibilidad significa eo ipso abrir espacio a otras posibilidades inéditas, la muerte es la posibilidad que cierra temporalmente las posibilidades mundanas previas.

La certeza del resolverse es correlativa de la certeza del todo anticipado y definido hasta el límite de la muerte (de lo contrario, cabría posponer indefinidamente cualquier resolución). «Con el poner de manifiesto la resolución anticipadora es traído el Dasein a la preposesión en relación con su totalidad característica»²⁴. También pue-

²² «Das Vorher des Rufens im Vorrufen auf... ist das Wohin des Zurückrufens» (S.Z., p. 280).

²³ «Al comprender la llamada, el Dasein está a la escucha de sus posibilidades existenciales más propias. Se ha elegido a sí mismo» («Das Dasein ist rufverstehend hörig seiner eigensten Existenzmöglichkeiten», S.Z., p. 287).

²⁴ «Mit der Herausstellung der vorlaufenden Entschlossenheit ist das Dasein

de advertirse la correlación desde el término opuesto: el poder-ser que se anticipa como ya concluido es lo que otorga su original y resuelta certeza al advenir que tiene lugar con la autodeterminación. «El carácter extático del futuro originario reside precisamente en que cierra el poder-ser, es decir, en que él mismo es cerrado y posibilita como tal la comprensión existencial resuelta del no ser»²⁵.

La autodeterminación entendida como resolución contiene el futuro, en el que se expone la relación del existente consigo mismo como comprensión de sí. El existente se comprende, no en una representación, sino en la anticipación de sí —desenvuelta en la *Sorge*— en que existe. «Existiendo se comprende, de tal modo que esta comprensión no representa por cierto ningún puro aprehender, sino que constituye el ser existencial del poder-ser fáctico»²⁶. El trasfondo de sentido sobre el cual opera la comprensión lo constituyen aquí las posibilidades, como conjunto anticipado indeterminadamente. La inteligibilidad que el mundo ofrece al hombre es correlativa de la estructura proyectiva en que el existente humano se despliega. En el existir proyectivo la posibilidad es mantenida como posibilidad para que el existente pueda *advenir a sí*, relacionándose consigo mismo como posible. No es que el existente haga emerger de sí las posibilidades determinándolas, sino que es, a la inversa, la posibilidad existencial (*Seinkönnen*) la que hace al existente existir como sí mismo y volver a sí. La anticipación del poder-ser es instaurada por el existente como adviniente (*Zukunft*)²⁷. Y el volver a sí a través del advenir muestra bajo un nuevo punto de vista la conexión estructural ya señalada entre futuro y pasado. Justamente porque la anticipación es un “tener que ser”, la relación de sí hacia sí mismo en el

hinsichtlich seiner eigentlichen Ganzheit in die Vorhabe gebracht» (S.Z., p. 316).

²⁵ Der ekstatische Charakter der ursprünglichen Zukunft liegt gerade darin, daß sie das Seinkönnen schließt, d. h. selbst geschlossen ist und als solche das entschlossene existenzielle Verstehen der Nichtigkeit ermöglicht» (S.Z., p. 330).

²⁶ «Existierend versteht er sich, so zwar, daß dieses Verstehen kein pures Erfassen darstellt, sondern das existenzielle Sein des faktischen Seinkönnens ausmacht» (S.Z., p. 325).

²⁷ «Das Vorlaufen macht das Dasein eigentlich zukünftig» (ib).

advenir se articula con el "sido", del que procede el "tener que". Entender el "sido" meramente como lo que ya no es equivale a pasar por alto que el ser-ahí se encuentra a sí mismo como el ente que ya era.

La autodeterminación termina, por consiguiente, según los análisis existenciales de Heidegger, en el *ser* que ya soy y sobre el cual vuelvo. Al autodeterminarse escoge cada cual el ser sí mismo que le es entregado y confiado a su responsabilidad (*Jemeinigkeit*)²⁸. Ciertamente, resulta abrupto el paso heideggeriano de la existencia auténtica a la elección auténtica, al no mediar entre ambas ningún concepto valorativo. Tanto la exclusión heideggeriana de toda medida para la actuación como la ausencia de cualquier relación representativa, ya fuese directa o reflexiva —pero en cualquier caso posibilitante de la autodeterminación—, traen consigo la problemática sustantivación del sí mismo como término de la elección. El aspecto de la autenticidad en la autodeterminación acentuado por Heidegger se cifra en el apartamiento del uno impersonal, pero el otro aspecto —que pasa por alto— no garantizado por el primero es la autorrelación práctico-reflexiva que se cumple en la deliberación y a través de la cual se opera la coincidencia consigo mismo, no dada de antemano²⁹.

La omisión heideggeriana de la deliberación en la elección deja en la sombra las razones sopesadas para la acción que comporta implícitamente el término "bueno"³⁰. Esta omisión se explica —podemos advertir ahora— por la adopción de un enfoque unilateralmente existencial-mundano, incompatible con toda valoración expuesta en un juicio y que guíe la actuación trascendiéndola. Para Heidegger el

²⁸ En este sentido, Álvarez Gómez, M., «Responsabilidad, perspectiva ética de Ser y tiempo», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVII (1990), pp. 175-197.

²⁹ Tugendhat ha expuesto la mediación necesaria de la deliberación en la elección de sí mismo, que se lleva a cabo a través de lo que alguien hace o pretende (Tugendhat, E., *Self-Consciousness and Self-Determination*, MIT Press, Cambridge, 1986, p. 208; trad. cast.: *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*, F.C.E., Madrid, 1993).

³⁰ Ferrer, U., *Los implícitos éticos del lenguaje*, Universidad de Murcia, 1993, p. 33 y ss.

enunciado como tal, al fijar la atención en la determinación predicativa, la aislaría del conjunto de referencias que componen el armazón (*Gerüste*) del proyecto existencial, encubriendo la verdad de éste. Pero, con ello, hace consistir la recuperación del sí mismo a través de la autodeterminación, inseparable y exclusivamente, en su versión excéntrica hacia el mundo, tal como se articula argumentalmente en la *Sorge* constitutiva del Dasein.

En torno a una revisión de la epojé escéptica radical

Enrique TIMÓN ARNAIZ

«Una investigación epistemológica, que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer el principio de la falta de supuestos»¹. Con estas palabras iniciaba Husserl sus primeras investigaciones fenomenológicas. Con ellas, sin embargo, no introdujo novedad alguna; pues, la ausencia de presupuestos como condición del rigor en la investigación filosófica, era ya “lugar común” desde varios siglos atrás. Sólo así puede explicarse el hecho de que haya sido hecha explícita por autores tan dispares como Descartes², Diderot³, Hegel⁴ u Ortega⁵. Llegando a considerar, este último, a aquella como el “barómetro que mide la presión filosófica”⁶, lo que hace de la duda metódica la nativa condición de la filosofía misma⁷.

La necesidad de proceder sin supuestos encuentra su obvia justificación en las deficiencias del proceder opuesto, cuyas investigaciones nunca podrán alcanzar nada que no haya sido previamente condicionado por los prejuicios en concurso. Una teoría “con supuestos” es siempre un edificio sin cimientos, tembloroso y débil. De ahí que Husserl reclame “la absoluta exención de prejuicios”⁸ para lo cual

¹ Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 227. Introducción a las Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento.

² Descartes, *Los principios de la filosofía I*. AT VIII, 5. p. 313.

³ Diderot, *Pensamientos filosóficos*, XXXI.

⁴ Hegel, *Lógica* XLI, p. 72.

⁵ Ortega, *Investigaciones psicológicas IV*. p. 57, 263.

⁶ Ortega, *La idea de principio en Leibniz*. p. 260.

⁷ Ortega, *¿Qué es filosofía?* VII. p. 127; y *La idea de principio en Leibniz*, p. 265.

⁸ Husserl, *Meditaciones cartesianas*. § 15, p. 50.

resulta inevitable empezar con una suerte de epojé escéptica radical que ponga en duda el universo de todas sus convicciones anteriores. Tal es el camino cartesiano que el propio Husserl sigue desde *Ideas* y que le lleva a considerar la posibilidad de denominar neocartesianismo a la fenomenología⁹.

Descartes fue pionero en la instrumentalización de esta epojé radical, por medio de la cual alcanza la certeza absoluta resumida en la sentencia "Pienso, luego soy". Por pensamiento entiende "todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello"¹⁰ y de ello deduce que si indubitadamente hay pensamiento tiene que haber algo que piensa, o sea, yo¹¹. El asunto se complica cuando, no satisfecho, se pregunta por qué sea ese yo y llega a la conclusión de que el yo es "una cosa que piensa"; esto es, una sustancia¹², a la que no duda en identificar como alma. A partir de este punto los deslices se suceden: sólo Dios puede garantizar la certeza de lo encontrado hasta ahora, y sólo en él pueden encontrarse garantías de la existencia del mundo.

Husserl recriminará a Descartes no haber sometido todos sus prejuicios a la epojé¹³. Al margen de todas las cuestiones relativas a la demostración de la existencia de Dios y al papel de éste como garante de la certeza y de la existencia del mundo exterior, que hacen de la

⁹ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*. p. 79.

¹⁰ Descartes, «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica» en *Meditaciones metafísicas*, p. 129.

¹¹ Descartes, *Discurso del método* IV, AT-VI, 32. p. 25 y *Meditaciones metafísicas* II. p. 24. Para Descartes es imposible dudar de que yo soy; pues —dirá— «... aun suponiendo que haya un ser engañador todopoderoso que emplea toda su industria en burlarme, no cabe duda que si me engaña es que soy» (Ibid). Si bien lo que veo puede no ser cierto «lo que no puede ser es que cuando veo o pienso que veo ese yo, que tal piensa, no sea nada» (Ibid, p. 30).

¹² Descartes, «Razones que prueban la existencia de Dios y la distinción que media entre el espíritu y el cuerpo humano, dispuestas a la manera geométrica». VI, en *Meditaciones metafísicas*, p. 130.

¹³ Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, § 18. p. 82.

epistemología cartesiana una teoría esencialmente religiosa¹⁴ sus *Meditaciones* han sido seriamente discutidas desde sus orígenes hasta nuestros días. De este modo, Husserl encuentra absurdo que identificara al yo con el alma, siendo esta una mera abstracción sin sentido alguno en la epojé, coincidiendo en esto con alguna de las críticas recogidas por Mersenne¹⁵ y las hechas por Hobbes¹⁶. Pero, el creador de la fenomenología, encuentra aún más funesto el paso previo, por el cual Descartes onvierte el ego en substancia, en virtud de su vieja creencia en las categorías de la ontología griega. Tal desliz ya había sido detectado por Kant y sucesivamente denunciado por autores de la talla de Nietzsche, Ortega, o Russell¹⁷.

No obstante, estas no han sido, ni mucho menos, las únicas críticas vertidas sobre el procedimiento cartesiano. Así, para Nietzsche, en la certeza del “yo pienso” se comete la puerilidad de confundir claridad con verdad; para Leibniz, es igualmente cierto que yo pienso que el hecho de que estas o esas cosas son pensadas por mí; o, para Arnauld, Descartes habría tomado de San Agustín la demostración de la existencia del yo¹⁸. De un modo más profundo ha sido criticada la supuesta certeza de la existencia e identidad del yo. Hume fue

¹⁴ Popper, «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia», en *Conjeturas y refutaciones*, p. 37.

¹⁵ «Objeciones recogidas de teólogos y filósofos por Mersenne» en *Meditaciones metafísicas*, p. 107. Al ser desafiado a probar que, por ejemplo, un cuerpo no puede pensar, Descartes no duda en acudir a la lección bien aprendida de la distinción entre cuerpo y alma.

¹⁶ Hobbes, «Terceras objeciones a las meditaciones metafísicas de Descartes» en *Meditaciones metafísicas*, p. 146. A la identificación cartesiana del yo con el alma, Hobbes opone: «no me parecen buenos razonamientos los siguientes: soy pensante, luego soy pensamiento; soy inteligente, luego soy un intelecto. Pues de la misma manera podría decir: soy paseante, luego soy un paseo».

¹⁷ Kant, *Crítica de la razón pura*. B. 407. Nietzsche, *Voluntad de poderío III*. § 479. Ortega, *¿Qué es filosofía?* VII. p. 161. B. Russell, *Fundamentos de filosofía XVI*. p. 330 y s.

¹⁸ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 16. Leibniz, «Advertencias a la parte general de los principios de Descartes». GP. IV, 357 o. c., p. 417. Arnauld, «Cuartas objeciones» en *Meditaciones metafísicas*. p. 162.

el primero, de que tengamos constancia, en hacer esta reserva al afirmar que no tenemos idea alguna del yo y que en él no existe tal principio¹⁹. Nietzsche fue algo más lejos al sostener que el sujeto no nos es dado, sino añadido, de modo que jamás podrá justificarse la existencia de un yo, porque se trata de una ficción, fruto de nuestra creencia en los presupuestos básicos del lenguaje. Nuestro mundo interior, añadirá, también es fenómeno²⁰.

De la mano de las críticas a la demostración de la existencia e identidad del yo surgen aquellas otras que sostienen que el pensamiento no necesita de nada para existir, pues —afirma Ortega— de lo contrario no podría aceptar como válida la primera parte: “pienso”. De modo semejante se pronuncian Ayer: De “hay un pensamiento ahora” no se sigue “yo existo” y Russell²¹. Kant, temiendo tal vez estas argumentaciones, se apresuró a aseverar que no podía considerar su existencia como deducida de la proposición “yo pienso”, sino que esta era idéntica con respecto de ella. Para Nietzsche, igualmente, carece de legitimidad hablar de un yo como origen de “mis” pensamientos. Habríamos de decir “ello piensa”, pero incluso decir “ello piensa” es ya decir demasiado ya que contiene una interpretación del proceso y no forma parte del mismo, En definitiva, «no puede preguntarse quien es el que interpreta, pues el interpretar mismo sólo tiene existencia en cuanto a efecto no en cuanto a ser. La presuposición del yo se reduce a la necesidad de

¹⁹ D. Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 251. *Ibid*, 252. Algo más adelante añade: «La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan de forma sucesiva(...). La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tampoco de los materiales de que están compuestas» (*Ibid*, 253).

²⁰ Nietzsche, *Voluntad de poderío*, § 476. *Más allá del bien y del mal*, § 19. *Voluntad de poderío*, § 480. *El crepúsculo de los ídolos*. «La razón en la filosofía». § 5. *Voluntad de poderío*, § 471.

²¹ Ortega, *¿Qué es filosofía?* VII. p. 164-65. Ayer, *Lenguaje, verdad y lógica* II, p. 53. A esto añade: «Por simple deducción de lo que es inmediatamente dado no podemos avanzar ni un paso» (*Ibid*). Russell, *Fundamentos de filosofía* XVI. p. 352.

contar con una interpretación detrás de la interpretación»²².

Sólo el pensar parece haber quedado libre de las iras de los detractores del cartesianismo; pero ni siquiera esto están dispuestos a concederle. Según una de las críticas recogidas por Mersenne, para estar seguro de que se piensa es preciso saber previamente cual es la naturaleza del pensamiento. En términos parecidos se expresan Nietzsche y Russell. En otro sentido, Watson sostiene que no existe cosa alguna a la que pueda llamarse pensamiento. Desmenuzado de este modo el cuerpo doctrinal de la epistemología de Descartes, las miradas se ciñen ahora sobre el proceso mismo, cuestionándose la necesidad de practicar una epojé semejante, siendo el caso de que esta misma epojé escéptica radical ha sido ejercitada por no pocos de sus críticos en el cumplimiento de su labor como tales.

Al lado de meras cuestiones de procedimiento, como las consideraciones de Leibniz y Gassendi sobre la inconveniencia de tomar lo dudoso como falso²³, se suscitan problemas de fondo que afectan a la línea de flotación del procedimiento cartesiano. Leibniz considera un error partir de una epojé tan radical, pues estima que ninguna ciencia puede avanzar en este sentido. Schopenhauer, más drástico, considera una farsa el procedimiento filosófico caracterizado en la ausencia de presupuestos, «porque siempre hay que reconocer algo como dado para partir de ello»²⁴. Para Russell lo más extraño, y que en mayor medida quiebra los ánimos de quien busca emprender este camino, es que el mundo reconstruido a partir de la epojé es muy semejante al que se creyera con anterioridad a la misma. Por esto mismo, dirá Nietzsche, por el camino de Descartes no se llega nunca a una certidumbre absoluta, sino, en el mejor de los casos a una

²² Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*. § 16, *Ibíd.* § 19. *Voluntad de poderío*, § 549. *Ibíd.* § 476.

²³ Leibniz, «Advertencia a la parte general de los principios de Descartes», GP IV, 356. Gassendi, «Quintas objeciones a las Meditaciones de Descartes» en *Meditaciones metafísicas*, p. 208. Descartes había resuelto considerar como falso todo aquello en lo que pudiera imaginar la más pequeña duda (Descartes, *Discurso del método*, IV, AT-VI, 31).

²⁴ Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, «Algunos opúsculos» III, § 27.

creencia muy pronunciada.

Este era, aproximadamente, el panorama teórico en el momento en que Husserl decide reiniciar el camino cartesiano²⁵, comenzando por rechazar el contenido doctrinal del mismo. Tras asentar los modos de la evidencia²⁶, la epojé husserliana se inicia con la desconexión o “puesta entre paréntesis” del mundo de la actitud natural que es recuperado en tanto que fenómeno, y a la que habrá de acompañar igualmente la desconexión de la existencia de Dios²⁷. Este es el momento en que me gano a mi mismo como ego puro con la corriente pura de mis cogitaciones. De este modo, el ser del ego puro²⁸ y sus cogitaciones precede al ser natural del mundo. El ego puro nace de la consideración del yo como algo idéntico en la corriente de las vivencias, inspirado inequívocamente en el yo de la apercepción kantiana²⁹, según la cual «el yo pienso tiene que poder acompañar todas mis representaciones», este residuo de la desconexión fenomenológica del mundo y de la subjetividad empírica inherente a éste, tiene la condición de ser una trascendencia en la inmanencia. El yo que efectúa la epojé queda, de este modo, excluido de ésta por principio³⁰.

La epojé husserliana, pese a superar muchos de los más importantes prejuicios del cartesianismo, se aleja cada vez más del propósito

²⁵ Si Husserl ignoraba las críticas principales al cartesianismo (como las aquí recogidas) o simplemente las desestimó es algo muy difícil de concretar.

²⁶ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 1, p. 3. y § 55 y s. A mi juicio Husserl abusa innecesariamente de la noción de evidencia, deslizando en sus definiciones algún que otro supuesto y dotándola de una lamentable aureola mística.

²⁷ Husserl, *Ideas*, § 58. Diríase que con este gesto quiere “curarse en salud” de los viejos excesos del cartesianismo.

²⁸ Esto le da pie a Sartre para afirmar que hemos encontrado un ser que escapa al conocimiento y que lo funda (Sartre, *El ser y la nada*, IV, p. 26-27), lo que le lle-vará a invertir la sentencia cartesiana: existo, luego pienso.

²⁹ Kant, *Crítica de la razón pura*, B 132. El carácter propio de la apercepción kantiana queda perfectamente concretado en este otro fragmento: «en la originaria unidad sintética de apercepción tengo, en cambio, conciencia, no de como me manifiesto ni de como soy en mi mismo, sino simplemente de que soy». (Ibíd. B 157).

³⁰ Husserl, *Ideas* § 57. p. 133. *La crisis de las ciencias europeas*, p. 81.

teorético para el que fue concebida, alejamiento al que no son ajenas importantes incongruencias en el seno de la propia fenomenología. Husserl encuentra una evidencia apodíctica en el Ego al que llegamos por medio de la reducción trascendental, lo cual deriva de su propia necesidad en cuanto ejecutor de la misma. Sin embargo, en *Investigaciones lógicas* confesaba no haber logrado encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, siendo tan sólo el yo empírico lo que era capaz de notar o percibir³¹. ¿Cómo es posible entonces, que se atreva a considerar como evidencia apodíctica aquello para lo cual precisó un entrenamiento³² de más de diez años³³, cuando él mismo definió la evidencia apodíctica como aquella que excluye de antemano toda duda imaginable³⁴? Tal vez si la epojé hubiese alcanzado también al yo no se hubiese visto en la paradoja de justificar una autoconstitución del ego como existente, si aquella hubiese alcanzado a las esencias no hubiese perdido el tiempo y la orientación buscándolas o si hubiese dudado de su ingenua concepción de la verdad de los *Prolegómenos*³⁵ no tendríamos que reunirnos en un lugar apartado para tratar de fenomenología. Tal vez, sólo tal vez,

³¹ Husserl, *Investigaciones lógicas*, «Investigación quinta» § 8.

³² La importancia del entrenamiento en la investigación teórica ha sido adecuadamente descrita, no sin ciertas dosis de ironía, por Feyerabend: «Al igual que un perrillo amaestrado obedecerá a su amo sin importar lo confuso que él mismo esté (...), del mismo modo un racionalista amaestrado será obediente a la imagen mental de su amo, se conformará a los criterios de argumentación que ha aprendido (...) y será completamente incapaz de darse cuenta de que aquello que él considera como “la voz de la razón” no es sino un post-efecto causal del entrenamiento que ha recibido». Feyerabend, *Tratado contra el método*, p. 9.

³³ Es posible que, después de todo, Wittgenstein tenga razón y «en el fundamento de la creencia bien fundamentada, se encuentre la creencia sin fundamentos». Wittgenstein, *Sobre la certeza*. § 253.

³⁴ Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 6. p. 22.

³⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas*, «Prolegómenos», 36-37. La argumentación empleada para justificar esta determinada noción de “verdad” es en su estructura y condiciones muy semejante a la del argumento ontológico para la demostración de la existencia de Dios y puede resumirse en una sola aserción: «la verdad existe por definición», (y por supuesto es única).

pero seguro que de haber sido así no nos parecería ahora tan ingenua la concepción del yo fenomenológico como espectador desinteresado.

Las críticas a esta nueva instrumentalización del procedimiento cartesiano no se hicieron esperar, abarcando aspectos tan dispares como el culto a las verdades intemporales³⁶, el criterio de evidencia, la escolástica escisión entre esencia y existencia o la falta de radicalidad en la aplicación de la epojé. La evidencia ha sido considerada a menudo como principio engañoso y vacío que en el fondo equivale a decir: «todo aquello de lo que estoy claramente convencido es verdad»³⁷; otros, como Kolakowski, la encuentran tan incommunicable como una experiencia mística³⁸. Por lo que respecta a las esencias, Hobbes ya le había recordado a Descartes que la esencia sin la existencia es una ficción³⁹, fruto, quizás, de una mala utilización de la distinción escolástica⁴⁰. Ahora es Adorno quien le recuerda a Husserl que la esencia no puede prescindir de la relación con la existencia y, por tanto, que no es posible hablar de fenómenos sin existencia; para aquel Husserl habría creído ingenuamente en la ontología escolástica. Su crítica se radicaliza al afirmar que la epojé fenomenológica es ficticia: «El mundo entre comillas es una tautología del mundo existente»; con ello se consagra y justifica a lo meramente existente como esencial y necesario⁴¹.

El aspecto de la epojé fenomenológica que, sin duda, levantó ma-

³⁶ J. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, p. 120.

³⁷ Peirce, *El hombre, un signo*. p. 89.

³⁸ Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, p. 28.

³⁹ Hobbes, «Terceras objeciones a las Meditaciones metafísicas de Descartes» en *Meditaciones metafísicas*. p. 157.

⁴⁰ No hay que olvidar que la razón última de la distinción escolástica entre esencia y existencia se encontraba en Dios. Quizá aquí Husserl debería haber asumido una prudencia semejante a Popper, quien no encontrando razón alguna para que el científico deba presuponer que se dan tales esencias, prefirió dejarlas a un margen (Popper, «Tres concepciones sobre el conocimiento humano» en *Conjeturas y refutaciones*, p. 139). A lo que habría que añadir que Popper no está practicando ningún género de epojé.

⁴¹ Adorno, *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*, p. 282. *Ibíd.* pp. 17, 48, 235 y 244.

yor polémica fue, sin embargo, la noción de conciencia o ego trascendental que Husserl pretende justificar en virtud de su supuesta apodicticidad. Mientras Kolakowski sostiene que no sabemos que es realmente el ego trascendental o Ferrater Mora no encuentra razón alguna para tomarlo como punto de partida, Piaget nos recuerda que el sujeto trascendental es aún un sujeto, con todas las connotaciones que de ello se derivan. Nuevamente Adorno, considera que el yo trascendental fue derivado del empírico por abstracción, no siendo de ninguna manera la experiencia primitiva que reivindica Husserl; la hipostasis ontológica llevada a cabo por éste, al separar el yo del intelecto, convierte en problemático el mero hecho de denominarlo "yo"⁴².

Ortega encontró que la fenomenología cometía en orden microscópico los mismos errores que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo desde Descartes, si bien aquella tenía la ventaja de haber llevado la cuestión a una precisión tal que permitía sorprender el instante en el que la fenomenología escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Confiesa no haber encontrado jamás una conciencia en el sentido de la fenomenología, lo que le lleva a concluir que lejos de ser lo dado ésta es una mera hipótesis, una explicación aventurada, esto es, «una construcción de nuestra divina fantasía»⁴³. Pese a su rechazo de la noción de conciencia, Ortega realiza estas críticas desde el corazón mismo de la fenomenología⁴⁴,

⁴² Kolakowski, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, p. 41. J. Ferrater Mora, *Fundamentos de filosofía*, p. 16. Piaget, *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, p. 121. Adorno, *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*, pp. 276, 278 y 281.

⁴³ Ortega, *Prólogo para alemanes* en *El tema de nuestro tiempo*, p. 55 y 59. «Vida como ejecución» en *¿Qué es conocimiento?*, p. 60. Esto no es del todo correcto ya que pueden encontrarse textos en los que, bajo influencia husserliana, sostiene una concepción muy semejante, vg. en «Las dos grandes metáforas» *El espectador IV. Obras completas II*, p. 396.

⁴⁴ Es un tema polémico el de las vinculaciones de Ortega con la fenomenología; no obstante, creo que puede afirmarse sin reservas que Ortega se instaló en la fenomenología husserliana entre 1913 y 1928 y que el posterior distanciamiento de Husserl en algunos aspectos como el de la conciencia, no lo alejó excesivamente, en

por lo que tratará de darle un nuevo impulso a ésta, reiniciando una vez más la senda cartesiana de la epojé radical o duda metódica.

Se trata, ante todo, de dudar más radicalmente que Descartes, dudando de que la duda sea pensamiento, de la noción escolástica del existir y de la idea misma tradicional de verdad o lógica; conscientes siempre de que de la duda forman parte integrante los razonamientos que llevaron a ella. Aquello que no tolera la duda, aquello que encontramos al término de este proceso son los datos radicales del universo. Siguiendo la tradición cartesiana, Ortega, encuentra lo indubitable en la duda misma; «para dudar de todo tengo que no dudar de que dudo». El error de Descartes y Husserl fue el suponer la duda como pensamiento; frente a aquellos ésta es presencia de la realidad. La razón por la que los cartesianos han dudado de la realidad que ven pero no de su ver se basa en la creencia, nunca justificada, de que la realidad tiene que consistir en serlo, en absoluto, independiente de nosotros. La existencia absoluta de la duda complica la de una realidad previa en la cual aquella se produce: mi vida. Yo y mundo son mutuamente trascendentes en su coexistencia, pero ambos son inmanentes a la realidad absoluta que es mi vida⁴⁵.

Los esfuerzos de Ortega por recuperar las virtudes de una epojé radical no evitaron el descrédito en que ésta ha caído, especialmente durante el último medio siglo. Ya Adorno había advertido que la duda metódica desbarataba sus propios cálculos al prefijarse el objetivo metódico de reextraer nuevamente de sí misma lo que es⁴⁶; dándose el caso de que, siempre que se emprendía este camino, la suspensión del juicio solo servía como preparación para reivindicar científicamente las suposiciones de la conciencia precrítica, en secreta simpatía con el entendimiento humano convencional; objeción que

lo que a intereses y procedimientos se refiere, de la indagación fenomenológica.

⁴⁵ Ortega, «La razón histórica» (Curso de Lisboa, 1944), en *Sobre la razón histórica*, O. C., XII, p. 196 y 65. *¿Qué es filosofía?* O. C., VII, p. 115 y 121. «Vida como ejecución», en *¿Qué es conocimiento?*, p. 46. «La razón histórica». (Curso de Buenos Aires, 1940), XII, p. 61 y p. 51. «Vida como ejecución», p. 46. *Unas lecciones de metafísica*, O. C., XII, p. 160.

⁴⁶ Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, p. 21.

comparten Peirce y Russell⁴⁷. Popper sostiene, en consecuencia, que el conocimiento no puede partir de la nada; pues si comenzamos desde cero no encuentra razones por las cuales pudiéramos llegar más allá que el hombre de neanderthal⁴⁸. Algo más optimista, Ferrater Mora, considera que obrando de este modo habremos salvado el pensar, pero nada más, la realidad, aquello por lo que nos preguntábamos, habrá quedado irremediadamente fuera; para volver a ella habremos de retrotraernos al momento anterior al comienzo de la epojé⁴⁹.

Será, no obstante, Wittgenstein, quien, en sus notas póstumas *Sobre la certeza*, termine de apuntalar la imposibilidad del procedimiento cartesiano. Mis convicciones, sostiene éste, constituyen un sistema, un edificio, de tal modo que no es posible poner en cuestión la totalidad del mismo sin impedir al mismo tiempo la posibilidad del juicio. ¿Cómo sé que alguien duda? Quien quisiera dudar de todo no llegaría ni siquiera a dudar, una duda tal no sería duda. Wittgenstein entiende la aparente necesidad de duda sistemática que requiere la búsqueda de fundamentos; pero tal duda sólo es posible después de la creencia, descansando sólo en lo que está fuera de la duda; siendo condición del juicio comenzar sin la duda. Puestos a dudar de todo, ¿por qué no debería dudar también del significado de mis palabras? Quien no esté seguro de nada tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras. Por tanto, no se puede preguntar por el fundamento de los fundamentos⁵⁰.

En esta situación puede decirse que la epojé radical ha perdido cualquier vestigio de la credibilidad científica de que gozó en otras

⁴⁷ Peirce, *El hombre, un signo*, p. 89. «Tal escepticismo inicial es un mero autoengaño y no una duda real. Nadie que siga el método cartesiano se encuentra nunca satisfecho hasta recobrar formalmente todas aquellas creencias que abandonó en la forma». Russell, *Fundamentos de filosofía* XVI, p. 349.

⁴⁸ Popper «Sobre las fuentes del conocimiento y de la ignorancia», p. 52. «Hacia una teoría racional de la tradición», p. 166, en *Conjeturas y refutaciones*.

⁴⁹ J. Ferrater Mora, *Fundamentos de filosofía*, p. 12.

⁵⁰ Wittgenstein, *Sobre la certeza*, §§ 102, 127, 115, 450. *Investigaciones filosóficas*. p. 87. *Sobre la certeza*, §§ 160, 341, 354, 519, 150, 456, 369, 114. Cf. Gerd Brand, *Los textos fundamentales de L. Wittgenstein*, § 20.

épocas. Sin embargo, este descrédito de la epojé no la hace por ello menos necesaria, ni por lo mismo deja de ser irrenunciable proceder sin supuestos. Lejos del derrotismo que impregna a la denominada postmodernidad, este “revés” ha de servirnos de revulsivo para indagar en la posibilidad de corregir los errores pasados y dotar a la epojé del rigor necesario para que pueda servir de fundamento a una auténtica ciencia fenomenológica.

Unos de los principales errores del cartesianismo, en todas sus manifestaciones, estaba —a mi juicio— en suponer que debía ser absoluta la duda que acompaña a la epojé. Se ha visto claramente los absurdos que esto conlleva: La duda presupone ya un mundo prerreflexivo del que surge, del cual no sólo forman parte la propia duda y las circunstancias que la acompañaron, sino también la existencia del que duda, el lenguaje en que se expresa, el momento científico en que se realiza, aquellos a los que se dirige la investigación etc., a los que la duda no puede alcanzar, pero no por seguros, sino porque contamos con ellos, porque constituyen el suelo necesario desde el cual se instrumentaliza la duda⁵¹.

El hecho de que hasta el momento no se hayan advertido los diferentes sentidos en que puede darse una creencia⁵², ha dado lugar a la mayor parte de estos equívocos. En el curso de mis investigaciones⁵³ he llegado a constatar que nuestras creencias se dan en, al menos, dos sentidos fundamentales y complementarios: En el primero de ellos, al que denomino sentido práctico, son aquello con lo que contamos, aquello que ya tenemos presente al teorizar y de lo cual, por lo mismo, no podemos dudar; cuando, por el contrario, las atendemos, en tanto que nos ocupamos de ellas, las tenemos en un segundo sentido al que denomino teórico, en el que ya son suscepti-

⁵¹ Enrique Timón, *Crítica de la realidad establecida*, § 10.

⁵² Influenciados, sin duda, por la popular e ingenua idea de que la verdad ha de ser única y absoluta; idea que ha pervertido las indagaciones sobre el conocimiento hasta márgenes incalculables.

⁵³ Las cuales he hecho públicas, a modo de resumen, en la obra titulada *Crítica de la realidad establecida*.

bles de ser objeto de la duda. De este modo, estamos en situación de comprender por qué fracasó la instrumentalización de la duda absoluta; pues ésta tropezaba siempre con la imposibilidad de dudar del sentido práctico de nuestras creencias, que generalmente se confundía, en virtud de su indubitabilidad, con el suelo firme y seguro que se buscaba⁵⁴. Todo lo cual nos empuja a desterrar definitivamente la duda absoluta del marco de la epojé.

Ahora bien, la necesidad de proceder sin supuestos no precisa, a su vez, ir precedida por una duda absoluta; lo único que a este respecto puede exigirse de la epojé es que sea universal⁵⁵, que sean desconectadas todas y cada una de nuestras convicciones previas en su sentido teórico, lo cual, con independencia de las limitaciones propias del investigador, siempre será factible. Una vez puesta en práctica una epojé radical de estas características, encontramos que ninguna de nuestras convicciones previas puede resistirse a su aplicación (de no ser así nos resultaría sospechoso); tan sólo en el darse mismo del fenómeno —de la vivencia— podremos encontrar alguna seguridad, que, sin embargo, no podrá abarcar a lo que en aquel se presenta. En este sentido, no puede pretenderse obtener, mediante la epojé, ninguna garantía acerca de la existencia y naturaleza del mundo⁵⁶, cuyo uso ilegítimo a este respecto está a la raíz de su descrédito.

⁵⁴ De ahí que se encontrasen indubitables la propia duda o la existencia del dubitante; pues nos es imposible dejar de contar con ellos.

⁵⁵ Contrariamente Husserl, que pretende practicar una duda absoluta, rechaza finalmente que ésta pueda ser universal; pues considera que en caso de abarcar al “yo” tal duda se anularía a sí misma (Husserl, *La crisis de las ciencias europeas*, § 17 p. 81).

⁵⁶ Enrique Timón, *Crítica de la realidad establecida*, §§ 10 y 11. La posibilidad de plantear la hipótesis de que todo cuanto no sucede sea una ilusión de la que sólo nos daremos cuenta más tarde como plantea Wittgenstein (*Sobre la certeza*, 658) o la posibilidad indescartable de que hayamos comenzado a existir hace cinco minutos con todos los recuerdos que ahora poseemos que plantea Russell (*El conocimiento humano*, II, V, p. 222), deberían bastar para entender la imposibilidad de que algo quede al margen de la epojé; si aún así fuese insuficiente, siempre nos queda el recurso al genio maligno de Descartes. Cf., *Crítica de la realidad establecida*, § 16 y 17.

Lo más importante en estos momentos consiste en saber lo que con esta epojé se busca o puede buscarse, para la cual es decisivo descartar primero aquello que, habiendo estado tradicionalmente en el punto de mira de quienes la practicaban, no puede de ninguna manera ser su objeto. De este modo, mediante la epojé radical no podremos obtener seguridad alguna acerca de las determinaciones ontológicas⁵⁷, se refieran éstas al mundo o al sujeto, pues son precisamente aquello de lo que con la epojé nos desprendemos; del mismo modo, tal epojé no puede tener por objeto la búsqueda de la verdad⁵⁸, ya que ésta presupone la validez y es indesligable de la convicción⁵⁹, siendo ésta —la convicción— lo que se ha dejado entre paréntesis. Pero además de resultar ilegítima y falta de rigor la búsqueda de la verdad y de las determinaciones ontológicas, ésta es también absurda, pues son justamente lo que ya tenemos, lo dado en el fenómeno y, por tanto, (en tanto lo ofrecido en éste es siempre relativo a un centro de referencia) aquello de lo que no podemos adquirir una certeza objetiva más allá del mismo. Del mismo modo en que las ciencias físicas no prueban su verdad sino la exactitud de sus cálculos, la ciencia fenomenológica no puede probar su verdad sino la seguridad de sus resultados⁶⁰. Siendo el caso, que sólo puede

⁵⁷ Incluyendo entre estas las referidas a la existencia, la esencia, los accidentes o cualquiera otras determinaciones.

⁵⁸ Husserl, siguiendo la tradición consideraba que la ciencia busca verdades, y además verdades intemporales (*Meditaciones cartesianas*, § 5. p. 18); siendo condición de la verdad el ser única e identificando como escepticismo todo intento contrario; del cual a su vez considera que carece de sentido, ya que niega las condiciones constitutivas de toda teoría («Prolegómenos» §§ 36 y s. *Investigaciones lógicas*, p. 115 y ss.). La renuncia a la verdad aquí practicada no debe confundirse con ningún género de escepticismo; sencillamente no es nuestro tema, en nuestra boca sólo sería un supuesto injustificable. Lo que sí nos interesa, lo que sí es nuestro objeto, es la constitución de la verdad; esto es, por qué creemos algo como verdadero o falso.

⁵⁹ Aspecto éste que ya habían puesto de manifiesto Nietzsche («Sobre las verdad y la mentira en sentido extramoral», *El libro del filósofo* § 177, p. 104 y ss.) y Ortega («Vida como ejecución», *¿Qué es conocimiento?*, p. 31), y al que acompaña el hecho de que, hasta el momento, nadie haya sido capaz de desligarlos.

⁶⁰ El hecho de que qué sea o no lo real y en qué medida lo sea venga dado —im-

permitirnos indagar con seguridad en los fundamentos constitutivos del mundo vivido en el fenómeno⁶¹, al margen de toda determinación ontológica; punto éste en el que la seguridad puede alcanzar unos márgenes de precisión tales que nadie podría en justicia negar la condición de ciencia estricta a la fenomenología que así obrase.

Todo ello supone, bajo viejas formas, un modo radicalmente nuevo de investigar en filosofía; ésta necesita despojarse de absolutismos y de creencias ciegas si quiere ser rigurosa. A cada momento que pasa, se hace más necesaria una revolución semejante a la que en las ciencias físicas supuso la teoría de la relatividad⁶².

puesto yo diría— por la vivencia, así como el que no se haya reparado suficientemente en lo que esto implica, se encuentra en el origen de muchas disputas bélicas y en el de la mayoría de las filosóficas. Creer ingenuamente que la realidad es tal cual se nos presenta (frente a lo cual tampoco tenemos alternativas, ya que para nosotros ha de ser la genuina y auténtica realidad), genera con frecuencia intolerancia frente a otros modos de la realidad; siendo el caso que en principio debería haber tantos mundos vividos como individuos y no parece en absoluto probable que dos de ellos sean exactamente iguales. Tiene razón Watzlawick al afirmar que tenemos la ingenuidad de creer que la realidad es tal y como la vemos (*¿Es real la realidad?*, p. 50); pero esta ingenua idea ha llevado a muchos filósofos (y no filósofos) a «navegar contra viento y marea» para tratar de justificarla como absolutamente objetiva.

⁶¹ *Ibid.* § 20. El constructivismo radical parece haber llegado, a este respecto, a conclusiones semejantes, atendiendo a las palabras de Glaserfeld: «Lo que vivimos y experimentamos, lo que conocemos y llegamos a saber está necesariamente construido con nuestros propios materiales y sólo se puede explicar por manera y forma de construir» (Ernst von Glaserfeld «Introducción al constructivismo radical», *La realidad inventada*, p. 34, 35).

⁶² Es curioso que esta idea de la necesaria revolución de la filosofía haya sido repetida con tanta insistencia en los últimos tiempos y por filósofos de muy distinta trayectoria como, por ejemplo, Wittgenstein (*Sobre la certeza*, § 305, Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, § 29, p. 280, o Kuhn, «Segundos pensamientos sobre paradigmas».

La cotidianidad

Jorge USCATESCU

Desde sus albores la filosofía no sólo tiene que plantearse la cuestión por el ser, su tema por excelencia, sino que ha de justificarse ante sí misma y ante las ciencias o saberes particulares, en la medida en que se deslinda, en primer lugar, del discurso mítico *mythos* postulando el discurso del *lóγος*; en segundo lugar, de las ciencias positivas propugnando un saber radical y total, y, por último, de lo que ha dado en llamarse sucesivamente *δόξα*, sentido común, concepto natural de mundo, actitud natural, mundo de la vida o cotidianidad. En este estudio pretendo mostrar que el suelo de la filosofía, donde ésta plantea su cuestión fundamental, lo constituye precisamente aquello que se opone radicalmente a ella misma: la cotidianidad. Si la filosofía es un saber radical, tendría que obtener lo primariamente propuesto, previo a toda teoría o forma específica de saber, y ahí estaría su comienzo. Sin embargo, como la cotidianidad no es un fenómeno fácilmente accesible, habría de preparar este suelo o fundamento, con el fin de perfilarse más nítidamente y de obtener así el fundamento originario para plantear la cuestión del ser.

¿Qué es eso a lo que llamamos cotidianidad? Cotidiano es lo que pasa todos los días o cada uno de los días. Tan cotidiana es la pluma o el comunicar a alguien algún mensaje, que es el fin concreto y pragmático del escribir una carta. Al escribir una carta estoy también con alguien, su receptor, semejante a mí, capaz de entender lo que le escribo; con los otros me encuentro cotidianamente en distintas esferas o secciones de la vida cotidiana: en mi trabajo, en mi ocio, entendido como el tiempo que me queda libre después del trabajo, en mi vida familiar. Eso que hago o percibo o pienso todos los días desde mi nacimiento hasta mi muerte, incluidos ambos extremos,

puesto que, en definitiva, éstos son también posibilidades cotidianamente dadas. Ahora bien, la cotidianidad no es ni algo cotidiano, como el escribir, ni el conjunto de todos los entes que ocurren todos los días ni tampoco el conjunto de todas las posibilidades de la existencia ejercidas cotidianamente, sino justamente la índole de lo que acontece todos los días desde el nacimiento a la muerte. Con esta amplísima definición previa de cotidianidad se abarca a la totalidad de los entes, nada parece escapar al ocurrir todos los días, hasta incluso el mismo filosofar parece como una posibilidad más de la vida cotidiana incorporada al mundo del trabajo profesional. Que el filosofar sea una posibilidad de la existencia que se ejerce de modo cotidiano y que aparece en el modo cotidiano de estar en el mundo, no significa que la filosofía sólo puede ejercerse o darse cotidianamente. Lo mismo ocurre con el escribir, que puede ejercerse cotidianamente, por ejemplo, en el mundo comercial o de las relaciones económicas, o bien en la creación poética, con lo cual el escribir ejercido poéticamente ya no es algo cotidianamente dado. Conviene llamar la atención sobre el hecho de que todo planteamiento de la pregunta tiene una motivación, que encauza la pregunta de tal modo que algunos aspectos del fenómeno se verían postergados. La motivación de esta pregunta no es ni lanzar un alegato de la vida cotidiana, coherente y en la que se está a gusto, frente a la creciente tecnificación de la vida moderna, con un claro sesgo romántico, que pasaría por alto, entre otras cosas, el hecho de que la cotidianidad como modo habitual de existir no deja de incorporar elementos de la técnica, aunque se dan en la cotidianidad de un modo diverso a cómo se dan en el mundo dominado por la técnica. Ni tampoco se trata de cimentar sobre la sólida base de la cotidianidad la ciencia positiva, que entra en crisis por alejarse precisamente de la vida cotidiana¹². En Husserl la primera motivación de la pregunta por el *Lebenswelt* —término que no equivale a cotidianidad exactamente— es la crisis de las ciencias, que consiste en no haber dado respuesta a los interrogantes fundamentales del ser humano por haberse ocupado

¹ Cf. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* § 29.

exclusivamente de los hechos². De este modo la primera motivación convierte a la cotidianidad en un tema de la fundamentación de las ciencias. Tampoco se trata de una pregunta motivada por elaborar una filosofía o teoría sobre las imágenes o concepciones del mundo (*Weltbilder*). La motivación hay que buscarla, antes bien, en preparar la donación o proposición primaria del ente en su totalidad, esto es, la más indiferenciada frente a la ciencia o a la religión o el arte en general, con el fin de elucidar el ser del ente en general. Es por ello por lo que el análisis de la cotidianidad no se pone al servicio de las ciencias positivas, guiada éstas por un interés teórico, sino que se inscribe en la cuestión acerca de la filosofía subordinándose a la pregunta por el ser en general.

Aunque esta elevación de la cotidianidad al tema previo de la filosofía no impide ni ha impedido que las ciencias positivas como la psicología, la sociología y la historia hayan acometido su estudio, la cotidianidad no se ha convertido ni en el mundo psicológico de cada uno, ni en el mundo intersubjetivo, tampoco en el entramado de instituciones sociales ni en el mundo de la cultura ni, por último en el llamado entorno cultural en su más amplio sentido. Las ciencias particulares sólo tratan aspectos de la cotidianidad extrapolándolos de modo que el fenómeno quede limitado a un solo aspecto, siendo su conjunto distorsionado. Por eso le incumbe a la filosofía dilucidar el todo del fenómeno liberándose de los sesgos característicos de los estudios dentro de las ciencias particulares.

Pero para mostrar lo que en realidad es la cotidianidad no basta con señalar cuáles sean las cosas cotidianas ni con referir algunas de las teorías filosóficas acerca del pensamiento vulgar o del hombre de la calle, sino que es necesario desvelar el fenómeno previo a toda teoría filosófica, a todo tratamiento de las ciencias positivas y de toda forma de existencia diferenciada. Hasta ahora este fenómeno no había sido adecuadamente descrito, porque se lo había substruido con otros fenómenos como conocimientos procedentes de las ciencias positivas o de la religión, de tal suerte que se ha caracterizado a la cotidianidad

² O. c., § 2.

como una actitud pseudocientífica, un saber vulgar no fundamentado, sin haber reparado en dos hechos decisivos: que la cotidianidad ni es un saber ni lo pretende ser —como la *δόξα*— y que en ella se intercalan otros saberes fundamentados que, al fundirse y disolverse en la cotidianidad pierden su vigor y consistencia propios, fuera ya de la cadena de fundamentaciones esencial al saber, dan lugar a un saber vulgar u opinión pública, que por conjugar dos elementos tan dispares como la cotidianidad y el saber científico ha de distinguirse nítidamente de nuestro fenómeno.

De ahí se sigue que la filosofía debe asumir la tarea de obtener la cotidianidad en su originariedad, por un lado, desplazando a las ciencias positivas, que sólo aportan un enfoque parcial o sectorial de la cotidianidad, ya que son ciencias que sólo tratan de los entes; y por otro, mostrando cada una de las principales formas diferenciadas de la existencia, que carecen del grado de inmediatez y de indiferenciación de la cotidianidad: la existencia científica, religiosa, mítica, ética y estética.

En este estudio sigo el análisis que hace Martin Heidegger en su ontología fundamental de la cotidianidad³; sin embargo, una interpretación de los textos, por muy somera que sea, deja entrever que en el análisis de la cotidianidad se han deslizado elementos propios de la inautenticidad, hasta tal punto que en muchos pasajes se tiene la impresión de que la cotidianidad no es otra cosa que la inautenticidad. ¿Por qué introduce Heidegger el tema de la cotidianidad en la ontología? Si bien este asunto se acomete porque hay que analizar la estructura del estar ahí (*Dasein*) basándose en una idea de la existencia que sea indiferenciada y habitual, no hay que olvidar que el análisis del estar-ahí (*Analytik des Daseins*) no tiene otra finalidad que la de preparar el suelo o el acceso primero a los entes que van a ser interrogados para mostrar su ser. La motivación es de orden ontológico. No es menos cierto que en este análisis no se agota el fenómeno de la cotidianidad, porque sólo se destaca lo preciso para plantear la

³ SuZ § 9 y 11, 71-72; GA 21, 229-30; GA 20, § 18 b; así como las lecciones primeras de Friburgo GA 61 79-1555 y GA 63, 85-105.

cuestión del ser. Con todo, aquí se va a elaborar, partiendo de Heidegger, un concepto de la cotidianidad, por una parte, distinto del de inautenticidad, por otra, más global, ya que el análisis de *Sein und Zeit* parece restringir la cotidianidad al habérselas con los enseres o con los semejantes, cuando, en realidad, la cotidianidad es la forma de existir, el modo primordial con que el estar ahí se enfrenta a los entes en general y en su totalidad.

En la estructura de la cotidianidad tenemos el comportamiento o habérselas con los entes en general, que se compone de una percepción y de una comprensión del ser del ente, sin olvidar el elemento afectivo o temple, que aquí no se analizaría. Es un rasgo decisivo de este fenómeno que el primer ente que se da en la cotidianidad es el enser (*Zuhandenes*). El habérselas con el enser se estructura, pues, en dos momentos esenciales: la visión o percepción pragmática del enser (*Umsicht* o circumspección) y la comprensión del ser del enser en su articulación fundamental: enseridad (*Zuhandenheit*) y conformidad (*Bewandtnis*). Así, cuando recorro con la mirada circumspectiva la habitación donde estoy y dirijo mi atención a la pluma que está sobre mi escritorio, no me las he con una cosa material, que ocupa un lugar en el espacio, ni con un compuesto de moléculas con su estructura atómica, y que puede ser hecha añicos. Tampoco el enser se me propone circumspectivamente mostrándome cada uno de sus lados en escorzos a medida que lo voy rodeando, de tal forma que todos los escorzos coincidan y lo sean de una y la misma cosa preanunciándose los unos a los otros, como Husserl sostiene que ocurre en la percepción (*Logische Untersuchungen V*). Concebir el ente más próximo, el enser como un ente extenso en el espacio con una figura geométrica supone distorsionar el fenómeno introduciendo la idea de geometría euclídea. Igualmente errado es concebir el enser o la percepción cotidiana como un ente o una percepción de dos pisos: por un lado, el piso material y cósmico (la cosa natural) y, por otro, el piso con valores que se superponen a la base material, de modo que así los utensilios tengan dos estratos⁴. En este caso se trata de una subestruc-

⁴ La primera concepción es criticada en GA 61, 88; la segunda ibídem y en SuZ § 19.

ción de carácter filosófico, porque se concibe el enser como portador de valores.

Aun cuando la circumspección sea la visión natural o cotidiana, sería un modo inadecuado de descubrir la percepción cotidiana, porque, sobre todo, no sólo hay enseres. Así como vemos enseres me veo a mí mismo y a los otros, pero, en vez de ser la circumspección la que me proponga a mí mismo, y a los otros, a seres vivos es respectivamente la "introspección" (*Durchsicht*) y la conspección o mirada hacia el otro. Sin embargo, tanto la visión introspectiva como la conspectiva en cuanto que se realizan en el marco de la cotidianidad no presentan sus respectivos entes adecuadamente, sino que se ven penetrados por la circumspección, de modo que al habérmelas con la pluma como utensilio me veo a mí como quien escribe para comunicar algo a otro, pudiendo muy bien ser otro el que hiciera eso, y veo al otro o bien como aquél al que pertenece la pluma (poseedor de un utensilio) o bien como aquél a quien se dirige la carta, como mero receptor⁵. Incluso en la percepción circumspectiva los entes naturales no se ofrecen con su propio carácter, sino mediados por la idea de enseridad, de tal modo que, por ejemplo, el río se me presenta, en primer lugar, como una corriente que sirve para mover un molino o como lugar donde poder pescar. Lo natural se me propone primariamente como lo que sirve para algo. Otro tanto ocurre con los entes ideales como los números y las relaciones geométricas. En la cotidianidad o forma primera de estar en el mundo la noción de ser que precede y dirige toda la llamada percepción natural es la de enseridad o ser-para-qué, que no sólo se limita al dominio específico y propio de los enseres o instrumentos, sino que se irradia a la totalidad de los entes obscureciendo la diversidad de los modos de ser por confusión a través de la difusión circumspectiva de la enseridad a los demás modos de ser. Así pues, la percepción cotidiana como subsidiaria y dirigida por la noción de ser cotidiana impregna de su modo particular de presentar el ente a todas las miradas propias de proponer sus respectivos entes.

⁵ SuZ, 119.

En resumen, se debe distinguir la noción de enseridad o ser-para-qué y la percepción o circumspección del enser de la noción cotidiana de ser en general y de la percepción cotidiana del ente en general, cuyo origen es, como ya se ha indicado, la noción de enseridad. Conviene no obstante, hacer un precisión capital. Pudiera muy bien extraerse de lo dicho que la noción de enseridad fuera la primera noción de ser que se difundiese de tal forma que primariamente todos los entes aparecerían en su dimensión de ser para algo y que, por ende, no cupiese hablar de diversos modos de ser. Sin embargo, aunque en la propia cotidianidad la confusión de diversos modos de ser en uno solo oculta y distorsiona el darse de esos modos de ser, no los elimina, por lo que a la filosofía le incumbe la tarea, a partir de un estudio de la estructura de la existencia cotidiana, de ir distinguiendo y elaborando los diversos conceptos de modos de ser hasta llegar al concepto de ser en general, diametralmente contrapuesto al concepto cotidiano de ser por confusión. Aunque la filosofía parta de esa forma primera de existir y de la que en ella se ofrezca, no puede consistir en su mera dilucidación. Que la cotidianidad y la noción de ser cotidiano sean primeras, no quiere decir que sean originarias.

Asimismo se apunta como tarea inscrita en el estudio de la cotidianidad investigar cómo y qué es el llamado “pensar natural” o modo de pensar precientífico con sus juicios pragmáticos, sus inferencias y razonamientos, así como la imagen del mundo cotidiano⁶. En nuestra cotidianidad ni sólo miramos los enseres y los entes en general ni sólo comprendemos su ser, sino que sobre todo obramos y vemos para obrar, y en ese obrar pragmático se hace uno reflexiones sobre cómo son esos entes con los que se las ha, qué proyectos se puede trazar para el futuro. Asimismo se comprende uno a sí mismo al través de los utensilios, y de ahí se nutre la idea del *homo faber*, que se inscribe en el concepto total cotidiano del mundo, que se compone de “teorías”, de convicciones generales en que se apoya el tráfigo cotidiano con los entes.

⁶ Explícitamente sobre esta problemática cfr. M. Scheler, *Die Lehre von den drei Tatsachen* en *Gesammelte Werke X* (Nachlass I), 433-502.

La cotidianidad no sólo es la forma primordial, sino que es también la más frecuente (*zumeist*), porque el estar en el mundo no se abisma siempre ni en la ciencia ni en la religión, pero incluso el estar-ahí religioso o científico se mueve las más de las veces, mas no siempre, en la cotidianidad. El científico que practica la química, cuando está preparando las reacciones no dejaría de habérselas con la probeta en cuanto utensilio ni con la luz solar en cuanto fuente iluminadora que sirve para apreciar mejor el objeto de la química. En estos dos sentidos es la cotidianidad la más frecuente. Otro rasgo esencial de la cotidianidad es la familiaridad con que el estar ahí se mueve primariamente en un mundo en que se encuentra con entes conocidos y con los que está principalmente familiarizado de alguna manera. Esa naturalidad de los entes y de nuestro tráfago con ellos no deja de verse interrumpido de vez en cuando por distorsiones inherentes al habérselas cotidiano con las cosas, las roturas o averías en los enseres, que los hacen inservibles, o incluso la muerte de los semejantes que se aprehende cotidianamente como una falta o un hueco en el tráfago cotidiano con los demás. Tampoco la familiaridad se quiebra cuando surge de forma repentina lo extraordinario, lo asombroso, con lo que no se contaba en absoluto, o lo simplemente extraño, porque la cotidianidad integra lo absolutamente nuevo igualándolo a lo demás conocido, de tal modo que nada destaque, por ejemplo tanto en el sentido ético como en el estético.

Por esta razón la cotidianidad se caracteriza por la mediocridad —en el sentido genuino de la palabra de poco sobresaliente, adocinado y que no se sale de la media, y no en el sentido de nulidad, que no llega a la media—, el promedio, lo normal, donde hay una indiferencia tanto con respecto a las formas excelentes del existir anteriormente señaladas, cuanto a la autenticidad e inautenticidad, que son los modos en que se puede ejercer la existencia cotidiana. La cotidianidad es indiferente a todos los modos determinados de existir, que modulan las posibilidades de la existencia humana ejerciéndolas de modo diverso y diferenciado, según el sector de la realidad que abarquen, guiados por la respectiva noción de ser. Así, por ejemplo, el observar sol es uno y el mismo tanto en la forma de existir o

existencia cotidiana cuanto en el modo científico de estar en el mundo, por ejemplo, de la ciencia física, pero mientras el sol se da para el hombre que pasea por la calle o para el campesino que cultiva la tierra como una fuente de luz que hace posible el caminar o marca el comienzo y el término del trabajo agrícola, el trato del que ejerce la ciencia física con el sol presenta al sol como una masa ígnea, con un volumen mensurable que obedece a determinadas leyes astrofísicas. Mientras que en la física los objetos son electrones, protones o los quanta, en nuestra cotidianidad no se da nada de esto pues excede los límites de la percepción natural, que sólo alcanza a ver piedras, sillas, mesas pero jamás su estructura atómica a la que se llega sólo a través de un instrumentario que abre a la percepción natural un dominio al que no habría llegado por sus propias fuerzas. Así como en el caso del mito el estar ahí mítico podía en una reflexión subsiguiente explicar una acción como algo sagrado, aunque ésta no lo fuera dentro de las coordenadas de esa existencia, así también el hombre de la calle de nuestra civilización, sin formación científica, “sabe”, por los conocimientos de física modernos aprendidos durante el período de escolarización o a través de otros medios de difusión de la cultura (libros, televisión, prensa...) por ejemplo, que es la tierra la que se mueve alrededor del sol; sin embargo, en su habérselas cotidiano con el sol cuando trata de servirse de su luz para realizar cualquier quehacer, se hace cargo de los distintos lugares por los cuales se desplaza este astro en el firmamento (puesta, mediodía y ocaso). Sólo en una reflexión de carácter derivado sobre este modo primario de ver el sol, sacaría a relucir sus conocimientos de física moderna, distorsionando así la cotidianidad, que nada sabe ni de explicaciones físicas ni biológicas ni químicas. La filosofía ha de rescatar el fenómeno originario de la cotidianidad des-montando los saberes que sobre él mismo se han ido sedimentando. Aun cuando la sociología, que trata de establecer los contenidos del mundo intersubjetivo y las vigencias sociales, pueda determinar ciertamente los “saberes” ordinarios del hombre medio a través de estudios empíricos de población de acuerdo con las leyes de la estadística, no podría delimitar la cotidianidad, sino que se estaría estudiando un fenómeno

mixto y derivado de otro más originario; además, la sociología presupone la noción de cotidianidad, que ella misma es incapaz de suministrar, para poder analizar los contenidos que supone característicos de ésta. Por consiguiente, ha de notarse que no hay posibilidad que no se dé cotidianamente, aunque su modo de ejercerse no sea siempre el que marque la cotidianidad. Esto quiere decir que en los modos peculiares de existir no se abandona el modo de la cotidianidad, no se realizan posibilidades extrañas a la cotidianidad, ya que éstas no están en su número determinadas de una vez para siempre. Este modo primordial de estar en el mundo varía, en cuanto a sus contenidos, de un momento histórico a otro, de una cultura a otra, de una de una sociedad a otra.

Conviene asimismo reparar en que al estar-ahí le incumbe su propio ser, en la medida en que se comprende a sí mismo, ya sea para comprenderse a sí mismo en su propia peculiaridad y las posibilidades de su ser ejecutadas auténticamente, mirando a su propio ser, ya sea para comprenderse a sí mismo y sus posibilidades a partir de las cosas con que se las ha cotidianamente. Así pues, el ser cada uno mismo (*Jemeinigkeit*) se da respectivamente en la autenticidad o en la inautenticidad. La cotidianidad consiste en un modo indiferente a ambas (SuZ 43), porque tanto la autenticidad como la inautenticidad son modificaciones de ese suelo primordial cotidiano. Sin embargo, pese a esa indiferencia la cotidianidad, en cuanto modo primero de estar en el mundo con los enseres, dirigido por la noción de ser cotidiana que se irradia a todos los entes confundiendo todos los modos de ser, incluido el del propio estar ahí, en uno solo dominado por la enseridad, hace, por un lado, que en la versión total hacia los entes se olvide el ser, y, por otro lado, que al verse guiado por esa noción de ser cotidiana se comprende a sí mismo en su ser a partir de los enseres con que se la ha realizando inauténticamente sus posibilidades. Por esta razón la cotidianidad posee ese relapso en los entes del mundo⁷. La tendencia a ocuparse exclusivamente de los enseres y a ejecutar las posibilidades en que estos se nos proponen no como

⁷ SuZ § 38; GA 20, § 19, GA 61, 131-155 (Ruinanz).

exige nuestro modo de estar en el mundo ajustado al nuestro, sino como dictan los propios enseres no es sino el llamado relapso (*Verfallen*). En la cotidianidad esa tendencia está latente, en la inautenticidad llega a su completo desarrollo.

La coherencia del mundo cotidiano, su naturalidad, hace que en él nos encontremos a gusto, cómodos, porque sabemos a qué atenernos: todo se desarrolla regularmente, y cuando algo insólito aparece, la propia tendencia a la nivelación lo equipara a lo conocido y manejable. Pero además, el estar ahí vive, existe, con la convicción de la igualdad de lo pasado y lo venidero, puesto que de no ser así, el estar cotidiano se vería sumido en la zozobra por no saber a qué atenerse⁸. Todo ello hace que la cotidianidad se caracterice por la ingenuidad del estar ahí que vive en ella sin darse cuenta. Ese estar absolutamente vertido a las cosas (extraversión) permite que el estar ahí se desenvuelva en ella con toda naturalidad, puesto que todo es consabido, obvio. Esta obviedad de las cosas así como la certeza y certidumbre que aploma todo nuestro tráfago con los entes en general en este modo primordial de la cotidianidad no tiene nada que ver con la evidencia apodíctica ni con un conocimiento teórico ni de la existencia de las cosas ni de su esencia.

Si bien esa naturalidad con que se existe cotidianamente no descansa en ninguna tesis sobre la existencia de las cosas, frente a la certeza absoluta, en cierta forma el estar-ahí cotidiano, al no haber elegido estar en el mundo, cuenta con los entes en general, que son los que se encuentra en su mundo, se hace cargo de ellos en su tráfago. El estar-ahí cotidiano vive extravertidamente hacia los entes, ni se plantea la cuestión acerca de la facticidad tanto de los entes en cuanto factuales —lo cual sólo se da en la ciencia física— ni en cuanto enseres, tampoco cree en ella a sabiendas de que no puede alcanzar un saber cierto y apodíctico. La cotidianidad está más acá de estas cuestiones. Simplemente se cuenta con que los entes están a la mano incuestionablemente independientes de nuestro obrar sobre ellos. Desde luego el estar-ahí puede preguntarse cotidianamente si hay un

⁸ SuZ 370-371.

determinado enser que busca para hacer algo, puede incluso reflexionar sobre un enser que aún no ha sido construido o puede también tener ilusiones que le presenten enseres que no están de ninguna manera efectivamente a la mano. Pero no se afirma ni se niega el hecho de que haya entes en general —con el primado del enser sencillamente se comprende el ser de los entes articulado en modo de ser (que abarca al hecho de que es) y ser-qué, y se perciban los entes en cuanto que se cuenta con ellos. Se trata, sin duda, de un realismo natural irreflexivo, más acá de la disputa entre realismo e idealismo.

Y, sin embargo, hay un elemento o rasgo de la cotidianidad que resulta ser decisivo para poder acendrar aún más ese contar con las cosas y su realidad más acá de toda tesis o de toda duda o creencia: la facticidad del estar ahí, el hecho de que el estar-ahí existe en un mundo en el cual se encuentran los entes. El estar-ahí está ya desde siempre existiendo cotidianamente, no decide primero habérselas o no con los entes, comprender su ser o no, tampoco decide si ha de darse un mundo a sí mismo, antes al contrario, el estar-ahí está ya en el mundo, está ahí ya tratando con los entes en general. Ni se ha puesto a sí mismo, ni a los entes en general —con ello no se niega que no pueda fabricar entes, pero al fabricarlos debe contar con cosas que estaban ya a la mano y que no ha fabricado— ni al mundo, en que se encuentra primordialmente con los entes. Pues bien, ese estar arrojado al mundo, esa facticidad de su existir, muestra cómo esos entes con los que cuenta están ya ahí y serían, se las haya o no con ellos. Pero esta tesis no pertenece a la cotidianidad, sino que es de la ontología.

Esta tarea de la ontología, la labor primera, la obtención de la cotidianidad, consiste en salvar el fenómeno en un doble sentido: recuperarlo de la confusión para presentarlo en su originariedad como suelo de la existencia y del planteamiento de la cuestión ontológica, y, en segundo lugar, rebasarlo para poder construir precisamente el ser de los entes en general en su estructura, ya que la comprensión cotidiana de ser oscurece la pluralidad de modos de ser y las notas del ser en general. Si se partiese de un modo concreto de existir y de darse los entes, se estaría dando una visión sesgada del ser en general basada en un solo sector de la totalidad de los entes. Puesto que la

ontología es una ciencia crítica, que distingue y discierne, ha de investigar el ser en general en su pluralidad de modos de ser y de ser-qué al través de la indiferencia primordial de la comprensión cotidiana de ser que confunde en uno los diversos modos de ser. De ahí que la filosofía no sea un mero discurso sobre la cotidianidad, ni una alabanza de la mediocridad, frente a las formas excelentes de existir. Obtener, reducir la cotidianidad consiste, pues, en apartar de él todas las interpretaciones que lo distorsionan, y los elementos procedentes de las ciencias positivas y de la filosofía misma que en ella se hayan ido depositando. Pero además la filosofía no puede reducirse a un mero discurso sobre la cotidianidad, porque en ella no sólo se oscurece la noción de ser dificultando el planteamiento de la cuestión fundamental de la filosofía, sino que su esencial tendencia a relapsar en el ente lleva consigo el olvido del ser, con lo cual la filosofía debe analizar la cotidianidad no sólo como suelo sino como factor que oculta y distorsiona el ser en su donación. Nada más lejos de una suspensión de la cotidianidad. El estudio adecuado de este fenómeno sólo puede incumbir a la filosofía en cuanto saber no sólo radical sino también total, porque es la ciencia del ser en general de cada uno de los entes en su totalidad, y es precisamente en la cotidianidad donde se propone la totalidad de los entes con sus respectivos modos de ser. Aunque en los demás modos de existir concretos se dé el ente en general, cada modo destaca un sector de la totalidad de los entes mediante una noción previa de ese ser, mientras que el resto de los entes se dan en función de la noción de ser directriz bien diferenciada. La filosofía, al acometer el estudio de la cotidianidad, no la elimina, sino que la ejerce de modo distinto cuando reflexiona sobre ella. La filosofía no se pone "en actitud natural" para analizar la cotidianidad. En modo alguno puede tematizarse la cotidianidad en el existir cotidiano, que es pura versión a las cosas, porque las reflexiones cotidianamente realizadas se refieren siempre a los entes cotidianamente dados, nunca ni a la estructura ontológica de éstos a la propia estructura de la cotidianidad en cuanto tal.

El mundo como objeto estético

Chantall MAILLARD
Universidad de Málaga

El año pasado expuse lo que podía entenderse por “poesía fenomenológica”. La presente exposición quisiera continuar la reflexión iniciada entonces, con la aplicación del análisis de lo poético a un campo mucho más amplio. Lo que propondré aquí, ahora, es la estetización del mundo a partir de una actitud “poética” generalizada. Deseo mostrar que dicha actitud se ha dado y se da de hecho en ciertos ámbitos culturales que pertenecen a la civilización oriental.

Mi intención no era de la presentar esta “poética” tan sólo como una cierta forma de escritura, sino la de proponerla también como una teoría de la percepción en general. Soy consciente de que proponer, como lo hago, una *poética de la percepción* con intención de hacerla extensiva al conocimiento en general podría llevar a confundir la fenomenología en cuanto que filosofía del conocimiento con la estética, o a la transformación de la una en la otra, lo cual presentaría algunos problemas. El primero y más importante sería que, dado que el mundo es uno de los principales objetos de la fenomenología, el mundo como objeto de conocimiento se convertiría en objeto estético.

El problema, en principio, parecería limitarse a una cuestión de matiz, pues, al fin y al cabo, tanto si se le trata como objeto de conocimiento “común” como si se le trata como objeto de conocimiento estético, el mundo es simplemente la totalidad de lo que se nos ofrece a los sentidos. Pero no es tan sencillo.

Para empezar, el concepto de mundo que obtengamos dependerá de nuestra noción de objeto estético. En caso de que esta noción se limitase al concepto de representación, la experiencia estética habría de entenderse como experiencia de una ficción. En efecto, la repre-

sentación, como tal, desde el punto de vista de la estética, es la imitación de un objeto original cuyo conocimiento pertenece a otro tipo de experiencia: la cotidiana, la "real". Lo que se nos ofrece en la experiencia estética no es, desde esta perspectiva, nunca el original, ese mundo real del que nuestro cuerpo forma parte, sino una ficción, una determinada ordenación de los hechos dictada por la imaginación para el deleite recreativo de la inteligencia. El mundo estéticamente percibido es, desde la noción representativa, un mundo ficticio. Su irrealdad conforma nuestro sueño, ese estado de sueño en el que estamos inmersos desde nuestro nacimiento. La conclusión idealista es, por supuesto, a partir de aquí, un resultado inevitable.

Tres objeciones han de hacerse a la noción de objeto estético como ficción, a partir de las cuales sentaré las bases sobre las que el mundo puede ser entendido como objeto estético.

a) La definición de objeto estético no puede en absoluto limitarse a la función representativa. Si así fuese, solamente la obra de arte fabricada a partir de determinados datos que la realidad procura sería susceptible de ser estéticamente percibida. Ni la obra no figurativa ni las formas naturales podrían considerarse desde esta perspectiva. Es un hecho, sin embargo, que el ser humano puede sentirse estéticamente conmovido por una obra abstracta tanto como por una obra figurativa, y por una forma natural tanto como por una obra de arte. Es pues absolutamente innecesario considerar el mundo como una obra de arte para creer en su aptitud para ser estéticamente percibida.

b) El valor estético de un objeto es exterior al objeto en sí mismo. No hay "objeto estético" en sí. La esteticidad de un objeto depende de la actitud estética del sujeto, y ésta es independiente de la condición natural o artificial del objeto considerado. Cualquier objeto puede convertirse en objeto estético si la actitud del sujeto es estética. ¿Qué entendemos, entonces, por "actitud estética" y cómo percibir el mundo estéticamente? He aquí la pregunta que debe plantearse.

c) La actitud estética es una recepción atenta, una abertura del ser en la que el objeto se presenta. No se trata, pues, de una representación sino de una presentación. El mundo se presenta: se hace presen-

te ante nuestros ojos, para nuestros sentidos, en la actualidad del gesto. No lo sentimos: lo pre-sentimos, lo sentimos antes de reconocerlo, antes de que los conceptos desplacen la vivencia de la cualidad y de la intensidad de esa fuerza estructurada cuando llega hasta nosotros. La actitud estética es un ensanchamiento de la conciencia perceptiva. Los límites, ahí, se desdibujan, los elementos dispares se juntan, la profundidad alcanza la superficie.

Y esta presentación del mundo se renueva sin repetirse: el sol se levanta cada día, lo sabemos, no vivenciamos ese saber cuando lo expresamos. Que el sol se levanta cada día es un saber conceptual, una abstracción. Hemos abstraído el hecho de la elevación del astro, pero no hemos abstraído lo que llamamos “los detalles”, los elementos colaterales, el color por ejemplo, la conformación natural del lugar, la consistencia del aire. No podemos abstraerlos: nunca son los mismos. Y sin embargo, sin “los detalles” el sol no se levanta. Y esos detalles son lo que vivenciamos en la presencia; jamás vivenciamos el hecho abstracto.

Sólo el concepto puede reproducirse en igualdad absoluta consigo mismo; la vivencia, por el contrario, se renueva: cada presentación es una re-presentación, una nueva presentación. La novedad, evidentemente, es una categoría de la memoria, y la memoria, es inevitable, participa del acto intencional. Puede decirse, en este sentido, que el mundo es representación porque es espectáculo. El crepúsculo re-presenta cada tarde el espectáculo de las sombras. Que el mundo es espectáculo significa que es para la visión; es representación especular, pero representación, eso sí, original: el mundo no tiene otro referente aparte de sí mismo y nunca es su propio referente prescindiendo de su actualidad, es decir, aunque actúe la memoria para que en la presentación el sujeto se haga consciente de la renovación del hecho, el mundo presente nunca deja de ser absolutamente único en su presencia actual. Como signo, es símbolo de lo que se nos muestra en la presencia; el gesto —su acto de ser— significa el estar-siendo de las cosas en su conjunto: el estar-siendo del mundo.

La actitud estética es una manera de estar en el mundo, una manera de constituirse esencialmente por el ensanchamiento de los sen-

tidos, no sólo de la visión sino también del oído, del tacto, incluso del gusto y el olfato. Y la subjetividad se constituye asimismo por la acción esencial de la percepción estética porque con ella toma el sujeto conciencia de sí como presencia en el mundo en simultaneidad.

1. Aplicación espacial. Modelo de conversión del mundo en objeto estético a partir de la percepción convencional (separadora) (modelo occidental).

El objeto estético, escribe Dufrenne, «estetiza el ámbito integrándolo en su propio mundo»¹; hace propio el mundo sobre el cual él mismo se destaca y lo estetiza. El mundo es normalmente aprehendido como la experiencia del horizonte de cualquier objeto real, el mundo es el fondo, la garantía de toda forma, y el objeto no solamente no lo niega sino que lo confirma. El objeto presenta, pues, una ambivalencia con respecto al mundo: la de su independencia —sin la cual no se presentaría como “objeto”, es decir, como una forma que se destaca del resto de las cosas— y la de su trabazón. Pero el objeto estético es un objeto privilegiado que se niega a integrarse en el mundo cotidiano². Su independencia supera, al parecer, su trabazón, y él mismo elige las condiciones de este enlace suyo con el mundo de tal manera que sale realizada, con ello, su autonomía. El fondo sobre el cual se destaca el objeto estético es denominado por Dufrenne el “ámbito espiritual”. Ese ámbito le pertenece al objeto, y desde ese momento deja de pertenecer al mundo.

Dufrenne se plantea entonces la pregunta siguiente: «¿Dónde termina el mágico influjo del objeto estético?»³, ¿qué es lo que decide de la extensión o de la estetización del mundo por el objeto? Y contesta: «Simplemente allí donde termina la mirada, porque el objeto

¹ Dufrenne, M., *Phénoménologie de l'Expérience Esthétique*, P.U.F., París, 1967, Vol. I, p. 204.

² *Ibid.*, p. 202.

³ *Ibid.*, p. 206.

estético, con sus dependencias, es solidario de la mirada. Es estético aquello que le importa estéticamente a la mirada»⁴. La mirada establece los límites, dibuja los contornos, enmarca y sitúa el objeto en un ámbito donde pueda tener significación. Los límites del objeto son los límites de la mirada.

Sin embargo, en Dufrenne la mirada solamente determina los límites en donde termina la estetización del ámbito por el objeto, pero es el objeto el que tiene la propiedad de estetizar, porque el objeto es para Dufrenne en sí mismo estético, y se separa del mundo negándolo.

Para mantener la coherencia de los supuestos apuntados anteriormente, según los cuales no existiría objeto estético sin actitud estética, admitiremos, por nuestra parte, que no sólo los límites, sino la esteticidad del objeto mismo en sus límites, son establecidos por la mirada y no por el objeto en sí. Esto tiene una derivación importante: el sujeto puede implicarse voluntariamente en la estetización del mundo, responsabilizándose personalmente de ello.

En efecto, cabe la posibilidad de convertir la mirada en instrumento de estetización voluntaria. Para ello, será preciso proceder a una transgresión de los límites, no sólo de los límites del espacio físico atribuido a un determinado objeto, sino también y sobre todo de los límites categoriales que les imponemos por costumbre a los diferentes tipos de objeto.

Para efectuar dicha transgresión, aprovechemos el desbordamiento natural del objeto estético. Si la mirada es la que le asigna al objeto estético sus límites, si la mirada es, digamos, lo que le constriñe en un ser "adecuado", espacialicemos la mirada. Ampliemos el marco del tapiz a la pared blanca que le sirve de fondo; ampliemos luego los límites del fondo hasta incluir en el objeto estético la habitación toda entera, salgamos de ella y abriendo las puertas, coloquémonos en la habitación anterior, y así sucesivamente, abarcando sucesivos planos: la fachada de la casa, la casa con sus alrededores, la casa desde el final de la calle, el pueblo o la ciudad entera. Y luego, puesto que, habien-

⁴ *Ibíd.*

do caminado en retroceso, nos hemos ejercitado en el mirar estético, démonos la vuelta y emprendamos el camino con la mirada nueva: la mirada que abarca el mundo como objeto estético. Los marcos, los soportes, los encuadres, nada de esto resulta ya necesario. El mundo entero se transforma en “ámbito estético”; las cinestesis se suceden, la recepción es instantánea, ninguna deferencia persiste entre realidad cotidiana y mundo estético. Lo cotidiano se estetiza, y esto significa que el valor de las cosas, su importancia, no les es atribuida en función del contexto; la relatividad desaparece con la diferencia; la admiración se proyecta de otro modo: ya no tiene otra causa que el propio mundo en su totalidad, esa manifestación perpetua, ese mutuo consentimiento del ser en la visión por la que el sujeto se presenta al mundo en el mismo instante en que el mundo se presenta ante él.

Convertir el mundo en objeto estético consiste en ampliar al máximo el marco de nuestra visión y abordar el objeto así dispuesto con actitud contemplativa.

2. Otras culturas

La poesía es más filosófica que la historia, decía Aristóteles en su *Poética*, porque aquella expresa lo universal, mientras que la historia se ocupa de hechos particulares.

La metafísica oriental, y en concreto la india, tiene un indudable valor poético. No solamente se ocupa de lo más universal —como cualquier metafísica— sino que inicia y concluye su reflexión en lo universal: el Brahman es la única realidad, y todo es el Brahman. Las cosas en sí mismas no son diferentes de la suprema Realidad, y el poeta, puesto que es vidente, lo sabe:

Dentro de esta vasija están los siete océanos y las innumerables estrellas.

(...)

y dentro de esta vasija lo eterno suena, y la fuente mana. (Kabir)

No obstante, el carácter metafísico-religioso de la experiencia india puede restarle fuerza a la idea de que el mundo pueda ser entendido estéticamente desde un punto de vista exclusivamente fenomenológico, es decir, con independencia de unos presupuestos radicales de la experiencia que pertenecen a un determinado universo mítico. La India entiende el mundo como objeto estético porque lo concibe como un todo orgánico que se constituye a sí mismo como resultado de su propia ley interna. Pero esta es otra cuestión: la cuestión del arte entendido como fuerza organizadora.

El despojamiento de la estética zen, en cambio, permite un mayor acercamiento a lo que pretendo decir.

3. La vivencia inmediata y globalizante del *haiku*

El *haiku*, pequeño poema japonés de tres versos, es la simple expresión de una vivencia, la vivencia del instante. Pura y simplísima descripción de algo que ocurre. El *haiku* enseña sin pretenderlo y sólo a aquel que a través de las palabras sea capaz de intuir la totalidad esencial que ahí se expresa. Pueden parecer los *haiku* frases banales y anodinas. Y lo son, por cuanto que lo que expresan es efectivamente algo muy usual, algo normal y cotidiano. Pero el hecho de que el poeta se fije en un detalle insignificante, nos lleva a entender la inmensa extrañeza de lo usual, su magia, y también su sacralidad, pues sagrado es lo que nos lleva a intuir en las cosas lo que ellas son más allá de sí.

El *haiku* cumple la condición de incompletud que la estética *ch'an* (zen), en China, aplicaba al arte pictórico: dejar incompletas las líneas para que el espectador o el receptor participe al completarlas. Se trata de indicar la trayectoria de la energía —el *ki*—, indicarla tan sólo, trazarla apenas, como descubriendo su movimiento con la misma espontaneidad con que ella se manifiesta. Trazar la línea viva que conforma interiormente a las cosas, antes de que se desvanezca como la estela de un cometa en la oscuridad del cielo. Esta indicación ha de ser la justa para que el receptor pueda completar el trazo como co-

rresponde: ni demasiado pobre, pues en este caso incita a la imaginación a inventar relaciones fantásticas, ni demasiado explícita porque en tal caso lo figurativo se cierra sobre sí e impide, al ofrecer una significación demasiado concreta, la aprehensión de lo esencial. Lo concreto plenamente expresado elimina toda inquietud en el receptor. Nada queda por hacer ante una obra terminada; el espectador puede admirar, pero no participa.

Se ha dicho del *haiku* que es como una piedra lanzada en el estanque del espíritu del que escucha, imagen ésta que recuerda indudablemente la teoría india de la resonancia (*dhvani*). La palabra poética, decía Anandavardhana (S. IX) en su *Dhvanyâloka*, tiene, a diferencia de la palabra en su uso normal, la característica de la sugerencia. Al igual que con el golpe del badajo de una campana o de una piedra lanzada a un estanque, el sonido se propaga concéntricamente abarcando registros significativos cada vez más amplios. A mayor amplitud, mayor intensidad, y mayor riqueza.

La teoría de la resonancia puede aplicarse a la palabra poética desde dos puntos de vista: a) *como efecto connotativo*: la resonancia sería la aplicación por asociación significativa, y b) *como efecto empático*: la resonancia entendida como fenómeno psíquico-emocional (la palabra poética es capaz de despertar en el oyente ciertos estados emocionales que el significado de dicha palabra sugiere). La resonancia, pues, supone una doble actividad de la palabra poética: a) ampliación del contenido significativo mediante la connotación, b) modificación de los estados anímicos.

El *haiku* cumple perfectamente la función empática, pero prescinde hasta cierto punto del efecto connotativo ya que presenta al oyente un hecho simple, despojado al máximo de elementos adyacentes. Por supuesto, cualquier escena, por muy neutra que sea, despierta en el oyente, inevitablemente, sensaciones ricas en connotaciones personales, pero el *haiku* procura evitar los elementos psicológicos añadidos que puedan empañar la vivencia plena y total del hecho, tal como se presenta. Así por ejemplo:

*La flor del cerezo cae,
el templo
a través de las hojas. (Busson)*

La resonancia del *haiku* se limita a plasmar el doble viaje del poeta: recepción plena de algo que ocurre, y expresión mínima mediante la palabra. Luego, si el oyente está dispuesto, el viaje tendrá un regreso al punto inicial: recepción de la expresión, reconocimiento en los componentes ya existentes en la memoria, y reproducción empática de la vivencia. El *haiku* es la inmediatez del hecho expresado de la manera más simple. Y tal es la definición del propio Basho: «*Haiku* es simplemente lo que está sucediendo en este lugar, en este momento».

El poema que nos va a servir de base para el brevísimo análisis que propongo fue escrito en la época de madurez de Basho, en 1684. Es el siguiente:

<i>Un viejo estanque</i>	<i>Furu-ike ya</i>
<i>Se zambulle una rana.</i>	<i>karwazu tobikomu</i>
<i>Ruido del agua.</i>	<i>mizu no oto</i>

La traducción de Octavio Paz⁵, que al igual que la anterior, guarda el ritmo (5-7-5) propio del *haiku*, es la siguiente:

*Un viejo estanque:
salta una rana ¡zas!
chupalateo.*

En el magnífico análisis al que procede en el referido artículo, Octavio Paz distingue dos momentos claramente definidos en todo *haiku*: un primer momento de ubicación espacio-temporal, momento

⁵ Cf. «Tres momentos de la literatura japonesa» en *Las peras del olmo*, Barcelona, Seix Barral, 1971.

descriptivo, pues, o enunciativo, y un segundo momento activo en el que se plasma algo inesperado. La percepción poética, dice⁶, surge del choque de ambas partes del poema, la activa y la descriptiva. Aunque esto no pueda, de hecho, aplicarse a todos y cada uno de los *haiku*, puede verificarse no obstante en la mayoría de ellos, y desde luego el choque al que O. Paz alude caracteriza los mejores ejemplos.

Veamos ahora otra versión: la realizada por Valle-Inclán, que no pretendía ser traducción del poema de Basho y que, por tanto, tampoco guarda el ritmo silábico:

*El espejo de la fontana
al zambullirse de la rana
hace ¡chás!*

La pérdida de la inmediatez que esta versión manifiesta con respecto al *haiku*, se hará patente con el análisis que sigue.

a) La utilización de una metáfora —el espejo— para indicar la superficie del estanque —convertida en fuente en este caso— tronca la inmediatez de la transmisión. La mediación de esta imagen suplementaria obstaculiza la visión. La realidad, recargada, deja de mostrarse tal cual es. La mente acoge algo posiblemente más rico en su composición, pero desde luego menos plena. La atención se dirige hacia el detalle significativo indicado por el enlace metafórico: la capacidad especular de la superficie líquida.

b) Por el hecho de utilizar un tipo de gerundio (“al zambullirse”) en vez de un simple presente, se convierte la unicidad del hecho concreto en una abstracción con la consiguiente posibilidad, implícita, de su repetición cada vez que las circunstancias se reproduzcan. “Al zambullirse” = *cuando* se zambulle. La forma gerundiva no hace referencia a un presente indicativo (que indica el ahora determinado) sino a un tiempo indeterminado que no tiene por qué ser presente. “Al zambullirse” quiere decir “siempre que se zambulle”, y esto es una

⁶ *Ibíd.*, p. 129.

abstracción, el contenido que la mente construye sobre la base del principio de causalidad: “cada vez que la rana se zambulle ocurre x”.

La espontaneidad del suceso por supuesto se pierde en tal tipo de construcción. Se trata de una simple enunciación causal. Que efectivamente ocurra el hecho en este instante, es decir, que “al zambullirse” se convierta en complemento circunstancial (“ocurre X en el momento en que la rana se zambulle”) no anula el problema. La forma gerundiva corta la espontaneidad; el objeto en cuestión (el estanque) y la acción verbal realizada por la rana no pueden ser aprehendidos directa y conjuntamente en un sólo acto de pensamiento.

c) “¡Chás!”: ¿Cuál es el sujeto de la acción? ¿Qué es lo que en este caso produce el ruido? Si volvemos a leer el poema de Valle-Inclán, nos daremos cuenta de que el espejo (superficie) es ciertamente el sujeto de la acción. El ruido no lo produce la rana al zambullirse, sino la superficie-espejo-del-estanque al estallar *cuando* la rana se zambulle. La complicación sintáctica de la acción de nuevo impide la inmediata aprehensión del hecho.

d) ¿Y dónde queda la rana? La rana, sujeto del gesto inesperado en el haiku, se ha convertido aquí en causa, es decir, en pasado de la acción. El zambullirse de la rana es complemento circunstancial de tiempo; complemento: elemento añadido, a la vez que circunstancia causal de la acción.

El sujeto del ruido, por otra parte, ya no es un sujeto concreto sino un sujeto metafórico, como vimos antes, y como tal requiere que la mente proceda a un esfuerzo de síntesis.

¿Cuál es, entonces, aquí, la “realidad” que puede ser captada? ¿La causalidad? ¿Lo inevitable de las circunstancias? ¿La solidez del agua convertida en espejo? Muchas son las interpretaciones posibles, pero esta misma riqueza oscurece la mayor riqueza: la del hecho independiente —en lo que cabe— de toda interpretación, la del hecho desnudo, la imagen clara y desposeída de la circumflexión de la mente que la recibe. Con todo ello, qué lejos está, en esta versión de Valle-Inclán, el objeto de contemplación, de su espectador. Qué radicalmente distinto este procedimiento del de Basho. Su *haiku* da lugar a la unificación del receptor-oyente-espectador con el objeto en cuestión.

Para ello, describe primero la situación: *lo-que-hay*, y esto es “un viejo estanque”. Una vez situado el espectador, se describe, con total sencillez, *lo-que-ocurre*: “se zambulle la rana” + “ruido del agua”. Ambas cosas ocurren en el mismo instante, simultáneamente. La rana, el agua y el ruido se unifican, son componentes de una misma acción situada en el viejo estanque. El estanque lo engloba todo; la situación es, digamos, el aglutinante de los elementos que intervienen en la acción. Y en cuanto al poeta, él desaparece en esa totalidad estanque-rana-ruido-agua. Las diferencias, todas, quedan abolidas. Sin pensamiento, el poeta es absoluta vivencia volcada en la expresión. Nada ha de añadirse a la plenitud para que sea plena. Cualquier elemento añadido es una determinación que le resta, a la totalidad, algo de su plenitud.

El mundo, en la inmediatez plena del *haiku*, es vivencia estética, plenitud adquirida mediante un quiebro de la intencionalidad, la detención de la voluntad directiva. Ninguna cultura ha sabido tanto como la oriental de esta presentación estética del mundo en la experiencia. Es posible que Oriente no tenga mucho que enseñarnos con respecto a las formas analíticas, pero es seguro que tenemos mucho que aprender de Oriente en lo que se refiere a modo de atención y actitud receptiva.

Edmund Husserl y Jan Patočka sobre la idea de Europa: primeras divergencias

Agustín SERRANO DE HARO
Instituto de Filosofía (CSIC)

1. Más que la coincidencia de ser coterráneo de Husserl, coincidencia que hizo exclamar al anciano pensador: «¡Al fin! Alumnos los he tenido de todos los confines del mundo, pero que un compatriota se acercase hasta mí..., eso aún no había ocurrido»¹, más que ello —digo— llama la atención en la biografía intelectual de Jan Patočka su condición de discípulo de Husserl tan tardío que ya no ha sido formado directamente por el maestro. La estancia de Patočka en Friburgo en el semestre de verano del año 1933 se convirtió, a instancias del propio Husserl, en un aprendizaje de la Fenomenología bajo la tutela de Eugen Fink. Antes, un jovencísimo Patočka había escuchado a Husserl en La Sorbona, en 1929. Después lo hará en Praga en noviembre de 1935, en la última aparición pública del pensador. Y hasta el año 1937 se sucederán breves encuentros friburgueses con motivo de los intentos del *Círculo filosófico de Praga* de poner a salvo en la capital bohemia los infinitos manuscritos científicos de Husserl, y acaso a la propia familia Husserl.

Este peculiar discipulado, en fechas políticamente tan graves, filosóficamente tan creadoras, tiene sin duda que ver con la comprensión de la Fenomenología que Patočka propugnará; quizá incluso con el

¹ Jan Patočka, «Erinnerungen an Husserl», VIII-IX, en *Die Welt des Menschen. Die Welt der Philosophie*. Festschrift für Jan Patočka. La Haya, M. Nijhoff, 1976. La traducción es mía.

esfuerzo por hallar una síntesis entre las versiones husserliana y heideggeriana de la misma, empresa que Patočka asumió de por vida, consciente de que la filosofía de Heidegger era una alternativa para el pensamiento fenomenológico. En todo caso, es el ámbito de problemas planteados en *La crisis de las ciencias europeas* —a cuya publicación parcial en Belgrado, a fines de 1936, también colaboró activamente el joven Patočka— el centro de referencia del filósofo checo. Al contrario que los discípulos de Gotinga y en menor medida de Friburgo en los años veinte, el coterráneo de Husserl reflexionará sobre el sentido de la filosofía fenomenológica a la luz de la idea de Europa y de la profundidad de su crisis espiritual. En su forma final, cuarenta años después de su encuentro con Husserl, esa reflexión se interpreta a sí misma como un “ensayo herético”.

2. Si toda herejía supone un credo de referencia que sea parcialmente compartido, no es claro que la mentada en el título de la obra máxima de Patočka: *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la Historia*², disienta sólo de la filosofía fenomenológica, aunque sin duda también de ella. El desarrollo de los *Ensayos heréticos* sí deja entrever que el credo común de referencia abarca, desde luego, la filosofía husserliana de la Historia.

Me atrevería a fijar el acuerdo de partida en la tesis husserliana de que la Historia de Europa tiene un origen único: Grecia, y en la afirmación formal de que este origen da sentido por sí solo al íntegro devenir histórico de Europa, que en realidad es el de la Humanidad. Pues también comparte Patočka la comprensión de que la Historia no es un hecho natural, ni una posibilidad dada con toda cultura humana.

La apertura a la Historia, la apertura de la Historia, tiene lugar, según el fundador de la Fenomenología, gracias a la aparición de un telos único: «la forma ‘filosófica’ de existencia», en la expresión de

² Traducción, de la versión francesa, de Alberto Clavería. Barcelona, Península, 1988.

La crisis; «la cultura de Ideas», en la fórmula de *La Conferencia de Viena*³. Sólo esa forma de existencia, sólo esta cultura peculiar aliena la aspiración a una configuración racional de la vida humana. Y sólo ellas asumen que tal configuración se ha de sostener en la lucidez intelectual plena acerca de lo que es y vale, y acerca de la razón que así lo determina en evidencia: «que todo venga de la visión»⁴.

A juicio de Husserl, sólo este telos, que es infinito —es, pues, un ideal, mejor: el ideal de la razón—, presta unidad, continuidad, sentido, a los fines en el tiempo del individuo y las sociedades europeas. Sólo él apela como motor de la acción humana a la responsabilidad, haciendo de la evidencia intelectual el correlato originario de la libertad. Y sólo este fin de fines puede alumbrar, merced a la crítica universal, lo que en la cultura y en la política es y debe ser rector. En suma, a partir de y en función del telos ideal de racionalidad universal, hay un proceso consciente que llamamos, con término geográfico, *Europa*, y con su término propio, *Historia*. La génesis griega de la razón —ya que no hay razón mientras no se reconoce como tal y no se acepta libremente como fin—, introduciría en el principio de la Historia un fin que da sentido, ya siempre, al tiempo intersubjetivo.

Es sabido que *La crisis* describe esta situación originaria negando que Grecia sea una variación cultural, la “ola” helénica en el océano de las culturas que bañan efímeramente las playas del tiempo. Frente a los “meros tipos antropológicos”: China, India, Persia, etc., Grecia y con ella Europa definirían “la idea absoluta”⁵. Pues bien, una primera divergencia digna de reseña, afecta a esta alteridad cultural, al

³ *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 5, 324. Cito por la edición de Husserliana VI, La Haya, Nijhoff, 1954, que reproduce asimismo el texto de la Conferencia de Viena: *La crisis de la Humanidad europea y la filosofía*. Las traducciones son mías.

⁴ Esta afortunada expresión es del propio Patočka: *Platón y Europa*, 39 (Barcelona, Península, 1991. Traducción, de la versión francesa, por Marco Aurelio Galmarini.) El texto completo es: «¡Que todo nos venga de la *visión*, de la intuición en el sentido de la mirada a lo que es! Tanto en el pensamiento como en la praxis, actuar siempre con claridad».

⁵ *La crisis*, 14.

orbe confuso de lo no histórico. El filósofo checo rechaza la interpretación de lo no histórico o prehelénico como lo cultural, lo espiritualmente contingente. Y al modo hegeliano observa en las civilizaciones orientales: China, India, y sobre todo Babilonia, Israel, una estructura de sentido cuyo análisis resulta esencial para perfilar la inaudita anomalía griega.

Las culturas prehelénicas vivirían, de acuerdo con Patočka, en la creencia, protocreencia, de que el sentido está dado y de que este sentido declara la precariedad de la existencia humana sobre el fondo oscuro de la menesterosidad general de la vida. La vida se halla ante el incesante requerimiento a proveerse de lo necesario a la subsistencia; está siempre en trance de apagarse, encadenada a sí misma, a su alimentación perpetua. Y este destino general de la vida se hace consciente en el trabajo del hombre por producir y conservar los bienes naturales que ha de consumir. Las culturas orientales son, sin excepción, culturas del trabajo organizado, bien entendido que el trabajo en sentido antiguo difiere tanto de la producción moderna, como de la mera supervivencia animal. La regulación del tiempo, la selección de objetivos, el manejo de útiles que obran sobre el medio y acotan el espacio intuido, la organización colectiva, todo ello hace del trabajo una faena de la libertad, tarea del ser en el mundo. De una libertad, de un ser en el mundo, que, eso sí, se experimenta a sí mismo en precario, atado a un destino que viene marcado por la condición consuntiva de los bienes que alimentan “el fuego de la vida” y que, al cabo, únicamente aplazan su extinción.

A las civilizaciones antiguas del trabajo organizado pertenece, en consonancia, la expresión del mundo a través del mito. Ya que el mito repite, en modulaciones variables, una sola verdad, a saber: que el mundo pertenece a los dioses, esto es: a los que no encuentran su libertad uncida al trabajo, ni hacen de la vida aplazamiento de la muerte. No es que los dioses estén por ello ociosos; es que tienen otro cometido, más grave e indeclinable: el de velar por el orden del mundo, preservar el imperio del bien amenazado por las fuerzas ocultas y por la degradación inevitable de todo lo que existe. De este cometido los dioses hacen partícipes a los mortales. A la eterna lucha

cósmica de los poderes del orden contra los de la tiniebla contribuye el trabajo de los hombres, y coadyuva sobre todo el gobierno de la colectividad, que recae en el único hombre libre: emperador, rey, sumo sacerdote. El que gobierna resulta por ello un ser intermedio entre lo divino y lo humano.

En todo caso la comunidad de hombres y dioses revela que dentro del cosmos «no hay ninguna zona específicamente humana del ente, ninguna región reservada al hombre y a su aspiración de responder de sí mismo: nada se parece menos a ello que los imperios de los hombres»⁶.

El análisis de Patočka de este sentido global, “modesto, pero seguro”, que todo individuo acoge y repite, ofrece, pues, un cuadro unitario de las culturas pregregias. En ellas la existencia humana resulta excéntrica respecto de las potencias que deciden su suerte. De aquí que sean precisamente culturas prehistóricas en una acepción rigurosa, que las opone, de una parte, a los pueblos y tribus nómadas o animistas, sin Historia, y de otra a la existencia histórica griega⁷. En una acepción que evita por tanto relegarlas, como hace Husserl, al magma confuso de lo espiritualmente contingente.

3. Con todo, el interés de esta divergencia inicial radica en la luz que proyecta sobre la génesis del mundo griego. Esta segunda vertiente del problema sí constituye, a mi juicio, una “herejía” significativa respecto de la interpretación husserliana. Patočka no comparte la tesis de que la teoría como interés universal por la verdad sea «el profenómeno de la Europa espiritual» que quiebra la instalación natural del hombre en la vida y en el mundo. El horizonte de sentido previo, el que reunía a hombres y dioses en el hogar colectivo de los imperios, se habría disipado antes de la filosofía, en el momento histórico en que los hombres se han

⁶ *Ensayos heréticos*, 83

⁷ Esta distinción tripartita es también de clara ascendencia hegeliana. Patočka reconoce, por otra parte, lo mucho que debe su perspectiva a los análisis de Hannah Arendt, ante todo a *La condición humana*.

reunido para procurar, no ya por la subsistencia, sino por el futuro libre de la polis. El profenómeno histórico residiría en el cuidado de la comunidad política por la libertad, y en la discusión y decisión a que esa libertad urge. Pues aquí el ciudadano, no ya el hombre, ha abandonado de hecho el suelo modesto y seguro que garantizaba el mito, y se deja medir por la problematicidad radical del futuro colectivo. No se trata sólo de que todo venga a depender de las iniciativas que los ciudadanos iguales discuten en el ágora y ponen en práctica en las empresas comunes, sino también de que, en este respecto, en el respecto de la ruina o la libertad de la polis, faltan siempre intelecciones apodícticas. Es, pues, la política, antes que la teoría, la que libera hombres del trabajo, de «la base sólida de la continuidad generativa», y la que crea un dominio o espacio público que da sentido a la existencia del hombre en integridad. Ella es, en definitiva, la que gesta la nueva dimensión de la Humanidad, el eón de la Historia en que la vida humana se tiene a sí misma en integridad ante la libertad.

Cierto es que esta prioridad de la vida política sobre la actitud filosófica es, en último análisis, casi simultaneidad. Una motivación intrínseca e inmediata vincula ambas formas. Diríamos, de nuevo hegelianamente, que sólo quien ha arriesgado la vida por la libertad está en condiciones de responder, o más bien está en situación de preguntar explícitamente *tí tó ón*: ¿qué es el mundo en verdad y en totalidad, y cuál el lugar del hombre y cuál el régimen en que los hombres pueden convivir según el sentido de su ser?

El desafío inaudito en que consiste la democracia política se torna, en la filosofía, desafío lanzado al ser en totalidad a que revele su verdad. El primer filósofo consciente no sería entonces Tales, nombre propio del primer geómetra, tal como Husserl concede acríticamente a la tradición, sino, más bien, Heráclito, que al logos denominó *pólemos*, ley superior que reúne a los ciudadanos en el conflicto de la polis y a las potencias cósmicas contrapuestas en el aparecer global del mundo:

«Así, pues, *pólemos* es al mismo tiempo lo que engendra la ciudad y el entrever original que hace posible la filosofía.»

«*Pólemos* no es la pasión devastadora de un invasor salvaje, sino lo que crea unidad. Y la unidad que crea es más profunda que cualquier simpatía efímera o cualquier coalición de intereses. Los adversarios se encuentran en la perturbación del sentido dado y crean entonces un nuevo modo de ser del hombre, quizá el único que en la tempestad del mundo ofrece esperanza, a saber: la unidad de los perturbados que, sin embargo, se enfrentan al peligro sin temor. Es también en la filosofía donde creía Heráclito hallar la unidad y el origen común de la ciudad.»⁸

4. La gestación conexas de política y filosofía determina una “perturbación” definitiva del estado o actitud naturales. La Historia es la salida de la actitud natural. Cuestionar el acierto de semejante perturbación equivaldría, para el filósofo checo, a dudar de la conveniencia de abandonar la infancia. Así y todo, tras esa quiebra el hombre tiene mucho que ganar, mucho que perder: cantidades, si cabe la expresión, que han de medirse en unidad o patrón de sentido. Ahora bien, esta aurora política y filosófica de la Historia en el siglo sexto aún no determina cuál es el asunto específico del devenir de Europa, del mediodía de la Humanidad. Para ello hay que esperar al siglo quinto, en especial a “los hermanos enemigos” Demócrito y Platón. Ambos definen ese asunto, esa cuestión como *epimelesthai tes psychés*: cuidado o preocupación por el alma, entendiendo por alma «lo que en el hombre es capaz de la verdad» y lo que a través de la verdad «llega a ser lo que puede ser».

En el análisis patočkiano, el salto espiritual e histórico del siglo quinto descansa asimismo sobre una pluralidad de motivos conexos. Por una parte, la experiencia primigenia de la totalidad del ser en forma de presencia imperante de la *physis* deja ahora sitio al interés analítico por la concreción del mundo y por la estructura “eterna” de los entes. Y análisis quiere decir reflexión sistemática, argumentación en forma, progreso teórico, ciencia. A la vez, el alma, de cuyo cuidado se trata, no se concibe ya —ni en el atomismo democríteo, ni

⁸ O. c., 64.

en la meditación platónica— en la forma del alma inmersa en el ciclo orgánico o sujeta al arcano de los misterios, el alma-sombra, etc. A partir de ahora, el alma es «el alma que yo mismo soy» y la filosofía podrá proclamar —valga el anacronismo—: *res tua agitur*⁹.

Ambas modificaciones de sentido, “cosmológica” y “psicológica”, revierten sobre la articulación de la polis. Sobre ésta pesa ahora la exigencia de una ordenación de la vida humana que haga posible la *epimelesthai tes psychés*, la vida en orden a la verdad. La filosofía, que medita públicamente sobre la justicia, entra así en diálogo y en conflicto con los poderes que pretenden apropiarse la definición de la grandeza y de la gloria.

Este complejo de transformaciones en las ideas de la razón culmina en una última dimensión del cuidado del alma, a saber: en la meditación que quiere ser responsable, no orgiástica, acerca del destino y sentido definitivos del alma; escatología platónica, que, según Patočka, guiará la incorporación del judaísmo al telos europeo: una incorporación, portanto, necesariamente helenizada, platonizada.

Patočka está lejos de afirmar que el cuidado del alma sea la fuerza motriz de la Historia europea. No se trata de su causa eficiente; en todo caso, de su causa formal, de su tema, de su asunto y de la dinámica que le es propia. Asunto de la verdad y dinámica de *paideia*, que, eso sí, «entra en el círculo de todas las posibilidades humanas desde el momento en que emerge en tanto posibilidad»¹⁰, y que además hace posible una herencia por sobre las quiebras del acontecer histórico. De hecho, es la vertiente política del cuidado del alma la que sufre repetidos fracasos, que Patočka eleva a la consideración de catástrofes: catástrofe de la polis que elimina al hombre que a todas horas convocaba a tal cuidado; catástrofe, luego, del helenismo y del Imperio de Roma, incapaces de regular jurídica y universalmente el ejercicio del poder; y en fin, frustración posterior del Imperio romano germánico. Los sucesivos fracasos denotarían, con todo, una

⁹ En relación con toda esta problemática, es obligado consultar la obra anterior a los *Ensayos heréticos: Platón y Europa*.

¹⁰ *Platón y Europa*, 69.

continuidad inteligible de la aspiración europea a vivir en la verdad y a afirmarse en esta forma de vida frente a las formaciones históricas concurrentes: el Islam, atado a un profetismo particularista, y el Oriente bizantino, que impera, cruz y corona unidas, sobre el alma y el cuerpo de los hombres.

5. Valga la mención de estas líneas de fuerza de la matizada reflexión del pensador checo para perfilar algunos contrastes con la filosofía de la Historia de su maestro. Llama la atención el hecho de que ambos pensadores subrayan con enorme énfasis la ruptura inaudita que significa el ideal de la razón (y que impide definitivamente hablar de filosofías orientales, de ciencia en actitud natural e incluso de saber profético de salvación), no siendo, sin embargo, sus respectivos enfoques conceptuales enteramente equivalentes. Donde Patočka habla de una *perturbación* respecto de la vida natural precedente, Husserl habla ya desde el nuevo presente y del nuevo presente como una *profundación* o *protoinstauración*. Donde el checo cree obligado hablar de *desafío*, de *riesgo*, el fundador de la Fenomenología describe el proyecto europeo de siglos como tarea infinita y misión abierta, en realidad nunca clausurable. Esta disparidad en los términos oculta, en mi opinión, una diferencia teórica relevante.

Ocurre que en el caso de Husserl la emergencia del telos ideal proporciona *eo ipso* sentido y amparo al hombre, siquiera sea un sentido que desde el futuro de racionalidad cumplida se proyecta hasta el presente de la tarea de racionalización. Quien se convierte a la vida modo, en ambas fronteras temporales. La aparición del telos y el hábitar humano en él es todo uno, como la aparición de la razón y a su valor normativo de antemano ese suelo que en la posición de superar, si acaso, la paideia del alma en

el ideal despliega en todos los órdenes y vivamente destaca, no cuestiona, al modo de afirmación de la libertad racional

teorética se ubica ya, de algún modo. La aparición del telos y el hábitar humano en él es todo uno, como la aparición de la razón y a su valor normativo de antemano ese suelo que en la posición de superar, si acaso, la paideia del alma en busca y cultivo de sí misma.

La virtualidad infinita que caracteriza a la vida, y que Husserl trata como contrario, confirma que el act

no sólo es autónomo, sino, por así decir, autárquico. El cuidado del alma como introducción, quizá de por vida, al régimen desconocido y también precario de vida en la verdad, acaso no tendría para el maestro de Patočka más que la modesta función de conservar o recordar el impulso original de una libertad que se activa y se alimenta a sí misma. En el alba de la Historia, o mejor, como el comienzo de la Historia, la libertad habría reconocido su único fin posible y de esta forma se habría ya recuperado a sí misma; habría ganado en el movimiento inicial hacia el ideal de teoría el concepto esencial de sí.

No es de extrañar, así las cosas, la ausencia casi completa en las meditaciones husserlianas de análisis sobre las formas políticas europeas, sus innovaciones y sus fracasos. Lo político resulta filosofía segunda, es decir, filosofía primera aplicada. O dicho de otro modo, Husserl no parece necesitar de la conceptualización hegeliana del Estado, que a la altura de cada época unifica la voluntad subjetiva con la voluntad racional y de este modo realiza el designio histórico de la razón. Entre la libertad individual, que aquí no está entreverada de raíz con pasiones e impulsos, y la Idea vinculante, que, por tanto, no precisa de la astucia, no hay ningún término intermedio, ninguna configuración cultural, ningún desarrollo dialéctico.

Este contraste innegable de la persepctiva husserliana con la de Patočka, con la del propio Hegel, mueven a pensar si la meditación husserliana sobre la Historia no es al cabo monista. Monista en el sentido de que sólo conoce un motor histórico: la libertad racional, y un motivo operante sobre él: la racionalidad, o mejor, apodicticidad. Los fracasos de las políticas democráticas frente al poder injustificado, el sufrimiento sordo, la injusticia irreparable, tendrán, en su perspectiva, alguna realidad, si bien —y esto es lo decisivo— su grado de realidad se describe cabalmente por la ausencia del único principio dinámico que es configurador. El envés de la Historia no responde, pues, a ninguna categoría. Ese envés, que también Husserl experimentó penosamente en los últimos años de su vida, parece caer en su reflexión, asimismo, del lado de lo contingente. ¿Cómo, si no, se justifica esa asombrosa síntesis a priori que Husserl proclama: «Las

Ideas son más potentes que los poderes fácticos»¹¹, sin revelar, empero, su origen, ni «deducirla trascendentalmente?»

6. Las diferencias teóricas entre Husserl y su brillante discípulo checo desembocan en una divergencia completa, oposición casi contradictoria, a la hora de interpretar el sentido de la Edad Moderna. La tesis de Patočka de que la Edad Moderna, o la tendencia predominante en ella significa el arrumbamiento del cuidado del alma en favor de una empresa alternativa: la del dominio del mundo, acerca su posición a la de Heidegger. La tesis de Husserl es, en cambio, que en su constitución programática Renacimiento y Edad Moderna significan el resurgir, por principio autónomo, de la Idea de la Razón. Así, donde Patočka prima la pugna política y militar de las potencias europeas que luchan por la hegemonía y excluyen toda idea espiritual vinculante entre las naciones, destaca Husserl el afán de reforma completa de todos los órdenes de la vida humana, sobre todo de la educación. Y mientras el pensador bohemio entiende la movilización de todas las energías, naturales y humanas, como un destino suprateórico que alcanza expresión en el lema baconiano: saber es poder, el maestro moravo defiende que son la unilateralidad, las oscuridades de la ontología galileana, es decir, insuficiencias teóricas, las que rebajan la ciencia a técnica, la filosofía a matemática, el saber a positivismo.¹²

Esta controversia de principio acerca del sentido de la Modernidad es sin duda cuestión de la máxima relevancia y actualidad. Y no hay por qué suponer que la situación objeto de análisis no sea esencialmente más ambigua de lo que plantean las interpretaciones que estoy cotejando. Por mi parte, hay una última cuestión previa que

¹¹ *La crisis de la Humanidad europea y la filosofía*, 335.

¹² Si nos servimos del esquema propuesto por Habermas en *El discurso filosófico de la Modernidad*, Patočka quedaría ubicado, mal que bien, entre los seguidores de Nietzsche, que en su interpretación de la Edad Moderna desafían igualmente a la derecha y a la izquierda hegelianas. Claro que en ese esquema es difícil insertar la perspectiva husserliana si no es como reafirmación, bien que heterodoxa, del hegelianismo original.

quiero destacar. Se trata de cómo a ojos de Husserl el ideal moderno carece íntegramente de novedad; más que de una renovación, se trataría de una repetición —Husserl recurre de hecho a este término—: repetición estricta de la Idea que había abierto la Historia y que la reabre de nuevo en otra encrucijada temporal. (De hecho la propia Fenomenología trascendental se entiende a sí misma como una postrera reapertura del telos de la apodicticidad.) Pero repárese bien en el hecho de que en conceptos ontológicos esto significa que en el continuo del tiempo cabe, más que una vuelta al origen, una vuelta “del” origen; una instauración literal del principio, auténtica repetición, contra lo que Kierkegaard creyó.

No parecería arbitrario poner en relación la filosofía husserliana de la Historia con la teoría fenomenológica de los objetos ideales. Esta Idea de la Razón no es susceptible de multiplicarse, ni siquiera de modularse de modo vario en un círculo de variación, y por supuesto no es sujeto posible de mudanza. Su parecido con la unidad ideal que es cada proposición en sentido lógico y cuya identidad se mantiene por sobre los múltiples actos de juicio iguales, es sin duda esencial. Ocurre, empero, que la Idea de la Razón estaba llamada a ser el principio histórico-genético, histórico-poético, y, por tanto, no puede soslayarse la pregunta de en qué sentido el proceso histórico es verdaderamente una secuencia temporal, una cadena o serie de irrepetibilidades irreversibles e irrevocables, individualidad absoluta. ¿No está más bien en el tiempo sólo la decepción recurrente y misteriosa del Ideal de la Razón, esa capa de contingencia que arrastra el telos pero que en nada condiciona su vigencia? ¿No consistirá al fin “el heroísmo de la razón”, al que Husserl convoca, en la osadía de afirmar tal pretensión y en hacerla valer frente al “cansancio” que genera aquella contingencia? Pero entonces, más que apuntar a una utopía de la razón, la filosofía husserliana de la Historia descansaría en una suerte de presente eterno de la libertad racional que siempre está en condiciones de reeditar, como en la aurora del saber, el fin de todos los fines.

Sobre la filosofía de la historia de Jan Patočka

José LASAGA MEDINA

1. Introducción

La fenomenología es notablemente más joven que la filosofía de la historia. A pesar de su diferencia de edad estaban destinadas a encontrarse por algunas razones más que triviales. La misma evolución que Husserl imprime a la fenomenología, desde el análisis sistemático de la conciencia hasta lo que está más acá de ella, como su suelo y su razón de ser —el mundo de la vida— es la primera de estas razones. Este mundo de la actitud natural o de la vida humana no está en el tiempo, sino que es tiempo él mismo, puro acontecer que impone como cuestión de primer orden la reflexión sobre el modo en que el mundo de la vida se convierte en mundo histórico, es decir, el sentido del fenómeno de “lo histórico”.

Pero, a su vez, también la filosofía de la historia converge hacia la fenomenología, por cuanto ésta va a proporcionar un nuevo punto de partida sistemático de lo histórico, cuando haga crisis el modelo idealista. La afirmación de J. Patočka de que «la concepción de la historia que presenta el progreso como una necesidad ineluctable que requiere el sacrificio de la subjetividad individual (...) está actualmente tan extendida que sin exageración puede designársela como la filosofía de la historia (latente o abierta) que domina al hombre moderno»¹ es cierta, tanto en sus primeras versiones, la de un Voltaire que

¹ *Ensayos heréticos*, tr. A. Clavería, Península, Barcelona, 1988. *Platón y Europa*, tr. M.A. Galmarini, Península, Barcelona, 1991. Todas las referencias a estos dos libros

acuña la expresión misma de “filosofía de la historia” para designar una visión de la misma entendida no ya como despliegue de la Providencia, sino como el efectivo progreso de las luces de la razón en su lucha contra el oscurantismo religioso, como en su última y políticamente más exitosa versión, la del materialismo histórico².

Y pensando en esta idea de “progreso”³ K. Löwith estima que «los modernos elaboran una filosofía de la historia secularizando los principios teológicos y aplicándolos a un número siempre creciente de hechos empíricos»⁴, lo que es tanto como decir que no hay —o ha habido— una concepción “moderna” de la historia, con independencia de supuestos griegos o cristianos.

Puesto que lo que lleva a los hombres a ocuparse de la historia es su mortalidad, así como el hecho de que de sus acciones se sigue un persistente y ubicuo fracaso para eliminar el sufrimiento, la injusticia, en una palabra, el mal, un buen modo para no abandonarse a la negación de todo sentido histórico consiste en sostener la tesis de que los acontecimientos se dejan aprehender a la luz de una Razón

se darán por el año de edición seguido de la página. En este caso, 1988, p. 174.

² Creo que aunque la afirmación de Patočka esté fechada en 1976, no deja de tener vigencia, a pesar de la caída del imperio soviético y el ulterior desleimiento de la ideología bajo la que se amparaba su sistema de dominio. Este orden de sucesos históricos repercute sobre las ideas, sin duda; pero aquellas que están tan profundamente instaladas en la entraña de una época que se puede decir que la conforman, sobreviven bajo otras formas, adoptan otros discursos.

³ Quizá no sea exagerado, pues, afirmar que la concepción moderna de la historia se basa exclusivamente en la categoría de progreso. Arendt ha señalado que la concepción que una cultura se hace de su devenir histórico está íntimamente ligada al modo en que piense sus relaciones con la naturaleza. («Le concept d'histoire», en *La crise de la culture*, Gallimard, pp. 67 y ss.). La moderna ciencia de la naturaleza entendida como dominio y manipulación es posible que esté en el origen de la idea de progreso. Pero no es menos cierto que la idea de progreso co-implica una serie de contenidos que ya eran operantes en la concepción del tiempo y de la actividad humana que había dominado la vida europea premoderna; el cristianismo concibe la vida en la tierra como camino y prueba orientados a un fin *absoluto*, a una *meta* prefijada. “Linealidad del tiempo”, “origen” y “meta”, “proceso” son ideas cristianas retenidas en la visión de la historia como progreso.

⁴ *El sentido de la historia*, Aguilar, Madrid, p. 27

o Espíritu que va determinando como *resultado* los hechos humanos. Al final, *todo* lo real-histórico es racional.

Las concepciones modernas de la historia más exitosas, la ilustrada, la positivista o las dialécticas viven de la convicción, nunca probada o evidenciada, de que el proceso histórico posee un sentido inmanente —y por inmanente, accesible— a la razón humana. La teodicea es el verdadero modelo de la concepción moderna de la historia y ésta puede rendir sus frutos mientras la filosofía conceda a la historia un sujeto en forma de Espíritu, en cualquiera de sus variantes.

Pero la concepción dialéctica de la historia no podrá sostenerse cuando invierta —o ponga sobre sus pies materiales— el sujeto espiritual de la historia porque se habrá desconectado de su oculto fundamento. La dialéctica de la historia no aguanta bien su metamorfosis de teo-dicea en antro-po-dicea, ni la sustitución de una Forma Providencial, responsable del plan, por la ciencia empírica. La concepción materialista de la historia puede parecer a algunos la más decantada y madura formulación de la mirada ilustrada sobre el hombre histórico, pero es también la última porque en ella se revela el fundamento de su inveterada y hasta caprichosa confianza en el progreso cuando se hace aparecer éste como algo que se mostrará en el curso de los acontecimientos históricos. La historia misma falsa la hipótesis del progreso, tanto si se entiende en términos materiales, como si se interpreta como progreso moral, disminución absoluta del mal en el mundo.

Cuando la fenomenología llega por múltiples caminos a la tematización del mundo de la vida como mundo histórico, ese agostamiento de la filosofía dialéctica de la historia es bien visible. En alguna de sus formulaciones la fenomenología se mostrará muy crítica con la idea del progreso, como es el caso en la de nuestro Ortega o en la de Patočka.

2. Lo historial: el mundo natural como mundo prehistórico

Es fácil filiar el origen intelectual de la filosofía de la historia de este filósofo checo porque él mismo tiene la amabilidad de darlo. En

primer lugar el Husserl de *La crisis de la ciencias europeas*, para ser precisos, aunque, en realidad, Husserl y la fenomenología. En segundo, Heidegger, el pensador fenomenólogo de *Ser y tiempo* y en tercero, los análisis sobre la condición humana de Hannah Arendt, especialmente su distinción, tomada de Aristóteles, entre vida como actividad y vida como contemplación y los análisis de la actividad humana en términos de “labor”, “trabajo”, “creación” y “discurso”⁵. Dicho esto, es preciso añadir que la exposición de Patočka no es algo así como una suma o conglomerado de ideas recibidas, o una brillante interpretación de éstas. Su trabajo ha surgido tanto de sus estudios —de su actividad “contemplativa”— como de la circunstancia histórica que le ha tocado vivir y en donde se descubre implicado personalmente. Fue esta circunstancia suya quien hizo converger en una sola las preguntas por su destino personal, el de sus amigos, el de su pequeño país, el de Europa y el de la filosofía. El “lugar” en que se elabora esta interpretación de la historia está perfilado por la trama que forman la tradición de problemas que hereda como filósofo y los acontecimientos históricos en los que Patočka está inmerso como ciudadano de su país, de su polis, como actor —aludo a su papel como portavoz de la *Carta 77* a raíz de la invasión soviética de 1968, lo que le costó finalmente la vida— y como “observador” (en el sentido fenomenológico) preocupado por la captación del sentido histórico de esos mismos sucesos. Estas observaciones son relevantes desde el punto de vista de la comprensión de la doctrina sobre la historia que expone Patočka en sus dos últimos libros, pues su inspiración se halla

⁵ Para la distinción entre *labor* y *trabajo*, véase el § 11 de *La condición humana* «La labor de nuestro cuerpo y el trabajo de nuestras manos». La labor consiste en el esfuerzo de autosostenimiento frente a las necesidades biológicas que genera continuamente nuestro cuerpo. El trabajo es la producción artesanal que fabrica objetos duraderos. En la nota 3 de la p. 112 Arendt discute la etimología de ambos términos; por ejemplo, el latín establece la diferencia entre *laborare* y *facere*.

El traductor de *Ensayos heréticos* no ha tenido en cuenta el modo en que ha registrado esta distinción el traductor de *La condición humana* y traslada el término “labor” por “trabajo” y el “trabajo” de Arendt por “producción”. Dependiendo del contexto he seguido una oposición u otra, pero creo haber evitado la ambigüedad.

no sólo en la reflexión, sino en todo aquello que forzaba la reflexión desde lo real biográfico⁶.

Aunque la filosofía de la historia de Patočka *stricto sensu* está en el primero de los libros editados en español recientemente, *Ensayos heréticos. (Sobre la filosofía de la historia)*, esta obra es inseparable de otra de la que es continuación, *Platón y Europa*, pues la reflexión sobre el destino de Europa, entendida no como un marco geográfico, sino como un lugar espiritual dotado de sentido, en un planteamiento que se sitúa expresamente en la estela de la última obra de Husserl, destino que consiste en hacerse cargo de la herencia del cuidado del alma tal y como Platón lo concibió en el momento de crisis de la polis ateniense, parece pedir una filosofía de la historia que se enfrente con la cuestión del destino de Europa en el marco de la historia universal.

A pesar de que Patočka parte del planteamiento husserliano, a saber, el significado de “la figura espiritual de Europa”⁷, sus conclusiones no pueden estar más alejadas. Para Husserl,

«El telos espiritual de la humanidad europea yace en lo infinito, es una idea infinita hacia la que de modo oculto tiende, por así decirlo, a desembocar el devenir espiritual global» (*Crisis*, p. 330).

Es esta infinitud de la empresa racional como motor de la historia (que en lo esencial es, entonces, concebida como historia del Espíritu, en sentido hegeliano⁸) lo que Patočka no acepta. Su propósito es el

⁶ Después de la redacción de esta ponencia se ha publicado «Semblanza del filósofo checo Jan Patočka. Introducción a su pensamiento» [*Ciencias humanas y sociedad*, Madrid, 1993, pp. 89-99] de Agustín Serrano de Haro, trabajo que contiene, junto a una valiosa presentación de las ideas generales del autor una utilísima aproximación biográfica a Patočka.

⁷ *La crisis de las ciencias europeas*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 328.

⁸ Véase la crítica a la concepción de la historia de Husserl en 1988, pp. 65-67. La imputación de hegelianismo puede quedar justificada por afirmaciones del siguiente tenor: «El espíritu e incluso sólo el espíritu es siendo él mismo en sí mismo y para sí mismo, es autónomo, y en esta autonomía, y solo en ella, puede ser tratado de manera verdaderamente racional, de manera verdadera y radicalmente científica». (Husserl, o. c., p. 355. La cursiva es de Husserl).

de defender una concepción contingente, discontinua, carente de “sujeto” histórico (autor) sin renunciar por ello a su sentido. Aunque coinciden en que la filosofía es lo esencial de Europa, pues la cultura europea no es sino el legado de la filosofía griega, interpretan de modo opuesto la relación entre filosofía e historia. Para Husserl hay historia porque la filosofía griega crea “la forma esencialmente nueva de una actitud puramente ‘teórica’» (*Crisis*, p. 325) y ésta es asumida por la tradición europea. Veremos que para Patočka la relación se invierte: la historia da cuenta de la acción libre de los hombres que arriesgan su ser en la excelencia de la vida política, mientras que la filosofía es lo que acompaña a la política y brota de la capacidad humana para perturbar el sentido heredado y crear así las condiciones para la emergencia del mundo como una realidad trascendente al yo y problemática en sí misma.

El punto de partida de Patočka consiste en reinterpretar el mundo natural o “mundo de nuestra vida” de Husserl como mundo pre-histórico. No cree que el “Lebenswelt” esté constituido por estructuras permanentes accesibles a la conciencia constituyente, de modo que se den a salvo del devenir radical que afecta a todo lo humano. No hay “un” mundo natural permanente, sino mundos, que, como tales, son historiales: emergen y se conforman en el quehacer de los hombres y en lo que a estos se manifiesta en sus vidas⁹. Esta dimensión de lo historial tiene que ser constitutiva del mundo de

⁹ La dimensión de lo historial se origina en que la vida humana está estructuralmente *abierta* al mundo, siendo algo que tiene que realizarse (“cumplimentarse”) en un mundo que siempre está ya ahí como algo dado y dado en una tradición determinada: «La apertura al mundo bajo todas sus formas es siempre historial, dependiente de la manifestación de los fenómenos y de la acción de los hombres que conservan y transmiten. La apertura se desarrolla como un acontecimiento en la vida de los individuos, si bien concierne a todos por medio de la tradición» (1988, p. 27). Para Patočka el problema del mundo natural no es susceptible de solución a la manera husserliana (1988, p. 29) desde el momento en que él mismo es historial, sometido a cambio. Ahora bien, una filosofía de la historia puede hallar su suelo firme en la interpretación del mundo de la vida como mundo pre-histórico.

nuestra vida porque si mundo natural es el mundo formado por las cosas tal y como son ellas mismas “en el juego de su aparición”, lo que es historial es la aparición misma de las cosas, así como sus estructuras de sentido. Lo histórico será para Patočka una forma determinada de lo historial que surge en un lugar y momento dados, pero que podría no haber surgido.

El mundo prehistórico es el mundo de la vida humana en donde no se ha producido el descubrimiento de “lo problemático”. Apoyándose en la distinción elaborada por H. Arendt entre el *homo laborans*, el *homo faber* y el hombre capaz de *acción* y *discurso*, identifica al viviente de la época prehistórica como “homo laborans”. Se trata de un tipo de hombre recién salido de la vida animal, apenas elevado a un modo de vida que pueda llamarse humana. Lo animal perdura en que se trata de una vida uncida a las necesidades estrictamente materiales de supervivencia determinadas por el cuerpo. La vida se presenta como un ciclo cerrado sobre sí mismo, cuyas etapas son la necesidad, el trabajo para cubrirla, el consumo y otra vez la necesidad. Lo “humano” se hace sentir en que el hombre experimenta el trabajo como una “carga”, como una imposición. El trabajo le revela su diferencia con el mundo, pues no se trata de una respuesta innata a una reclamación de la naturaleza, ni el trabajo es recoger sin más lo que ya está ahí, sino que implica «una resistencia que debe ser superada». En esta “resistencia” se revela, a juicio de Patočka, la libertad, pues se vive ahí la vida como algo impuesto, frente a lo que es preciso mostrar cierta resolución. Aquí libertad y trabajo se muestran como dos realidades inseparables y antagónicas. Es la propia virulencia del trabajo la que simultáneamente revela la libertad, como una posibilidad, y la que bloquea su capacidad historial («porque ahoga toda la problematicidad que a ella se adjunta» (1988, p. 34)).

Junto con el trabajo, la otra “realidad” que determina el proyecto de vida del hombre prehistórico son los dioses. Los dioses existen como una realidad evidente, una especie de presencia no-problemática, como cualquiera de las demás cosas cotidianas, el día y la noche, el agua y los demás elementos. (En términos orteguianos, podríamos decir que los dioses son una realidad ejecutiva).

Nada “humano” falta en este mundo prehistórico, excepto lo histórico: hay orden, sentido e ideales, solo que nada de esto es “para el hombre”. La vida tiene el ritmo cíclico de las cosas naturales: el trabajo consiste en la alternancia de la carga y el descanso, que incluye la “fiesta”, con sus posibilidades en relación con lo sagrado y lo orgiástico. El hombre ciertamente forma parte del orden del Cosmos y colabora con los dioses en su mantenimiento, pero el sentido de este orden le resulta ajeno: es donado y aceptado. El ideal de felicidad de esta vida es el ideal del hogar ordenado; Patočka cita las siguientes palabras del poema de *Gilgamesh*, como la mejor definición de la condición humana en el mundo prehistórico:

«Cuando los dioses crearon a los hombres les destinaron la muerte y para ellos se reservaron la vida. ¡Tú, Gilgamesh, que tu vientre está siempre saciado, que estés contento noche y día! Haz de cada día de tu vida una fiesta, danza y juega noche y día. ¡Que tus vestiduras estén limpias y sean suntuosas, lávate la cabeza y báñate! Acaricia al niño que te coge la mano, haz gozar a la esposa que está en tus brazos. ¡Estos son los únicos derechos que poseen los hombres!» (1988, p. 39).

Y, a pesar de estas palabras, hasta cabe en este mundo vivido y organizado como un gigantesco hogar un cierto ideal de inmortalidad: el de la inmortalidad de la estirpe.

La misma necesidad de sostenimiento y defensa de la vida pone en marcha el proceso que conducirá a la aparición de otra esfera de actividad distinta de la labor, la esfera de lo público, en la que amanecerá la historia. La “fuerza de la labor”¹⁰ libera energía suficiente para que algunos hombres puedan distraerse del combate cotidiano contra la necesidad y dedicarse a otro tipo de actividad. Surge así el “homo faber”, el artesano que crea con sus manos, por primera vez un mundo humano:

«El mundo, el hogar levantado por el hombre en la tierra y hecho con el material que la naturaleza terrenal entrega, está formado no de cosas que se consumen, sino de cosas que se usan» (Arendt, o. c., p. 181).

¹⁰ Véase H. Arendt, o. c., p. 122 y ss.

La escritura, la muralla, el templo, el mercado y los objetos necesarios a estos lugares: estatuas, utensilios para el culto y la escritura, armas, recipientes para el transporte y conservación de los productos han surgido de las necesidades vitales, al servicio de su estilo de vida; pero aquí aparece algo que escapa al autoconsumo: se trata de un trabajo que produce algo duradero en el mundo, «un andamiaje de vida sólida, susceptible de perennidad» en medio del cual el trato entre los hombres, es decir,

«la reciprocidad organizada, el contacto continuo y la comunicación por medio de la palabra, modo humano de aparición de lo aparecido, crean un espacio posible para la existencia fuera de sí, para la fama, la gloria, la perduración en la memoria de los demás. La vida organizada echa los cimientos de la inmortalidad *humana*» (1988, p. 57).

3. El nacimiento de la historia

En el mundo de cosas duraderas es posible que surja otro modo de comprenderse el hombre a sí mismo, esta vez sin la mediación de los dioses.

Según Patočka, la vida humana consiste en tres movimientos: de *aceptación*, de *defensa* y de *verdad*¹¹. La aceptación y la defensa están vinculadas entre sí, pues si la aceptación es el *reconocimiento* del derecho a vivir del nuevo ser nacido, la defensa es el compromiso de ese nuevo ser con la vida —en la persona de aquellos que le aceptaron a él manteniéndolo cuando no podía valerse por sí mismo—. Este compromiso adopta la forma de una colaboración en las faenas destinadas a sostener la vida al abrigo de la necesidad; es la solidaridad con los que nos han precedido en el hogar, la inserción del hombre en la cadena de aceptaciones que es la figura que presenta la vida

¹¹ Aunque no se sirva de esta terminología, Patočka concibe la vida humana como acontecimiento y quehacer libre. Estos movimientos vienen a ser como acontecimientos estructurales, esto es, necesarios a la vida humana para que ésta llegue a ser tal.

prehistórica. La temporalidad específica de estos movimientos son el pasado para la aceptación (pues se trata del ingreso en una tradición) y el presente para la defensa (ya que consiste en una decisión: de renuncia de sí mismo y de colaboración con la carga del trabajo).

En el mundo prehistórico también se da el movimiento de la verdad, pero no aparece como tal —no es comprendido por el hombre— sino subordinado a los anteriores. Su lugar está en la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo divino y se manifiesta como mito, culto, sacrificio, arte. Lo que Patočka considera propiamente histórico es la *aparición* en primer plano de este movimiento de la verdad, adquiriendo preeminencia sobre los otros (de los cuales, sin embargo, depende) y revelándose como lo “humano” de la vida humana.

La pregunta es: ¿cómo *se manifiesta* esta nueva disposición de la vida humana?¹².

—Se manifiesta como política.

La política es un tipo de actividad humana radicalmente distinta de las otras dos, la labor y la fabricación (o producción). Es la actividad que consiste en ser “acción libre” en una vida abierta y en un tiempo vuelto “urgente”. En ella se trata de la persecución de una inmortalidad individual, personal, distinta de la inmortalidad (eterna) de los dioses y de la inmortalidad (tolerada y anónima) de la estirpe. La vida dominada por los movimientos de aceptación y defensa, cuyo marco es el hogar, su actividad el trabajo con sus características de penalidad y servidumbre y su estilo la seguridad de la tradición y del sentido donado por los dioses se trasmuta en vida como acción libre cuyo marco es la *polis* (comunidad de hombres libres), su actividad la excelencia basada en “la competencia con aquellos que en principio son sus iguales” para alcanzar los fines que den continuidad y autonomía a la polis y su estilo la iniciativa (el acecho de las ocasiones y

¹² Quizá no se pueda responder a la otra pregunta que surge aquí: ¿por qué aparece? Para Patočka el aparecer es un *manifestarse* del fenómeno en medio de las acciones humanas. Toda comprensión presupone el punto ciego por el que el fenómeno hace su aparición en el mundo.

el riesgo¹³. La vida se convierte así, no ya en un mero estar y aceptar estar, sino en un *remontarse*.

Este remontarse es más rico en consecuencias de lo que en principio pueda parecer pues al conllevar otro estilo de vida —la vida como acción y creación de sí misma, vida que pueda ser perdida o ganada— hace que el *mundo se abra por primera vez a ella*, se revele como trascendencia y problema: «La vida política es lo que sitúa al hombre de buenas a primeras ante la posibilidad de la totalidad de la vida y de la vida en su totalidad» (1988, p. 61). La “totalidad de la vida” es la propia vida como *problema*. La verdad es consustancial a la vida, pero la base de la vida se resiste a trascenderse en verdad porque percibe obscuramente un peligro¹⁴ en el impulso de que proviene

¹³ El riesgo es siempre riesgo de muerte. No es que no haya riesgos en la vida de labor, pero en cierto modo, están ocultos por la rutina y por el pacto con los dioses que implica aceptar la mortalidad como un destino que estos imponen a los hombres. Lo que cambia es el lugar del riesgo en la vida humana, pues de estar detrás, como oculto al fondo del escenario, se adelanta a primer plano: «La oscuridad, esto es, la finitud, el peligro al que está constantemente expuesta [la vida política] se halla siempre *delante de ella*, para que la afronte. Sólo en ese explicarse afrontando el peligro sin temor puede desplegarse como tal la vida libre; en su fondo inmediato, la libertad es la libertad de los audaces» (1988, p. 59). Desde este punto de vista, lo que es menester explicar como origen de la historia es la irrupción de la libertad a partir de la servidumbre. Patočka reconoce que Hegel ha captado el inicio de la historia en la figura del siervo que acepta, por miedo a la muerte, la pesadumbre de la labor, del trabajo cotidiano que no crea nada duradero. Pero niega que haya *combate* dialéctico entre libertad y esclavitud. *Nadie* es libre en el mundo prehistórico. El rey de los persas no es el único hombre libre, como afirma Hegel en sus lecciones sobre la historia universal, sino tan solo el delegado de los dioses para la administración de la gran casa que es simultáneamente el imperio y el universo.

¹⁴ Las relaciones entre vida y verdad son un motivo filosófico presente en Fichte y en Nietzsche y una paradoja sin solución en Ortega, que se sirve de una fórmula del primero: vivir es lo contrario de filosofar, para plantear esta cuestión de la ubicación de la actividad que consiste en buscar la verdad en la vida. Desde el punto de vista de la vida, la verdad es una especie de maldición, pues se empeña en revelar la nihilidad de la vida, la contingencia de raíz que afecta a todas las cosas, la perturbación del buen sentido dado por los dioses. De resultas, deja al hombre des-

la apertura de la vida a la verdad, impulso que es la acción política, acción de hombres libres que se abandonan a la lucha para demostrar su excelencia (*areté*) y sostener en el mundo lo único que garantiza su inmortalidad: la polis. La filosofía surge de la política como un injerto reflexivo de la acción humana y, con ambas, la historia en el sentido estricto del término:

«La historia empieza allí donde la vida se vuelve libre y entera, allí donde ésta construye conscientemente un espacio para una vida igualmente libre cuyo sentido no sea agotado por la simple aceptación, un espacio en cuyo interior se decide, con la perturbación del 'pequeño' sentido propio de la vida vivida según el modo de la aceptación, a hacer nuevas tentativas para dotarse a sí misma de sentido a la luz del modo en que se le aparece el ser del mundo en que se halla situada» (1988, p. 61).

La historia lo es de la acción humana libre, responsable y consciente de sí. Las narraciones de la época histórica, a diferencia de las de la época prehistórica, tienen un solo motivo: la inmortalidad del hombre en el seno de la comunidad. El hombre de acción es inseparable del filósofo, del poeta y del historiador. El primero es quien crea con sus acciones la materia de la historia. El poeta y el historiador las registran y las transmiten para gloria del héroe, pero también para preservar y dar continuidad a la identidad de la polis. H. Arendt ha dejado claro que el sentido de la acción y el de la narración son diferentes y elaborados por personas diferentes. Pero el de la acción condiciona el de la narración, nunca al revés (o. c., p. 254). El filósofo, por su parte, se encarga de revelar el sentido del marco en el cual se producen las acciones y que no es solo el inmediato de los asuntos de la polis (dentro y fuera de ella), sino el del mundo como totalidad trascendente y enigmática en donde se manifiestan los entes y suceden los acontecimientos, cuyo sentido pide ser comprendido.

centrado del mundo, sin hogar. Véase 1991, p. 39 y 1988, p. 79. Aunque es dudoso que Patočka leyera a Unamuno, no deja de sorprender su coincidencia con la tesis central contenida en *Del sentimiento trágico de la vida*: «y es que en rigor la razón es enemiga de la vida». (Barcelona, ed. B, 1988, p. 91).

El filósofo halla su específica *areté* en la sabiduría que «consiste en decir lo que está abierto-sin-retiro, *ta alétheia*» (1988, p. 63)¹⁵.

Llegamos a una definición de la historia que se opone tanto a Husserl como a Heidegger, a pesar de que coincide con ellos en situar la filosofía en el centro del devenir histórico, pues la hace aparecer como un quehacer que emerge de otro más radical, el de la vida para la libertad. La novedad profunda que Patočka introduce en su reflexión sobre la historia reside en que sobrepasa la caracterización de la libertad en términos de contingencia e impredecibilidad (presente ya en Heidegger, Ortega y Arendt) insistiendo en su carácter conflictivo y perturbador. La raíz común a la política y a la filosofía viene dada por el *dictum* heracliteano que sitúa el *conflicto* —*pólemos*— en el *origen* de ambas: «*Pólemos* es al mismo tiempo lo que engendra la ciudad y el entrever original que hace posible la filosofía» (1988, p. 64).

Si lo esencial para una filosofía de la historia es determinar no sólo en qué consiste la historia y cómo se conduce —su ley—, sino a que tipo de necesidad profunda responde, ésta es la respuesta de Patočka:

«La historia sólo puede nacer allí donde *areté*, esa excelencia del hombre que ya no vive simplemente para vivir, construye un espacio donde pueda afirmarse observando la naturaleza de las cosas y actuando según esa naturaleza; construye la ciudad sobre la base de la ley mundial que es *pólemos* y dice lo que ve revelarse en el hombre libre...» (1988, p. 64).

¹⁵ En su origen, política y filosofía son actividades complementarias, tal y como se recoge en algunos de los fragmentos de Heráclito. El hecho de que haya un enfrentamiento entre política y filosofía en el seno de la polis en crisis tendrá incalculables consecuencias para la posteridad. Este conflicto se produce en la persona de Sócrates. Sócrates representa la situación de la filosofía como vida en la verdad en una polis en que la verdad se capta como amenaza. Su muerte proporciona a Platón el motivo filosófico que va a determinar el destino de Europa: cómo tiene que ser la polis para que el filósofo no tenga que morir en ella. En este sentido, el mito fundacional de la filosofía occidental no es el mito de la caverna, sino el mito de la muerte de Sócrates, en el que se presenta la búsqueda de la verdad como un asunto público que afecta a toda la polis. Véase cap. V, 1991, pp. 71 y ss.

Al remontarse hasta el origen de la historia, Patočka no alcanza sólo el punto de partida para la explicación del fenómeno histórico, ni el suelo firme para desentrañar el sentido del devenir humano, sino algo más. En primer lugar una consecuencia práctica: la exigencia de lo que conlleva vivir en la historia: «a qué nivel debe mantenerse la vida histórica so pena de sucumbir a los peligros que la amenazan tanto en el interior como en el exterior» (ibid.). En segundo, que la perspectiva adecuada para comprender el devenir histórico no puede ignorar que la historia surge del conflicto y de la perturbación del sentido estable que la vida encuentra como algo dado en sus inicios; por tanto,

«que hay que comprender la vida no desde el punto de vista de la *luz*, desde el punto de vista del simple vivir, de la vida aceptada, sino también desde el punto de vista del conflicto, de la *noche*, desde el punto de vista de *pólemos*. Que de lo que se trata en la historia no es de lo que puede ser alterado o perturbado, sino de la apertura a lo que perturba» (ibid.).

El punto de vista de “pólemos” sobre la vida humana y la historia. Esta es la herejía a que alude el título del libro. El origen “constituyente” —si se me permite la expresión— de la historia es la ley enunciada por Heráclito: “Guerra” es padre y rey de todas las cosas. La libertad es el auténtico “novum” que provoca con su irrupción la historia y no la actitud teórica. De ahí que quepa afirmar que “pólemos” y libertad son dos nombres de lo mismo. La consecuencia inmediata de esto es que la historia aparece entonces como conflicto inacabable, no superable y la doctrina de Patočka como una de las más radicales negaciones del progreso que se haya hecho hasta ahora, pues no se conforma con la constatación de que no ha habido (aún) progreso, sino que muestra que nunca lo habrá, que son esencialmente falsas las tesis que postulan la posibilidad de un progreso infinito en el telos de la razón o la que propone la idea de progreso como un ideal regulativo-trascendental capaz de orientar utópicamente los actos humanos porque las raíces de la comprensión están en el conflicto de oposición real¹⁶ que es coesencial al hecho de vivir en

¹⁶ Tomo la expresión y la idea que subyace de las publicaciones de Domingo

la historia. Al originarse en Grecia un nuevo estilo de vida humana que pone en su centro el movimiento de la verdad, creando así la política, la filosofía y la historia y transmitirse esta herencia a nuestra Europa, no sin interrupciones ni correcciones —al contrario, a través de catástrofes: la de la polis y la del Imperio romano—, perdimos para siempre la posibilidad de la vida tradicional prehistórica, la vida del pequeño sentido tutelado por el mito. El hundimiento de los modelos de sentido que la historia nos ha proporcionado —el estado platónico basado en el cuidado del alma como superación del fracaso de la polis y la revelación del carácter contingente de la acción humana establecida por Aristóteles y profundizada por el cristianismo— ha conducido a Europa a su actual situación de nihilismo generalizado, y, con Europa, al resto del mundo. Y sin embargo, la última palabra de Patočka no es, como dice con humor, el lugar común del señor Homais de turno. Nuestro nihilismo ha determinado el estado de guerra civil generalizada que caracteriza el siglo XX. Pero es ahí donde se revela la respuesta, respuesta que no cabe argumentar en el espacio de esta comunicación, por lo que debe terminar invitando a la lectura de estos perturbadores *Ensayos heréticos*.

Blanco, autor que viene insistiendo en defender tesis ontológicas contrarias a cualquier forma de idealismo histórico que aún acepte la posibilidad del progreso material, cognoscitivo o moral. Puede verse su resumen de tesis *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty*, especialmente el apartado «La oposición real contra el finalismo» (Universidad de Granada, 1984, pp. 13-32), su ensayo «Autonomía moral y autarquía» en *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, J.M. González y C. Thiebaut eds., Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 41-69 y más recientemente «Figuras de la muerte en la vida buena», *Isegoría*, Madrid, n° 8, octubre 1993, pp. 103-131.

El otro en la filosofía de Lévinas

M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ
UNED

La preocupación principal de la filosofía de Lévinas es el de la intersubjetividad. Este filósofo considera que esta temática es inusual en la filosofía occidental, que ha privilegiado el conocimiento y ha reducido todo lo demás a un simple producto de la espontaneidad; así niega lo irracional por carecer de sentido e imposibilita la aparición del otro (a no ser que éste se entienda como lo otro del sujeto). Por eso, la filosofía tradicional es una filosofía del yo:

La filosofía se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo del compromiso con el Otro, la espera es preferida a la acción. La indiferencia frente a los otros, la alergia universal de la primera infancia de los filósofos. El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises, cuya aventura en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal —una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro.¹

Nosotros creemos que no toda la ontología cae en la identificación de lo Otro y lo Mismo; por citar un ejemplo, la filosofía dialéctica preserva las múltiples dimensiones de cada problema, incluso aquéllas que parecen contradictorias. Del mismo modo, la fenomenología considera inseparables que *noema* y *noesis* son inseparables, que el yo y el mundo se co-constituyen.

Lévinas, sin embargo, afirma que incluso la intencionalidad acaba absorbiendo lo Otro en el Mismo, o deduciendo lo Otro del Mismo: ...el Mismo está en relación con el Otro, pero de tal manera que el Otro no determina en él al Mismo, sino que es siempre el Mismo el

¹ Lévinas, E., *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1975, p. 40 (49).

que determina al Otro (...) De suerte que la exterioridad del objeto representado aparece ante la reflexión como el sentido que el sujeto que representa otorga a un objeto, reductible a una obra del pensamiento.²

Lévinas esta obviando el verdadero significado de la intencionalidad husserliana, en la cual el objeto no es una mera representación (Husserl elimina esta categoría mediadora) o una construcción de la conciencia, sino un *noema* inseparable de una *noésis* y a la inversa. Cuando crítica el carácter desencarnado de la intencionalidad husserliana, parece olvidar los últimos escritos de este filósofo y su referencia constante a la *Lebenswelt* y a la *lebendige Subjektivität*. Lévinas dice que la filosofía de Husserl es solipsista, ya que su sujeto dispone libremente de un mundo hecho por él en su monólogo interior, carente de interlocutores. En nuestra opinión, Husserl valora la comunicación y el diálogo, aunque es consciente de que éstos no serían reales si no se elucidara su fundamentación racional: la intersubjetividad y las características del conocimiento del otro. Es verdad que Husserl se preocupa menos del *alter ego* real que de la experiencia que tiene de él el yo, pero esto no es solipsismo, sino aceptación de nuestra finitud, de la imposibilidad de hacer *epojé* de nuestro propio yo. Tampoco Lévinas alcanza al Otro tal y como es, sino que nos propone un paradigma formal de alteridad universal desprovisto de contenidos.

Lévinas decide abandonar el ser y adoptar la ética para pensar lo humano. Toda su metafísica se centra en la experiencia ética del rostro o en la responsabilidad y entiende la alienación como clausura en el sí mismo y olvido del otro: el Yo que se absolutiza y se proyecta entorno es precisamente el fruto de la enajenación y de la distorsión de la realidad comunitaria. Pero el abandono de la interioridad y la inmanencia, el olvido del yo, ¿llevará a una alteridad y a una transcendencia verdaderas? No hay exterioridad sin interioridad y a la inversa; para encontrar al otro no tengo que perderme, porque si lo hago no sabré lo que busco o lo que se halla ante a mí.

² Lévinas, E., *Totalité et Infini*, La Haye: M. Nijhoff, 1961, p. 97 (143-4).

Así es como entiende el problema la fenomenología husserliana, la cual es, ante todo, una filosofía del sentido y éste siempre reclama una dirección hacia el otro; pero Lévinas piensa que la idea husserliana de que todo sentido comienza por el saber determina un acceso indirecto al otro y acaba integrándolo en el yo. Afirma incluso que la alteridad del otro se diluye cuando se pretende conocer por analogía y considera que lo primero que hay que pensar en filosofía es la relación con el otro puesto que ella instaura el sentido, la racionalidad y, en definitiva, lo humano.

Llega a decir que no hay fenomenología del otro, ya que no podemos describirlo como si de un objeto se tratara. Husserl diría que hay fenomenología de la intersubjetividad y que el otro se presenta ante mí como *Körper* que apesenta su *Leib* gracias a la *Einfühlung* que existe entre los seres humanos. Recordemos que Husserl distinguía las realidades cuyos aspectos son todos presentificables de las realidades en las que ciertos lados no pueden darse originalmente³ y, por lo tanto, exigen que se las afronte con una presentación que nunca podrá llegar a ser una presentación original; un ejemplo de estas segundas realidades es la vida anímica del otro. Esto significa que el otro no es para mí un objeto sino otro yo, un *alter ego*.

Si Lévinas sitúa en primer plano la ética —por encima incluso de la ontología—, es porque ella explicita la moralidad intrínseca a la relación interhumana que produce el sentido. De este modo, se adhiere al resurgir del *saber de lo práctico* proclamado por las filosofías contemporáneas. Para éstas, el hecho de nuestro *Mit-sein* (ser con), entendido como comunicación, es determinante. Lévinas intenta moralizar el diálogo para que ninguno de los posibles interlocutores se quede fuera, ni carezca de un espacio en el que defender sus tesis. No desconoce que detrás de cada conversación se esconden unos intereses, pero opina que hay que participar en el diálogo en condiciones de igualdad y tiene la esperanza de que todos los que buscan el con-

³ Cf. Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. III. Hua. XV, La Haya, M. Nijhoff, texto 7 (1930) pp. 101 y s.; ZPI I, texto 3 (1909), pp. 46 y s.; ZPI II, texto 1 (1921), pp. 4 y s.

sensu se apliquen las normas reguladoras de la comunicación que han posibilitado los acuerdos. En esta tematización de la comunicación se esconden al menos dos experiencias fundamentales del hombre: la cuestión hermenéutica y la cuestión ética, entendida como relación con los demás.

Esta última es la situación primera, aquélla en la que la existencia se despierta como conciencia moral; desde estos presupuestos, el sentido ya no será cosa del yo, sino la tarea pendiente de la interrelación con los otros. El yo permanecerá ligado al movimiento mismo que lo refiere al otro; un movimiento que no arranca de su libre decisión, sino que es propio de un ser creado para la responsabilidad. Sentirse responsable es reconocer que el Yo ha perdido la iniciativa de la explicitación del sentido del ser en beneficio del Otro que late en la huella dejada por él en el yo.

Contra las concepciones habituales, Lévinas se niega a entender al otro como otro yo o como alguien que *es* de otro modo. Para que sea otro, no puede ni siquiera compararse con el Mismo. Busca un *de otro modo*, un *más allá*, pero, al mismo tiempo, rechaza la posibilidad de explicar estas categorías a partir de entidades trascendentes: el Otro no es Dios. Es cierto que Lévinas formula este problema de manera ambigua, pero asegura que sólo a partir de la relación con el Otro, *Dios* significa algo para el pensamiento, y no a la inversa⁴.

El Otro no admite ningún tipo de conceptualización, es una dimensión sin objeto. Es *lo otro que ser*, la humanidad del hombre que hace que un ser sea más que un ser, porque el hombre no se define por lo que está ya dado, sino por lo inactual de una situación en la que no hay reducción del otro al objeto, como postulan los empiristas, ni a la Idea o al Ser, como quieren los idealistas.

¿Por qué la alteridad tiene que ser absoluta? ¿Por qué la humanidad no puede parangonarse con el ser? A nosotros nos parece que el ser no es unidimensional, que no está constituido tan sólo por lo

⁴ Cf. Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982, p. 230.

fáctico, sino también por las potencias no realizadas, por lo que es posible que sea. Además, si el sujeto no es ser, ¿cómo contacta con él? Lévinas responde que justamente en la relación con el Otro, pero, ¿de qué manera si éste es justamente otro que ser?

Este filósofo piensa el ser de una manera no analógica. No busca una razón práctica que dé sentido a realidades que se escapan a las categorías de la razón teórica, ni una alteridad relativa o parcial, ya que ésta sería, en realidad, una identidad aplazada, una diferencia ficción. Lo de otro modo que ser no es ni siquiera la negación del ser, sino el sentido y la apertura de éste. El ser, entendido en sentido unívoco, no dejaba lugar para la trascendencia, para lo infinito. En su lugar, Lévinas coloca al otro y sustituye así la ontología por una heterología: el Uno es el otro, lo verdadero es el otro, no una alteridad cualquiera, sino la alteridad de todo hombre. Gracias al otro, surge una relación más allá del horizonte del ser, porque *lo otro que ser* no es una nueva categoría ontológica, sino el hombre mismo.

Como Buber, Lévinas distingue la relación interpersonal Yo-Tú de la relación del hombre con las cosas o relación Yo-Ello. Sin embargo, para este pensador la relación Yo-Tú tiene un carácter asimétrico, desigual y no —como piensa Buber— recíproco. La relación interpersonal no responde a la iniciativa del sujeto, sino que es previa a cualquier acto libre por parte del Mismo. En realidad, es el otro quien hace surgir al yo, a la conciencia, que siempre es moral. Por tanto, lo humano se vive como obligación y compromiso con el otro. Parece que lo que le importa a Lévinas sea la repercusión ilimitada de la exterioridad sobre el sí mismo, el cual deriva de la alteridad. ¿Cómo accederemos a esta realidad eminente si no es a través de su presencia, ni del yo, ni del conocimiento? La auténtica alteridad —nos dice Lévinas— se descubre en el otro despojado o desnudo. Pero, ¿así no llegaremos a la indistinción del yo y del no-yo? Lévinas subraya la oposición entre yo y otro; siguiendo a Hegel, hace del otro un no-yo. Afirma, como Sartre, que es imposible establecer una relación con otro sujeto sin objetivarlo, es decir, que no puede darse interacción mutua en libertad a no ser que esté precedida de responsabilidad.

¿Qué forma y qué contenidos adoptará ese otro ante el que me responsabilizo?

Que el otro en tanto que otro no sea una forma inteligible ligada a otras formas en el proceso de un desvelamiento intencional, sino su rostro, la desnudez proletaria, la miseria: que el otro sea otro; que la salida de sí sea el acercamiento al prójimo; que la trascendencia sea su proximidad, que la proximidad sea responsabilidad por el otro, sustitución por el otro⁵.

El otro es Rostro que me concierne e instaura la significación primera. La llamada moral que supone esta experiencia directa rompe la tranquilidad satisfecha del Yo-en-sí. El otro de Lévinas se presenta de esta manera, cara-a-cara, como experiencia original de la alteridad y de la donación de sentido.

El modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llamamos, en efecto, rostro⁶.

El Rostro es una metáfora para aludir a la expresión que demanda respuesta, a la orden de no dejar solo al otro, a la capacidad de presentación por sí mismo, sin intermediarios.

Esta relación con el otro adopta la forma de la responsabilidad infinita, la cual, como sabemos, es anterior a la libertad; pero, ¿por qué esta responsabilidad ante al otro? Porque él abre la posibilidad de la trascendencia. ¿En qué se diferencia ésta, entonces, de la trascendencia de las cosas? En su índole ética que es el origen del sentido, que se muestra de un modo privilegiado en el rostro ajeno, el cual no es algo fenoménico ni nouménico, sino un contacto previo al saber, una significación ética anterior a lo que se muestra. ¿Por qué tal significación no se exhibe en todo su cuerpo o en sus actos? Porque la desnudez del rostro lo hace estar siempre expuesto y porque el rostro manda. Pero también, quizá, porque para nuestra cultura es lo más familiar del otro, lo que no se nos oculta, lo que lo hace *alter*, distinto de todo lo demás.

La relación con el otro no puede pensarse como encadenamiento a otro yo, ni como comunión con él en torno a un tercer término,

⁵ Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 33.

⁶ Lévinas, E., *Totalité et Infini*, p. 21.

ni como desaparición de la alteridad. ¿Nos ofrece Lévinas alguna otra vía —distinta a esta puramente negativa— para acceder al otro? En ocasiones dice que la epifanía del rostro es *visitación* que instaura la proximidad (pero no se refiere a una proximidad espacial, sino a la imposibilidad de guardar distancias), porque la relación con el Otro no se apoya en la experiencia ni en las diferencias relativas a un género común. Sin embargo, Lévinas no niega la participación de los hombres en una misma sociedad o en la historia:

Lo absolutamente Otro —cuya alteridad pasa por alto la filosofía de la inmanencia en el pretendido plano común de la historia— conserva su transcendencia en el seno de la historia⁷.

¿Cómo ha de entenderse esto? ¿Se trata de una comunidad en el mismo género humano? Lo que Lévinas quiere decir es que el Otro está integrado en el mismo sistema que el sujeto, pero conserva un principio irreductible a éste. La unicidad del otro es la de mi responsabilidad por él y, a la vez, dicha responsabilidad es mi propia unicidad (nadie puede responder por mí).

Cuando el yo reconoce que el otro es también tercero con respecto a otro, nace la conciencia de la justicia y la filosofía como diálogo comprometido que surge al calor de la escucha del otro. Aquí estaría el origen de una auténtica comunidad.

Esta *armonía preestablecida*, esta creencia ciega en un *a priori* de responsabilidad universal, ¿es fruto de un ingenuo optimismo confiado en el mero espontaneísmo? ¿Cómo explicar, desde esta postura, el individualismo, el egoísmo, la transformación del otro en un medio, y toda esa serie de fenómenos que ignoran la alteridad? Lévinas afirma que el Mal es una realidad derivada, que lo originario es el Bien.

Ya hemos dicho que rechaza la relación cognoscitiva con el otro, es decir, el otro como presencia de un objeto ante un sujeto, porque cree que esta relación es distinta y anterior a la relación de conocimiento. El otro no es alguien a quien, primeramente, se contempla, sino alguien al que se responde. ¿Pero todas las respuestas han de ser,

⁷ *Ibíd.*, p. 64.

como las aducidas por Lévinas, negativas?

Eso parece inherente al hecho de que el Otro se escapa a la tematización. Sin embargo, a nosotros nos parece evidente que, antes de responder al otro, debemos tener una percepción y un conocimiento de él previos: tengo que comprobar que me hallo ante otro hombre para responderle. La comunicación no es una creación *ex nihilo*. Además, sólo cuando pretendo conocer al otro como tal, accedo a su alteridad, a lo que yo no soy. La relación aparentemente inmediata con el otro está mediada por su conocimiento como otro sujeto, de lo contrario mi acercamiento a él carecería de interés. Me dirijo al otro, lo escucho porque me interesa conocerlo para, a la vez, conocerme un poco más a mí mismo como distinto. Además, qué relación podría yo entablar con alguien de quien nada sé? Seguramente una pura relación utilitaria o abstracta y anónima.

Lo cierto es que Lévinas se opone a toda explicación de la relación con Otro que parta de un elemento común porque al final este término sería el ser y entonces no habría verdadera alteridad ni transcendencia; lo diverso quedaría reducido a lo mismo.

Nosotros pensamos que ésta no es la única alternativa posible y que el hecho de compartir unos contenidos, unas intenciones, una humanidad, en suma, no equivale a la simple homogeneidad, sino al descubrimiento de nuestra identidad en el seno de las diferencias.

Lévinas no piensa así y se niega incluso a estudiar la relación con el otro a partir de un sujeto ya constituido. Si el Bien es —como el autor asegura—, anterior al ser, la subjetividad y la identidad dejan de ser sustancias para transformarse en productos del otro, porque subjetividad es responsabilidad, otro-en-el-Mismo. Desde este momento, el fundamento de la individualidad es una identidad no tautológica, sino basada en la sustitución (pensar el Otro en el Mismo, pensar el Mismo como sustituido por el Otro). El sí mismo es el Otro en mí o la sustitución en el Otro, la cual no es una sublimación de las diferencias dentro del ser,—ser de otra manera—, sino que remite inmediatamente a otra manera que ser⁸.

⁸ Lévinas, E., *Difficile Liberté*, p. 37.

Paradójicamente, la significación plena del sujeto se encuentra en su sustitución por el otro, en esa responsabilidad que le llama desde su rostro de una manera tan intransferible que lo individualiza. La alteridad es, pues, previa al yo; no se constituye en él, sino que nos sale al encuentro. Pero nosotros pensamos que, para ello, hay que buscar, saber lo que se busca (al otro) y dar sentido a su rostro desnudo, porque no todos los rostros dicen algo.

Se suele criticar a Lévinas por no explicitar cómo se articula la relación con los otros, pero es que incluso su descripción de dicha relación nos parece insuficiente.

Dice que ésta es de carácter ético, pero nosotros pensamos que la ética es posterior al encuentro intersubjetivo. Afirma que se define por su carácter asimétrico, pero no aclara cómo podemos descubrir ese carácter si no es por simetría con nosotros mismos; añade que el sujeto es responsable del otro sin esperar ni siquiera reciprocidad. ¿Es esta una interpretación del *ama al prójimo (a cualquiera, aunque sea tu enemigo) como a tí mismo?* Para que esta máxima tenga algún sentido, tendremos que fundamentarla o, de lo contrario, siempre podremos preguntarnos *por qué debemos hacerlo*. Además, ¿cómo amaré a los demás, desde dónde, si no me aprecio antes a mí mismo? ¿Quizás como una imposición? ¿De quién? ¿De otro yo o de un Yo construido?

El importante papel que juega la relación con el Otro en el pensamiento levinasiano debería impedir la evasión a un mundo irreal o fantástico y, por el contrario, el otro, al no proceder del ser, aparece de un modo fantasmal: no es ni siquiera perceptible, porque si lo fuera se objetivaría, no hay posibilidad de acceder a él visualmente, sino sólo éticamente.

La mejor manera de encontrar al otro es no caer en la cuenta ni del color de sus ojos⁹.

Por lo tanto, lo mejor sería bajar la vista cuando hablamos con él; ¿no estaríamos entonces ejecutando un monólogo? ¿No mostraríamos así un desinterés total por sus sentimientos y sus emociones?

⁹ Lévinas, E., *Ethique et Infini*, p. 79.

¿No convertiríamos, en definitiva, al otro en un *cualquiera*, en un *se* impersonal? Si es así, mi responsabilidad ética ante él sólo puede entenderse como un precepto heterónomo proveniente de alguna instancia superior.

Lévinas se defiende de estas y otras acusaciones diciendo que el otro debe ser acogido independientemente de sus cualidades, si se le quiere acoger como otro¹⁰ que antes de conocerlo, estoy emplazado a responder de él. Pero ¿frente a quién debo responder de él? ¿A qué debo responder? Siempre puedo negarme a contestar una pregunta banal o sinsentido. Además no tengo la misma responsabilidad ante todos los otros. El sujeto es responsable de su responsabilidad —dice Lévinas tautológicamente— y su respuesta avala el formalismo y la imprecisión de su postura. Estos se derivan del propósito paradójico de pensar al Otro-en-el-Mismo sin pensar al Otro como un otro Mismo, es decir, sin fundamentar la intersubjetividad en la *Einfühlung* como —según Lévinas— hizo Husserl.

Sin embargo, Husserl no era tan ingenuo como para pensar que todo lo existente derivaba del yo. Aceptaba el hecho de que el ego nace en y con la comunidad y que sin ella no tendría sentido hablar de individualidad. No pretendía describir la génesis del yo al nosotros cronológicamente, sino averiguar el origen del sentido.

La trascendencia a la que apunta Lévinas no requiere tan sólo el esclarecimiento del sentido del otro o su conocimiento, sino una alteridad absoluta. ¿Existe realmente? ¿Es verdaderamente deseable?

La teoría de la alteridad levinasiana rechaza la empatía y la analogía porque explican la diversidad partiendo de la unidad, de un sujeto ya constituido. Nosotros pensamos que, aunque ambas son insuficientes para resolver el problema de la intersubjetividad, tematizan los argumentos esgrimidos inconscientemente por el sentido común, el cual considera que no es preciso demostrar la existencia del otro porque está ya siempre ahí. Estos tipos de argumentación son excesivamente subjetivistas, tienden a ver en el otro un yo, un *analogon* y a absolutizar el punto de vista de ego. Pero, por otra parte,

¹⁰ Lévinas, E., *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 129.

la a-tematización del otro en la vida cotidiana tiende a objetivarlo, a entenderlo tan a-problemáticamente como al resto de los entes que nos rodean. Es fácil que, en esta situación, el otro se perciba como un medio. Por el contrario, la reflexión fenomenológica estudia la intersubjetividad precisamente porque intenta reconocer que el otro es y es sujeto, es decir, conciencia constituyente, finalidad última.

En contra de este carácter activo de la subjetividad, Lévinas alega que la relación con el Otro parte de la suprema pasividad del sujeto, el cual no puede tomar ninguna iniciativa con relación al otro, porque ya lo estaría conociendo a partir de sí. La pasividad (recepción de la llamada, responsabilidad) fundamenta la elección, precede a mi libertad y me hace responsable de la de los otros. Es el Otro el que constituye al sujeto asignándole la tarea de responder de sí. Pero entonces, ¿qué o quién constituye al Otro? Si él es un sujeto, ¿tendrá que ser constituido por otro y así hasta el infinito?

Es curioso que Lévinas rechace la empatía cuando sus análisis parecen presuponerla, ya que su intersubjetividad culmina en la sustitución por el otro mediante la responsabilidad. Pero esta responsabilidad carece de contornos; no se basa ni siquiera en el amor, sino en el precepto. ¿Qué responsabilidad puede sugerirme el otro si previamente no he reconocido su libertad como sujeto, como semejante? Una responsabilidad cuya transcendencia está inscrita en la inmanencia del yo. Curiosamente, lo absolutamente otro, lo más trascendente al sujeto es lo que más le incumbe, su orientación absoluta.

La paradoja levinasiana se agudiza porque el Otro es previo a alteridad; ésta se deriva de aquél y tiene como consecuencia la indiscernibilidad del otro lógicamente hablando: lo otro está ab-suelto, no participamos con él en un mismo género.

El hombre se identifica independientemente de una cualidad característica cualquiera que distinguiría un yo de otro y en la cual se reconocería. En tanto que puros yo, los diversos yo son lógicamente indiscernibles. La alteridad de lo indiscernible no se reduce a una simple diferencia de contenido¹¹.

¹¹ *Ibíd.*, p. 242.

Esto excluye la posibilidad de una síntesis entre los entes. El sujeto es pasividad y anterioridad a la conciencia (actividad) y, como hemos visto, está determinado, en su pasividad original, hacia el otro¹².

La alteridad no es un término relativo al propio sujeto. Es anterior a la humanidad; no se define por la diferencia específica, sino que es constitutiva del Otro.

¿Qué será esa alteridad no presente? Estamos habituados a entenderla en sentido relativo (otro que), no en sí misma sino como algo posterior, constituido, pero Lévinas nos dice que es anterior al sujeto, que éste es responsable del otro desde un pasado inmemorial, antes de que el hombre llegue a ser, antes incluso de su intencionalidad. Pero estas afirmaciones nos parecen sólo hipotéticas.

La hipótesis se verifica en el último instante, cuando la experiencia del otro se ofrece a una conciencia auténtica de la muerte porque en ella se aliena el existir del existente o, lo que es lo mismo, la muerte pone al sujeto ante lo totalmente otro.

Lévinas elige la dualidad que se anuncia en la muerte como relación con el otro y con el tiempo. Para ello no se sirve de la dialéctica o, en todo caso, no de una dialéctica hegeliana¹³, ya que no pretende atravesar una serie de contradicciones o conciliarlas deteniendo la historia, sino describir un pluralismo que no se funde en la unidad hacia la que queremos encaminarnos. Nosotros nos preguntamos si este pluralismo tendrá algún sentido y, en caso de que así sea, si habrá que reconocer que se puede remitir a una cierta unidad. ¿A qué conduce la hipótesis de las diferencias absolutas si no hay ninguna identidad que sirva de punto de referencia?

Una de las críticas que, con frecuencia, se dirigen a la intersubjetividad husserliana es que ésta se entiende como una simple subjetividad transcendental ampliada. Pero, ¿acaso puede pensarse de otra manera la intersubjetividad? ¿Qué otra alternativa filosófica puede ofre-

¹² Cf. Lévinas, E., *Autrement qu'êre*. La Haya, M. Nijhoff, 1947.

¹³ Cf. *Ibíd.*, p. 20.

cerse a esta situación? ¿Puede concebirse lo exterior al margen de lo interior, lo lejano sin partir de lo próximo?

Lévinas quiere huir de esta concepción y, para ello, niega que la soledad y la socialidad estén relacionadas recíprocamente como ocurre en la fenomenología. Argumenta que la soledad suele entenderse como privación de una relación preestablecida con el otro. Para él, en cambio, la soledad es una categoría del ser¹⁴. Lejos de entenderla, a la manera heideggeriana, como una estructura ontológica del *Dasein*, opina que la soledad no juega ningún papel en el drama del ser ni en la análisis existencial. Si el otro de Heidegger aparecía en la situación existencial del *Miteinandersein*, de ser recíprocamente el uno con el otro, Lévinas pretende mostrar que no es la preposición *mit* la que describe la relación original con el otro. Para ello se remonta a la raíz de la oposición entre soledad y socialidad y busca una salida. Lo único que afirma a este respecto es lo que esta superación no será: ni un conocimiento que absorba al objeto, ni un éxtasis que funda al sujeto con el objeto. Ambas relaciones conducen a la desaparición del otro en lugar de a su esclarecimiento.

Es evidente que Lévinas no pretende resolver la alternativa entre individuo y sociedad, sino que se coloca antes de su planteamiento. Lo social surge de la limitación de lo Infinito que se abre en la relación ética de hombre a hombre. Si la sociedad sitúa a los hombres unos al lado de otros, la ética los sitúa cara-a-cara. Lévinas no ignora que vivimos rodeados de seres y cosas con las cuales tejemos relaciones, es decir, somos con los otros. Todas nuestras relaciones son transitivas: tocamos objetos, los vemos, pero yo no soy otro, ya que mi existir es un elemento absolutamente intransitivo, algo sin intencionalidad, sin relación; Ser es aislarse por el existir¹⁵. Pero, ¿de qué me aísló? ¿Cuál es hipotética totalidad preexistente de la que me separo?

No es, dice Lévinas, una multiplicidad de existentes, sino que hasta ésta aparece en el existir del existente. Esta opinión nos parece muy cuestionable ya que lo que existen son seres plurales y por con-

¹⁴ Cf. Lévinas. E., *Le temps et l'autre*. Montpellier, Fata Morgana, 1979, p. 18.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 21.

siguiente, más que de una existencia personal habría que hablar de coexistencia, de un existir intencionalmente dirigido a los otros existientes y al mundo.

Pero Lévinas se remonta al reconocimiento de la unidad indisoluble entre el existente y su acto de existencia y denomina *hipóstasis* al acontecimiento por el cual el existente contrae su existir¹⁶. El yo no es entonces un existente más, sino el modo mismo de existir, el cual no existe hablando con propiedad. Quizás, como quiere Lévinas, la existencia *para-mí* primera sea mi yo, pero está claro que la existencia *en-sí* no se reduce a éste. Además, ¿no se contradice así Lévinas con su afirmación constante de la primacía del otro? Es cierto que se da una unidad indisoluble entre el existente y su existir, pero también es verdad que la *ek-sistencia* implica un abandono de sí y una direccionalidad hacia los otros. Sin embargo, en opinión de Lévinas, éstos no poseen este existir como lo posee el sujeto, lo cual indica que el otro no es un otro yo que participe conmigo en una existencia común. La relación con el otro no es una relación idílica y armoniosa, ni una simpatía por la cual nos pongamos en su lugar; reconocemos al otro como semejante, pero, a la vez, como exterior, como misterio. ¿Se puede conocer al otro de una forma distinta a la clásica o debemos resignarnos, como parece hacer Lévinas, a afirmarlo únicamente como lo desconocido, como *Nicht-Verstehen*?

La alteridad constituye todo su ser. Por consiguiente, sólo un ser que llega a la crispación de la soledad por el sufrimiento y la relación con la muerte se sitúa en el terreno en el que la relación con el otro resulta posible. A nosotros nos parece que estos acontecimientos puntuales no pueden fundamentar la intersubjetividad que inunda toda nuestra vida cotidiana.

La imprecisión y la ambigüedad de la relación intersubjetiva no parece preocupar a Lévinas excesivamente, porque si se pudiera poseer, aprehender y conocer al otro, no sería otro, ya que poseer, conocer, aprehender son sinónimos de poder¹⁷. Relación con el otro

¹⁶ Cf. *Ibíd.*, pp. 21 s.

¹⁷ *Ibíd.*, p. 83.

es justamente ausencia del otro; no una ausencia pura y simple, sino la ausencia de un horizonte de futuro, la ausencia que es el tiempo. La anticipación del futuro, que es esencial en el tiempo, es sólo el presente del futuro y no el futuro auténtico, ya que éste no se aprehende. El futuro es el otro¹⁸.

Hablar del tiempo en un sujeto solo, hablar de una duración puramente personal es imposible. La relación con el futuro, la presencia del futuro en el presente no se cumple en un solo sujeto, sino en el cara-a-cara con el otro. No es el tiempo lo que da razón de la alteridad (la transposición analógica de Husserl así parecía entenderlo), sino la relación con el otro, el cual no sólo es condición del tiempo y de la historia, sino también del ser.

Lo que ocurre es que este otro permanece indefinido, distante, debido a que Lévinas, a la hora de caracterizarlo positivamente, cae en un círculo vicioso: el otro es tal debido a su alteridad:

El otro en tanto que tal no es sólomente un alter ego, sino que es lo que no soy yo y lo es no en razón de su carácter o de su fisonomía o de su psicología, sino en razón de su misma alteridad¹⁹.

Pero, entonces, ¿por qué Lévinas no se pregunta cuál es la causa de esa alteridad? Quizás porque se interesa por lo absolutamente otro más que por los otros y lo radicalmente distinto carece de toda determinación positiva. Esto hace que nos parezca un concepto excesivamente vago como para fundamentar una teoría de la interrelación y, sobre todo, una filosofía de nuevo cuño.

La causa de esta ambigüedad es que Lévinas utiliza un lenguaje metafórico (propio de la poesía y de la literatura); así, por ejemplo, aduce que la huella es la insinuación del otro, la presencia que preserva su alteridad:

Esta manera de manifestarse sin manifestarse (que) llamamos, retomando la etimología de ese término griego y por oposición al aparecer indiscreto y victorioso del fenómeno —enigma²⁰.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 64.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 75.

²⁰ Lévinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin, 1967, p. 209.

Puesto que conocer es re-conocer, hacer presente, el enigma deja atrás todo conocimiento. Pero ¿cuál es su contenido? Lévinas responde que se trata de la tercera persona, la cual significa la imposibilidad de simultaneidad y de correlación entre el Yo y el Otro:

La lleidad de la tercera persona es la condición de la irreversibilidad²¹.

Esta *tercera vía* escapa al juego bipolar de la inmanencia-transcendencia; no puede ser incorporada por el yo y, por eso, es el origen de la alteridad.

Lévinas tematiza lo que, en su opinión, no es tematizable, habla de lo inefable. Toda su filosofía trata de conseguir una nueva lectura de la idea de infinito que remite siempre a lo Otro, al Deseo, a la relación con lo inaprensible; se empeña en *decir* la trascendencia que lleva a la exterioridad, ¿pero se puede decir lo indecible? ¿Se puede buscar el sentido del ser en lo otro-que-ser?

Derrida afirma que, desde el momento en que Lévinas *habla* contra Hegel, *ya* lo ha confirmado²², puesto que *logos* es pensamiento y palabra, conocimiento y lenguaje. Sólo se puede hablar del conocimiento del ser, o del ser del conocimiento. La única manera de impugnar a Hegel sería el silencio. Lévinas sabe que la alteridad no se puede intuir ni fijar en conceptos como las cosas, pero quiere pensarla a través de una vía que no parte de la propia conciencia, sino del otro; una vía que requiere la pasividad del sujeto. Este ya no es, por tanto, resultado de sus actividades, no puede dar razón de sí mismo, porque su responsabilidad es previa a su libertad. ¿Quién imprime entonces esa responsabilidad en el sujeto? ¿El Otro absolutizado? Pero, si el Otro tampoco es sujeto, ¿qué sentido tiene una subjetividad que sólo se afirma perdiéndose en el Otro? ¿Por qué ese temor ante el ser que lleva al Lévinas a hipostasiar al Otro? ¿Las categorías empleadas por este filósofo escapan efectivamente al ser? Nosotros creemos que no; la responsabilidad, la sustitución, la proximidad, la ética etc. nos hablan del ser o, en todo caso, del deber-ser, el cual no es lo absolutamente otro del ser, sino la realidad alternativa a lo que

²¹ Lévinas, E., *Humanisme de l'autre homme*, p. 59.

²² Cf. Derrida, J., *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967, p. 276.

hay. Tal vez no sea posible pensar ni hablar de otro modo que ser. El hombre vive con los otros en el ser y todas sus relaciones, proyectos, conversaciones se abren camino en la realidad —efectiva o potencial— de lo que es, de lo que desearíamos que fuera o de lo que *es* dicho. Hoy, más que nunca, la filosofía tiene la misión de reivindicar el ser en medio de un mundo en el que predomina el hacer o el tener.

Adoptar éste y otros conceptos tradicionales de la filosofía no excluye, como parece pensar Lévinas, la crítica de ésta. Siempre podemos dar a los términos un nuevo contenido. Así ha obrado el propio Lévinas cuando, para plasmar el significado de lo totalmente otro, se sirve de dos símiles utilizados con mucha frecuencia en la filosofía clásica: la otredad del sexo femenino y la paternidad.

Como Ortega y Gasset²³, Lévinas dice que la contrariedad que permite finalmente ser absolutamente otro es lo femenino: el sexo no es una diferencia específica, sino una estructura formal que condiciona la posibilidad misma de la realidad múltiple frente a la unidad del ser proclamada por Parménides. *Lo femenino no se realiza como ente en una transcendencia hacia la luz, sino en el pudor*²⁴.

El paradigma de la paternidad, por su parte le sirve para dar cuenta de la intersubjetividad porque es la relación con un extraño (el hijo no es simplemente mi obra ni mi propiedad) que, a la vez, es yo.

Como hemos visto, la indefinición del tema-clave de la filosofía levinasiana le lleva a concebir al otro y la misma relación intersubjetiva como meros formalismos, cuando, tanto en el mundo de la vida cotidiana, como en el del conocimiento, asistimos a relaciones interesadas con nuestros diferentes *otros* y tomamos conciencia de su alteridad desde nuestra yoidad, desde nuestro horizonte cultural, etc.

Pero Lévinas se niega a aceptar la lógica de la homogeneidad de la tradición racionalista occidental. Sin embargo, no es un postmoderno, ya que busca una tercera vía sin renunciar al pensamiento. No niega la validez de éste, sino que busca su raíz en algo anterior, en

²³ Véase al respecto mi artículo, «La intersubjetividad en Ortega y Gasset», en *Cuadernos de Investigación filológica*.

²⁴ Cf. Lévinas, E., *Autrement qu'être*, p. 81.

lo-otro-que-ser.

La filosofía tradicional, incluso la husserliana, era —a sus ojos— una metafísica de la presencia que reducía lo ajeno a lo dado, lo ausente a lo presente, lo otro al sí mismo. Sólo desde una nueva perspectiva en la que la presencia no tuviera la primacía, podría resolverse más adecuadamente el problema de la intersubjetividad. Pero, ¿existe tal sistema para nosotros? Es decir, ¿somos capaces de superar nuestra incardinación y de pensar siquiera lo totalmente otro? El otro es presencia-ausencia para el ego y éste para aquél, pero ego no es para sí mismo presencia completa y el otro le descubre nuevos aspectos de su ser. Frente al privilegio de la presencia, deberíamos decir, pues, que el comportamiento humano es un movimiento dialéctico que se pone de manifiesto en una co-experiencia de *Verstehen* y *Nicht-Verstehen*. Esto explica la presentación, la interrelación entre la presencia del pasado (historia) y el futuro anticipado (proyectos) y también la conciencia que tenemos del *alter ego* como un yo presente semejante y, a la vez, como un otro ajeno. Lo que es presente ahora puede enajenarse y lo otro es capaz de presentarse como una cierta ausencia.

El otro hombre, ¿es otro-yo u otro-no-yo? Es decir, ¿prevalece la identidad o la diferencia? Afirmar lo segundo sería subrayar el carácter objetivo del otro; afirmar lo primero, ¿implicaría siempre egocentrismo? Quizás no haya otro modo de experimentar y comprender al tú como persona que la autorreferencia; ésta tiene su origen en la relación dialéctica yo-otro a la que ya se refirió Hegel, el cual pensó la diferencia absoluta y llegó a la conclusión de que sólo era posible siendo impura. Si únicamente existe lo mismo, no puede aparecer, ni ser dicho; si hay el mismo y lo otro, éste no puede ser lo otro del mismo más que siendo sí mismo y, a la vez, *alter ego*. El ego intencional no es pensable sin el no-ego y el primer no-ego es el otro yo.

Estas reflexiones no están al margen de la filosofía levinasiana; lo que ocurre es que en ella se antepone la ausencia, el misterio, a la presencia del otro y se aboga por una lógica de la diferencia absoluta. ¿Esta nueva lógica nos conducirá a algo positivo o a un mayor individualismo y a una mayor cosificación del otro?

Alteridad, idealismo y realismo en Husserl y Zubiri

Víctor Manuel TIRADO SAN JUAN

Podemos muy bien encuadrar a Zubiri dentro de aquella corriente de discípulos de Husserl, surgida ya en vida del maestro, que, reconociendo en la fenomenología la verdadera renovación del espíritu filosófico, el método válido para la construcción de un saber originario y estricto, jamás aceptaron aquella sentencia husserliana, según la cual habría que considerar «como primordial contrasentido toda forma de realismo filosófico y de sus contrapuestos idealismos», y a la fenomenología trascendental, como siendo «en sí misma idealismo universal», pues «sólo el sujeto transcendentamente reducido tiene el sentido del ser absoluto, mientras que el mundo real tiene una relatividad esencial a la subjetividad trascendental» [*Ideen III*, Nachwort, pp. 62, 63; también MC., § 40, pp. 142-3]. Es decir, podemos encuadrar a Zubiri dentro de los fenomenólogos realistas (Pfänder, E. Stenin, R. Ingarden, J. Seifert).

De este modo, es natural que todo enfrentamiento de Zubiri con Husserl, tenga lugar en el marco de esta oposición gnoseológico-metafísica fundamental. Y así sucede con la cuestión del acceso a los otros yos, y el correspondiente análisis que ambos pensadores hacen del tema de la intersubjetividad.

Desde el momento mismo en que Husserl se instala en una posición idealista trascendental —allá por 1905—, pone de manifiesto los dos prejuicios fundamentales que habían contaminado toda la reflexión occidental. El primero sería el prejuicio realista de la actitud natural, que Descartes intentara superar sin pleno éxito: las cosas que percibo en mi experiencia sensible cotidiana —ya sean meras cosas inertes, animales u otros hombres—, tienen un ser-en-sí transcenden-

te, allende las vivencias en que se fenomenalizan para mí, y en las que yo estoy siempre necesariamente instalado. El segundo prejuicio consistiría en una errónea concepción de la evidencia, según la cual sólo lo inmanente a las vivencias —en el sentido de ingrediente a ellas— sería susceptible de darse originariamente.

Aunque la superación de estos dos errores sólo tuvo lugar unos años después de publicadas las *Investigaciones Lógicas*, fueron los extraordinarios análisis de éstas los que prepararon el camino —especialmente, creo yo, la sexta investigación—. Allí, al estudiar el conocimiento sensible, pone Husserl de manifiesto que tales intuiciones son susceptibles de ser descritas sin rebasar un ápice la inmanencia de las vivencias, sin la necesidad de postular existencia trascendente ninguna. El contenido ingrediente de la vivencia perceptiva, “contenido de sensación, expositivo o representante”, sería aprehendido por el acto (en concreto, por la “forma de la representación”; nueva propiedad de aquél distinta de la cualidad y de la materia intencionales), como siendo el objeto espacial trascendente mismo. De esta manera, el carácter de “real” de la cosa parece también ser un nuevo rendimiento de sentido, constituido desde un cierto momento noético de la vivencia.

Sin embargo, los argumentos más decisivos de Husserl contra el realismo, son de raigambre ontológica. A ellos habremos de atender; pues nuestra tesis es que no es cierto que el realismo sea por su propio sentido absurdo, esto es, una teoría escéptica. Así las cosas, Zubiri, sobre la base de una descripción del acto elemental de inteligencia sentiente, que no está en contradicción con la de Husserl (aunque tampoco sea idéntica), y apoyado en tal descripción, puede postular “razonablemente” —que no demostrar— la existencia real de los objetos físicos, de los animales y de los demás *alter ego* que conmigo constituyen la pública comunidad humana. Con ello, el pensador español habrá evitado desde los fundamentos metafísicos de su pensamiento, las enormes dificultades que Husserl tiene para poder sostener que los otros yos que aprehendo en mi esfera primordial, son algo más que constructos noemáticos de mi actividad intencional, por mucho que alberguen el sentido de la alteridad. No

debe, pues, extrañarnos que aún perteneciendo Zubiri a la tradición fenomenológica, nos proponga una noción de esencia, donde lo biológico y lo metafísico se dan la mano; y postule, correlativamente, una “apertura al prójimo” que se enraíza en el “esquema replicativo generante” (esencia quidditativa) como parte de la concreta esencia física de los individuos del *filum* humano, esquema que se transmite o comunica en la generación de nuevos individuos de la especie, por lo que éstos están desde su origen esencialmente vertidos entre sí [SE., p. 309 y ss.].

Se pregunta Husserl en relación a las pretensiones realistas, con qué base racional podemos postular que los objetos de la percepción tienen un ser en-sí allende las vivencias en que se nos dan. Esa supuesta cosa-en-sí, jamás nos es dada; todo lo que nos es siempre dado son determinados contenidos, caras o escorzos, en vivencias sucesivas, conectadas o sintetizadas todas ellas por una intención de ser vivencias de aspectos distintos “del mismo objeto”. Ese objeto mismo, empero, nos está vedado. Es más, que se nos diera una cosa material en sí misma es analítica y materialmente absurdo. Analíticamente porque supondría que podemos acceder vivencialmente a un allende la vivencia, algo así como salir de nosotros estando en nosotros. Materialmente, porque los objetos físicos y las vivencias, por el propio sentido material de sus regiones ontológicas, no pueden constituirse unitariamente en un todo, «una vivencia —nos dice Husserl, *Ideen I*, § 38, p. 79 y § 42, p. 87— sólo puede estar unidad en un todo con vivencias». Por ello, no se trata de que sólo podamos acceder escorzadamente a las cosas debido a la finitud de nuestra subjetividad, sino que Dios mismo sólo podría acceder a ellas en idéntico modo [*Ideen I*, § 46, p. 97], pues, en última instancia, no hay tales cosas, como decimos, sino nexos coherentes de vivencias sintéticamente unificadas bajo la Idea regulativa de ser vivencias de un mismo objeto.

No puede, pues, el mundo externo existir autónomamente, queda *reducido* como tal; mas lo conservamos, no como “trozo” del *ego puro*, sino como correlato suyo intencional constituido desde sus vivencias. Todo objeto es, así, rendimiento de la “identificación sintética”

de múltiples vivencias, «un “polo de identidad” encerrado en la conciencia como “sentido”, como rendimiento intencional, siempre presente como ideal que realizar» [MC., § 18, p. 90; § 19, p. 94]. Y así como el objeto, como tal unidad idéntica de sentido, constituye un estrato en cada vivencia particular de él, que “abre” a ésta anticipativamente al “horizonte” de nuevas vivencias potenciales suyas; del mismo modo, toda unidad sintética parcial se engloba, gracias a la síntesis primordial de la conciencia del tiempo interno, en la “síntesis universal” que tiene por correlatos noético y noemático al yo como mónada (yo concreto en su vida entera real y potencial) y al mundo. Hasta el propio pasado y futuro del ego transcendentamente reducido es, así, puro rendimiento intencional posibilitado por la conciencia del tiempo interno, pues sólo cada presente vivo nos está apodócticamente dado [MC., § 9, pp. 64, 65]. De este modo, únicamente la coherencia del nexo de apariencias de una cosa, y la “habitualidad” que en mi yo crea la convicción de poder presenciar a voluntad *bajo ciertas circunstancias* algún escorzo suyo, es responsable de la creencia ingenua en la *existencia* y *esencia* de la cosa con toda la riqueza de sus notas en unidad sustantiva actual y compacta [MC., § 33, p. 122].

Todo cuanto existe, pues, para el yo, «es algo que se constituye en él mismo [...]; la transcendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro de él» [MC., § 40, p. 141].

No nos extraña, entonces, que en este contexto se pregunte Husserl, nada más comenzar la quinta meditación, y aunque lo haga sólo retóricamente, si no habrá sido injusto con el realismo que, al fin y al cabo, busca salvar la autonomía ontológica de los otros prójimos; mientras que la fenomenología transcendental parece reducirlos a mero sentido constituido en mí. El creador de la fenomenología cree, empero, poder escapar a las terribles consecuencias del solipsismo.

Husserl reconoce que el acceso a la alteridad de mis prójimos a través de la idea de un *mundo objetivo* común para mí y para ellos, nos está vedado; pues, es, más bien, a la inversa, la idea del mundo objetivo la que presupone la idea de la alteridad personal. Mundo objetivo es mundo-para-cualquiera; luego primero debemos estar cier-

tos de que *hay* más yos que el mío propio, para poder postular que mi mundo es el mismo que el mundo de los demás. Se practica por esto una segunda reducción sobre el residuo rendido por la reducción fenomenológica trascendental; la cual busca depurar «todos aquellos rendimientos atribuibles a subjetividades ajenas, [...] o que incluyen por su sentido a otros *ego*» [MC., § 44, pp. 156 y ss.]. De este modo, la naturaleza o mundo objetivo como correlato de mi yo concreto o mónada, queda reducida a *mi naturaleza*, a la esfera de *mi mundo primordial*, al ámbito solipsista de lo mío propio.

Pues bien, desde ésta mi soledad radical Husserl cree que mi aprehensión del prójimo tiene lugar en el ámbito originario de las síntesis pasivas, mediante “asociación intencional por parificación”. La aprehensión inmediata que cada uno tenemos de nuestro propio cuerpo vivo, gracias a las cinestesis, se asocia a la percepción del cuerpo físico del otro, y, por la analogía —semejanza— que presenta con el mío propio, pasa a formar una unidad de sentido con el dato inmediato de mi cuerpo vivo. Ambos datos —dice Husserl— «se nos dan en la unidad de una conciencia, que sobre la base de su aparecer como distintos, fundan fenomenológicamente una unidad de semejanza, constituidos siempre como par» [MC., § 51, pp. 175 y s.]. Percibo, pues, el cuerpo físico del otro, y lo parifico originariamente con el dato inmediato de mi propio cuerpo; con lo cual este sentido inmediato para mí de mi cuerpo vivo, “se transfiere” al cuerpo físico del otro, que pasa así a ser un cuerpo vivo como el mío para otro yo; es decir, que el otro yo sentirá y gobernará como yo siento y gobierno el mío, pero que yo sólo puedo “a-presentar” («hacer consciente como compresente» MC., § 50, p. 173) sobre la base de mi percepción de su cuerpo físico.

Según el pensador judío, la transferencia por la que el sentido de mi cuerpo se constituye en el sentido del cuerpo vivo del otro, tiene lugar como correlato de mi conciencia de que «tal corporalidad viva no puede realizarse originalmente en mi esfera primordial» [MC., § 51, p. 176]; yo no puedo vivir las vivencias del otro. Por mi parte creo, en cambio, que este sentido de la inaccesibilidad intuitiva a la esfera primordial del otro, se produce él mismo por transferencia de

la alteridad del propio cuerpo físico del otro (es porque dicho cuerpo es algo otro que yo, que el alma que le habita me es inaccesible de forma inmediata). Y aquí debemos realizar la siguiente reflexión: si la alteridad personal, siendo una transcendencia, se nos a-presenta sobre la base de un cuerpo físico perteneciente a nuestra esfera primordial análogo al nuestro; ¿por qué niega Husserl la posibilidad de que, del mismo modo, sobre la base del escorzo de una cosa, a-presentemos la cosa real misma transcendente, no como mera idea regulativa, sino como tal cosa? ¿Por qué en un caso sí y en el otro no? Ni la cosa-en-sí, ni mis prójimos —ni mi propio pasado, como el mismo Husserl reconoce—, «pueden realizarse originalmente en mi esfera primordial». Mas, si no puedo vivir la cosa “por dentro” de sí misma, si no puedo hacerme la cosa misma, como tampoco puedo “meterme en la piel de mis prójimos”, y si ello ha significado en el caso de las cosas naturales, su reducción a mera idea regulativa; ¿por qué, cuando se trata del *alter ego*, sí se le reconoce una entidad propia más allá de los escorzos de su cuerpo físico gesticulante?

Por lo demás, ni siquiera esta autonomía entitativa atribuida a las alteridades personales está plenamente justificada. Lo que Husserl hace es describir cómo se constituye transcendentamente en nosotros el sentido del *alter ego*; «en mi mónada —se nos dice [MC., § 52, p. 178]— se constituye apresentationalmente otra mónada». Pero mostrar cómo se constituye un sentido, por complejo que éste sea, ¿es acaso mostrar que ese sentido tiene un ser propio más allá de mi actividad constitutiva y de mi propio ser? ¿Es acaso eso superar el solipsismo como se nos había prometido?

Husserl podía haber seguido la vía leibniziana y haber recurrido a la mónada divina como garantía del ser verdadero de todas aquellas entidades que en mí constituyo, pero a las que, al ser mi mónada sin ventanas, no tengo acceso real. El fenomenólogo que reflexiona acaba encontrándose con un ámbito de facticidad última, de irreductible pasividad (de elementos “innatos”, dice Husserl en MC), cuyo ser no puede atribuirse a sí mismo. Me encuentro afectado por determinados contenidos de sensación, por múltiples pre-objetos que me afectan originariamente en mi esfera primordial y me abren a nuevos

horizontes de contenidos, que “encienden” en mí secuencias de cinesias involuntarias, poniendo en entredicho mi “imperar yoico”. ¿Cuál es el origen de esto? En un momento de *Ideen I* [58, pp. 124, 125] Husserl apunta la vía de religación a la mónada absoluta. Mas como Agustín Serrano ha mostrado en un interesante ensayo titulado *Reducción fenomenológica y Ateísmo*; también la mónada divina es para Husserl, en última instancia un rendimiento constitutivo del yo que hace fenomenología el ideal absoluto de cada mónada finita. Así las cosas, Husserl no justifica leibnizianamente ninguna otra entidad distinta del yo de quien hace fenomenología. La fenomenología pareciera derivar así en una tremenda egología solipsista, eso sí, con todo un mundo público constituido desde mi soledad.

Por esto rechazó siempre Zubiri la concepción de la *esencia* como sentido, tanto para las cosas, como para los hombres, como para Dios mismo, desde luego. Sin embargo, el punto de partida es, como ya dije, para ambos el mismo. Zubiri admite los mismos hechos: la realidad que se actualiza en la inteligencia es la realidad *aquende*; permanecemos en la inmanencia de la aprehensión, no tenemos, talitativamente hablando, verdadero acceso inmediato a la cosa real misma. Sin embargo, el propio análisis del acto elemental de inteligencia (a.p.d.r.) nos revela, por su propio sentido, que la realidad actualizada no es puro sentido rendido por el sujeto, no sólo no se pliega a nuestra voluntad, sino que *se nos impone*, y desde su ser en-propio (de-suyo) se nos hace presente en el modo del *prius*, es decir, remitiéndonos a un “más” de realidad que complete su radical insuficiencia. *Nos arrastra*, así, “hacia” “más” realidad, hacia nuevas caras de la cosa, e incluso “hacia” su realidad mundanal allende la aprehensión, sólo mediatamente aprehensible mediante la razón científica. Zubiri interpreta, pues, la pasividad originaria de la experiencia de un modo opuesto al de Husserl. Los tres momentos de todo acto de inteligencia sentiente: afección, alteridad y fuerza de imposición; revelan que en la experiencia originaria es lo real, por su *poder* —no por mi poder de generar nuevas vivencias—, lo que nos arrastra y nos lanza a ulteriores intelecciones. Lo real, incluido lo meramente material, no es mera idea regulativa, tiene un ser de-suyo que toma protagonismo en nues-

tra vida cognoscitiva. En este contexto, mucho mayor es aún la autonomía entitativa, la realidad, de mis congéneres, y mucho mayor el poder que ejercen sobre mí. Mis prójimos no son una especie de sentido marioneta doblegado a mis habilidades transcendentales constitutivas, por muy originarias que éstas sean. Muy al contrario, mis prójimos me interpelan, me comprometen y, hasta me incomodan; es más, incluso colaboran con mi constitutividad biológica en la configuración de mi ser. Si fueran mero sentido, serían un sentido eminentemente rebelde para con su creador. Esto supuesto, es evidente que Zubiri no acepta aquel principio ontológico que niega absolutamente la posibilidad de que las vivencias formen un todo con las cosas físicas. Todo depende de a qué clase de “todo” nos refiramos. Desde luego, es cierto que vivimos *en* nuestras vivencias y no *en* las cosas (allende), y en este sentido vivencia y cosa son realidades diferenciadas. Pero desde otra óptica, la propia consistencia de las vivencias está determinada por la naturaleza de las cosas reales “entre” las que se encuentra y a las que “abre” en respectividad esencial, pues la vivencia es tan real como las cosas mismas. Hay un realismo ingenuo, como también hay un subjetivismo ingenuo.

Así pues, sobre la base de una fundamentación realista de una esencia física y concreta, constitutiva de las cosas reales, puede sostener Zubiri que el hombre tiene a la par una dimensión individual diversa de sus compañeros de *filum*, a la vez que una dimensión social de versión a ellos, que en su raíz es versión psico-orgánica, pero que se modula a la vez en versión intelectual, y ésta, a su vez, en convivencia “im-personal” y en “comunidad personal”: aprehensión del otro como un tú. En definitiva, los “tus” para mí, no son un mero rendimiento intencional mío:

«[...] antes de que se tenga la vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida [...] hay una dimensión previa a las vivencias, la versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial, ni intencional. [...] no sólo los otros no son análogos a mí, sino que a la inversa: los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos [...] es lo humano *que me viene de fuera...*» (SH, 233 y ss.).

La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur: mundo de la vida e imaginación

Tomás DOMINGO MORATALLA

Mi intención en estas páginas es mostrar la actitud de Ricoeur con respecto al movimiento fenomenológico. Me interesa señalar cómo su continuidad con la fenomenología proviene del rechazo de “cierta fenomenología”: la fenomenología hermenéutica es posible una vez criticado, y rechazado, el idealismo husserliano.

Por otra parte, analizaremos brevemente el concepto de imaginación, central en la última filosofía de Ricoeur y clave para entender su fenomenología hermenéutica. Comentaremos las posibilidades que ofrece la idea de una imaginación hermenéutica al concepto husserliano de “mundo de la vida”. Únicamente ofreceremos esbozos que podrían desarrollarse con más precisión.

1. De la fenomenología a la hermenéutica¹

1.1. Los orígenes fenomenológicos del pensamiento de Ricoeur

El primer encuentro de Ricoeur con Husserl fue leyendo la *Teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* de Levinas. Fue

¹ Para ampliar la relación entre fenomenología y hermenéutica puede verse P. Ricoeur, «Existence et herméneutique», pp. 7-27, en *Le Conflit des interprétations*, París, Seuil, 1969, y P. Ricoeur, «Phénoménologie et herméneutique», pp. 39-73, en *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986.

el filósofo lituano el que inaugura los estudios fenomenológicos en Francia.

Su primera obra, *La filosofía de la voluntad*, pretendía ser el equivalente a *La fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. Para Ricoeur la fenomenología de la percepción parecía que quedaba demasiado encerrada en la línea platónica de la visión y en una línea kantiana de la objetividad; era necesario "abrir" la fenomenología al campo del obrar, de la práctica.

Ricoeur se muestra heredero de una triple tradición: la tradición reflexiva, el movimiento de la fenomenología husserliana y la variante hermenéutica de esta fenomenología.

Su primer trabajo, terminado en 1950, se sitúa en la línea de una fenomenología de la acción. No queda contento de este trabajo, según él, hay demasiado subjetivismo, pero la idea clave (*dominio del sujeto —voluntario—, no dominio —involuntario—*) será el hilo conductor de sus posteriores análisis.

Este trabajo dejaba una especie de residuo; y éste es el carácter general de su trabajo: cada libro procede del residuo del precedente, de una cuestión no resuelta. El residuo de este primer trabajo era el de la mala voluntad, la culpabilidad. Esto conducirá al siguiente trabajo de los años 60 de *La simbólica del mal*; al mismo tiempo descubre el funcionamiento del lenguaje simbólico, que estaba ausente del primer trabajo, demasiado apegado a Husserl (análisis intencional, lo eidético, etc...). Con él comienza su viraje a la hermenéutica, desarrollada con presupuestos fenomenológicos.

1.2. Crítica al idealismo husserliano

La hermenéutica será crítica con la fenomenología idealista. Ricoeur atacará, se distanciará, del idealismo husserliano. La crítica al idealismo es presupuesto para que pueda darse una relación fructífera y profunda entre hermenéutica y fenomenología, y para que se pueda hablar, por consiguiente, de fenomenología hermenéutica.

Si se concibe de manera idealista, la fenomenología y la hermenéutica son dos proyectos filosóficos antagónicos.

Veamos breve y esquemáticamente cuáles son las tesis básicas, a juicio de Ricoeur, del idealismo de Husserl. Los documentos en los que se centra Ricoeur son el *Nachwort* a *Ideas* y las *Meditaciones Cartesianas*.

El idealismo husserliano (en estas obras) se caracteriza por:

a) Ideal de cientificidad; más allá del de las ciencias positivas, se persigue una “justificación última”. La fenomenología reivindica la radicalidad fundamentadora.

b) La manera de alcanzar este ideal de cientificidad es la intuición; fundar es ver, ni deducción ni construcción, intuición.

c) El lugar de la intuitividad plena es la subjetividad, sólo la inmanencia es indubitable. Esta es la tesis misma del idealismo de Husserl.

Podemos oponer la hermenéutica a la fenomenología punto por punto, pero a la fenomenología que es idealismo:

a) No es posible la justificación última, su límite es la condición ontológica de la comprensión. *Esta condición ontológica se expresa como finitud, pero no hay que considerar como algo negativo, es una condición positiva, es un concepto semejante al hermenéutico de pertenencia.* Toda pretensión de justificación y fundación está desde siempre precedida por una relación que la hace posible.

b) Frente a la exigencia de Husserl de vuelta a la intuición, la hermenéutica opone la necesidad para toda comprensión de ser mediada por una interpretación.

¿En qué sentido el desarrollo de toda comprensión en interpretación se opone al proyecto de Husserl de fundación última? Toda interpretación coloca al intérprete “in media res” y nunca al comienzo ni al fin; entramos en una conversación en la que ya se está hablando. Hablar de fundación intuitiva sería referirse a un interpretación que en un cierto momento llegaría a visión —y por tanto finalizaría—, es la “hipótesis de la mediación total” de la que habla Gadamer, sólo ella sería el equivalente a una intuición a la vez primera y última. Pero la hipótesis de la hermenéutica es que la interpretación es un proceso abierto que ninguna visión puede finalizar. La intuición es histórica, y por tanto interpretación.

c) El lugar de la fundación última es la subjetividad, esto puede ser criticado —el cogito— aplicándole la crítica que la fenomenología lanza a todo aparecer.

Husserl creía que el conocimiento de sí podía no ser “presuntivo”, porque no procede por esbozos o desarrollos. Ahora bien, el conocimiento de sí puede ser presuntivo por varias razones: el conocimiento de sí es un diálogo del alma consigo misma, y en cuanto diálogo, puede estar distorsionado por la violencia que puede afectar a toda comunicación; puede ser tan dudoso como el conocimiento del objeto aunque por otros motivos. La fenomenología tiene el peligro de acabar en un subjetivismo trascendental; la manera de poner fin a tal peligro es desplazar el eje de interpretación de la cuestión de la subjetividad a la *cuestión del mundo*.

Para la hermenéutica es la subjetividad la última, no la primera, categoría de una teoría de la comprensión, debe ser perdida como origen, tiene un rol más modesto.

1.3. *La fenomenología hermenéutica*

Se trata de investigar las vías abiertas a la filosofía por el injerto del *problema hermenéutico sobre el método fenomenológico*: hablamos de una renNovación de la fenomenología por la hermenéutica.

El problema hermenéutico es anterior a la fenomenología de Husserl, por eso hablamos de injerto, incluso diríamos injerto tardío.

Según Ricoeur hay dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología: la vía corta y la vía larga (la propia de Ricoeur).

La vía corta es aquella de una “ontología de la comprensión” a la manera de Heidegger.

«Llamo “vía corta” a esta ontología de la comprensión, porque, evitando los debates sobre el *método*, se vuelca de golpe al plano de una ontología del ser finito, para encontrar allí el *comprender* no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser». («Existence et herméutique», p. 10)

Se vuelca la cuestión: de la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender pasamos a la pregunta por el modo de ser

de un ser que consiste en comprender. Pasamos de la preocupación epistemológica a la preocupación ontológica.

Es fácil adivinar a qué grado de radicalidad se conduce el problema de la comprensión y de la verdad. La explicitación del carácter histórico del ser humano es previa a cualquier metodología.

Esta es la revolución que introduce una ontología de la comprensión; la cuestión de la verdad no es cuestión del método, sino de la manifestación del ser.

Ricoeur propone explorar otra vía, “articular de manera diferente el problema hermenéutico con la fenomenología”. Se marcan por tanto las diferencias con Heidegger.

La hermenéutica fundamental de Heidegger no resuelve los problemas del principio, cómo arbitrar el conflicto de interpretaciones rivales, sino que los disuelve. Heidegger ha querido “reeducar nuestro ojo y reorientar nuestra mirada”, pero no nos da ningún medio para mostrar en qué sentido la comprensión histórica se deriva de la comprensión originaria. Entonces, *¿no será mejor partir de formas derivadas de la comprensión y mostrar en ellas los signos de su derivación?* Ricoeur sustituye la vía corta de la analítica del Dasein por la vía larga del análisis del lenguaje, así no separaremos verdad de método.

1.4. Correspondencia mutua entre fenomenología y hermenéutica

El de fenomenología hermenéutica es un título exploratorio y programático. Se intenta ahora mostrar su posibilidad. La fenomenología es hermenéutica, y la hermenéutica tiene una presuposición fenomenológica.

Presuposición fenomenológica de la hermenéutica

* Toda cuestión sobre algo es un cuestionar sobre el *sentido* de ese algo. La fenomenología es una filosofía del sentido, y *la elección por el sentido es la presuposición más general de toda hermenéutica.*

* Por el recurso a la distanciamiento en el corazón mismo de la experiencia de pertenencia, la hermenéutica reenvía a la fenomenología. La distanciamiento para la hermenéutica no es algo muy dife-

rente que la epoché para el fenomenólogo, pero epoché interpretada en sentido no idealista.

La fenomenología comienza cuando no contentos con vivir interrumpimos la vivencia para significarla, la hermenéutica comienza cuando no contentos con pertenecer a la tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla.

* La hermenéutica comparte con la fenomenología el carácter derivado de las significaciones del orden lingüístico. Se afirma el carácter derivado y segundo de la problemática del lenguaje. *Este reenvío del orden lingüístico a la estructura de la experiencia constituye la más importante presuposición fenomenológica de la hermenéutica.*

Presuposición hermenéutica de la fenomenología

* La fenomenología puede concebir su método como interpretación (*Auslegung*). Esto se puede demostrar, no necesariamente en los textos de la *Krisis*, sino incluso en los del período lógico y del período idealista. Se busca la univocidad desde lo ocasional, pero, ¿se acaba la búsqueda?

Husserl ha caído en la cuenta, sin extraer todas sus consecuencias de la coincidencia de la intuición y de la explicitación. Yo me capto en el rodeo (explicitación) de lo otro, soy yo (intuición), pero ¿qué soy yo?. *Toda la fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia en la explicitación.* Así es la experiencia fenomenológica. Por ello, la fenomenología sólo se puede efectuar como hermenéutica.

2. Imaginación y mundo de la vida

2.1. Imaginación en el discurso y en la acción²

La teoría de la imaginación desarrollada por Ricoeur proviene de la consideración de su estructura textual, de las obras que son muestras de ejercicio imaginativo. La teoría de la imaginación nace

² Nos hacemos eco del artículo de mismo título que este párrafo recogido en el ya citado «Du texte à l'action».

de una teoría del texto (de la ficción); Ricoeur tiene que mostrar como una teoría de la imaginación originada en los textos es productiva y sigue siendo válida al pasar al terreno de la praxis, del “mundo de la vida”.

Vamos a considerar este movimiento que va de la imaginación como innovación semántica a la imaginación en la acción, con la intención de mostrar cómo el mundo de la vida es un mundo humano en la medida en que es un mundo imaginado.

Los productos de la imaginación son las obras de ficción, estas obras tienen un sentido interno, una estructura, puesta claramente de relieve por los estructuralistas y semiólogos, pero las obras de ficción lejos de encerrarnos en un mundo de signos nos aproximan a la realidad aunque sea con un esfuerzo aparentemente contrario. Así podemos decir que las obras de ficción tienen una fuerza heurística, ¿qué significa esto?

2.1.1. La fuerza heurística de la imaginación

Pero, ¿tienen una referencia las obras de ficción?

La función neutralizante de la imaginación con respecto a la tesis del mundo es solamente la condición negativa para que sea liberada una fuerza referencial de segundo grado. Lo que queda abolida es la referencia del discurso ordinario a objetos de nuestra manipulación; el discurso poético deja ser nuestra pertenencia profunda al mundo de la vida, pone de relieve el vínculo ontológico de nuestro ser a los seres y al ser; se podría decir que no es una referencia de segundo grado, sino primordial y originaria. Este nuevo efecto de referencia no es otra cosa que el poder de la ficción (de la imaginación) de redescubrir la realidad; la ficción tiene una fuerza heurística, capaz de abrir y desplegar nuevas dimensiones de realidad. El efecto de referencia de las obras de ficción equivale a remontar la pendiente entrópica de la percepción ordinaria.

2.1.2. Imaginación y relato

Hay ciertas ficciones que lo que redescubren —lo que refieren— es la acción humana misma. Lo podemos estudiar desde la poética de

Aristóteles: la tragedia imita (mímesis) a la acción porque la recrea al nivel de una ficción bien compuesta (mythos).

La ficción narrativa intercala su esquematismo del obrar humano entre una lógica de los posibles narrativos y lo diverso empírico de la acción. En la ficción exploramos nuevas maneras de evaluar acciones y personajes, en ella no queda abolido el juicio moral, sino sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción³. La obra de ficción lleva a cabo una reorganización de la experiencia.

Es un paso todavía limitado de la esfera teórica a la esfera práctica, pues todavía estamos en el ámbito del discurso. Hay que poner de manifiesto la función proyectiva de la imaginación que pertenece al dinamismo mismo del obrar en el mundo efectivamente vivido.

2.1.3. Imaginación y poder hacer

Que la imaginación juega un importante papel en el dinamismo de la acción, fuera de la teoría de la innovación semántica textual, lo muestra claramente la fenomenología de la acción individual. No hay acción sin imaginación, podríamos decir. Lo podemos ver tanto en el plano del proyecto, de la motivación, o del poder mismo de hacer. Hay una progresión desde la simple esquematización de mis proyectos, pasando por la figurabilidad de mis deseos, hasta las variaciones imaginativas del yo puedo. Esta progresión tiende hacia la idea de imaginación como función general de lo posible práctico.

2.1.4. Imaginación e intersubjetividad

Caminamos en dirección de lo imaginario social centrándonos ahora en *las condiciones de posibilidad de la experiencia histórica en general*. La imaginación misma está aquí implicada en la medida en que el campo histórico de la experiencia tiene él mismo una constitución analógica. El tiempo de la historia no es el tiempo vivido. Aparece una temporalidad de orden superior, que tiene una temporalidad con categorías propias, no extraídas de la acción

³ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 194.

individual; son categorías de acción común, que permiten hablar, por ejemplo, de predecesores y sucesores, de tradiciones y de transmisión de tradición.

La imaginación está implicada en este flujo englobante, en la historia. Es el tema de la analogía, que no es ningún argumento; es el principio trascendental por el que el otro es otro yo semejante a mí, un yo *como yo*. Como yo, mis predecesores, mis contemporáneos y mis sucesores pueden decir yo.

La imaginación es un componente fundamental de la constitución del campo histórico por ese principio de analogía; no olvidemos que Husserl apoya la noción de apercepción analógica en la de transferencia en imaginación.

La imaginación es el esquematismo propio de la constitución intersubjetiva en la apercepción analógica, su función es mantener vivas las mediaciones que constituyen el vínculo histórico, el lazo social. La tarea de la imaginación es luchar contra la entropía de las relaciones humanas. La imaginación tiene por competencia preservar e identificar, en las relaciones con nuestros contemporáneos, sucesores y predecesores, la *analogía del ego*; es decir, la diferencia entre el curso de la historia y el curso de los hechos.

La posibilidad de una experiencia histórica en general reside en nuestra capacidad de permanecer expuestos a los efectos de la historia; y permaneceremos expuestos a los efectos de la historia en la medida en que seamos capaces de ensanchar nuestra capacidad de ser afectados por esa misma historia: la imaginación es el secreto de esta capacidad.

2.2. *La teoría de la imaginación hermenéutica de Ricoeur como fenomenología poética*

2.2.1. Experiencia y mundo de la vida

El hombre es persona no sólo en cuanto sujeto responsable de acción (Kant) sino como polo sí-mismo de la reflexión que se levanta

del ámbito de la experiencia⁴. Pensar el hombre es pensarlo en referencia a la experiencia, al mundo, no cabe la versión idealista; la persona no es únicamente fruto del momento reflexivo, sino que es fruto también del momento mundano de su ser-persona.

La fenomenología hermenéutica de Ricoeur aboga por un descentramiento del sujeto en el mundo. EL sujeto es sujeto de experiencia; ese mundo en el que el sujeto participa es llevado al lenguaje, se hace lenguaje. De ahí que la pluralidad de lenguajes sea índice de la pluralidad de experiencias, de la riqueza del mundo vital, y por ello, la filosofía tiene como tarea su preservación. La experiencia humana es múltiple, plural, y como tal tiene que ser considerada.

La amplitud de la creaciones culturales son la gran noemática donde la reflexión puede acceder a la nóesis subjetiva que la originó. Y como no imponemos límites a la experiencia del mundo de la vida, no podemos imponerlos tampoco al sujeto que de ella emerge.

2.2.2. Imaginación hermenéutica y fenomenología

La imaginación es el gran instrumento que posibilita el realizar esta tarea (mantener abierto el horizonte de posibilidades de experiencia). La imaginación contribuye a la consecución de una nueva filosofía próxima a las cosas, próxima a lo cotidiano, al mundo común, lejos de las categorizaciones y objetivaciones excesivamente rápidas. Frente a la sociedad mecánica, afirmaremos la conciencia histórica que busca, por esencia, la novedad, la diferencia.

La imaginación ayuda a hacer habitable el mundo, mediante la imaginación descubrimos que el mundo es “nuestro”. Nos aparece como un arma de resistencia contra el dominio de la razón devenida técnica; es necesario deconstruir la lógica de la dominación. El peligro que hay que evitar, y Ricoeur lo tiene muy en cuenta, es que la crítica a la voluntad de dominio no se convierta en un retorno a un mundo idílico, premoderno, falto de voluntad constructiva.

La fenomenología hermenéutica de Ricoeur puede ser vista como

⁴ P. Ricoeur, Prólogo al libro de M. Maceiras, *¿Qué es filosofía? El hombre y su mundo*, Madrid, Cincel, 1985, p. 15.

un intento de respuesta a una situación, a un problema. Es el mismo problema al que intenta dar respuesta la fenomenología: la situación de desfondamiento, el problema de la pérdida del mundo, la alienación de nuestro mundo vital por la colonización de unas determinadas formas de experiencia⁵. La “solución” a esta situación es un espacio abierto de posibilidades de realización de la fenomenología; en ese espacio se encuentra la fenomenología hermenéutica.

La imaginación es lo que la fenomenología hermenéutica de Ricoeur propone para hacer frente a esta situación. La imaginación ensancha nuestros horizontes vitales y nos hace comunicar con otras comunidades y otras culturas. La imaginación tiene un fuerte potencial empático, amplía nuestra visión, nos saca de nosotros mismos. Invita a una tolerancia por la alteridad imprevisible del sentido; la imaginación permite que el yo sea un sí, pero pasando por el otro, poniéndose en la piel del otro: nos “aleja” de nosotros mismos, nos abre a la llamada del otro.

Con la imaginación podemos descubrir dimensiones más profundas del presente, sentidos latentes o reprimidos; rechazarla sería acabar en un nihilismo negador de toda profundidad: las cosas son como ellas son y no pueden ser de otra manera. La imaginación es la posibilidad de mantener el mundo de la vida como precisamente eso, *posibilidad*.

⁵ La idea de la fenomenología como respuesta a una situación de “desfondamiento” puede verse en el brillante artículo del Pr. Landgrebe, «Husserl, Heidegger, Sartre. Trois aspects de la Phénoménologie», *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 4, 1964, pp. 365-380.

CONFERENCIA DE CLAUSURA

Europa y el entendimiento intercultural

Klaus HELD
Univ. de Wuppertal

Las siguientes reflexiones se refieren a los recientes debates sobre el entendimiento intercultural. En cierta perspectiva se podría designar las posturas opuestas en esta discusión como un universalismo y un relativismo en la antropología. Los promotores de ambas partes hacen sospechoso al contrario respectivo de un oculto eurocentrismo. Mis reflexiones tienen la intención de mostrar que es posible un camino intermedio entre estos extremos. Este camino se dibuja si prestamos una atención más precisa al peculiar papel que la cultura europea ha jugado.

Mis reflexiones constarán de tres partes. Comienzo con el problema de la comunicación entre miembros de diferentes culturas de forma general. En ese momento el concepto de *temple básico* ocupará el lugar central que Heidegger introdujo en la fenomenología en una serie de textos una década después de *Ser y tiempo*. A continuación —en la segunda parte— pasaré a hablar de Europa, a saber: del temple básico en el que se basa, según mi interpretación, la cultura europea. Finalmente, en la tercera parte quiero retomar una vez más, desde la perspectiva europea así lograda, la problemática del entendimiento intercultural.

1. Deseo, antes que nada, plantear las preguntas para cuya respuesta se me presenta de gran ayuda el concepto de *temple básico*.

Después quiero comentar este concepto en sí mismo. Acorde con la vieja y célebre tesis *individuum est ineffabile*, lo individual no es comunicable, parece que la individualidad de una cultura no puede estar abierta a la comprensión de los miembros de otra cultura diferente. Aquí se presenta la primera pregunta: ¿Existe realmente una barrera insuperable para el entendimiento intercultural?

Tengo la impresión de que muchos filósofos se inclinan hoy a responder afirmativamente a esta pregunta. A ello subyace la mayoría de las veces la concepción de que cada cultura posee una inconfundible fisonomía, ya que se basa en un contexto de entendimiento que podría designarse, siguiendo a Wittgenstein, como "juego del lenguaje". Este juego del lenguaje regula el modo en que todo cuanto acontece a los hombres que viven en una cultura se torna comprensible y sustenta así una significación. La comunicación entre las distintas culturas parece topar con barreras infranqueables porque el significado de todo acontecimiento en el seno de una cultura es exclusivamente inmanente a dicha cultura, es decir, que sólo es comprensible en el contexto de su propio juego del lenguaje. Del mismo modo que no hay en general ninguna regla de juego válida para todos los juegos del lenguaje culturales, no existe por tanto ningún juego que constituiría en cierto modo el género de todas las especies de juegos. Por eso no puede haber ningún ámbito de referencia transcultural de significados ni, por lo tanto, ningún entendimiento intercultural ilimitado.

Cabe tender un puente entre esta interpretación y el concepto fenomenológico del mundo. También tiene validez fenomenológica el enunciado de que sólo la referencia de un significado particular a otros significados le confiere sentido pleno. Por eso se remiten todos los significados los unos a los otros. Mediante estas remisiones de sentido le es posible a cada hombre ordenar todos los acontecimientos de su vida en un amplio contexto de remisión y de esta manera comprenderlos. Por otra parte, este contexto no está por completo a la vista de los hombres en la vida cotidiana, sino que se les presenta tan sólo en ciertas secciones, que en las lenguas europeas pueden designarse respectivamente como un "mundo". Se habla del "mundo del

niño”, del “mundo de los trabajadores”, etc. Estos mundos constituyen —tal y como Husserl lo formularía— “Horizontes” para el comportamiento de los hombres que en ellos viven. Dado que también los horizontes remiten unos a otros a través de su sentido, se hallan todos reunidos en un abarcante contexto de remisión, que podríamos denominar con Husserl el “mundo” de esa cultura¹.

Si, conforme a la interpretación bosquejada al principio, no existe ningún ámbito de referencia transcultural de significados, esto quiere decir, en lenguaje fenomenológico, que resulta inconcebible un mundo único que abarque todos los mundos culturales. Sin embargo, en contra de esta tesis habla con evidencia la experiencia —que normalmente cualquiera tiene hoy— del que tiene que tratar mucho en economía e industria con interlocutores de culturas extrañas: a todo lo ancho del mundo es posible un entendimiento sin barreras insalvables. Por ello hemos de preguntarnos: ¿cómo es compatible esta experiencia con aquella tesis? En cualquier caso, me parece evidente que todas las presentes reflexiones en torno a la comunicación intercultural deben partir del hecho de que la humanidad, por lo menos en los ámbitos mencionados, camina cada vez más hacia la fusión en un mundo único.

Esta uniformidad del mundo único se basa en el hecho de que existen en la actualidad —a través de la economía, la técnica industrial y la política relacionada con ellas— suficientes aspectos comunes como para ponerse de acuerdo sobre una compensación de todos los

¹ A los representantes de una posición universalista como A. Finkielkraut, en su polémico escrito *La derrota del pensamiento*, les gusta reprochar a los filósofos que utilizan el concepto de cultura, que ese concepto, en su utilización desde Herder, está viciado por la representación errónea de que cada cultura sería algo así como una bola cerrada. Para eludir esta crítica legítima, en mis trabajos hablo de mundos culturales, entendiendo el concepto mundo en el sentido fenomenológico. Los mundos entendidos de esa manera tienen como horizontes, es decir, como “límites” del campo de la orientación cotidiana, una clausura relativa, pero también son a la vez horizontes abiertos, porque en cuanto contextos de remisión remiten más allá de sí mismos a la dimensión en la que todos estos contextos se remiten unos a otros, a saber, el mundo único, sobre el que hablaré en la segunda parte.

intereses en competencia. Ahora bien, el esfuerzo por la compensación de intereses pertenece al ámbito de una tendencia, que en general forma parte de la vida humana. Me refiero a la tendencia a la autoconservación individual y colectiva, que se presenta en las múltiples necesidades de los hombres. La compensación social de intereses es tan sólo la forma en que se ha organizado la satisfacción de necesidades en el mundo moderno euro-americano.

Ya antes del nacimiento de este mundo moderno se originó en todas las culturas, en el contexto de la interpretación y satisfacción de las necesidades que proceden de la tendencia a la autoconservación de la vida, una serie de patrones de comportamiento y constelaciones sociales comparables. Se los puede designar, con un concepto que Husserl gustaba emplear en sus manuscritos tardíos, como fenómenos de la generatividad². A la generatividad pertenecen ante todo comer y beber, estar despierto y dormir, amor erótico, generación y nacimiento, lucha y conservación de la vida, juventud y vejez, contemporaneidad de las generaciones, enfermedad y muerte³.

Si hombres de culturas que nunca se habían encontrado hasta entonces podían entenderse mutuamente, era porque comprendían que tales fenómenos tenían también una significación para los "extraños".

² Los manuscritos están publicados en el tomo XV de la Husserliana, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß*, 3. Teil (1929-1935), hrsg. v. I. Kern, Den Haag 1973. Sobre el concepto y problemática de la generatividad en Husserl, comparar con el artículo del autor «Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt», en E. W. Orth (Hrsg.), *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie* (Phänomenologische Forschungen Bd. 24/25), Freiburg/München 1991, p. 305 ss., y para completar, «Husserl und die Griechen», en E. W. Orth (Hrsg.), *Profile der Phänomenologie* (Phänomenologische Forschungen Bd. 22), Freiburg/München 1989, p. 137 y ss.

³ La necesidad de regenerar periódicamente nuestra vida es, según Husserl, lo natural en la vida humana. La "actividad" de los ejercicios en los que damos una interpretación a todos los sucesos en nuestro respectivo mundo supone que hay una esfera de predonaciones "pasivas", a la que se puede referir la actividad. Esa esfera es la generatividad como la naturaleza general en el hombre. Como capa "fundante" queda superpuesta por las capas de nuestras interpretaciones. El mundo cultural correspondiente se forma históricamente en la interpretación de esta capa.

Por cierto que esta significación ponía también barreras a su comprensión. La singularidad individual de los mundos culturales se manifiesta en su forma elemental, precisamente en que en ellos difiere el significado de los fenómenos generativos —comenzando por el comer y el beber. Sin lugar a dudas, cabe alegar muchos motivos para la explicación de esta diferencia de un caso a otro. Pero entonces se plantea la pregunta de si no existirá una razón que siempre está en juego en lo que concierne a la diversidad de las culturas y que resulta decisiva para que el entendimiento intercultural se tope por principio con un límite infranqueable.

Si hubiese que poner nombre a esta razón, sería bajo una condición: debería ser posible confrontar un mundo cultural único como un todo con los respectivos todos de otras culturas. Ahora bien, ¿qué puede garantizarnos que la interpretación de un mundo cultural como un todo no es una mera construcción filosófica? A lo que el fenomenólogo responderá: La interpretación debe estar respaldada por una experiencia, a saber: por una experiencia originaria. Si existe una experiencia originaria del todo de un mundo cultural, entonces habría de ser localizable entre sus miembros. Y entonces se plantea la cuestión de si los integrantes de una cultura pueden tener una experiencia tal.

Puesto que lo inconfundiblemente propio de una cultura se muestra a nivel elemental en los fenómenos de la generatividad, empiezo con estos fenómenos. En todos estos fenómenos de conservación de la vida aparece la conciencia de que la muerte pertenece, a modo de trasfondo, a la vida; el hombre percibe la situación de su existencia en vilo entre el ser y la nada. Esto se manifiesta de modo concreto en los templos (*Stimmungen*) —por cierto que no en los superficiales templos de la vida cotidiana, que enseguida se esfuman, sino en los *temples profundos*, que perduran. En ellos el hombre individual toma conciencia de que a su existencia pertenece la totalidad de un mundo como espacio de juego. Este todo le aparece, según el temple, “a otra luz”. El modo de ser de los hombres, que designamos con el moderno concepto de existencia, está determinado fundamentalmente por el hecho de que el hombre, a través de su situación de suspensión

entre el ser y la nada, está abierto al mundo. Esta apertura al mundo se le vuelve explícita como tal en los *temples profundos*.

Desde antaño la filosofía sólo a duras penas ha logrado hacer justicia al fenómeno del templo. Esto obedecía entre otras cosas a que los temples trasladan todos los acontecimientos con los que se ve implicado un hombre en su caso a una cierta atmósfera, sin que esta "atmósfera" sea categorialmente aprehensible como una cualidad de los acontecimientos singulares. Precisamente esta inaprehensibilidad puede ser interpretada como un indicio de que en los temples se anuncia de un modo no objetivo el mundo no aprehensible como totalidad. Heidegger ha desarrollado fenomenológicamente estas ideas, por primera vez en la historia de la filosofía, en su análisis del "encontrarse" (*Befindlichkeit*) en los §§ 29-31 de *Ser y tiempo*.

Es preciso diferenciar el encontrarse de la existencia auténtica con sus "profundos" temples, de aquél de la existencia cotidiana. El famoso y desacreditado ejemplo propuesto por Heidegger en *Ser y tiempo* para un tal templo de la autenticidad era la angustia. No obstante, en la década que sucedió a esta obra, Heidegger fue más allá en su análisis de este ejemplo. Un resultado capital de estos análisis fue el descubrimiento de los *temples básicos* (*Grundstimmungen*)⁴.

⁴ Para la problemática de los temples básicos comparar en la *Heidegger-Gesamtausgabe* ante todo los tomos 65 (*Beiträge zur Philosophie*, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1989) y 45 (*Grundfragen der Philosophie*, hrsg. v. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M. 1984). Además, del autor, «Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger», en D. Papenfuss u. O. Pöggeler (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Tomo I *Philosophie und Politik*, Frankfurt a. M. 1991. La afirmación de que el pensamiento de Heidegger podría ofrecer una ayuda decisiva para la penetración de la problemática de la interculturalidad, no es nueva. Pero me parece que hasta ahora no ha sido suficientemente utilizada de un modo concreto. Una intención colateral de las reflexiones aquí expuestas es mostrar que una toma en consideración no sólo programática sino también *concreta* del pensamiento de Heidegger debe basarse en sus análisis fenomenológicos, en este caso la fenomenología del templo básico. Ciertamente, los medios ofrecidos en esta fenomenología no son suficientes, en mi opinión, para desarrollar una fundamentación consistente del entendimiento intercultural, pues necesitarían el complemento de una fenomenología de aquella comunidad de todos los hombres que viene dada

En los temples profundos de la existencia auténtica se manifiesta la relación de los hombres a la totalidad del mundo, el ser-en-el-mundo como tal. Debido a esta relación al mundo, tales temples pueden motivar a los hombres, aisladamente o en grupos, a llevar a cabo tareas que en el mundo público despiertan la atención de un modo duradero. Ejemplos a este respecto son acaso los imponentes éxitos alcanzados en el deporte a base de un largo tiempo de entusiasmo incesante, o las “obras de su vida” de artistas, literatos, políticos, para las que suministró energía un insaciable gozo por el mundo, un amor indeleble, un incesante temor o desesperación. Mientras que el resultado de un arraigado y duradero⁵ temple reclama pública atención, el temple auténtico, que sube de la base de la existencia —a saber: su apertura al mundo— puede convertirse en la base para una transformación del mundo cultural común y así cabe denominarlo temple básico. La hipótesis de mis reflexiones subsiguientes reza así: la diversidad de temples básicos motiva la distinta significación de la generatividad en las diferentes culturas y por ende la especificidad individual de estos mundos⁶.

por su naturaleza somática. Por eso me remito en el texto a la fenomenología husserliana de la generatividad.

⁵ La experiencia de un temple profundo es algo raro y se limita a momentos especiales. Pero no se debe confundir momento especial con momento fugaz. La experiencia de momentos presentes sin consistencia caracteriza la vivencia cotidiana de los temples superficialmente mutables. La “instantaneidad” de la experiencia de un temple básico tiene en sí algo característicamente consistente, pues unifica la totalidad de mi existencia en su carácter de ser nacido y en su mortalidad y la convierte en experienciable en cuanto al ser posible que ella es. Hablando figurativamente, el temple cotidiano fugaz me da una toma fotográfica momentánea de mi vida, mientras que la experiencia auténtica de un temple fundamental es comparable a un retrato magistral, que permite ver en la apariencia presente la totalidad de la existencia del retratado.

⁶ Husserl admite que en el análisis fenomenológico de la generatividad es posible prescindir de todas las interpretaciones culturales y de esa manera lograr la capa fundamental natural, invariable e intercultural de la coexistencia humana en su pureza. La generatividad libre de toda interpretación sería la legalidad puramente biológica de la autoconservación de la vida. Pero no se da en la experiencia concreta hu-

¿Por qué es precisamente a los temples a lo que los mundos culturales deben en primer lugar esta especificidad? Cualquiera que es conmovido por un temple profundo tiene la experiencia de que la vivencia le deja por de pronto sin habla y que todas sus tentativas de formular en palabras lo vivido se revelan insuficientes. Uno puede compartir lo vivido, y llegar a hablar de ello, con hombres que se encuentran en el mismo temple, pero no puede comunicarlo a aquellos que desconocen dicho temple.

Los temples básicos, compartidos por los miembros de una cultura, colocan así un límite infranqueable para el entendimiento con los hombres de otras culturas. Este límite resulta por cierto normalmente imperceptible en el entendimiento de la vida cotidiana, pues la existencia cotidiana inauténtica se caracteriza por el hecho de que la conmoción a través de temples básicos es tan sólo una posibilidad que permanece latente bajo la superficie, como la fuerza de un volcán dormitante. El camino reglado de la vida cotidiana requiere una situación del temple sin altibajos. Por eso ni siguiera los fugaces y superficiales temples —en cierto modo como las inocuas señales de humo de aquella fuerza volcánica— pueden cobrar ningún perfil destacado⁷. Esta indiferente situación de temple —que Heidegger desig-

mana. Ciertamente me parece metodológicamente posible prescindir, con Husserl, de los contextos de interpretación particulares variables. Pero no está permitido prescindir en general del hecho de que los fenómenos de la generatividad nunca puedan ocurrir libres de interpretación. Husserl debería aclarar por qué todos estos fenómenos permiten y exigen de antemano desde sí mismos ser interpretados culturalmente. Sin tal explicación la teoría de la generatividad incurre en un naturalismo, que Husserl siempre ha rechazado. La explicación que ofrezco en el texto dice: porque el ser humano vive todos los fenómenos de la generatividad incrustados en los temples básicos del carácter de ser nacido y de la mortalidad, son, de antemano, aptos para ser interpretados y necesitados de interpretación.

⁷ El mundo nos "dice" cosas distintas según el temple básico en el que nos surge como mundo. Pero el correspondiente "significado" del mundo como totalidad no es expresable en cualquier designación lingüística, porque las designaciones que denominan algo, para tener un significado, deben estar en algún contexto con la referencia intencional a algo que aparece en el mundo. La experiencia de aquello que *permite* aparecer lo que se manifiesta en el horizonte, el mundo mismo, nos deja, en

nó en *Ser y tiempo* como «desvaída carencia de temple» (*fable Unges-timmtheit*)— no permite tampoco que se haga manifiesto el límite del entendimiento intercultural. Así se explica por qué es posible un ilimitado entendimiento intercultural en las prácticas cotidianas económico-técnicas del mundo actual.

Los límites del entendimiento se suscitan sólo, cuando surgen los temples básicos que otorgaron históricamente a una cultura su singularidad individual. La tesis de que ha habido constelaciones históricas de determinados temples básicos —a las que denominaré en lo sucesivo “situaciones de temple básico”— que marcaron decisivamente a los mundos culturales, no es, en mis reflexiones hasta el momento, más que una suposición sistemáticamente deducida. A fin de que pueda ganar fuerza de convicción, ha de ser justificada de modo concreto y empírico para el origen histórico de culturas determinadas. No me considero capaz como europeo de suministrar esta prueba para cualesquiera culturas extra-europeas. Sin embargo, me parece del todo posible el intento de esbozar a qué situación de temple básico debe nuestra cultura europea su singularidad individual.

2. El primer punto de apoyo para la procedencia de la cultura europea a partir de una situación del temple básico lo constituye la conocida afirmación de Platón y Aristóteles según la cual al comienzo de la filosofía y de la ciencia se hallaría el *asombro*. El temple del asombro comprende la admiración ante el hecho de que en conjunto el mundo existe, “en lugar de no existir”. El hombre, dominado por el asombro, se enfrenta a este “prodigio” con un cierto respeto, ya que siente que no está en su poder el que tenga lugar la existencia del mundo en lugar de la nada. La reserva ante el hecho de que de la oscuridad de la nada emerja la luz del mundo en donde pueden

ese sentido, sin palabras. Sólo el recubrimiento cotidiano de los temples básicos en la inautenticidad nos permite recuperar el lenguaje con sus designaciones usuales.

aparecer las cosas, permite que este mundo se presente luminoso ante los hombres y por ello como un hermoso orden —en griego *kósmos*.

Los hombres sólo pueden acceder originariamente a la experiencia del orden mediante las remisiones de sentido, a través de las cuales todas las significaciones pertenecen al contexto comprensible de su mundo cultural. El orden del mundo, fenomenológicamente considerado, consiste fundamentalmente en que los horizontes particulares —las secciones en las que les ocurre a los hombres el amplio contexto de remisiones— no se separan en una multiplicidad inconexa. Pero, para poder ser experimentados en sentido propio en su copertenencia, los horizontes deben en primer lugar manifestarse como algo propio. Por eso el respeto ante el prodigio del mundo único conduce en los griegos a una curiosidad que, con una consideración nueva para con lo propio en su caso, se dirige a los múltiples horizontes de la vida humana⁸. Esta curiosidad motiva la “exploración” —en griego: *historié*— de los múltiples horizontes culturales en la ciencia empírica más temprana, que por eso se designó a sí misma con la palabra “*historié*”.

Según mi interpretación, la filosofía nació sólo en torno al año 500 a. C., a saber, debido sobre todo a que Heráclito, como crítico de la *historié*, preguntó cómo casaba la multiplicidad cultural en ella investigada con la unidad ordenada del Cosmos único. La unidad es “lo común”, que ocupa una posición privilegiada frente a lo múltiple⁹. Heráclito utilizó en ese contexto una comparación ilustrativa

⁸ Cfr. del autor, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlín/Nueva York, 1980, p. 67 y ss.

⁹ Por eso el “mucho-saber” de la *historié* no enseña a tener “espíritu” (*nous*), a saber, a estar abierto para la iluminadora unidad del mundo uno como cosmos. Esta unidad, que reúne en sí la multiplicidad de los muchos mundos culturales particulares, se alumbra sólo para aquellos pocos que están preparados para la experiencia auténtica y lo captan como el *lógos*. En el *lógos* se hace comprensible cómo lo diferencial y lo propio de los mundos particulares respectivos, en griego: lo *ídion*, es trascendido por lo común del mundo uno, lo *koinón*. Cfr. Diels/Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 22 B 40. Además, del autor, o. c., (ver nota 8) p. 187 y ss.

para nuestro caso: También para los ciudadanos de una *polis* lo más importante es lo común, a saber, la ley, el *nómos*, al que debe su orden la vida en común¹⁰.

La comparación supone que la *polis* es también un mundo. Esto es en efecto así porque otorga un espacio público a la multiplicidad que aflora en las opiniones divergentes de los ciudadanos. La democracia inventada en la polis griega de Atenas se basa en la situación de igualdad jurídica de los ciudadanos, con la que se expresa que el conflicto entre sus opiniones no es sólo soportado, sino que constituye la sustancia de la vida pública en común¹¹. La divergencia de los numerosos pareceres se explica por el hecho de que los ciudadanos se orientan en la vida cotidiana en sus horizontes particulares. La *polis* permite indirectamente, con la liberación de la expresión de opiniones para todos los ciudadanos, que estos horizontes adquieran validez. Por otra parte le importa igualmente que se salvaguarde el orden común, el *nómos*. En virtud de esta complementariedad la *polis*, en tanto que mundo, es comparable con el cosmos.

La democracia deja hablar sin estorbos a los ciudadanos, a fin de mantener abierta la posibilidad de que las nuevas y desacostumbradas opiniones muestren a la acción común el camino hacia nuevos comienzos a través de los cuales pueda renovarse el mundo de la *polis*. Si alguien abre paso a lo nuevo con su parecer, ello es posible porque el mundo —como podemos expresar en alemán— “se le presenta bajo una nueva luz” y “una luz ha despuntado” para él. Semejantes metáforas pueden hallarse asimismo en otras lenguas europeas. Apuntan a que la apertura para la dimensión abierta y, en este sentido, luminosa, del mundo, a través de la cual los horizontes se abren para la acción, pertenece a la existencia humana.

El moderno concepto de existencia desde Kierkegaard significa que el ser del hombre singular tiene el carácter del ser posible, es

¹⁰ Cfr. Diels/Kranz 22 B 44, además, o. c., (ver nota 8) p. 138 y ss.

¹¹ Sobre la rehabilitación fenomenológica de la opinión política, cfr. del autor, «Die Zweideutigkeit der Doxa und die Verwirklichung des modernen Rechtsstaats», en J. Schwartländer y D. Willoweit (Hrsg.), *Meinungsfreiheit - Grundgedanken und Geschichte in Europa und USA*, Kehl am Rhein/Straßburg 1986.

decir, del ser posible de sus siempre nuevas posibilidades de acción. Este ser posible se origina con cada nacimiento, en que un hombre singular “ve la luz del mundo”, como se puede decir en español igual que en alemán¹². Cuando, a través del conflicto político de opiniones, cae una nueva luz sobre el mundo y gracias a ella se hace posible un nuevo comienzo en la vida en común, esto viene a ser algo así como una repetición del nacimiento. Estos pensamientos han sido desarrollados sobre todo por Hannah Arendt¹³. Quiero recoger y afirmar su concepto de “ser nacido” (*Gebürtlichkeit*): La consideración democrática para con los otros de otras opiniones está motivada en su raíz por el respeto ante el renovarse de la luz del mundo en la existencia del hombre singular desde nuestro carácter de ser nacido.

¹² La vida humana no es sino un poder ser; pues también nos podría permanecer oculta o escapársenos en su conjunto como posibilidad. Por eso, toda indicación de posibilidades concretas de existencia y de ese modo toda comprensión de remisiones horizontales a la concesión de la posibilidad de existencia descansa en ese ocultamiento y escape. Esta concesión es el mundo como dimensión de la apertura para la manifestación horizontal. Bajo el nacimiento hay que entender, desde una perspectiva existencial fenomenológica, el surgimiento del mundo junto con mi propio ser posible a partir de aquel ocultamiento o escape. El retraimiento implicado en el temple básico de la admiración es la respuesta a aquel ocultamiento o escape. En la admiración tenemos experiencia de que el oscuro abismo del ocultamiento se retira en favor de la claridad que otorga a la manifestación. Se retira en ese otorgamiento. En realidad no es sino ese retirarse y en cuanto tal permanece extraño. Por eso también implica la admiración un susto ante esa extrañeza. Pero el susto es captado por un temple de receptividad recatada para el regalo del surgimiento del mundo a partir de esa retirada. Este momento en el temple fundamental de la admiración puede llamarse, con Heidegger, timidez.

¹³ Sobre el poder empezar y sobre el carácter de ser nacido cfr. ante todo su *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Munich 1960, p. 164 y ss., p. 242 y ss.; y *Vom Leben des Geistes*, tomo II, *Das Wollen*, Munich/Zurich 1979, p. 105 y ss., p. 195 y ss. Es cierto que Hannah Arendt no se ha designado a sí misma como fenomenóloga, pero en mi opinión ha llevado adelante en cuanto al tema la fenomenología del mundo político de forma decisiva. En el artículo nombrado en la nota 4 he tratado de mostrar, en conexión con Hannah Arendt, que Heidegger ha postergado el carácter de ser nacido de la existencia en favor de su mortalidad —con el resultado de una interpretación de lo político totalmente insuficiente.

Esta renovación sucede también al hombre cuando, en el asombro, se vuelve receptivo a que surja el bello orden del mundo —el cosmos—, en lugar de permanecer en lo oculto por la oscuridad de la nada. También este temple es así producido por el respeto, la reserva ante la renovación desde nuestro carácter de ser nacido. Dado que el ser nacido de la existencia se presenta en el respeto, se trata de un temple básico, pues el ser nacido da a la acción la fuerza para nuevos comienzos, a través de los cuales puede transformarse el mundo. Si en la existencia auténtica entra en acción el ser nacido, se genera un temple de partida que capacita al hombre para poder empezar.

Los principios transformadores del mundo, a través de los cuales se mostró con los griegos el camino a la cultura europea, fueron dos posibilidades recién descubiertas de la existencia humana, dos programas de vida, que entretanto han conseguido validez mundial: la vida con la ciencia y la vida en la democracia. Análogamente a como el respeto contenido en el asombro motiva en la *historie* una nueva consideración para con lo propio de los múltiples mundos culturales, el mundo público de la *polis* democrática se basa en un respeto que conduce hacia una consideración para con la multiplicidad de los horizontes propios de los ciudadanos. Así pues, la situación del temple básico que dio origen a la cultura europea, se halla esencialmente marcada por el respeto desde nuestro carácter de ser nacido.

Mediante la fusión en la antigüedad tardía de la cultura antigua, tal y como se había desarrollado sobre los fundamentos griegos, con la creencia bíblica, se ratificó el significado del respeto para la cultura europea desde nuestro carácter de ser nacido. En la fe cristiana se trata del renacimiento de lo singular desde la fuerza de la resurrección del Redentor, con la que se vence la oscuridad de la muerte. De ese modo cobra una nueva forma el respeto por lo particular. Sólo con este segundo principio histórico, la tradición fundada en su origen griego ha adquirido la dimensión geográfico-política, que desde entonces se conoce como europea¹⁴.

¹⁴ Sobre este segundo nacimiento de Europa —nacimiento esencialmente romano

Como consecuencia de esta línea de tradición greco-cristiana se pudo llegar en la época moderna a la Declaración de los Derechos Humanos. Son desde su raíz meras variaciones de un único derecho originario, procedente del respeto desde nuestro carácter de ser nacido, a saber: del derecho de todos los hombres a tomar parte, con sus propios horizontes a cuestas, desde el libre conflicto de opiniones, en la formación del mundo público común¹⁵.

3. Una vez que he expuesto en sus líneas fundamentales la situación europea de temple básico, el concepto de los derechos humanos me lleva de nuevo al problema del entendimiento intercultural. La idea de los derechos humanos ha surgido en Europa a partir de la situación del temple básico de esa cultura, pero actualmente todo el mundo los invoca. En ese contexto tales derechos, recientemente, son interpretados de un modo altamente significativo para el entendimiento intercultural. En efecto, aunque en las declaraciones clásicas de derechos humanos se concede el derecho a la autodeterminación a la persona individual, se ha convertido hoy en un lugar común extender este derecho a los pueblos.

Con él se adjudica, entonces, a cada pueblo el derecho de mantener la individualidad inimitable de su tradición singular. Resulta, pues, natural que del derecho de cada pueblo a la autodeterminación se deduzca también la tarea de mantener viva la conjunción de temples básicos que configuran su cultura tradicional y subyacen bajo la misma. Detrás de esta exigencia reposa, entre otras, la esperanza de que un respeto tal por lo particular inconfundible de las culturas sirva para la paz. Pero contra ello se alza una duda: los temples bási-

y latino—, al que en la reflexión de Heidegger sobre el “otro comienzo” frente al primer comienzo en los griegos se le da decididamente poca importancia, cf. del autor «Husserls These von der Europäisierung der Menschheit», en C. Jamme y O. Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M. 1989, p. 23 y ss.

¹⁵ Sobre esto, cf. también del autor el artículo mencionado en la nota 11.

cos, en virtud de su carácter prelingüístico, tienden por principio un límite al entendimiento. ¿No se erigen de esta forma barreras entre los pueblos y entre los grupos étnicos dentro de los pueblos que, desde una perspectiva política, deberán conducir casi siempre a fuertes tensiones?

Para responder con concreción a esta pregunta, se debería analizar entonces las situaciones del temple básico de culturas singulares, para ver si dan lugar a tal recelo. Hablando en términos generales, la persistencia en la propia situación del temple básico de una determinada cultura es amenazadora para las otras culturas, si en ella reside la tendencia a oprimir a las otras culturas. ¿Qué hay de ello a este respecto en la cultura europea? Incontestablemente ha tendido a lo largo de su historia hasta el presente a adoctrinar ideológicamente y a someter políticamente a su dominio a pueblos con otras culturas. Pienso que los europeos deberían en primer lugar confesarse que esto no fue ningún “accidente de tránsito” casual de su cultura. La tentación de imperialismo cultural y político residía ya en el descubrimiento griego de la complementariedad entre el orden del mundo único y la multiplicidad de los horizontes limitados. ¿Por qué?

Los horizontes limitados de la vida cotidiana tienen, en tanto que fronteras —horizonte significa por cierto “línea fronteriza”—, la función esencial de proteger la propia vida ante la infinidad de las posibilidades de existencia venidas de “afuera”, con el fin de mantenerla abarcable. De ahí que su carácter fundamental sea el carácter cerrado. La conmoción por temples básicos inaugura para los hombres el acceso a la totalidad del mundo único, que termina con este encierro trascendiendo los horizontes particulares. En tanto que con el cosmos, tal y como fue descubierto en el temple básico griego del asombro, no se significaba objetivamente nada más que el mundo uno y trascendente, debería haber sido concebido como una dimensión de apertura infinita que ofrecía cabida para absolutamente todos los horizontes cerrados experimentables. Y análogamente el orden democrático no habría podido imponer a la libre multiplicidad de las opiniones ninguna restricción en este sentido. La pregunta, por tanto, es: ¿Por

qué pudo desarrollarse tan diversamente la realidad histórica posterior?

Dado que el mundo único aparece, mediante su trascendencia, como el orden que encierra todas las secciones del horizonte, puede ser interpretado por su parte, en virtud de este carácter abarcante, como un horizonte cerrado y pierde así su infinita apertura. De este modo puede darse que se pretenda que, el horizonte limitado del propio mundo cultural y un determinado orden del mundo político, que resulta de la fijación en un horizonte particular de opinión, sean el mundo único¹⁶. Así, la abierta multiplicidad de los horizontes, que ya era reconocida como complemento de la trascendencia del mundo único en la *historie* y en la democracia de la *polis*, puede ser negada precisamente en nombre de este mundo único.

A más tardar con la cristianización de la cultura antigua, desde entonces sucumbió la cultura europea a este peligro. Esto se mostró ante todo en su relación a la particularidad de las culturas extrañas. A partir de la originaria disposición a la renovación desde nuestro carácter de ser nacido, Europa hubiese podido estar abierta para percibir en lo extraño nuevas posibilidades de existencia que hiciesen saltar, en virtud de su procedencia de otra situación del temple básico, la vieja barrera habitual del horizonte cultural propio. En lugar de ello, ni la misión cristiana ni el colonialismo político posterior estaban en situación de reconocer lo culturalmente extraño como nuevo y tenerlo presente para preservarlo contra la decadencia.

No obstante, la cultura europea no está abocada fatalmente a esta relación con lo extraño. La diferencia, afinada en el comienzo griego, entre los horizontes limitados —entre los que se incluye el de la propia cultura europea— y la apertura del mundo trascendente único,

¹⁶ La peculiar apertura de esa dimensión de aparición unitaria podría confundirse con la universalidad relativa de un horizonte, porque se había olvidado el otorgamiento del comienzo del mundo en un nacimiento a partir de la oscuridad del ocultamiento o escape. Este olvido estaba condicionado por la indiferencia del mismo escape; pues en la aparición en el modo de un horizonte está en juego sólo como un movimiento, que consiste en volver a la oscuridad a costa del comienzo en el nacimiento.

hace posible un reconocimiento explícito de otros mundos culturales. Pero contra esta afirmación se alza una evidente objeción: ¿Qué puede proteger la cultura europea para no descuidar de nuevo casi por completo esta posibilidad, al igual que en su tradición precedente?

Hay que señalar de entrada que la situación del temple básico europeo nunca ha permanecido por completo latente. Esta situación se ha presentado reiteradamente en el hecho de que Europa, si incurría en un peligroso desarrollo, como una especie de enfermedad venenosa, era capaz también de desarrollar el antídoto¹⁷. La conmoción ante los caminos fallidos de la cultura europea permitió que se despertara una vez más en ella, con un nuevo colorido, el viejo temple básico del ser nacido y el carácter de partida de este temple confirió a Europa, en todas sus épocas, la energía para comenzar de nuevo y para renovarse.

Las asoladoras consecuencias que, con la moderna irradiación técnico-económica de la cultura europea, tienen lugar simultáneamente sobre toda la tierra, han permitido una vez más que surja un nuevo temple. Este temple es un profundo espanto a la vista de la maniifiesta devastación ecológica que se propaga por todo el globo terráqueo. En este espanto se da cuenta el hombre de que el mundo no se reduce a ser un mero depósito, que pone a su disposición recursos manipulables para la explotación industrial. Con el respeto contenido en el asombro ante el maravilloso surgimiento del mundo desde la nada, esta indisponibilidad era reconocida como posibilidad ya en el comienzo griego. En el espanto de lo moderno puede renovarse radicalmente este respeto y con él la situación del temple básico del ser nacido con su energía para el poder empezar. Por eso conviene a Europa reaccionar ante aquel espanto, no con resignación, sino con la disposición a un nuevo comienzo.

¹⁷ Con motivo del año de Colón, no se necesita más que recordar que la misma España que hace cinco siglos trajo infinita desdicha a los pueblos del Nuevo Mundo —como por desgracia hemos de conceder—, por el mismo tiempo, en el pensamiento y acción de figuras tales como Francisco de Vitoria, Bartolomé de las Casas, Carlos V y otras grandes personalidades, allanó el camino para el moderno derecho de los pueblos.

Un nuevo comienzo desde el espíritu del ser nacido posibilitaría asimismo un nuevo respeto por las culturas extrañas. Pero en este lugar se anuncia de nuevo una objeción ya mencionada hace un momento: Si este respeto se basa en un redespertar de temples básicos, el entendimiento intercultural parece así desembocar en un callejón sin salida, toda vez que lo vivido en temples básicos específicos de la cultura no es comunicable a los miembros de otras culturas. De esta forma, el aludido respeto parece conducir menos a la reconciliación esperada que a aquella peligrosa forma de animosidad provocada por la situación de ausencia de habla.

En la primera parte había explicado provisionalmente la posibilidad de entendimiento intercultural porque la indiferencia de temple de la vida cotidiana no permite que se tornen perceptibles las fronteras que sólo se hacen sentir en las experiencias del temple básico. Sin embargo, esta explicación no es suficiente, pues ciertamente hace inteligible por qué ha sido y es posible el entendimiento intercultural en la existencia cotidiana, pero deja incontestada la pregunta decisiva: ¿No se bloquea por principio un tal entendimiento mediante el nivel existencial de la autenticidad, es decir, de la vida no-ordinaria perturbada por los temples básicos? ¿Y no significaría esto que una auto-reflexión de la cultura europea a nivel del temple de la autenticidad habría de comportar también esta negativa consecuencia?

La pregunta puede ser respondida con un claro "no". Con el respeto de las diferentes situaciones de temple básico que fundamentan la cultura se reconoce en general lo que distingue en suma a cada experiencia de temple básico: Ella abre para el hombre el acceso al mundo único, que trasciende todos los horizontes limitados de la vida cotidiana. Gracias a la posibilidad de experimentar temples básicos, están todos los hombres abiertos para "el" mundo único. Esta apertura es el auténtico fundamento que todos ellos puedan entenderse mutuamente. El entendimiento intercultural comienza por cierto en la vida cotidiana, arrancando de la comunidad de la generatividad. Pero supone la apertura al mundo constitutiva del ser humano (*Menschsein*) como dimensión común a todos. Esta dimensión es por principio experimentable a través de los temples básicos,

pero sólo se explicita como tal en el surgimiento efectivo de tales temples.

Así pues, la reflexión de la cultura europea en relación a su propia situación de temple básico no es ningún encapsulamiento particularista frente a los extraños ni por tanto tendencialmente comprometedora de la paz, sino que permite justamente también que se manifieste la apertura al mundo común a todos los hombres y trae con ello de forma universal a conciencia la dimensión del entendimiento de todos los hombres sin restricción.

Sin embargo, hoy se dirige contra esto de buen grado la siguiente objeción: La tesis presuntamente universalista, según la cual todos los hombres, en tanto que hombres, poseen en común la apertura al mundo, es ella misma un pensamiento europeo. Si se la propone como fundamento para el entendimiento intercultural, entonces las culturas extraeuropeas se encajan con ello en una comunidad bajo presentación europea.

Los no europeos podrían preguntar a los europeos qué les da derecho a hablar de una comunidad del ser humano de todos los hombres, es decir, a definir una clase de entes que serían delimitables de otros entes mediante el criterio del "ser humano". ¿Pueden aplicar los europeos semejante "definición" del hombre a los miembros de otras culturas y llegar de esta manera a la aceptación de un mundo humano común único? Al europeo no le está permitido apartarse de esta pregunta pues, según la interpretación basada en la segunda parte, es efectivamente el caso que el hablar del ser humano de todos los hombres está en general condicionado por el temple básico europeo del respeto desde nuestro carácter de ser nacido.

Sólo porque este temple básico permaneció vivo, pudo llegar a la moderna declaración de los derechos de todos los hombres en tanto que hombres y a la formación de la idea de un mundo único, que trasciende todos los horizontes particulares, —un mundo en el que todos los hombres, en tanto que hombres, viven en común. Por consiguiente, los europeos deben reconocer que son pensables —y también parece que existen— las situaciones de temple básico fundadoras

de cultura que no conducen a un puesto privilegiado de los hombres en tanto que hombres, ni tampoco a la admisión de un mundo único común a todos los hombres. Precisamente si la cultura europea se aventura en un respeto radical sobre la base del espanto de lo moderno, debe respetar esto.

Pero con esto surge una paradoja: El fundamento normativo y teórico para el respeto de la singularidad de las culturas extrañas, la idea del ser humano autodeterminado y la idea del mundo único, se basan en la situación de temple básico europea; ahora bien, aquel fundamento normativo y teórico parece perder su validez justamente mediante la radicalización de esta situación del temple básico. No obstante, si seguimos apelando a este fundamento, éste aparece como un último resto de un imperialismo cultural europeo, que irrumpe ahora más bien con el disfraz de una antropología presuntamente universalista pero, en rigor, eurocéntrica.

Esta consecuencia es en un respecto acertada y en otro equivocada. El nivel de la filosofía alcanzado con Kant nos prohíbe una ontología ingenua, que cree poder hacer afirmaciones sobre el ser del mundo y del hombre sin rastrear las condiciones subjetivas de tales afirmaciones en la experiencia humana. La condición de posibilidad de una ontología crítica del ser-humano-en-el-mundo-único es la situación de temple básico europea: Sin ella no sabríamos nada del ser de un mundo único que trasciende todos los horizontes y nada de la existencia de los hombres en tanto que hombres, definida a este propósito mediante la apertura.

En esto hay que dar la razón a la mencionada duda, pero existen en zonas lejanas de esta tierra culturas que no buscan tan sólo el entendimiento con Europa en el nivel cotidiano de la comunicación técnico-económica, sino que se han aventurado con decisión a una vida conforme a las dos nuevas posibilidades de existencia originariamente encaminadas en Grecia: los programas de vida "Vida con la ciencia" y "Vida en la democracia". El origen de estos programas de vida radica en el temple básico europeo del ser nacido. Las culturas extra-europeas que, en nombre del derecho de autodeterminación, hoy se defienden contra la extranjerización causada por Eu-

ropa, han declarado ya con ello su conformidad con el programa de la democracia de los derechos humanos, tanto si se dan cuenta de ello como si no. Pero frente a tales culturas no es ninguna arrogancia europea el derivar una base teórica y normativa de entendimiento intercultural a partir del temple básico que hace posible ese programa¹⁸.

Ahora bien, ¿no podría ser el caso que la conformidad otorgada de facto a ambos programas de vida sea ya una autosumisión internalizada y velada al imperialismo cultural europeo? Si uno se aventura en el concepto del ser humano único en el mundo único, se condena a sí mismo a conformar la propia existencia desde la situación del temple básico europea y con ello a extrañarse de la propia tradición.

Esta objeción sería lícita si la recepción de ambos programas de vida acarreamos necesariamente la ruina de las posibilidades de existencia que resultan de los temples básicos no europeos. Este peligro existiría tan sólo si el mundo único, que se abre a los hombres en virtud de la situación de temple básico europea del ser nacido, fuese idéntico a los horizontes limitados de una determinada cultura —precisamente la europea. Pero justamente no es este el caso. Porque el mundo único trasciende todos los horizontes culturales¹⁹, vale lo

¹⁸ Además no hay que excluir, que hayan temples básicos de otras culturas que también posibiliten, una ontología universal del ser humano en el mundo único. Por ejemplo el Budismo ha podido, convertirse en familiar en al menos tres mundos culturales caracterizados por tipos de lenguajes y por tanto de entendimiento radicalmente diferentes, las lenguas hindús, las chinas y las de Corea y Japón. Esto indica que las realizaciones culturales del Budismo proceden de un temple básico que predispone a sus seguidores a la apertura al mundo único que trasciende todos los horizontes culturales limitados. Por eso puede ocurrir que la situación europea de temple básico sólo nos ha capacitado a poner en conceptos una actitud que también era posible sobre la base de los temples básicos de otras culturas.

¹⁹ La distinción expresa entre los horizontes culturales plurales y el mundo único que los trasciende se encuentra ya, en cuanto al tema, en Husserl, cuando, en su período tardío, contraponen al horizonte único universal “mundo” los mundos particulares, y cuando destaca la diferenciación entre los mundos particulares con la diferencia entre “mundo cultural familiar” y “mundo extraño” (Cf. a este respecto los artículos del autor señalados en la nota 2. Sin embargo, un fallo fundamental de

contrario: La experiencia europea del temple básico comprende precisamente la diferencia entre el mundo único y cada horizonte particular —incluido el europeo.

Hay que conceder que esta diferencia se ha oscurecido en las épocas de Europa entre el origen griego y la modernidad, pero la renovación del respeto desde nuestro carácter de ser nacido, purificada mediante el espanto de lo moderno, concede a la cultura europea la oportunidad de una autocrítica, gracias a la cual la diferencia pueda destacarse con nueva claridad. Por eso perdura también para las demás culturas la mejor oportunidad de preservar su singularidad individual, pese a la estandarización económico-técnica del mundo actual, no en un encapsulamiento frente al pensamiento europeo, sino en la participación en este proceso de autocrítica europea. Europa, con la fuerza del comienzo desde el carácter de ser nacido que le sigue siendo propia, debería activar enérgicamente este proceso en su pensamiento y en su acción.

los análisis de Husserl es que en general no puede aclarar por qué el mundo único se diferencia de los mundos culturales particulares. Para él ambos mundos tienen el carácter común de ser horizontes, es decir, campos de orientación que tienen un límite móvil. Dado que el mundo único para Husserl es, como los mundos particulares un horizonte, puede aceptar que lo construimos de algún modo a partir de esos mundos particulares, por efectuaciones interpretativas especiales, por las cuales ampliamos a lo universal los límites de nuestros eventuales horizontes parciales. Pero eso no puede ser; pues que haya algo así como un mundo único, nos es familiar antes de que formemos cualquier horizonte de mundo particular. El mundo es la dimensión en la que los objetos *con* sus horizontes surgen para nosotros. Es algo así como un espacio abierto que da lugar a la aparición intencional en-horizontes. En la medida en que estemos familiarizados con el mundo, de entrada, estamos más allá que cualquier aparición de carácter horizontal. Siempre la hemos trascendido ya hacia la dimensión que posibilita a priori toda aparición de carácter horizontal. Este pensamiento constituye el punto de partida de los análisis de *Ser y tiempo* con los que Heidegger ha continuado la teoría husserliana de la aparición intencional y horizontal —es decir, la fenomenología—, pero a la vez la ha revolucionado. En relación a esto, ver del autor, «Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger», en *Philosophie der Endlichkeit*. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag, editado por B. Niemeier y D. Schütze, Würzburgo, 1992.

MISCELÁNEA

Ideas I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos

Mtro. Antonio ZIRIÓN
UNAM. México

Introducción

Desde su aparición en 1949, la traducción al español del Libro Primero de las *Ideen* de Husserl, hecha por José Gaos¹, ha gozado mercedamente de muy buena reputación en los círculos filosóficos de lengua española². De hecho, ha sido durante todos estos años la

¹ La 1ª edición de la traducción de Gaos (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Introducción, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura. Epílogo, México: Fondo de Cultura Económica, 1949) fue hecha seguramente sobre la base de un ejemplar de la tercera edición de 1928 publicada por la editorial Max Niemeyer (Halle). Para la 2ª edición, de 1962, Gaos añadió el prólogo y los apéndices publicados en la edición alemana de 1950 hecha por Walter Biemel (*Husserliana III, Den Haag: Martinus Nijhoff*), y aunque mantuvo intacto el texto de 1949, pudo incluir en un "apéndice crítico" los diversos materiales con que Biemel refundió en su edición el texto de Husserl, incluyendo las anotaciones hechas por Husserl en sus ejemplares de la obra. (En lo que sigue no nos referiremos a los resultados de esta meticulosa tarea, que sin embargo contiene algunos errores y omisiones.) En 1986 el Fondo de Cultura Económica publicó, como 3a. edición, lo que no era más que una reimpresión de la 2ª. Ésta ha llegado en 1997 a una 4ª reimpresión, ya reconocida como tal.

² Es posible afirmar esto con base en anotaciones y observaciones aisladas, y también en la experiencia personal de quien esto escribe. Sin embargo, es curioso que no encuentre ninguna reseña o comentario formal sobre la obra en ninguna de las principales revistas de filosofía contemporáneas con la fecha de su aparición.

traducción canónica (y única) de la obra y ha determinado íntegramente, por tanto, la comprensión y asimilación de la misma en los países de habla hispana. Gaos conoció y estudió la obra en su idioma original al menos desde 1928, y hay indicios de que desde entonces empezó a ocuparse de algunos problemas terminológicos relacionados con la traducción del texto al español, aunque seguramente todavía sin la intención de hacer una traducción de manera formal. De lo concienzudo de su lectura dan testimonio las numerosas anotaciones que hizo en los márgenes de su ejemplar, algunas de las cuales son probablemente contemporáneas al trabajo de traducción.³

La traducción es en muchos respectos ejemplar —y no en último lugar por la sobriedad de su estilo literario: en ella Gaos contuvo sabiamente sus grandes dotes para las laberínticas elipsis barrocas y las engañosas precisiones superfluas, y en muy pocos casos se agregan a los problemas mismos de la exposición de Husserl los creados por el lenguaje o el estilo de la traducción. El tono en que se hace hablar a Husserl es armonioso, ceñido, justo, sólo aquí y allá algo afectado, algo más pulido de la cuenta. Sin embargo, a pesar de ésta y de sus otras virtudes (entre las que hay que contar, hablando en términos generales y dejando nuestras salvedades para más adelante, su precisión y su fidelidad),⁴ en la comunidad fenomenológica de habla española se ha ido generalizando de un tiempo para acá la idea, no siempre expresa y no siempre fundamentada, de que esta traducción requiere ya una completa refundición. Estas notas quieren constituir una opinión documentada en favor de esa idea.⁵

³ Véase Antonio Zirión Quijano, «Las anotaciones marginales de José Gaos en *Ideas I*», *Diánoia. Anuario de Filosofía*, XXXIX, n° 39 (1993) (México: Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica, 1993), pp. 137-180.

⁴ Desgraciadamente, hoy habría que contar también como una virtud, en comparación con las traducciones corrientes de textos filosóficos, el hecho elemental de que ésta sea una traducción filosóficamente autorizada, competente, sólida.

⁵ Estas notas constituyen, pues, el estudio anunciado en mi Presentación de la traducción al español del Libro Segundo de las *Ideen* de Husserl, de reciente aparición (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Trad. de Antonio Zirión Q., México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997). La nota se halla en la p. 11. Por otra parte, le doy las gracias a Julio Beltrán por sus muy

Con ese fin, presento en ellas, en una primera parte, un registro de los que pueden considerarse, desde cualquier punto de vista, como auténticos defectos o errores de la traducción o de la edición; en la segunda parte expongo algunos importantes problemas terminológicos que a mi juicio no fueron adecuadamente resueltos por Gaos. El conjunto ha de bastar, me imagino, no sólo para hacer ver la necesidad de la refundición propuesta, sino también para obligarnos a reflexionar de nuevo sobre los principios y los ideales, las técnicas y los fines de la traducción filosófica. A esta reflexión quiere contribuir el epílogo de estas notas, en el que arriesgo una conjetura sobre el motivo que dio lugar a los problemas terminológicos (aunque tal vez también a algunos de los otros) y al hecho de que Gaos no les hallara adecuada solución.

Defectos o errores de la traducción

Clasifico estos defectos en varias categorías, aunque éstas no tienen en todos los casos carácter excluyente: un mismo ejemplo, en efecto, puede ser clasificado a la vez en varias de ellas, además de que en algunos casos resulta imposible decidir definitivamente si el error pertenece a una o a otra. Algunos de los incluidos dentro de los "descuidos de traducción", por ejemplo, podrían ser en realidad erratas, y lo mismo ocurre con algunas de las llamadas "faltas de precisión". Pero, naturalmente, la gran mayoría de las erratas son obviamente erratas, y las que denomino "incomprensiones del sentido", por graves que sean, no pueden ser más que eso. Así pues, cada caso debe valorarse por sí mismo, y la clasificación dada no tiene más objeto que el de proporcionar cierta guía.

Debo señalar, por otra parte, que la revisión (o revisiones) de la obra que me permitió obtener el registro que presento, no fue hecha con el propósito de detectar sus fallas, sino con otros muy distintos, y por ello éste no puede en modo alguno considerarse exhaustivo o

completo. Sobre esta cuesti6n no puedo hacer ning6n pronunciamiento.

En lo que sigue se da, en la primera columna, el texto original alem6n, precedido por las referencias de p6gina y l6nea correspondientes a la edici6n de *Husserliana*⁶; en la segunda columna, la versi6n de Gaos, tambi6n precedida por las referencias de p6gina y l6nea correspondientes a la edici6n de 1986 de la traducci6n⁷. La tercera columna es una propuesta de traducci6n corregida. En ella no se contemplan en todos los casos ni sistem6ticamente todas las posibles modificaciones (sobre todo terminol6gicas) que cabr6a hacer a la traducci6n⁸.

Incomprensiones del sentido

Entre estas incomprensiones se encuentran probablemente los m6s serios errores de toda la traducci6n. Todas ellas deforman gravemente el sentido mismo de la doctrina expuesta.

10,12-15

*Die Wissenschaften dieser
urspr6nglichen Einstellung*

17,10-12

Las ciencias de esta actitud
primitiva son, seg6n esto, en

Las ciencias de esta actitud
primigenia son, seg6n esto,

⁶ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Ph6nomenologie und ph6nomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einf6hrung in die reine Ph6nomenologie. 1. Halbband. Text der 1.-3. Auflage, Husserliana. Edmund Husserl Gesammelte Werke, III/1, Neu herausgegeben von Karl Schuhmann (La Haya, Martinus Nijhoff, 1976).*

⁷ V6ase la nota 1. El texto de 1997 es id6ntico al de 1986.

⁸ Es indispensable tener en cuenta que una buena parte de las deficiencias de la versi6n espa6ola de *Ideas I* (y muy en particular las que entran en la categor6a de las erratas) hay que achac6rsela al Fondo de Cultura Econ6mica y no a Jos6 Gaos. Es muy lamentable que hasta ahora (junio de 1997), en que aparece la 4.^a reimpresi6n de la edici6n de 1962, no haya sido reparada ninguna de las erratas que ya aparec6an entonces. Tambi6n algunos de los errores que pudieran atribuirse a Gaos, podr6an haber sido f6cilmente enmendados; pero han sido repetidos en cada edici6n o reimpresi6n por el Fondo, simplemente por haberse ahorrado toda revisi6n del texto. Del absoluto descuido en que el Fondo mantiene a la obra es prueba plena el hecho de que ni siquiera se haya corregido hasta ahora la gruesa errata que desde la impresi6n de 1986 anuncia, en el t6tulo de la obra que aparece en el lomo mismo del volumen, que 6ste es un libro de "fenomel6gia pura". Pura incuria.

sind demnach insgesamt Wissenschaften von der Welt, und solange sie die ausschließlich herrschende ist,

conjunto ciencias del mundo, y mientras son las exclusivamente dominantes,

en conjunto ciencias del mundo, y mientras ella sea la exclusivamente dominante,

El verbo en singular, *ist*, debió bastar para darse cuenta de que el *sie* alemán se refería a la actitud, no a las ciencias; pero Gaos pensó acaso que se trataba de una errata o de un cambio estilístico de sujeto, o bien que en el fondo son lo mismo el dominio de la actitud y el de las ciencias que se desarrollan dentro de esa actitud, lo cual es muy dudoso.

63,31-34

Diese Umwertung ist Sache unserer vollkommenen Freiheit und steht gegenüber allen der Thesis zu koordinierenden und in der Einheit des „Zugleich“ mit ihr unverträglichen Denksstellungen,

71,33-36

Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todos los actos en que el pensar toma posición, pudiendo coordinarse con la tesis, pero no conciliarse con ella en la unidad del “a la vez”,

Este cambio de valor es cosa de nuestra absoluta libertad y hace frente a todas las tomas de posición intelectuales que pueden coordinarse con la tesis e incompatibles con ella en la unidad del “a la vez”,

Aunque podría deberse a una mala redacción, esta imprecisión es muy seria, pues su resultado es que, en un pasaje clave para la comprensión de la puesta entre paréntesis fenomenológica, el texto acaba diciendo algo totalmente opuesto al sentido del original. En efecto, no es del “cambio de valor” del que se dice que “puede coordinarse con la tesis” pero no conciliarse con ella en la unidad del “a la vez”, sino de las “tomas de posición intelectuales” con las que Husserl lo compara y a las que lo opone. En la traducción se ha perdido el propósito de esta comparación y de esta oposición.

65,32 - 66,2

Keinen einzigen, der in sie [diese natürliche Welt bezüglichen Wissens-

73,35 - 74,5

De las proposiciones que entran en ellas [las ciencias referentes a este mundo na-

De las proposiciones que entran en ellas [las ciencias referentes a este mundo na-

chaften] hineingeh6rigen Sätze, [...] mache ich mir zu eigen, [...] Ich darf ihn nur annehmen, nachdem ich ihm die Klammer erteilt habe. Das heißt: nur im modifizierenden Bewußt-sein der Urteilausschaltung,

tural], [...] ni una sola hago mía, [...] Desde el momento en que le inflijo el paréntesis, no puedo hacer más que afrontarla. Lo que quiere decir: más que afrontarla en la forma de conciencia modificada que es la desconexión del juicio,

tural], [...] ni una sola hago mía, [...] Solamente puedo admitirla una vez que le he inflijido el paréntesis. Lo que quiere decir: solamente en la conciencia modificada de la desconexión del juicio,

Es curioso que Gaos haya creído pertinente modificar el sentido del verbo *annehmen* y retorcer la sintaxis, cuando la lectura natural es bastante clara. Se trata de la admisión o aceptación, “entre paréntesis”, de una proposición científica, no de un extraño (e inevitable, según se insinúa) “afrontamiento” de o ante ella.

76,33-36

Sind wir in einem Akte des Wertens auf eine Sache gerichtet, so ist die Richtung auf die Sache ein Achten auf sie, ein sie Erfassen; aber „gerichtet“ sind wir — nur nicht in erfassender Weise — auch auf den Wert.

84,34-38

Si estamos dirigidos a una cosa en un acto de valorar, es el estar dirigidos a la cosa un atender a ella, un aprehenderla; pero “dirigidos” estamos —no sólo en el modo de la aprehensión— también al valorar.

Si estamos dirigidos a una cosa en un acto de valorar, es el estar dirigidos a la cosa un atender a ella, un aprehenderla; pero “dirigidos” estamos —sólo que no en el modo de la aprehensión— también al valor.

La traducción pervierte el sentido del texto en dos importantes puntos: primero, hace del “valorar” (y no del “valor”, como dice el original) un objeto del mismo “acto de valorar”; y segundo, afirma implícitamente que en tal acto estamos dirigidos a ese “valorar” (o a ese “valor”) “en el modo de la aprehensión”, cuando esto es lo que el texto explícitamente niega: el modo en que el acto de valorar está dirigido al valor no es aprehensivo. (Dejamos pendiente la cuestión terminológica relativa a la traducción de *Erfassen* como “aprehender”.)

107,19-25

In der phänomenologischen Einstellung unterbin-

116,13-20

En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con uni-

En la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con uni-

den wir in prinzipieller Allgemeinheit den Vollzug aller solcher kognitiven Thesen, d.h. die vollzogenen „klammern wir ein“, für die neuen Forschungen „machen wir diese Thesen nicht mit“; statt in ihnen zu leben, sie zu vollziehen, vollziehen wir auf sie gerichtete Akte der Reflexion, und wir erfassen sie selbst als das absolute Sein, das sie sind.

versalidad de principio, la ejecución de todas esas tesis cogitativas, es decir, “colocamos entre paréntesis” las llevadas a cabo; “no hacemos estas tesis con lo demás” a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir en ellas, de llevarlas a cabo, ejecutamos actos de reflexión dirigidos a ellas, y aprehendemos estos actos como el ser absoluto que son.

versalidad de principio, la ejecución de todas esas tesis cogitativas, es decir, “colocamos entre paréntesis” las llevadas a cabo; “no tomamos parte en estas tesis” a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir en ellas, de llevarlas a cabo, ejecutamos actos de reflexión dirigidos a ellas, y las aprehendemos a ellas mismas como el ser absoluto que (ellas) son.

Dejemos pasar la mala traducción de *mitmachen* como “hacer con lo demás”, que no tiene explicación alguna. Lo importante es constatar que lo aprehendido (o mejor, lo captado) como ser absoluto no son los actos de reflexión, sino las “tesis cogitativas” (“ellas”) a las que acaba de referirse el texto. Y éstas son aprehendidas (captadas) como ser absoluto precisamente por los actos de reflexión que dirigimos a ellas. La confusión entre las tesis de conciencia (o la conciencia pura en general) y la reflexión sobre ellas es de mucha monta y de largas consecuencias, pues concierne ni más ni menos que a la identidad misma del “ser absoluto” dentro de la concepción de Husserl. Que Gaos padeció esta confusión lo confiesa implícitamente él mismo en una de sus anotaciones al margen de *Ideas I*, relativa a un pasaje posterior, que dice: «No está aún claro si la vivencia absoluta es la que es objeto de la de reflexión en cuanto objeto de ésta o ésta, la de reflexión»⁹. (Debo la primera noticia acerca de este error de traducción, y acerca de todo el asunto de la confusión de Gaos, a Javier San Martín, quien me la dio en comunicación personal, aunque luego la ha comunicado públicamente.)¹⁰

⁹ Ver A. Ziri6n, «Las anotaciones marginales...», p. 162.

¹⁰ Véase el Capítulo IX de su libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* (Madrid: Universidad Nacional de Educaci6n a Distancia, 1994), esp. pp. 293-294, donde transcribe y comenta con detalle este «profundo error» de Gaos. Remitimos al lector a las interesantes reflexiones de San Martín acerca de la

118,2-7

Andererseits haben wir die als Wesensmöglichkeit mitverflochtene phänomenologische Einstellung, welche reflektierend und die transzendenten Setzungen ausschaltend, sich dem absoluten, reinen Bewußtsein zuwendet und nun die Zuständlichkeitsapperzeption eines absoluten Erlebnisses vorfindet:

127,11-16

Por otro lado, tenemos la *actitud fenomenológica*, entretrejida con la anterior como posibilidad esencial, y que reflexionando y desconectando las posiciones trascendentes se vuelve hacia la conciencia pura, absoluta, y se encuentra con la apercepción del estado que es una vivencia absoluta:

Por otro lado, tenemos la *actitud fenomenológica*, entretrejida con la anterior como posibilidad esencial, la cual, reflexionando y desconectando las posiciones trascendentes, se vuelve hacia la conciencia pura y encuentra ahora la apercepción de estado de una vivencia absoluta:

Con mucha tolerancia, podríamos hallar en la traducción una interpretación del original que, por sí misma, no es incorrecta (puesto que la apercepción de que se trata es también, en efecto, una vivencia absoluta), aunque hace decir al texto de Husserl una cosa distinta, y menos interesante, de la que dice, a saber: que una vivencia absoluta puede ser apercebida como estado, y que esta apercepción puede ser hallada en la reflexión. El pasaje contiene, pues, dos errores serios: la traducción de *Zuständlichkeitsapperzeption* y la del genitivo del artículo *eines*.

118,33 - 119,3

Wäre noch etwas übrig, was die Erlebnisse als „Zustände“ eines persönlichen Ich fassen ließe, in deren Wechsel sich identische persönliche Eigenschaften bekundeten, so könnten wir auch diese Auffassungen auflösen, die intentionalen Formen, die sie konstituieren, abtun und auf die reinen Erlebnisse reduzieren.

128,6

De quedar todavía algo que permitiera tomar las vivencias por "estados" de un yo personal en cuyo cambio se diesen a conocer propiedades personales idénticas, podríamos disolver también estas apercepciones, abolir las formas intencionales que las constituyen y reducirlo todo a las vivencias puras.

De quedar todavía algo que permitiera tomar las vivencias por "estados" de un yo personal, en el cambio de los cuales se diesen a conocer propiedades personales idénticas, podríamos disolver también estas apercepciones, abolir las formas intencionales que (ellas) constituyen y reducirlas a las vivencias puras.

trascendencia de este error en la comprensión de la fenomenología, reflexiones en las cuales no podemos detenernos aquí.

Todo el propósito del pasaje queda tergiversado y oscurecido al dar a las formas intencionales de que aquí se trata, que son formas objetivas (aunque el objeto en este caso sean las vivencias o “estados” de un yo), constituidas por ciertas “apercepciones” o, mejor, aprehensiones, el papel o el carácter de formas constituyentes, y constituyentes, encima, de las aprehensiones mismas que en realidad, conforme a la doctrina del texto, las constituyen a ellas. Un elemento adicional de confusión es introducido por el “todo” de la última frase, el cual no proviene del original, sino de la comprensión de Gaos. (En nuestra propuesta queda eliminada, además, la ambigüedad que produce el “cuyo”, que podría referirse al “yo personal” o a los “estados”. Esta ambigüedad no existe en el alemán.)

144,3-5

Die graduellen Klarheitsunterschiede sind durchaus eigenartige der Gegebenheitsweise.

154,4-5

Las diferencias de claridad son modos de darse absolutamente sui generis.

Las diferencias graduales de claridad son totalmente peculiares de las maneras de darse.

Además de dejar sin traducir la palabra *graduellen*, Gaos pretendió aquí corregir lo que le pareció sin duda una errata del texto original, y hace decir a Husserl, un tanto pomposamente, algo que, aunque en último análisis podría no entrar en conflicto con su exposición, no es la escueta, aunque enfática, observación que quiere hacer: las diferencias de claridad no se encuentran “del lado” del objeto, sino del lado de las “maneras de darse” subjetivas.

170,12-15

[...] die Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit und Tragweite von Wesenfeststellungen, die auf dem Grunde der reinen Reflexion Erlebnis als solche, nach ihrem eigenen, von der Naturapperzeption freien Wesen betreffen sollen.

180,27-28

[...] la cuestión de la posibilidad en principio del alcance de las afirmaciones de esencias que hayan de hacerse sobre la base de las vivencias puras de la reflexión en cuanto tales, de acuerdo con su propia esencia, libre de la apercepción natural.

[...] la cuestión de la posibilidad y el alcance, por principio, de las afirmaciones de esencias, que, sobre la base de la reflexión pura, han de concernir a vivencias en cuanto tales, de acuerdo con su propia esencia libre de la apercepción natural.

O la sintaxis alemana le jugó a Gaos una mala pasada, o Gaos de nuevo se pasa de listo al anteponer su comprensión (que no es más que un prejuicio) al simple y llano sentido del texto. La comprensión de Gaos prejuzga, en efecto, que solamente las vivencias de reflexión pueden verse libres, en un momento dado, de la “apercepción” natural (o quizá mejor, “de la naturaleza”). En el fondo, es la misma dificultad ya señalada para comprender la distinción entre la conciencia pura (trascendentalmente purificada o reducida) y la reflexión sobre ella o sobre la natural. (También en este caso fue Javier San Martín quien me dio, en comunicación personal, la primera indicación sobre este error de Gaos.)

172,33-36

So wie sein Blick sich dem Erlebnis zuwendet, wird es erst zu dem, als was es sich ihm nun darbietet, sowie er den Blick abwendet, wird es zu einem anderen.

183,13-16

Tan pronto como su vista se vuelve hacia la vivencia, se vuelve hacia ella según se le presenta; tan pronto como desvía la mirada, se vuelve hacia otra.

Tan pronto como su mirada se vuelve hacia la vivencia, ésta se vuelve por vez primera aquello que ahora se le presenta; tan pronto como desvía la mirada, la vivencia se vuelve otra.

La tergiversación es obvia y de gran alcance. La traducción no capta ni el sentido ni la intención de la frase. Husserl está exponiendo una posible objeción (que luego desarmará) contra su tesis de la posibilidad de que la fenomenología utilice la reflexión para conocer y describir vivencias. Según la objeción, la vivencia objeto de reflexión es una cuando la mirada reflexiva se dirige a ella y otra cuando esa misma mirada se aparta de ella. El texto de Gaos dice algo muy distinto y con muy dudosa coherencia. (Adviértase, de paso, la inútil duplicidad de términos para traducir el alemán *Blick*.)

180,36 - 181,1

Wohl zu beachten ist der Unterschied dieser phänomenologischen Zeit, dieser einheitlicher Form aller Erlebnisse in

191,17-19

Muy de observar es la distinción entre este tiempo fenomenológico, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en una corriente

Muy de observar es la distinción entre este tiempo fenomenológico, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en una corriente

e i n e m Erlebnisstrom de ellas (el yo puro uno)[...] de vivencias (la de un yo
(*dem e i n e s reinen Ich*) [...] puro) [...]

Dejando a un lado la posibilidad de confusiones a que da lugar la traducción, innecesariamente elíptica, de *Erlebnisstrom* como “corriente de ellas”, es un error muy grave identificar el yo puro con la corriente de vivencias o con una corriente de vivencias. En la misma frase hay un segundo error, también grave, que consiste en dar a entender que el yo puro es sólo uno, o que sólo hay un yo puro. Si no fueron un inexplicable desliz, estos errores, por su gravedad y por el lugar en que ocurren, invitan a abrigar serias reservas acerca de la comprensión que Gaos pudo alcanzar de la concepción husserliana del yo puro, que constituye un meollo de la fenomenología trascendental. Ocurren, en efecto, al principio del § 81, cuando Husserl acaba de explicar en el § 80, titulado «La referencia de las vivencias al yo puro», precisamente el puesto del yo puro en relación con la corriente de sus vivencias.

Faltas de precisión por descuidos de traducción o de edición

La índole de los errores que siguen es manifiesta. La mayoría no requiere ningún comentario.

9,11-12

In der Philosophie kann man nicht definieren wie in der Mathematik;

13,9

En filosofía no se puede decidir como en matemáticas;

En filosofía no se puede definir como en matemáticas;

11,15-17

Wir „sehen den anderen ihre Erlebnisse an“ auf Grund der Wahrnehmung ihrer leiblichen Äußerungen.

18,5-7

Les vemos a los demás sus sentimientos sobre la base de la percepción de las manifestaciones corporales de los sentimientos.

Les “vemos a los demás sus vivencias” sobre la base de la percepción de sus manifestaciones corporales.

22,31 <i>mittelbare Begründungen von Urteilen</i>	29,32 fundamentaciones mediatas de esencias,	fundamentaciones mediatas de juicios,
28,31 - 29,1 <i>Jeder Gegenstand, sofern er explizierbar, auf andere Gegenstände beziehbar,</i>	36,1-2 Todo objeto, en tanto es explicitable, referente a otros objetos,	Todo objeto, en tanto es explicitable, referible a otros objetos,
29,26-27 <i>Sprechen wir von individueller Eigenschaft, individueller Relation usw., so heißen diese Ableitungsgegenstände natürlich so um der</i>	36,26-27 Cuando hablamos de una propiedad individual, de una relación individual, etc., se llaman éstas objetos derivados en gracia, naturalmente,	Si hablamos de una propiedad individual, de una relación individual, etc., entonces estos objetos derivados se llaman así en gracia, naturalmente,
35,7 <i>irgendeinen Steigerungsgrad.</i>	42,12 algún grado de intensidad.	algún grado de incremento.
35,11-12 <i>formal-kategorialen Begriffe Individuum, Konkretum und Abstraktum.</i>	42,16 conceptos categoriales formales individuo, concepto y abstracto.	conceptos categoriales formales individuo, concreto y abstracto.
39,10 <i>prinzipiellen Bestimmungen</i>	46,11 cuestiones de principio	determinaciones de principio
41,4-5 <i>Er ist ein erkenntnis-praktischer Radikalismus,</i>	48,4-5 Es un radicalismo teórico-práctico	Es un radicalismo cognoscitivo-práctico
44,32-33 <i>Wissenschaftliche Begründung</i>	51,33-34 La fundamentación científica empírica,	La fundamentación científica
49,37-50,1 <i>Insofern gehört freilich zum Erlebnis selbst „Kentaurover-</i>	57,13-15 En tanto es esto, es, sin duda, inherente a la vivencia	En tanto es esto, es, sin duda, inherente a la vivencia

<i>meintes", Kentaur-phantasieres.</i>	misma el ser "mención de un centauro", fantaseo de un centauro.	misma el "centauro-mentado", el centauro-fantaseado.
56,9-10 <i>Wir beginnen unsere Betrachtungen als Menschen des natürlichen Lebens,</i>	64,9-13 Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural,	Empezamos nuestras consideraciones como hombres de la vida natural,
56,11-12 <i>Was das besagt, machen wir uns in einfachen Meditationen klar,</i>	64,11-12 Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas consideraciones,	Lo que esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas meditaciones,
77,12-13 <i>ebenso Achten und I m-geistigen-Blick-haben</i>	85,14 y asimismo el entender y el tener a la vista del espíritu.	asimismo el atender y el tener a la vista del espíritu.
82,31-32 <i>deren einzige Charakteristika mathematische Ausdrücke sind,</i>	90,31 y cuyos únicos caracteres son expresiones matemáticas,	y cuyas únicas caracterizaciones son expresiones matemáticas,
113,30-31 <i>Hinausreichen über die Welt für das Bewußtsein, bzw. für jedes [...] Ich</i>	122,35-36 <i>ir más allá del mundo de la conciencia o de todo yo [...]</i>	<i>ir más allá del mundo para la conciencia o para todo yo [...]</i>
115,25 <i>dahingegangenen Lebewesen</i>	124,30 mundos extintos de la vida	seres vivos extintos
117,33-34 <i>ist auch hier eine doppelte Einstellung wesensmäßig zu vollziehen.</i>	127,3 hay que adoptar también aquí esencialmente una <i>doble actitud</i> .	también aquí puede adoptarse esencialmente una <i>doble actitud</i> .
121,29-30 <i>das absolute oder transzendental reine Bewußtsein als</i>	131,3-4 queda la conciencia pura, absoluta o trascendental	queda la conciencia absoluta o la conciencia trascenden-

<i>Residuum verbleibt,</i>	como un residuo	talmente pura como un residuo
122,22 <i>wertende und praktische Bewusstseinsfunktionen</i>	131,28 funciones valoradas y prácticas	funciones valorativas y prácticas
146,15-16 <i>allgemeine Wesensanalysen phänomenologischer Art,</i>	156,16-17 análisis universales, o de índole fenomenológica, de las esencias,	análisis esenciales universales de índole fenomenológica,
<p>Este error concierne nada menos que a la índole de la fenomenología misma. El hecho de que Gaos haya creído conveniente insertar el "o", o incluso que haya creído que era posible insertarlo, no puede deberse más que a una concepción unilateral de la fenomenología como una disciplina esencialmente eidética.</p>		
167,12 <i>durch eine selbst fließende Phase</i>	177,29-30 por un un aspecto, él mismo fluyente	por una fase, ella misma fluyente
168,21-23 <i>etwas vom Erlebnisstrom und von der notwendigen Bezogenheit desselben auf das reine Ich;</i>	179,2-3 algo de las corrientes de las vivencias y de la necesaria referencia de ellas al yo puro,	algo de la corriente de las vivencias y de la necesaria referencia de la misma al yo puro,
183,1-2 <i>auf die temporale Gegebenheitsweise</i>	193,24-25 al modo de darse algo que llamamos modo temporal	al modo de darse temporal
194,6-7 <i>hyletische oder stoffliche Data</i>	204,36 datos hyléticos materiales	datos hyléticos o materiales
196,22-23 <i>objektive Einheit der Gegenständlichkeit</i>	207,12-13 una conciencia objetiva de la objetividad	la unidad objetiva de la objetividad
200,7-8 <i>phänomenologischen Wesenseigentümlichkeiten</i>	210,27 peculiaridades esenciales o fenomenológicas	peculiaridades esenciales fenomenológicas

Véase aquí otra muestra del error señalado antes (pasaje de 156,16-17 de la versión española) y consistente en una falsa concepción unilateral de la fenomenología como disciplina eidética. Pero además, ambos son muestra de la libertad que Gaos creía tener derecho a concederse como traductor.

212,2-3 <i>die zugehörigen noematischen Leistungen nicht verändern,</i>	222,29 alteran los correspondientes efectos noemáticos;	no alteran los correspondientes efectos noemáticos;
254,12-13 <i>Durch Rücksichtnahme auf die Neutralitätsmodifikation</i>	265,12-13 Al tomarla en cuenta la modificación de neutralidad	Al tomar en cuenta la modificación de neutralidad
257,14-15 <i>hinsichtlich ihres Hofes an Retentionen</i>	268,6-7 respecto de sus halos de retenciones	respecto de su halo de retenciones
260,15-16 <i>(in entsprechend weitestem Sinne)</i>	271,7 (en el más amplio sentido paralelo)	(en el sentido correspondientemente más amplio)
283,36-37 <i>Wir erinnern uns etwa eines Beweises,</i>	294,34 Recordemos, por ejemplo, una demostración,	Recordamos, por ejemplo, una demostración,
284,27-29 <i>die ausdrückenden, die in dem spezifischen Sinne „logischen“ Aktschichten,</i>	295,26-27 las capas de actos de la expresión, las capas “lógicas” en sentido específico,	las capas expresivas de los actos, las capas “lógicas” en sentido específico,
286,7 <i>a u s d r ü c k b a r d u r c h „ B e d e u t u n g e n “.</i>	297,3 <i>expresable mediante “significantes”.</i>	<i>expresable mediante “significaciones”.</i>
289,4-5 <i>Bei einer Lektüre können wir jede Bedeutung artikuliert und freitätig vollziehen,</i>	299,34-35 Al leer podemos articular y llevar a cabo libremente cada significación,	Al leer podemos llevar a cabo articulada y libremente cada significación,
316,17-19 <i>Ebenso „gehört“ die Setzung des in der Wesenser-</i>	327,7-10 Igualmente es “inherente” la posición de la esencia o la	Igualmente es “inherente” la posición de la esencia o de la

<p>s c h a u n g „originär“ gegebenen Wesens oder We- sensverhaltes eben zu seiner Setzung „materie“, dem „Sin- n“ in seiner Gegebenheits- weise.</p>	<p>relación esencial dada “origi- nariamente” en la intuición esencial o la correspondiente “materia” de posición, el “sentido” en su modo de darse.</p>	<p>relación esencial dada “origi- nariamente” en la intuición <i>esencial</i>, precisamente a su “materia” de posición, al “sentido” en su modo de darse.</p>
<p>332,4-5 dem Eidos Adäquat-gegeben- und Evident-setzbar-sein</p>	<p>343,4-5 al eidos “darse adecuada- mente y ser susceptible de posición evidente”</p>	<p>al eidos ser-adecuadamente- dado y ser-susceptible-de- posición-evidente</p>
<p>338,12-14 Die Beschreibungen, die wir entwerfen, setzen schon eine große phänomenologische Basis voraus,</p>	<p>349,18-19 Las descripciones que esbo- zamos representan ya una gran base fenomenológica,</p>	<p>Las descripciones que esbo- zamos presuponian ya una gran base fenomenológica,</p>
<p>342,15 die formale Apophantik</p>	<p>353,20 la apofántico-formal</p>	<p>la apofántica formal</p>
<p>343,24-25 (Glaube, bzw. Glaubensmo- dalität, Werten, Wollen)</p>	<p>354,29 (creencia o modalidad de creencia, valorar, creer)</p>	<p>(creencia o modalidad de creencia, valorar, querer)</p>
<p>347,2 jenen Grenzenlosigkeit</p>	<p>358,9-10 esas fallas de límites</p>	<p>esas faltas de límites</p>
<p>M a n n i g f a l t i g k e i- t e n v o n E r s c h e i n- u n g e n</p>	<p>361,16 multiplicidades de pareceres.</p>	<p>multiplicidades de apareceres.</p>

Modificaciones (aparentemente) deliberadas del traductor

<p>10,7 Erstes Kapitel Tatsache und Wesen</p>	<p>17,4 Capítulo I HECHOS Y ESENCIAS</p>	<p>Capítulo I HECHO Y ESENCIA</p>
<p>53,15-18 aber für die Frage nach Sinn und Wert unserer Erkenntnis- se sind die Geschichten dieser Erbschaften ebenso gleichgül-</p>	<p>60,35-37 mas para la cuestión del sentido y valor de nuestros conocimientos son las histo- rias de estas herencias lo que</p>	<p>mas para la cuestión del sentido y valor de nuestros conocimientos son las histo- rias de estas herencias lo que</p>

<i>tig, wie es für den Wertgehalt unseres Goldes die Geschichte der seinen ist.</i>	para el valor de nuestro oro es la historia de éste.	para el valor de nuestro oro es la historia de las suyas.
75,5 <i>das Empfindungsdatum Weiß</i>	83,7-8 el dato de la sensación del blanco	el dato de la sensación blanco
242,34-35 <i>explizierend an dem Sinnobjekt das Möglichsein, [...] erfassen</i>	253,22-24 explicitando el objeto o sentido, aprehender [...] el ser posible, [...]	explicitando, aprehender en el objeto de sentido [...] el ser posible, [...]
243,10 <i>an dem Sinnesobjekt</i>	253,36 en el objeto o sentido	en el objeto del sentido
267,7-8 <i>sodern Werte der Sachen, Wertheiten, bzw. konkrete Wertobjektitäten:</i>	278,8-9 sino valores de las cosas, concretos con éstas o en sí:	sino valores de las cosas, valiosidades u objetividades de valor concretas:

Saltos (y puentes)

3,23-27 <i>Diese Modifikationen verstehen, oder, genauer zu sprechen, die phänomenologische Einstellung vollziehen, reflektiv ihre Eigenart und diejenige der natürlichen Einstellungen in das wissenschaftliche Bewußtsein erheben — das ist</i>	7,22-25 Estudiar estas modificaciones, elevar por medio de la reflexión lo que tienen de peculiar esta actitud y las naturales al nivel de la conciencia científica, he aquí	Comprender estas modificaciones, o, para decirlo con más exactitud, ejecutar la actitud fenomenológica, elevar por medio de la reflexión lo que tienen de peculiar esta actitud y las naturales al nivel de la conciencia científica, he aquí
6,25-27 <i>Anderer Reduktionen, die spezifisch transzendentalen, „reinigen“ die psychologischen Phänomene von dem, was ihnen Realität und damit Einordnung in die reale „Welt“ verleiht.</i>	10,19-21 Otras reducciones, las específicamente trascendentales, “purifican” los fenómenos en el “mundo” real.	Otras reducciones, las específicamente trascendentales, “purifican” los fenómenos psicológicos de aquello que les presta realidad y con ello inserción en el “mundo” real.

24,8-9 <i>Bilden wir die Idee einervollkommenen rationalisierten Erfahrungswissenschaft von der Natur, d. i.</i>	31,8-10 Si nos formamos la <i>idea de una ciencia empírica, pero perfectamente racionalizada</i> , esto es,	Si nos formamos la <i>idea de una ciencia empírica de la naturaleza, pero perfectamente racionalizada</i> , esto es,
33,11-12 § 14. <i>Substratkategorien. Das Substratwesen und das</i>	40,17 § 14. Las categorías del sustrato. La esencia y el	§ 14. Categorías del sustrato. La esencia del sustrato y el
45,17-18 <i>auch nicht durch die Autorität der „modernen Naturwissenschaft“.</i>	52,21 ni siquiera por la autoridad de la “ciencia moderna”.	ni siquiera por la autoridad de la “ciencia moderna de la naturaleza”.
59,29-30 <i>ist dieses Für-mich-da-sein, wie</i>	67,26 es este estar ahí, como	es este estar-ahí-para-mí, como
77,36-37 <i>im Sinne von Aktimpressionen, so auch</i>	86,1-2 en el sentido de impresiones, también	en el sentido de impresiones de acto, también
81,29-30 <i>Das Wahrnehmen [...], bloß als Bewußtsein betrachtet und</i>	89,30-31 El percibir, considerado meramente como forma de la conciencia y	El percibir, considerado meramente como conciencia y
116,11-13 <i>Die gesamte materielle Natur, die sinnlich erscheinende und die in ihr [...] fundierte physikalische Natur</i>	125,20-21 la naturaleza material entera, la naturaleza física fundada en ésta	la naturaleza material entera, la que aparece sensiblemente y la naturaleza física fundada en ésta
134,8-11 <i>Zugleich kontrastieren wir parallel damit dogmatische und phänomenologische Einstellung, wobei offenbar die natürliche Einstellung sich der dogmatischen als Besonderheit unterordnet.</i>	143,18-21 A la vez ponemos paralelamente en contraste la <i>actitud dogmática</i> y la <i>actitud fenomenológica</i> , a la primera de las cuales se subordina patentemente como caso particular la actitud natural a la dogmática.	A la vez ponemos paralelamente en contraste la <i>actitud dogmática</i> y la <i>actitud fenomenológica</i> , a la primera de las cuales se subordina patentemente como caso particular la actitud natural.

167,9-10 <i>es ist was es ist, in einer ursprünglichen Erzeugung</i>	177,27-28 es lo que es una <i>creación radical</i>	es lo que es en una <i>creación radical</i>
222,24-27 <i>des Unterschiedes zwischen Noesis [...] und Noema, [...] weil</i>	233,23-25 la distinción entre nóesis [...], porque	la distinción entre nóesis [...] y nóema, porque
260,35-36 <i>denn in der aktuellen Ur- glaubenssetzung wird es bewußt</i>	271,27-28 pues en la protoposición actual se vuelven conscientes	pues en la protoposición de creencia actual se vuelven conscientes
282,6-7 <i>Zum Beispiel das wahrneh- mende Erfassen, Er- greifen wandelt sich</i>	293,4-5 Por ejemplo, el <i>aprehender</i> , el <i>apresar</i> se convierte	Por ejemplo, el <i>aprehender</i> o <i>apresar</i> perceptivo se con- vierte
292,1-2 <i>das bisher, eben in Erman- gelung der erforderlichen phänomenologischen Ein- sichten, ohne Lösung ver- blieben ist:</i>	que hasta aquí, precisamente por falta de las indispen- sables intelecciones feno- menológicas, ha permane- cido sin solución:	
302,29-30 que hasta aquí ha permane- cido sin solución:		
292,14-15 <i>nicht [...] ihrer Bedeutung nach in Wahrheit Aussage- sätze sind.</i>	303,6 no serán en verdad propo- siciones enunciativas.	no serán en verdad, con- forme a su significación, proposiciones enunciativas.

Modificaciones (aparentemente) deliberadas del traductor

10,7
Erstes Kapitel

17,4
Capítulo I
HECHOS Y ESENCIAS

Capítulo I
HECHO Y ESENCIA

Erratas

En la siguiente relaci6n de simples erratas que no parece posible atribuir al traductor, es innecesario seguir reproduciendo el texto original alem1n. Es obvio que tacharlas de simples no significa que algunas de ellas no puedan provocar un considerable trastorno de la comprensi6n —lo cual s6lo podr1 apreciarse recurriendo al contexto en que se dan.

P1g.,l6nea	Dice	Debe decir
7,17	estos fen6menos	estos "fen6menos"
12,23-24	con las expresiones <i>ideas e ideal</i> ,	con las expresiones <i>idea e ideal</i> ,
19,1	del tiempo tiene esta	del tiempo, tiene esta
20,2-3	individual aisladamente	individual (aisladamente
20,36	evidente as6,	evidente asi),
33,14	" <i>regi6n fomal</i> ".	" <i>regi6n formal</i> ".
39,18	hay otras cosa que	hay otra cosa que
41,8	este sentido. Hemos	este sentido. [Aparte] Hemos
45,17-18	sumos g6nero	sumos g6neros
46,29	de una ciencia tan	de una "ciencia" tan
55,18	Los perjuicios	Los prejuicios
61,8	o <i>renunci6</i>	y <i>renunci6</i>
65,19-20	rasgos de la mirada	rayos de la mirada
67,2	esperar y tener	esperar y temer
71,12	oposici6n	posici6n
74,13-14	fundamenraci6n	fundamentaci6n
82,20	objeto real,	objeto "real",

92,10	intuición	intuición
93,35	A cada esfera	A cada fase
99,33	de matices a escorzos	de matices o escorzos
104,20	aprehender junto la cosa	aprehender justo la cosa
108,28-29	multiplicidades y apariencias	multiplicidades de apariencias
111,27	de realidades; en sentido estricto	de realidades en sentido estricto
113,6-7	mediante apariencias una conciencia,	mediante apariencias en una conciencia,
115,8	singularidad	singularidad
119,32	desconocido	desconocida
124,3	mística	mítica
127,2	percepción	apercepción
134,24	No es <i>factum</i>	No el <i>factum</i>
148,35	ante la vida,	ante la vista,
154,30-31	plenitud esencias	plenitud esencial
159,21	las ciencias,	las esencias,
170,20	Pero la psicología	Para la psicología
172,7-8	la esfera para las vivencias	la esfera pura de las vivencias
173,22	inmediata " <i>protección</i> "	inmediata " <i>protención</i> "
184,9-10	dirección peculiar	dirección peculiar
194,9	constante; una fase	constante: una fase
196,16	hacia la de	hacia las de

214,1	sentido preceptivo	sentido perceptivo
214,29	a que se refiera. Ahora	a que se refiera. [Aparte] Ahora
228,2	y el <i>n6ema</i>	y el <i>n6ema</i>
229,4	tal como conscientemente	tal como es conscientemente
232,6	de la <i>relaci6n de valor</i>	de la <i>relaci6n de valor</i>
244,11	simple representaci6n	simple representaci6n
249,5	vivencias internacionales	vivencias intencionales
254,36	" <i>se dirige</i> " contra	" <i>se dirige</i> " contra
262,2	de yo puro	del yo puro
268,6	recuerdos o	recuerdos; o
269,9	n6emas de 6stas	n6emas de 6stos
272,21	ning6n n6ema real	ning6n n6ema "real"
274,35	pretensi6n del ser	pretensi6n de ser
278,36	dispersas capas	diversas capas
281,12	transportables o actuales;	transportables a actuales;
281,34	d6xicamente: sea	d6xicamente; sea
282,21	esta forma,	esta forma:
283,3	" <i>constituyentes</i> ", <i>originariamente</i>	" <i>constituyentes</i> " <i>originariamente</i>
285,13	<i>volici6n meditada</i>	<i>volici6n mediata</i>
290,13	amar no es un amor	amor no es un amor
292,2	para conocimiento	para el conocimiento

294,26 (Título del §)	como modo de	como modos de
297,19	todo los restantes	todos los restantes
299,33	por otra aparte	por otra parte
333,9	protodóxica	protodoxa
334,1	incomprensible de suyo	comprensible de suyo
346,1	la razón.	la razón).
356,32	trátase de la	trátese de la
362,23	jamás se ha aprendido	jamás se ha aprehendido
367,20	<i>forma</i>	<i>formal</i>

Problemas terminológicos

A pesar del monto y número de las fallas y defectos reseñados, tal vez el problema principal de la traducción no se encuentre entre ellos, sino en la poco delicada selección de términos españoles para traducir ciertos términos técnicos de la obra. Este problema o problemas no atañen a un sólo pasaje localizado, sino que se extienden prácticamente a todas las páginas de la obra. Los problemas se presentan en varios casos, pero como tampoco aquí es posible ser exhaustivos, nos referiremos con algún detalle solamente a los dos principales de ellos, y al final dejaremos mencionados algunos otros.

Uno de los casos más serios es sin duda el que se da en torno al sustantivo "representación". Gaos lo usa para traducir tres distintos sustantivos alemanes: *Vorstellung*, *Vergegenwärtigung*, *Erinnerung*.¹¹

¹¹ Sin contar *Wiedervergegenwärtigung*, que también se traduce así pero que solamente ocurre dos veces en la obra, y sin contar tampoco la expresión alemana *verbildlichende Modifikation*, que se traduce como "modificación de la representación por medio de una 'imagen'". Por lo demás, el problema se extiende, como se verá,

Es cierto que no es f6cil hallar un sustituto de “representaci6n” para la traducci6n de los dos primeros, y es cierto tambi6n que la importante distinci6n que Husserl establece entre ellos (distinci6n crucial en la fenomenolog6a de las “representaciones” y en 6ltima instancia en la teor6a fenomenol6gica del conocimiento) no est6 expuesta en *Ideas I* con suficiente detalle. Sin embargo, por un lado el pasaje que “define” el concepto de *Vorstellung* como vivencia intencional estructurada del modo m6s simple y como soporte de todas las dem6s vivencias intencionales (*Hua* III/1, § 102, p. 238), y, por otro lado, el pasaje que define la *Vergegenw6rtigung* como una “modificaci6n reproductiva” de la percepci6n (*Hua* III/1, § 99, p. 233), debieron bastar para alertar a Gaos sobre la necesidad de no confundir estos conceptos en la traducci6n, aunque el primero sea un g6nero del segundo (como lo es, por lo dem6s, del resto de las vivencias intencionales).

Aqu6 no entraremos en los sutiles meandros de las exposiciones husserlianas, que ya son suficientemente complicadas en su idioma original; pero s6 tenemos que hacer constar que justamente una buena parte de esas complejas sutilezas han desaparecido en la traducci6n. Como en ning6n otro caso, la traducci6n cumple aqu6 el papel de alejar el texto original del lector, queriendo simplificarle la lectura, en vez de intentar acerc6rselo. Muchos fragmentos del original han quedado realmente simplificados, aplanados, pero con ello la doctrina expuesta ha quedado oculta.

Por otro lado, la adopci6n del mismo t6rmino para traducir el tercero de los alemanes, *Erinnerung* (que en su sentido corriente no es otra cosa que “recuerdo”), se explica acaso por la ampliaci6n de sentido que Husserl le impone al “definir” este “recuerdo” como una “representaci6n ponente” (*setzende Vergegenw6rtigung*),¹² concepto

a algunas formaciones verbales, pero aqu6 s6lo consideraremos directamente el sustantivo.

¹² V6ase el mismo pasaje ya citado: § 99, pp. 233-234. Advertimos que nosotros aqu6 traducimos siempre *Vorstellung* como “representaci6n” y *Vergegenw6rtigung* como “representaci6n”.

en el que ya no es decisiva la relación con el pasado. Estrictamente, esta ampliación del sentido del “recuerdo” sería una razón más para conservar en la traducción el término normal (“recuerdo”), aunque lo que Gaos hace, sin duda de modo deliberado, es utilizar “representación” cuando *Erinnerung* se entiende en su nuevo sentido ampliado, y “recuerdo” en los demás casos. Pero en todo caso, y justamente por la delicadeza de las maniobras conceptuales de Husserl, resultaba indispensable mantener separados la *Erinnerung* y la *Vergegenwärtigung*, pues ni en su sentido ampliado es el “recuerdo” una “representación” sin más¹³ —así como, por otro lado, tampoco es el “recuerdo”, sin más, una mera “representación” (*Vorstellung*). Todo recuerdo es representación, y toda representación es representación. Pero las inversas no son ciertas.

Es cierto que, en muchas ocasiones, no resulta mayormente perjudicial en una traducción utilizar el término que designa al género para traducir el término que en el idioma original designa a una de sus especies, y viceversa; pero tratándose de una materia donde la precisión conceptual no es solamente recomendable o exigible por razones generales o de principio, sino que ha sido expresa, deliberada y muy penosamente buscada por el autor (y no siempre alcanzada, hay que agregar), cualquier desplazamiento o inversión semejante, por menor que parezca, representa una seria infidelidad.

Finalmente, y para mostrar los efectos en la traducción de esta decisión de identificar como “representación” los tres distintos conceptos, revisemos ahora, tomando en cuenta lo anterior, algunos pasajes, en los que se ha añadido entre paréntesis el término alemán, que en ningún caso, naturalmente, fue consignado por Gaos. (Se dan sólo los números de página y línea de la versión española.)

65,20-23 Representaciones (*Vergegenwärtigungen*) primero oscuras, pero que se van avivando, acaban por destacar algo deter-

¹³ De lo cual podemos suponer que Gaos tenía plena conciencia, como lo muestra su traducción, en un pasaje clave (véase abajo, la traducción del pasaje tomado de las pp. 261-262), de *Erinnerung* justamente como “representación ponente”.

minado, eslabonándose una cadena de semejantes representaciones (*Erinnerungen*);

- 80,16-20 De las cosas tenemos conciencia, lo mismo que en la percepción, también en los recuerdos (*Erinnerungen*) y en las representaciones (*Vergegenwärtigungen*) análogas a los recuerdos (*erinnerungsähnlichen*), y la tenemos asimismo en libres fantasías. Todo esto, tan pronto en una “clara intuición”, tan pronto sin intuitividad notoria, en la forma de representaciones (*Vorstellungen*) “oscuras”;
- 95,25-26 Así pasa, por ejemplo, con toda representación (*Vergegenwärtigung*): con todo recuerdo (*Erinnerung*),
- 98,23 En la percepción se halla esto caracterizado todavía de una manera peculiar como “en persona”, frente a la modalidad característica del recuerdo (*Erinnerung*), de la libre fantasía, la de lo “flotante en el aire”, “representado” (*vergegenwärtigtes*). Se incurre en un contrasentido cuando se mezclan y confunden del modo usual estos modos de representación (*Vorstellungsweisen*), de una estructura esencialmente diversa, y, con la consiguiente correlación, las formas de darse en ellos algo, o sea, la simple representación (*Vergegenwärtigung*) con la simbolización (sea por medio de imágenes o por medio de signos) y, peor aún, la simple percepción con ambas cosas.
- 102,24-36 A la esencia de las representaciones (*Vergegenwärtigungen*) son inherentes diferencias graduales de relativa claridad u oscuridad. Es patente que tampoco esta diferencia de perfección tiene nada que ver con la referente al darse por medio de apariencias que matizan o escorzan. Una representación (*Vorstellung*) más o menos clara no se matiza por medio de la claridad gradual, es decir, en el sentido de nuestra terminología, conforme a la cual una forma espa-

cial, toda cualidad que la recubre, e igual la entera “cosa que aparece en cuanto tal”, se matiza o escorza múltiplemente —sea la representación (*Vorstellung*) clara u oscura. La representación (*Vorstellung*) reproductiva de una cosa tiene sus diversos grados posibles de claridad, y los tiene para cada modo de matizarse o escorzarse.

- 221,11-13 En un caso está lo que aparece caracterizado como “realidad en persona”, en otro caso como ficción, en otro como representación mnémica (*Erinnerungsvergegenwärtigung*), etc.
- 243,20-23 Recordamos ante todo aquel “sentido objetivo” con que nos encontramos más arriba, al comparar nóemas de representaciones (*Vorstellungen*) heterogéneas, de percepciones, recuerdos (*Erinnerungen*), representaciones (*Vorstellungen*) por medio de “imágenes”, etc.,
- 261,13 Dicho de un modo más preciso, es el *fantasear* en general
 262,19 la *modificación de neutralidad de la representación* (*Vergegenwärtigung*) “ponente”, de la representación (*Erinnerung*) en el más amplio sentido concebible.
- Hay que advertir aquí que en la manera habitual de hablar se cruzan la *representación* (*Vergegenwärtigung*) o reproducción y la *fantasía*. Nosotros usamos las expresiones de tal suerte que, haciendo honor a nuestros análisis, empleamos el término general de representación (*Vergegenwärtigung*) dejando indeciso si la “posición” correspondiente es propiamente tal o neutralizada. Entonces se dividen las representaciones (*Vergegenwärtigungen*) en general en los dos grupos de las *representaciones ponentes* (*Erinnerungen*) de toda especie y *sus modificaciones de neutralidad*. [...]
- [...] Según esto, corresponde a toda vivencia, como a todo ser individual consciente originariamente, una serie de

modificaciones representativas (*Erinnerungsmodifikationen*) idealmente posibles. Al *vivir*, en el sentido de la *conciencia originaria de la vivencia*, corresponden como posibles paralelos representaciones (*Erinnerungen*) de él, y por ende también, como modificaciones de neutralidad de éstas, *fantasías*. [...]

Tantas veces cuantas nos hemos representado (*vergegenwärtigt*) cualesquiera objetos —supongamos que sea un mero mundo de la fantasía y que nosotros hayamos vuelto la atención hacia él— es una afirmación válida, como inherente a la esencia de la conciencia que fantasea, la de que no sólo este mundo, sino a la vez el percibir que lo “da” está fantaseado. Estamos vueltos hacia el mundo, pero al “percibir en la fantasía” (esto es, a la modificación de neutralidad de la representación) (*Erinnerung*) sólo cuando, como hemos dicho antes, “reflexionamos en la fantasía”. Pero es de fundamental importancia no confundir esta modificación *idealiter* posible en todo momento, que haría pasar a toda vivencia, incluso a la misma que fantasea, a ser la *mera fantasía* exactamente respectiva, o lo que es *lo mismo*, a ser la *representación* (*Erinnerung*) *neutralizada*, con aquella modificación de neutralidad que podemos enfrentar a toda vivencia “*ponente*”. En este respecto es la representación (*Erinnerung*) una vivencia *ponente* enteramente especial.

336,1-3 [...] ciertas formas de evidencia excluyen en principio semejante verificación originaria, por decirlo así. Esto es válido, por ejemplo, para el recuerdo (*Rückerinnerung*), y en cierto modo para toda representación (*Erinnerung*),

Otro problema terminológico muy serio de la traducción es la indistinción de los sustantivos alemanes *Realität* y *Wirklichkeit* (e igualmente la de los adjetivos correspondientes: *real* y *wirklich*; la de sus sustantivaciones como *Reales* y *Wirkliches*, e incluso la de las for-

mas verbales *realisieren* y *verwirklichen*, etc.). Aunque esta indistinción no es completa en la obra, ambos sustantivos, o ambos miembros de las parejas correspondientes, se traducen en muchos casos exactamente de la misma manera, incluyendo algunos pasajes en que resultaba obligado señalar la distinción.¹⁴

El problema se inicia en la Introducción, y en un pasaje clave. *Realität* se traduce en él como “realidad”, y *real*, respectivamente, como “real”; pero *wirkliches* se traduce también como “real”. Esta indistinción consigue pervertir el genuino sentido de la frase, que se transcribe en seguida (el texto se refiere a la psicología):

2. Sie ist eine Wissenschaft von *Realitäten*. Die „Phänomene“, die sie als psychologische „Phänomenologie“ behandelt, sind reale Vorkommnisse, die als solche, wenn sie *wirkliches Dasein* haben, mit den realen Subjekten, denen sie zugehören, der einen räumlich-zeitlichen Welt als der *omnitudo realitatis* sich einordnen. (p. 6)

2. La psicología es una ciencia de *realidades*. Los “fenómenos” de que trata como “fenomenología” psicológica son sucesos reales, que en cuanto tales, cuando tienen existencia real, se insertan con los sujetos reales a que pertenecen dentro del orden del mundo uno del espacio y del tiempo o de la *omnitudo realitatis*. (p. 10)

En la traducción, el lector se ve remitido a unos extraños sucesos que, siendo reales, parece que a veces pueden tener una existencia real y a veces no. La frase sólo habría resultado comprensible distinguiendo los dos conceptos de “realidad” que aquí están en juego; y aunque a estas alturas de la obra esta distinción no está expuesta ni aclarada de ninguna manera, habría sido indispensable conservarla y reflejarla en la traducción desde ahora mediante la elección de términos distintos o mediante algún otro recurso.

¹⁴ En otros lugares nos hemos referido al sentido de esta distinción, pero no está de más repetir aquí que *Realität* es en Husserl el nombre de un “modo de ser”, el de las cosas naturales, espacio-temporales, sujetas a causalidad, las cuales solamente pueden estar dadas mediante apariciones y nunca de modo absoluto; por su parte, *Wirklichkeit* designa, no un modo de ser, sino la actualidad o efectividad del ser. A lo que es *wirklich* no se opone otro modo de ser, sino el no ser (el ser nulo) o el ser posible, o, en otro sentido, el “ser meramente mentado”. (Véase la Presentación de *Ideas II*, ed. citada, p. 13.)

El primer p6rrafo del cap6tulo I de la Secci6n Primera contiene otro ejemplo en que el sentido queda tergiversado debido a esta indistinci6n. Aunque aqu6 esta tergiversaci6n no produce una incomprensi6n tan gruesa, no hab6a en realidad justificaci6n para dejar perder un matiz de cierta importancia¹⁵.

Die Wissenschaften dieser urspr6nglichen Einstellung [die nat6rliche Einstellung] sind demnach insgesamt Wissenschaften von der Welt, und solange sie die ausschlie6lich herrschende ist, decken sich die Begriffe „wahrhaftes Sein“, „wirkliches Sein“, d. i. reales Sein, und — da alles Reale sich zur Einheit der Welt zusammenschlie6t — „Sein in der Welt“. (p. 10)

Las ciencias de esta actitud primitiva [la actitud natural] son, seg6n esto, en conjunto ciencias del mundo, y mientras son las exclusivamente dominantes, coinciden los conceptos “ser verdadero”, “ser real” y —como todo lo real se funde en la unidad del mundo— “ser en el mundo”. (p. 17)

Como se ve, por no hallar manera alguna de distinguir ambos conceptos, o por no querer hallarla, o acaso por creer que no ten6a importancia hallarla, Gaos decidi6 simplemente omitir en la traducci6n la expresi6n “*d. i. reales Sein*”. Adem6s, reafirmando la indistinci6n, traduce *wirkliches* como “real” y *Reale* como “lo real”.

M6s adelante, cuando (en un importante pasaje de la pol6mica de Husserl con el empirismo) el sustantivo *Wirklichkeit* y el adjetivo *real* se presentan juntos en una misma frase, Gaos utiliza para el primero el castellano de “realidad” que ya antes ha empleado para *Realit6t* (y tambi6n para *Wirklichkeit*), y halla un nuevo t6rmino para *real*: “efectivo”. S6lo que el adjetivo “efectivo” podr6a ser una buena traducci6n para *wirklich*, pero nunca, en mi opini6n, para *real*. Pero la traducci6n de Gaos se atiene, obviamente, a la efectiva identidad, en cuanto a la extensi6n de los conceptos, de la “efectividad real” (*reale Wirklichkeit*) y la “realidad efectiva” (*wirklich Realit6t*). El pasaje (palabras que Husserl pone en boca de sus opositores) es el siguiente:

¹⁵ En este ejemplo ya no nos referimos al otro error de traducci6n que el pasaje contiene y que ha quedado consignado arriba.

Nur mit der erfahrbaren, realen Wirklichkeit habe es alle Wissenschaft zu tun. Was nicht Wirklichkeit ist, ist Einbildung, und eine Wissenschaft aus Einbildungen ist eben eingebilddete Wissenschaft. (p. 41)

Sólo con la realidad experimentable, efectiva, tiene que ver toda ciencia. Lo que no es realidad, es imaginación, y una ciencia de imaginaciones es, justo, una ciencia imaginaria. (p. 48)

Pero luego, en el momento en que, por la doctrina expuesta en el texto, resultaba ineludible establecer en la traducción alguna distinción entre ambos conceptos (el de lo *real* y el de lo *wirklich*), Gaos introduce el término de “realidad en sentido estricto”, que en adelante le servirá, con ciertas excepciones, para traducir *Realität*. La traducción de este texto es muy ilustrativa:

Besonderen Anstoß erregte es immer wieder, daß wir als „platonisierende Realisten“ Ideen oder Wesen als Gegenstände hinstellen und ihnen, wie anderen Gegenständen, wirkliches (*wahrhaftes*) Sein zusprechen, so wie, korrelativ damit, Erfassbarkeit durch Intuition — nicht anders wie bei den Realitäten. [...] Besagt Gegenstand und Reales, Wirklichkeit und reale Wirklichkeit ein und dasselbe, dann ist die Auffassung von Ideen als Gegenständen und Wirklichkeiten allerdings verkehrte „Platonische Hypostasierung“. (p. 47)

Especial resistencia ha provocado una y otra vez el que, como “realistas platonizantes”, erijamos ideas o esencias en objetos y las atribuyamos, como a otros objetos, un ser real (verdadero), así como la correlativa posibilidad de aprehenderlas por medio de una intuición —no de otra suerte que pasa con las cosas reales en sentido estricto. [...] Si objeto y cosa real en sentido estricto, realidad en general y realidad en sentido estricto son una misma cosa, entonces es, ciertamente, el concebir ideas como objetos y realidades una absurda “hipostatación platónica”. (p. 54)

Para las primeras ocurrencias de *real* y de *wirklich*, Gaos no encuentra todavía necesaria la distinción: los ‘*platonisierende Realisten*’ del original son simplemente los “realistas platonizantes” de la traducción, mientras que el *wirkliches (wahrhaftes) Sein* es simplemente el “ser real (verdadero)” de la traducción. Pero cuando se trata precisamente de la contraposición de *Wirklichkeit* y *reale Wirklichkeit*, entonces la *Wirklichkeit* se convierte en la “realidad en general” (más tarde simplemente en “realidad”) y la *reale Wirklichkeit* (pero más tarde la *Realität*) se convierte en la “realidad en sentido estricto”. Aunque esta distinción no parece adecuada, es por lo menos una distinción, y es notorio que Gaos hace esfuerzos por mantenerla (véanse por ejemplo las ocurrencias de *Realität* en los §§ 42 y 45). Pero,

con todo, no puede lograrlo, y justamente porque la distinción no era adecuada.

La distinción —en t6rminos de “realidad” o “realidad en general” y “realidad en sentido estricto”— no es adecuada porque la diferencia entre los conceptos de *Wirklichkeit* y de *Realit6t* no es una diferencia ni de generalidad y especialidad, ni de vaguedad y precisi6n, ni de laxitud o amplitud y rigor. Salvo la com6n referencia al ser o a la existencia, no hay entre ambos conceptos un sentido b6sico com6n, compartido por ambos, que pudiera permitir entender la diferencia como una variante o modificaci6n de ese sentido. No se obtiene *Realit6t*, por as6 decirlo, ni precisando ni especificando ni dando rigor o concisi6n o delimitaci6n a la *Wirklichkeit* —si esta *Wirklichkeit* no es, desde el principio, justamente *reale Wirklichkeit*.

Esto se ve con mayor claridad si recordamos que el mismo concepto de la *Realit6t* puede tener un aut6ntico sentido estricto (en el cual se aplica a la cosa f6sica, material, causal, natural),¹⁶ y al menos un sentido m6s amplio, o derivado, o mediato (en el cual se aplica, por ejemplo, a las vivencias o estados ps6quicos, a las almas o “psiques” de los hombres y animales en el mundo).¹⁷ La decisi6n de Gao se quiebra, pues, cuando se enfrenta a un pasaje en el que se alude a esta diversidad de sentidos, como el que sigue:

¹⁶ Cf. lo dicho en el § 42 (Hua III/1, pp. 87-88):

Zum Dinge als solchem, zu jeder Realit6t in dem echten, von uns noch aufzukl6renden und zu fixierenden Sinn, geh6rt wesensm6ssig und ganz „prinzipiell“ die Unf6higkeit, immanent wahrnehmbar und somit 6berhaupt im Erlebniszusammenhang vorfindlich zu sein. So hei6t das Ding selbst und schlechthin transzendent. Darin bekundet sich eben die prinzipielle Unterschiedenheit der Seinsweisen, die kardinalste, die es 6berhaupt gibt, die zwischen B e w u ß t s e i n und R e a l i t 6 t.

Y en el § 55 (Hua III/1, p. 120):

Zieht man den Begriff der Realit6t aus den n a t 6 r l i c h e n Realit6ten, den Einheiten m6glichler Erfahrung, dann ist „Weltall“, „Allnatur“ freilich soviel wie All der Realit6ten; es aber mit dem All des S e i n s zu identifizieren, und es damit selbst zu verabsolutieren, ist Widersinn.

¹⁷ Sobre esto, tal vez, el Libro Primero de *Ideas* no hace las aclaraciones o descripciones suficientes, que se pueden encontrar en el Libro Segundo. Cf. en particular los Cap6tulos II-IV de la Secci6n segunda de esta obra, y los Anexos X y XII.

Wie individuelle Realitäten in jedem Sinne, so versuchen wir nun auch alle anderen Arten von „Transzendenzen“ auszuschalten. (pp. 125-126)

Gaos se ve obligado a traducir:

Lo mismo que las realidades individuales en todos sentidos, intentamos desconectar también todas las otras formas de “trascendencias”. (p. 135)

El “en sentido estricto” queda eliminado durante varios pasajes (p. 172 del original: *reale Existenz* = “existencia real”; p. 181 del original: *materielle Realität* = “realidad material”), pero Gaos lo retoma en el § 85, donde se halla el siguiente texto, en el que se ha de poner atención además a lo forzado que resulta la elección terminológica de Gaos en contextos como éste¹⁸:

Nun ist es aber unvermeidlich, die realen Träger dieses Psychischen, die animalischen Wesen, bzw. ihre „Seelen“, und ihre seelisch-realen Eigenschaften, auch als psychisch, bzw. als Objekte der Psychologie zu bezeichnen. (p. 195)

Ahora bien, es inevitable denominar también psíquicos o considerar como objetos de la psicología a los sujetos reales, en sentido estricto, de lo psíquico en este sentido, los seres animados o sus “almas” con sus propiedades psíquicas reales, en el mismo sentido. (p. 206)

A partir de este punto, Gaos continúa traduciendo *real*, *Realität* como “real en sentido estricto”, “realidad en sentido estricto”, cada vez que lo juzga conveniente, pero, como hemos dicho, no de una manera uniforme. La indistinción, y hasta confusión, entre la realidad en el sentido de *Realität* con la realidad en el sentido de *Wirklichkeit*, queda consagrada en traducciones como la del pasaje que sigue:

In Zusammenhang damit stehen all die Scheidungen unter den trivialen und doch so rätselvollen Titeln: „Wirklichkeit“ und

En relación con esto se hallan todas las distinciones que caen bajo los rótulos triviales y, sin embargo, tan enigmáticos,

¹⁸ En la traducción de este texto, señalamos de paso, hallamos también la imprecisión de traducir como “sujeto” la palabra *Träger*, que significa “portador” o, según traduce Gaos en otro lugar, “sostén”. Naturalmente, Gaos interpreta que los portadores o sostenes a los que se refiere el texto son sujetos, y esta interpretación es correcta, pero, ¿cuál es la justificación para hacerla? ¿No se pierde nada con ella?]

„Schein“, „wahre“ Realitat, „Scheinrealitat“, „wahre“ Werte, „Schein- und Unwerte“ usw., deren phanomenologische Aufklarung sich hier anschliet. (p. 197)

de “realidad” y “pura apariencia”, “verdadera realidad” y “pseudo-realidad”, “verdaderos” valores, “pseudo” y “contravalores”, etc., cuyo esclarecimiento fenomenol6gico entra en esta serie. (p. 208)

Sobran los comentarios. Ya solamente apuntaré otro caso en que la traducci6n de Gaos enfrenta un problema similar al ya destacado. En el § 151, cuando Husserl se refiere a la *Realitat* en cierto sentido específico (al cual hicimos alusi6n anteriormente), Gaos ignora justamente esta especificidad al identificar su usual “sentido estricto” con el que aquí, estrictamente, es un “sentido específico”. Véase:

Zu o b e r s t s t e h t i n d e n S c h i c h t e n d i e s e r S t u f e d a s s u b s t a n z i a l - k a u s a l e . D i n g , s c h o n e i n e R e a l i t a t i m s p e z i f i s c h e n S i n n e , (p . 3 5 2)

En el punto más alto de las capas de este grado se halla la *cosa sustancial-causal*, ya una realidad en su sentido estricto, (p. 363)

De menor monta, simplemente por el número de ocurrencias implicadas, es el caso, en el que ya no nos detendremos como en los anteriores, de la traducci6n de *erscheinend*, el participio de presente del verbo *erscheinen* (“aparecer”). La traducci6n usual de Gaos, que creemos correcta, es “que aparece”. Sin embargo, sin justificaci6n alguna, Gaos lo traduce en una ocasi6n por “fenoménico”, con lo cual se introduce una fuente de confusi6n en el texto:

Als darstellender Inhalt für das erscheinende Wei des Papiere ist es T r  a g e r e i n e r I n t e n t i o n a l i t a t , a b e r n i c h t s e l b s t e i n B e w u s t s e i n v o n e t w a s . (p . 7 5)

La traducci6n reza:

En cuanto contenido exhibidor del blanco fenoménico del papel, es *sostén* de una intencionalidad, pero no es él mismo conciencia de algo. (p. 83)

Esta confusi6n se consolida porque Gaos traduce como “fenoménico” también *phanomenal* (como en el título del § 44 y un par de lugares más: 43,3 y 122,25).

Es un problema terminológico menor que tanto *Auffassung* como *Apperzeption* (o términos de sus familias) se traduzcan ambos por “apercepción” (y términos de su familia). Lo malo es que *Auffassung* (o términos de su familia) se traduce ocasionalmente también por “aprehensión” (o términos de su familia), que es como se traduce normalmente *Erfassung* (o los términos de su familia), del cual siempre es indispensable mantenerlo separado.

Hay, por otra parte, varios casos de indistinción o fusión en la traducción de parejas de (familias de) términos alemanes. Cada uno representa un problema relativamente menor, pero en conjunto hacen un problema ya significativo. Los más importantes ejemplos son los de la indistinción de *Körper* y *Leib* (“cuerpo”), de *Vernunft* y *Ratio* (“razón”), de *Gegenstand* y *Objekt* (“objeto”), de *Sache* y *Ding* (“cosa”), de *physikalisch* y *physisch* (“físico”).

El caso contrario, la dispersión o traducción de un mismo término por varios, no es infrecuente. Un ejemplo es el de *Blick* = “vista” y “mirada”.

El repertorio de recursos con que Gaos se enfrenta a problemas terminológicos para resolverlas o eliminarlos es vasto. Uno de ellos, muy socorrido, y ya ilustrado por algunos de los casos que hemos consignado, es la franca omisión en la traducción de algún término del original. Esta omisión pretende a veces resolver el problema que significa la ocurrencia, uno al lado de otro, de dos términos que el traductor considera sinónimos. En las muestras de omisiones que siguen mantenemos el mismo ordenamiento seguido antes, incluyendo nuestra sugerencia de traducción “correcta” en la última columna.

3,12-13 <i>von den physischen "Erscheinungen" oder Phänomenen;</i>	7,11 de los fenómenos físicos;	de las “apariciones” o fenómenos físicos
25,22 „Relation“, „Sachverhalt“, „Menge“;	32,23 “relación”, “conjunto”,	“relación”, “estado de cosas”, “conjunto”,
27,20 <i>relative Beschaffenheit, Sachverhalt, Relation,</i>	34,21 cualidad relativa, relación,	cualidad relativa, estado de cosas, relación,

28,28-29

Kategorien Sachverhalt, Relation, Beschaffenheit,

35,26-27

categorías relación, cualidad,

categorías estado de cosas, relación, cualidad,

¿Por qué razón decidió Gaos omitir la traducción de *Sachverhalt* en los pasajes citados? Lo consideró, en efecto, sinónimo de *Relation*. Ya en párrafos anteriores a los que contienen los pasajes citados, había traducido *Sachverhalt* como “relación” (§ 6, p. 26, por ejemplo). Que esta traducción es ciertamente cuestionable, lo prueban justamente los pasajes citados. Pero para Gaos éstos no fueron indicación bastante, y en vez de corregir su elección de términos, prefirió corregir ligeramente a Husserl.

En otros casos la omisión de uno de los términos es la respuesta a un caso de previa fusión o indistinción. La traducción del ejemplo que sigue le resultó inevitable a Gaos en vista de la fusión, efectuada a lo largo de toda la obra, de los adjetivos alemanes *sinnlich* y *sensuell*, traducidos ambos por “sensible”.

194,9

sagen wir *sensuelle*,
wohl auch *sinnliche*
Stoffe.

204,última

decimos *materias sensibles*.

decimos *materias sensuales*,
acaso también *sensibles*.

Hay también casos de enmiendas del traductor que no consisten en omisiones. En los dos ejemplos que siguen, a Gaos le disgusta el peculiar uso que hace Husserl del término *Bewußtsein*, y decide poner en su lugar, en la traducción, el que normalmente usa para traducir el alemán *Erlebnis*.

80,1-7

Mit der natürlichen Welt ist individuelles Bewußtsein in doppelter Weise verflochten: es ist irgendeines Menschen oder Tieres Bewußtsein, und es ist, wenigstens in einer Großzahl seiner Besonderungen, Bewußtsein von dieser Welt. Was besagt nun, angesichts dieser

88,3-9

Con el mundo natural está la vivencia individual entretrejida de un doble modo: es vivencia de algún hombre o animal, y es, al menos en un gran número de sus especificaciones, vivencia de este mundo. Mas ¿qué quiere decir, en vista de este entretrejimiento con el mundo real

Con el mundo natural está la conciencia individual entretrejida de un doble modo: es conciencia de algún hombre o animal, y es, al menos en un gran número de sus especificaciones, conciencia de este mundo. Mas ¿qué quiere decir, en vista de este entretrejimiento con el mundo

Verflechtung mit der realen Welt, Bewußtsein habe ein „eigenes“ Wesen, es bilde mit anderem Bewußtsein

80,15-19

Und wenn sie das ist, wenn sie gegenüber allem Bewußtsein und seiner Eigenwesenheit das „Fremde“, das „Andersein“ ist, wie kann sich Bewußtsein mit ihr verflechten; mit ihr und folglich mit der ganzen bewußtseinsfremden Welt?

en sentido estricto, que la vivencia tiene una esencia "propia", que forma con otra vivencia

88,17-20

y si es eso, si frente a toda vivencia y a la esencia propia de ésta es lo "extraño", el "ser otro", ¿cómo puede entretenerse con él la vivencia, con él y por consiguiente, con el mundo entero extraño a la vivencia?

real en sentido estricto, que la conciencia tiene una esencia "propia", que forma con otra conciencia

y si es esto, si frente a toda conciencia y a la esencia propia de ésta es lo "extraño", el "ser otro", ¿cómo puede entretenerse con él la conciencia, con él y por consiguiente, con el mundo entero extraño a la conciencia?

Hay varios casos en que el problema se reduce a una mala elección de términos. En el pasaje que sigue, el desafortunado término "multiplicidades empíricas", que connota cierta especie de objetos, está muy lejos de transmitir el concepto de Husserl: el de unas multiplicidades de ciertas *vivencias* que justamente se definen como *experiencias* o consisten en ser *experiencias*.

103,17-19

Existenz einer Welt ist das Korrelat gewisser, durch gewisse Wesensgestaltungen auszeichneter Erfahrungsmannigfaltigkeiten.

112,4-6

La existencia de un mundo es el correlato de ciertas multiplicidades empíricas señaladas por ciertas formas esenciales.

La existencia de un mundo es el correlato de ciertas multiplicidades de experiencias señaladas por ciertas formas esenciales.

El caso del grupo de términos compuestos que Husserl forma con la palabra alemana *Wert* ("valor") es más grave.

220,29-221,1

die Wertgegenstände selbst, die Wertverhalte selbst [...] werten Gegenstand und Wertgegenstand, werten Sachverhalt und Wertsachverhalt, werte Eigenschaft und Wertgegenstand

231,30-232,2

los objetos que son los valores mismos, las relaciones mismas, [...] el objeto valioso y el objeto-valor, la relación valiosa y la relación-valor, la cualidad valiosa y la cualidad-valor

los objetos de valor mismos, las relaciones de valor mismas, [...] el objeto valioso y el objeto de valor, el estado de cosas valioso y el estado de cosas de valor, la propiedad valiosa y la propiedad

Gaos parece entender que el *Wertgegenstand* (para tomar sólo este término como ejemplo de todo el grupo de términos compuestos del mismo modo) no es el objeto de valor, esto es, el correlato completo de una vivencia de valorar (objeto complejo, fundado, que incluye el objeto que podría ser simple objeto de una vivencia no valorativa, y además la valiosidad como nuevo estrato noemático), sino algo así como el valor o la valiosidad misma considerada como objeto. De ahí su traducción de “objeto-valor”, que resulta muy inadecuada en vista del concepto husserliano bien entendido, y además da lugar a confusiones de mucho alcance en el campo de la fundamentación fenomenológica de la teoría del valor. Este error (sugerido acaso por el pasaje de la p. 232 de la versión española que habla del “valor concreto o el objeto de valor mismo”), o variantes del mismo, se encuentran en todo el párrafo en que se trata el tema (§ 95), y al menos en algún otro pasaje,¹⁹ y echa por la borda el esfuerzo de Husserl, quien justamente en este § 95 y en los pasajes citados se ha preocupado por lograr en estas cuestiones una rigurosa claridad terminológica.

Hay otros pocos casos de descuidos terminológicos. Podemos inferir que la traducción que sigue es un mero descuido del hecho de que Gaos tradujo en varios otros pasajes *Explizieren* por “explicitar”.

285,29-30

ein Explizieren des Gegebenen

296,25

un explicar lo dado

un explicitar lo dado

Quiero para terminar referirme al caso de la traducción de *Abschattung*, que es ilustrativo no solamente de un procedimiento típico del modo como Gaos tradujo esta obra, sino, sobre todo, de lo que podríamos llamar la política de silencio que guió su traducción. *Abschattung* se traduce por dos términos distintos según la especie de “matización” de que se trate: por “matiz” cuando se trata de una matización del color o de otra cualidad sensible,²⁰ por “escorzo” cuan-

¹⁹ Véase 232,8 (“El objeto-valor implica...”), 232,10 (“la cualidad-valor”), 232,12 (“el objeto-valor”), 232,13 (“el objeto-valor entre comillas”), 232,22-23 (“el objeto-valor”), y finalmente 365,35-36 (“clases de objetos-valores”).

²⁰ «Por el contrario, una nota de violín, con su identidad de objeto, se da por

do se trata de una matización de la forma espacial;²¹ pero en la mayoría de las ocurrencias la distinción no viene al caso, y entonces la traducción reúne los términos: “matiz y escorzo” o “matiz o escorzo” o “matización o escorzamiento”.²² Tratándose de uno de los términos técnicos más importantes y más originales de la fenomenología de Husserl, podríamos pensar que el procedimiento seguido por Gaos es cuestionable. Pero no entraré en la cuestión ni en el posible cuestionamiento.²³ Me parece más importante poner de relieve en este caso lo que he llamado la política de silencio. Aunque la decisión de Gaos no sea en última instancia desacertada, se trata de una alteración más o menos considerable de un texto científico, que debió dar

medio de un matiz, tiene sus cambiantes modos de aparecer.» (101,3-5) es traducción de *«Ein Geigenton dagegen mit seiner objektiven Identität ist durch Abschattung gegeben, er hat seine wechselnden Erscheinungsweisen.»* (93,2-4)

²¹ «ya la simple forma espacial de la cosa física sólo puede darse, en principio, en meros “escorzos” visibles por un solo lado;» (21,3-5) es traducción de *«schon die Raumgestalt des physischen Dinges prinzipiell nur in bloßen einseitigen Abschattungen zu geben ist;»* (14,6-8)

²² Los ejemplos sobran. Baste uno: *«Con necesidad esencial corresponde a la conciencia empírica, 'omnilateral', que se confirma a sí misma en una unidad continuada, de la misma cosa, un complicado sistema de multiplicidades continuas de apariencias, matices y escorzos, en las cuales se matizan o escorzan en continuidades bien determinadas todos los factores objetivos que caen dentro del campo de la percepción con el carácter de lo que se da en su propia persona.»* (93,16-22) es traducción de *«In Wesensnotwendigkeit gehört zueinem „allseitigen“, kontinuierlicheinheitlich sich in sich selbst bestätigenden Erfahrungsbewußtsein vom selben Dingein vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten, in denen alle in die Wahrnehmung mit dem Charakter der leibhaften Selbstgegebenheit fallenden gegenständlichen Momente sich in bestimmten Kontinuitäten abschatten.»* (85,15-23)

²³ La traducción es cuestionable ya por el hecho de requerir dos términos, pero además por otras razones, entre ellas la de que entra en conflicto con una fusión: Gaos traduce como “matiz” también el alemán *Nuance*. Pero hay que reconocer que también es posible defenderla, y hasta elogiarla, con razones igualmente buenas. En todo caso, no cabe aquí una decisión simple.

lugar a alguna explicación por parte del traductor —sobre todo si la ciencia de que se trata es una ciencia en ciernes, que está justamente en este texto exponiéndose por vez primera, y en una forma, por tanto, lingüísticamente insegura. Ahora bien, Gaos sabía todo esto, pero, por lo visto, para él significaba poca cosa. O bien no le daba suficiente crédito a esas aspiraciones científicas de la fenomenología, y las reputaba como ilusiones de su autor, o bien ni siquiera la conciencia de estar ante un texto científico era suficiente para mitigar el absurdo orgullo de esa teoría de la traducción que considera vergonzosas las notas del traductor. En todo caso, todas sus intervenciones y otras decisiones de naturaleza semejante, que como se ha visto no son raras en la traducción, se ocultan en el más tenaz de los mutismos.²⁴

Pero esto nos lleva ya a las razones o motivos que dieron lugar a las características de la traducción reseñadas. Este es el tema que abordamos en el epílogo con que concluiremos el estudio.

Epílogo conjetural

En su Prólogo a *El ser y el tiempo*,²⁵ José Gaos expone una interesante serie de ideas acerca de la traducción:

Se reconoce generalmente que las traducciones pueden y deben ser, y son de hecho, tan diversas como los géneros de las obras que se traducen y como las finalidades de las traducciones —determinadas, en

²⁴ Son ejemplos de un tratamiento similar, y no han sido antes mencionados por nosotros: *Seiende* = ente, ser, cosa que existe, (lo) que es; *Sinnesqualität* = cualidad sensible, cualidad de los sentidos; *Sein* = ser de un modo, ser de la manera que es; *Umgebung* = contorno, medio circundante; *Unterschicht* = subcapa, capa inferior, capa básica; *Verhalten* = manera de portarse, actitud.

²⁵ Este Prólogo, publicado en la primera edición de su traducción de esta obra (México: FCE, 1951), y eliminado desde la segunda, fue más tarde reproducido íntegramente, «por la importancia de sus consideraciones», a la cabeza de la segunda edición (México: FCE, 1971) de su *Introducción* a *El ser y el tiempo* de *Martin Heidegger*. Cf. la nota de la editorial en la p. 7 de este libro.

buena parte al menos, por los géneros de las obras. No es lo mismo traducir una obra puramente literaria que una obra estrictamente técnica, ni tampoco obras literarias de distintos géneros u obras técnicas de distintas disciplinas; ni traducir para el gran público que para un público especial o especializado; ni traducir para que la traducción se lea en sustitución del original o para que facilite la lectura de éste, ni para que acompañe, o sea acompañada o no de un comentario... Pero todas las variantes posibles parecen moverse entre dos ideales extremos de adaptación de la traducción a su lengua o al lenguaje del original: en este caso, esforzándose por reproducir el lenguaje del original en todas sus peculiaridades, especialmente las formas de expresión o significación y las relaciones entre las expresiones por sus formas y significaciones, hasta el límite del quebrantamiento de las consideradas como "reglas" absolutamente inquebrantables de la morfología y sintaxis de la lengua de la traducción o del ya no tener o dar sentido en esta lengua; en el otro caso, prefiriendo ser fiel al genio de la lengua de la traducción, hasta sacrificarle en lo indispensable la fidelidad al sentido mismo del original, pero ajustándose al sumo "principio" de reproducir el "estilo" del original mediante uno de "efectos" equivalentes. Pero se trata de "ideales": por intensos que sean los esfuerzos que se hagan para acercarse al uno, por graves los sacrificios que se consientan para alcanzar el otro, ni se conseguirá reproducir todas las peculiaridades del lenguaje del original en el primer caso, ni se lograrán efectos perfectamente equivalentes a los del estilo del original en el segundo. Por lo que ni las más felices traducciones son otra cosa que aproximaciones mayores a los originales o instrumentos de mayor aproximación a éstos. (pp. 10-11.)

En el mismo Prólogo, Gaos advierte que orientó su traducción de *El ser y el tiempo*, en vista del fin para el cual la emprendió inicialmente, por el segundo de los ideales mencionados: el "de la adaptación al lenguaje del original" (p. 11). Y a pesar de que "en más de un momento posterior... se alzó el ideal de la adaptación a la lengua de la traducción como el ideal no sólo preferible y quizá preferible más en general, sino sobre todo prometedor, en el caso, del resultado más atractivo" (pp. 11-12), no abandonó, en el mismo caso, aquel primer ideal debido a que se convenció "concluyentemente de que semejante proceder, dadas las características del lenguaje de la obra y la índole filológica o lingüística de la filosofía de ésta, llevaría,

de reemplazo en reemplazo, hasta acabar en lo que ya no sería una 'traducción' de la obra, ni siquiera libre, por mucho que lo fuese, sino una 'paráfrasis' de la misma o incluso una refundición o imitación española" (p. 12).

El fin para el cual emprendió inicialmente la traducción de *Sein und Zeit*, y que determinó en gran medida, pues, el apego de la misma al ideal mencionado, fue, como se verá por la siguiente cita extensa, un fin esencialmente pedagógico. El ideal de la "adaptación a la lengua de la traducción" se alzó en cambio como preferible "unas veces por reflexión sobre el trabajo en marcha, otras a sugerencia de alguna persona, singularmente del recién malogrado y para siempre sentido Eugenio Imaz" (p. 11).

A la traducción de *Sein und Zeit* Gaos le dedicó un buen número de años. Las palabras que siguen relatan el proceso.

Notas muy detalladas y por ende muy numerosas y en suma extensas —unas doscientas hojas— para una eventual traducción de *Sein und Zeit* fue tomándolas quien esto escribe ya en el curso del estudio de la obra que hizo a lo largo del año 1933, en consulta casi regularmente hebdomadaria con su amigo, colega y maestro Xavier Zubiri... Pero otros trabajos durante el par de años inmediatos y los acontecimientos públicos y vicisitudes personales de los años 1936 y siguientes hicieron que perdiera aquellas notas y no emprendiera la traducción hasta 1941, en que la acometió para el fin inmediato de ir leyéndola y mediante la lectura explicando la obra frase por frase y hasta palabra por palabra en una de las clases semanales de sus cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, como empezó a hacerlo en el año académico de 1942 y siguió haciéndolo hasta dar fin a la traducción, la lectura de ella y la explicación de la obra con el del año académico de 1947. (p. 11)

Sin embargo, la traducción no apareció hasta 1951, y Gaos mismo menciona al final de su prólogo las "repetidas dilaciones causadas por un afán de perfeccionamiento" (el suyo, claro está) que espera, con esperanza retórica, que no sea "totalmente vano" (p. 15). (Desde luego, habría que decir, retóricamente también, que hay suficientes constancias de que no lo fue.)

No consta, en cambio, desde cuándo emprendió Gaos la traduc-

ción del Libro Primero de las *Ideen* de Husserl, ni sabemos si tomó en previsión de ella notas de naturaleza semejante a las que tomó para la eventual traducción de *Sein und Zeit*. En todo caso, no hay nada que indique una dedicación a ella similar, ni con mucho, a la que tuvo con la traducción de esta obra. Pero es ciertamente muy curioso que la traducción de *Ideen I* haya sido publicada en 1949, dos años *antes* que la de *Sein und Zeit*; pues es francamente dudoso que Gaos se haya dedicado a ella, al menos de manera intensiva, durante esos mismos 6 ó 7 años en que estuvo dedicado a ésta y a la exposición de *Sein und Zeit* en sus cursos. Es más probable que Gaos la haya ido haciendo en cierta medida paralelamente a la de *Sein und Zeit*, o que incluso la haya comenzado *antes* y que la tuviera ya algo adelantada cuando decidió emprender la del libro de Heidegger. Si esto fue así, es también probable que le haya dedicado más exclusivamente algunos meses posteriores a la fecha de 1947 en que concluyó la de *Sein und Zeit*.

Pero sea de ello lo que fuere, con los señalamientos anteriores no quiero poner al descubierto ningún descuido o falta de responsabilidad por parte de Gaos. Más bien quiero sostener, a manera de conjetura, que Gaos abordó esas dos traducciones con dos distintas concepciones de la obra traducida y además con dos distintos ideales de traducción. Gaos hizo su traducción del Libro Primero de las *Ideen*, según esta conjetura, siguiendo el primero de los ideales que Gaos menciona en su Prólogo, es decir, el que durante la traducción de *Sein und Zeit* se le alzó como quizá preferible: el de la adaptación de la traducción a su lengua. Lo que es más importante, creo que también es posible sostener, aunque en el mismo espíritu conjetural, que fue el apego a dicho ideal lo que determinó algunas de las características de la traducción que venimos comentando. No, por supuesto, sus errores, que no responden ni corresponden a ningún ideal; pero sí, desde luego, la tónica y el estilo general de la traducción, gracias a los cuales pudo resbalar y caer en los problemas terminológicos de los que me he ocupado en el apartado anterior de estas notas. Pero además también determinó, y en primerísimo lugar, la adopción de aquella política de silencio a que nos hemos referido.

Ya el mismo tratamiento que da a los problemas de traducción en una y otra obras hace ver que *Ideas I* no poseía para él las características que destacó como justificantes de su elección del primero de los ideales de traducción en el caso de *El ser y el tiempo: Ideas I* no es, y podemos estar de acuerdo, una obra con un lenguaje particularmente complejo e innovador,²⁶ y no es tampoco el producto de una filosofía de índole "filológica o lingüística". Juzgando sola y simplemente por los resultados, puede casi decirse que para Gaos ambas obras representaban géneros distintos, y no sólo distintos géneros de filosofías, sino incluso géneros literarios distintos.

Mientras que su traducción de *Sein und Zeit* procura —y al menos en parte, quiero subrayarlo, por interés pedagógico—, acercar al lector, que al menos al inicio fue el estudiante, a la obra original, a la obra en su idioma original *a través de la traducción*, la traducción del Libro Primero de *Ideen*, precisamente por su apego al lenguaje de la traducción más que al lenguaje de la obra original, abre una distancia mucho mayor, y en el caso muy considerable, entre el original y el lector. Pero además, la primera la dirigía, deliberada y primordial, aunque sin duda no exclusivamente, a lectores estudiosos de filosofía; mientras que la segunda estaba destinada —éste es un elemento de la conjetura— al público mucho más amplio de los interesados en la filosofía, los cuales desde luego no se limitan ni mucho menos a los que la estudian en las aulas.

Esto se refleja en la misma selección de la terminología, y en los esfuerzos, magníficamente logrados, por quitar de la vista del lector los instrumentos con que pulió, como creo que hemos hecho ver, las aristas terminológicas de la obra. En todo caso, está claro que Gaos, para decirlo con sus palabras, consintió en graves sacrificios para alcanzar el ideal de fidelidad al genio del español, más que de fidelidad al sentido de la obra. Muchos de los ejemplos consignados en lo anterior ponen de manifiesto que Gaos siguió aquí el principio de

²⁶ Tomado estrictamente, esto podría discutirse: enfrentarse a los entresijos de la terminología husserliana no es como andar por viña vendimiada; pero la afirmación vale al menos en sentido relativo, en comparación con el lenguaje de *Sein und Zeit*.

que el esfuerzo con que se ejecuta una obra de arte no debe quedar visible en la obra. El silencio sobre esos sacrificios esconde hasta el hecho mismo de haberlos hecho.²⁷

¿Pensaba Gaos acaso que *Ideas I* era una obra de arte? Es indudable que los principales problemas de su traducción se deben a la concepción que tenía de la obra. Si no la abordó precisamente como una obra de arte, como una obra literaria, sí consideró que con ella podía tomarse mayores libertades que con *Sein und Zeit*. Con el antecedente inmediato o contiguo de haber padecido las exigencias lingüísticas de *Sein und Zeit*; con la fatiga del ideal de ceñirse a la lengua de la traducción; con el acoso de la idea de que ese ideal estaba finalmente agotado y de que no era el preferible en general, no es difícil pensar que *Ideas I* le pareciera un buen terreno para ejercitarse en el otro ideal, en un ideal que deja más espacio para la iniciativa, la creatividad, la libertad —y el autoritarismo— del traductor.²⁸

De todos modos, aquel principio, y la política del silencio que lo

²⁷ En este punto el contraste con la traducción de *Sein und Zeit* es particularmente agudo: para ésta Gaos preparó, además del Prólogo que hemos citado, un detalladísimo «Índice de traducciones» que constituye, en efecto, una peculiar nota de traductor —extensa, abigarrada, y en algunos respectos imprescindible. Este Índice fue publicado tras el Prólogo en la edición de 1951 de *El ser y el tiempo*; más tarde fue remitido al final de la *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger* (ed. cit. 1971).

²⁸ Aquí puede traerse a colación, como un elemento más de la situación que ayudaría a explicarla, la actitud de Gaos ante la obra ya por los años en que se publicaron ambas traducciones. Gaos consideraba, en efecto, al menos desde 1942, que este primer libro de *Ideas* era parte de la etapa “clásica” dentro de la evolución del pensamiento de Husserl. Pero la manera como Gaos se expresa sobre ello («la etapa clásica ya desde ahora y hasta ahora y con la mayor probabilidad para siempre») dan pie a la conjetura de que, para él, también la fenomenología de Husserl era una filosofía que podía ya tratarse como “clásica”; y a diferencia de ella, la de Heidegger sería para él todavía una filosofía viva y actual. («Introducción a las ‘Meditaciones cartesianas’ de Husserl», *Obras Completas*, Vol. VII; las palabras citadas, en p. 295. Véase también el «Prólogo» de la edición de 1960 de su *Introducción a la fenomenología, seguida de La crítica del psicologismo en Husserl*, Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, N° 5, Universidad Veracruzana, Xalapa, pp. 11-12.)

acompaña, deben regir, creemos, para obras literarias, pero no para obras científicas. Las obras literarias pueden considerarse, al menos en un sentido fácilmente comprensible y admisible (y a veces maníaticamente consagrado) como obras acabadas, intocables, irrevocables, eternas. La filosofía y la ciencia están lejos de eso, al menos cuando no traicionan su sentido de conocimiento en perenne estado de construcción. Huelga decir entonces que las obras científicas no pueden traducirse como obras literarias. Que si en el arte se vale esconder el arte, en la ciencia lo más provechoso para todos sería que el traductor no escondiera ni sus dificultades ni las artes de que se valió para hacerle sentir al lector que todo fue terso y fácil. Quizá es admirable el resultado, y todos debemos congratularnos de que se haya logrado; pero quizá también nosotros y los lectores tengamos algo que decir acerca del sacrificio y el precio que hubo que pagar para obtenerlo. O, por lo menos, algún derecho a conocer los detalles de la factura... Pues la excesiva confianza del traductor en su propio instinto filosófico, en su propia sabiduría lingüístico-filosófica (y aunque ésta sea, como la de Gaos, enorme), puede traer el ingrato resultado de que la traducción se interponga como una barrera entre el lector y la obra original. Que Gaos tenía demasiada confianza en sus dotes de traductor, y que al menos en el caso de esta traducción hizo que su autoridad prevaleciera sobre su vocación de profesor, es innegable en vista de todo lo anterior.

Pero, a fin de cuentas, vale aquí también la pregunta de fondo: ¿qué tan científica puede ser la traducción de obras científicas? ¿Qué tan artística o literaria debe ser la traducción de obras artísticas o literarias?

En otro lugar del mismo Prólogo a su versión de *El ser y el tiempo*, Gaos manifiesta lo que sigue como explicación y justificación de ciertas decisiones de traducción importantes:

Lo que pasa es lo siguiente. Dado un texto o contexto relativamente pequeño y aislado, es muy fácil traducirlo en formas relativamente más satisfactorias —porque la dificultad está en tomar en cuenta todas las relaciones y distinciones que se sientan o simplemente se producen a lo largo de la obra entera. Es como en un rompecabezas. Facilísimo enca-

jar entre sí unas cuantas piezas, pero la cuestión es encajarlas todas.
(p. 14)

La metáfora es brillante en su simplicidad, y cabe lamentar que Gaos mismo no haya aplicado con más rigor, en su traducción de *Ideas I*, la regla contenida en ella. Pero en honor de la verdad —y en honor de Gaos— hay que retocar la metáfora en un punto: en los rompecabezas comunes solamente hay un juego de piezas, y solamente hay una manera correcta de encajar las piezas; en las traducciones no. Este es el verdadero rompecabezas al que se enfrenta el traductor. Y por ello tiene que lidiar también, como en toda obra de creación humana, con su propio gusto, su propia experiencia y su propia libertad. Nada de lo dicho ha querido negar que el traductor es un creador libre —y tampoco sugerir que las traducciones científicas deban hacerlas equipos de especialistas despersonalizados. Justo en este sentido y por esta razón, y dejando aparte los que hemos denominado auténticos errores, no podrá decirse nunca que el peculiar engarce de piezas que eligió Gaos en su traducción de *Ideas I* sea un engarce definitivamente erróneo o falso como tal. O mejor dicho: para refutarlo habrá que ofrecer uno mejor.

Podemos estar seguros de que Gaos habría estado de acuerdo con esto, al menos si hubiera permitido que las siguientes palabras (con que concluye el párrafo que acabamos de citar), dichas del *El ser y el tiempo*, valieran también para *Ideas I*:

Por eso no será arrogancia decir de antemano a los eventuales críticos de esta traducción y proponentes de correcciones a ella: ninguna traducción de un término distinta de la adoptada en la presente puede estar segura de ser mejor si no se pone a prueba a lo largo de la obra entera; lo más probable es que la traducción que parece la indicada en la página n resulte que no encaja al llegar a la página $n + x$. Pero el traductor no estaría menos dispuesto a aceptar en una eventual reedición las que superasen la prueba que ha estado a aceptar las aceptadas en esta edición. Una traducción como ésta requiere completar las ocurrencias propias, bien pronto agotadas en una limitación de anquilosamiento, con las inspiraciones ajenas (p. 14).

El arte como liberación

CARMEN LÓPEZ SÁENZ: *El arte como racionalidad liberadora.*
Madrid, UNED, 2000

María Luisa MAILLARD
IES Beatriz Galindo

La estética, como disciplina que reflexiona sobre la actividad creadora, hunde sus raíces en el primer alborar de la Filosofía, aunque no será hasta nuestra modernidad ilustrada, cuando se acuñe un término que intentará dar cuenta, según Cassirer, de ese “más” que se escapaba a la explicación racional de las Luces. Ya Aristóteles al definir la poesía en su *Poética* como más filosófica que la historia, por ser capaz de mostrar lo universal en el hacer y padecer humanos, inicia la pregunta sobre la posible verdad de la actividad creadora, aunque anteriormente, Platón había rechazado esta posición, expulsando a los poetas de la República e inaugurando la larga querrela entre Filosofía y Poesía.

El marco actual del debate introduce un añadido de confusión en un problema ya de por sí espinoso. Por un lado, la crisis de la razón como capaz de agotar el mundo y sus representaciones, y la asunción del carácter figurativo de todo lenguaje, contribuyen a difuminar los límites distintivos entre filosofía y poesía. Por otro lado, la autonomía del arte definida por Kant a finales del siglo XVIII y que se abre camino en los poetas de mediados del siglo XIX, sentará las bases de la estética moderna por los caminos del formalismo y del irracionalismo psíquico, refrendando el arte como un dominio autónomo, al margen de la moral y regido por sus propias leyes. Como señala Steiner nadie ha cuestionado todavía las palabras sagradas de los poetas y los actuales debates de la llamada crítica literaria sobre los modelos estructuralistas y deconstruccionistas, sobre los actos de

habla y la pragmática, derivan de la poética y la práctica experimental de Mallarmé y Rimbaud con sus presupuestos de la muerte del autor y del sentido.

Si es innegable la herencia filosófica de la crítica literaria —incluyendo aquí la llevada a cabo por los poetas “conscientes”—, también lo es que tal legado, no sólo no ha servido para aproximar filosofía y poesía; sino tampoco para aunar posturas entre estética, y teoría y crítica literaria. Esta última disciplina se consolida a principios del siglo XX con las formulaciones del *New Criticism* en defensa del inmanentismo y la literariedad en un proceso creciente de formalización que culmina con las propuestas del estructuralismo que conceden una prioridad absoluta al lenguaje y a sus reglas combinatorias. La crisis de un modelo estrictamente formalista se produce a finales de los años 70 dando lugar a un abanico de escuelas que intentan abrir el cierre del modelo formal hacia el receptor —diversas pragmáticas— o simplemente difuminar los límites entre creación y crítica —deconstrucción. Esta situación que ha sido denunciada por diversos autores como Babel literaria —Aguiar e Silva—, crítica descentrada —Pozuelo Ivancos— o inflación de lo secundario sobre lo primario —Steiner—, comparte el cuestionamiento del mensaje literario como posible donador de sentido, es decir, de verdad.

La profesora Carmen López, se introduce con valentía en estas aguas fangosas y apoyándose en las reflexiones estéticas de tres filósofos, Marcuse, Merleau Ponty y Gadamer defiende la estrecha relación entre arte y conocimiento en torno a las categorías filosóficas de racionalidad y liberación.

Creemos que es el primer concepto, el de racionalidad, compartido de forma clara por la autora, el que articula verdaderamente el libro. Es un concepto fuerte que se enfrenta al principal dilema planteado por la estética moderna. ¿Es posible extraer alguna forma de universalidad de lo sensible? ¿Es posible la razón fuera del pensamiento conceptual?

El concepto de racionalidad que maneja la autora, implica ampliar los límites de la razón discursiva y retomar con Gadamer la interpre-

tación de la mimesis aristotélica no como mera copia de lo real, sino como interpretación, enfrentándose a los diversos formalismos y al abismo abierto entre arte y realidad a través de la formulación de la creación *ex nihilo*. La racionalidad presupone asimismo una puesta en cuestión del irracionalismo artístico al socaire del cuestionamiento del arte como mera visión subjetiva —sentimental— de la realidad. La racionalidad finalmente reconoce el específico modo de representar artístico, como un modo simbólico que, a través de la materialidad de la imagen sensible, es capaz de representar el sentido y lograr la alianza de lo visible y lo invisible. Es por tanto el concepto de racionalidad el que permite a la autora defender, con los autores citados, que la actividad artística es un modo privilegiado de conocimiento del mundo, capaz de desvelar lo no visto de la realidad y hacer posible su aparición, y así lo hace constar con contundencia: «Nuestra conclusión es que el arte se nutre de una racionalidad específica y se dirige a la verdad».

De los tres autores tratados, Merleau-Ponty y Gadamer son los que enfrentan más directamente el problema del arte como racionalidad, aunque partiendo de presupuestos diferentes.

Desde la fenomenología, el interés de Merleau-Ponty se centra en el mismo proceso de producción de la obra como acto cognoscitivo en la búsqueda de una razón dialéctica y existencial capaz de ampliar el contenido de la razón conceptual. El significado no es preexistente a la realidad; pero tampoco un mero calco de ésta; sino que se produce por un encuentro de las cosas con la visión, presididas siempre por el cuerpo, el lugar de la intencionalidad como mundo prereflexivo.

Por su parte, Gadamer se inserta en una razón interpretativa, al entender que el lenguaje es una pieza clave de nuestra racionalidad. Desde dicha razón busca oponer al ideal productivo propio de las ciencias modernas, la racionalidad de los fines que es el papel que en el mundo de hoy deben representar las ciencias del espíritu. Dentro de ellas, las relativas a la actividad artística se encuentran para el autor en un plano privilegiado porque son capaces de transmitirnos conocimiento sobre la realidad y sobre nosotros mismos.

Para salvar la idea del arte como conocimiento, Gadamer se apoya en el concepto de mimesis aristotélica en cuanto interpretación de la realidad capaz de alcanzar unos universales; pero también en la formulación de Heidegger de que en el arte acontece la verdad por ser el lugar privilegiado en el que algo auténtico y esencial se desoculta.

Pero a la hora de encontrar unos universales que expliquen no sólo la actividad artística, sino lo que de común pueda haber entre el arte tradicional y el moderno, este autor se apoya en tres categorías antropológicas: la de juego, la de símbolo y la de fiesta. El juego, que es una función elemental de la vida humana, nos permite comprender la existencia de reglas, es decir de racionalidad, en un movimiento no dirigido a fines utilitarios y su comprensión es necesariamente hermenéutica, es decir participativa. El concepto de símbolo nos permite acceder a lo universal a partir de la particularidad sensible. Finalmente, el concepto de fiesta, como celebración y suspensión momentánea del tiempo sucesivo de la conciencia, nos permite comprender el carácter de fiesta del arte y su especial estructura temporal.

El segundo criterio, el del arte como liberación, va sin duda encaminado a subrayar el efecto liberador de la racionalidad estética. De los tres autores, Marcuse es el que sostiene de forma más fundada este concepto que la autora del libro delimita como el cuestionamiento del orden establecido para acceder a otros mundos más verdaderos que el nuestro. Marcuse, apoyándose en las dos teorías liberadoras del siglo, el marxismo y el psicoanálisis, defiende el arte como preservador de la utopía de la felicidad cuya base es el principio de placer y como forma de emancipar la subjetividad alienada por la razón tecnológica. Para ello define el arte como irrealidad, sellando la separación hombre-artista que mimetiza la de hombre-revolucionario, enfrentados ambos a una realidad a combatir en aras de una felicidad futura y que hizo posible, por ejemplo, la aproximación inicial entre marxismo y movimiento surrealista. En este sentido el concepto de liberación, que entronca con las aspiraciones del arte moderno desde el Romanticismo a las vanguardias, choca con algunos aspectos de la

racionalidad defendida por Merleau-Ponty y Gadamer, quienes intentan buscar un puente entre arte y realidad, y quienes no está tan claro que compartan, en la misma medida que Marcuse, ese perfil rousoniano del hombre contemporáneo que L. Trilling denomina como “el yo antagónico” y mediante el cual se busca la trascendencia de la existencia en la negación de lo que es.

Libro éste, en cualquier caso muy oportuno, que incita a la meditación y que debería contribuir a abrir un fructífero diálogo entre la reflexión filosófica sobre el arte y las actuales corrientes de la teoría y crítica literarias.

NECROLÓGICAS

A la memoria de Antonio Rivera García

Javier SAN MARTÍN

El día 6 de marzo del año pasado de 2000, nuestro querido amigo Antonio Rivera García fue mortalmente arrollado en la carretera de Colmenar Viejo de Madrid, cuando circulaba en bicicleta por el arcén. La noticia conmovió a la comunidad universitaria madrileña, especialmente a la Universidad Autónoma, donde Antonio enseñaba desde hacía quince años, y a todos sus innumerables amigos. Junto con Nel Rodríguez Rial y yo mismo, fundamos la Sociedad Española de Fenomenología, de la que Antonio fue el primer Secretario. En la SEFE la noticia corrió como un reguero de pólvora, dejando a todas las personas que lo conocían profundamente impresionadas. La peculiar personalidad de Antonio no dejaba indiferente a nadie.

Antonio Rivera García había nacido en agosto de 1945, en una aldea del Municipio lucense de Cervo. Luego había estudiado en el Seminario de Mondoñedo, donde el actual Cardenal Rouco Varela era su Prefecto. Del Seminario pasó, en 1964, a la Universidad Pontificia de Comillas, en la que estudió el bienio en Filosofía. La tesina de Licenciatura la hizo sobre Malebranche. En 1966 fue a Madrid, a terminar la Licenciatura en Filosofía y Letras. Eran años difíciles, los del Referéndum de la ley Orgánica, con asignaturas, todavía, de *Formación del Espíritu Nacional*, asignatura que le causó más de un problema a Antonio, que no estaba dispuesto a hacer un examen sobre algo con lo que no tenía nada que ver. Tuvo que ir al edificio de Sindicatos, el actual Ministerio de Sanidad, a “confesarse” con el “Profesor” de aquel “Espíritu nacional”, porque en el examen no escribió más que “inconveniencias” sobre el “Espíritu nacional”.

En 1969 consiguió una beca del DAAD para estudiar en Alemania, yendo a Friburgo de Brisgovia para trabajar con Eugen Fink.

Ya por entonces empezó a escribir poesía, una poesía rasgada, con un fuerte acento lírico y rica en metáforas. En los Seminarios del entonces aún *Privat Dozent* W. Von Hermann —el después editor de la obra de Heidegger—, era frecuente que Antonio terminara la sesión del Seminario con una o dos poesías. En Friburgo trabajaba sobre la intuición, a la que aplicaba un riguroso método de deconstrucción. El *Abbau* era tan fuerte que ninguna “intuición” aguantaba el desafío, al final sólo nos quedaba el flujo del tiempo, que sólo se podía expresar con un gerundio. A su vuelta de Alemania, los gerundios llegaron hasta su poesía: tuvo una etapa en que la poesía pretendía llegar a ese instante creador de la realidad que sólo con gerundios podía ser captado. Aún dio otro paso en su poética, ese instante creador de la realidad se nos escapaba si no poníamos cuidado, por eso en los gerundios o en la expresión había que detenerse ligeramente, así en sus poesías empezó a poner por todos los lados el signo de dos puntos, a veces incluso duplicados (::); significaba que, en su lectura, se debía hacer una pequeña pausa, que él solía aspirar ligeramente, la pausa que pretendía captar ese instante creador en el gerundio.

Nunca quiso publicar ninguna de sus miles de poesías, no tenía especial interés ni en su promoción, ni por integrarse en la máquina social o universitaria, sólo quería compartir ratos con los amigos o amigas y, si se encontraba en confianza, leer alguna de sus últimas poesías, que siempre llevaba en forma de octavilla en algún compartimento de su bolso, el compañero del que nunca se desprendía.

Hace unos años se encontró un perrillo callejero y lo recogió. Después recogió una perrilla, luego un gato, después otro..., y, los últimos años, su casa era ya refugio de gatos y perros. En enero del año de su muerte, un automóvil arrolló a la perrilla, Antonio lo sintió enormemente, a principios de febrero me mandó la poesía a la muerte de la perrilla. Suena a una especie de poesía a su propio accidente mortal. Unos días antes me había enviado otra, en español y alemán. Las dos poesías son un testimonio de la presencia de Antonio en el mundo.

*el 31.07.1999 hacia:
las 9 de la mañana:
metida en: una caja:
justo al lado del: portal de casa:
—regalo de la vida—:
la encontré: abandonada:
por la: indeleble memoria del olvido: la llamé Perla:
decían: “qué bonita”:
pero: nadie la quería:
adoptar:
y aunque: nosotros:
somos: ya muchos:
entre todos le hicimos un lugar en:
la familia:
era tan: frágil y pequeña:
que ella:
sola: no podía subir las escaleras:
toda la luz del mundo y:
la materia del universo:
hicieron —como un milagro—: crecer su cuerpo:
y su: corazón de perra:
—que jamás mordería las manos que le dieran pan y cariño—
se me metió en: el corazón:
para siempre como una: flecha de amor:
por:
la ley insobornable del instinto confiaba su cabeza encima de:
mi pecho:
para sentir: el corazón:
más allá de: las palabras:
hablábamos de: todo y nada:
en el habla pura de los: sentidos sentimientos:
por el campo recorría: mil senderos:
imaginados en todas direcciones: rauda y veloz como una flecha:
y libre-libre como: todos los deseos:
se metía: dentro del espejo:*

del agua: era su forma de:
tocar el cielo:
se quedaba: perdida en el laberinto del mundo ilimitado de todos:
los olores:
pero: siempre encontraba la salida:
y regresaba amorosa a: la llamada por su nombre:
Perla: Perlita:
y al: sonido:
reconocido:
de: los amorosos silbos:
a cambio de nada:
amó más —sin límites—: pero también más —sin
límites— fue amada:
sólo una vez:
en un último e improbable quiebro se le escapó a: la muerte:
que:
en forma de:
coche:
ya:
venía a:
buscarla:
pero después:
el: veneno se disfrazó de alimento:
e:
hirió de muerte:
su: inocente y confiado cuerpo:
—eternamente:
para siempre:
maldita sea la: —deshumana— mano que mata un perro—:
sólo a traición:
la: guadaña de la muerte segó su: mortal cuerpo:
frágil como una: flor:
el día 29.01.2000 hacia:
las 9 de la mañana:
se apagó la: llama de su breve:
—pero: mientras fue:

eterna: interminable—:

vida:

—aproximadamente:

7 meses:

no más sólo: conmigo:

exactamente: 183 días—:

terminó en: ese momento:

todo-todo su: —eterno— tiempo:

pero:

sólo el: olor es todo el alma que queda de los: perros muertos:

y no se extingue —no muere—: nunca jamás:

vivirá para siempre: mientras yo viva:

en la: fiel e imborrable memoria del corazón:

—mis otros: dos perros—: Chiki: Jacky: y yo:

la enterramos en: la colina del amanecer y ocaso:

—sobre su ya para siempre dormido sin sueños frío cuerpo: dos

margaritas y una rosa—: a la puesta de sol:

y Perla:

regresó al:

regazo maternal de la: originaria madre-tierra:

adiós-adiós: hasta:

siempre Perlita:

Perla:

—más que vivo—: me siento:

medio muerto:

—no tardaré—: espérame:

en:

la:

tierra:

la vida:

es:

todo:

—no más un relativo paréntesis: entre dos nada sólo relativas—:

Perla:

Perlita:

mi perra-niña:
ay: cómo me faltas:
sin consuelo: yo:
lloro:
por ella:
mares: océanos enteros:
de las más negras: de las más amargas:
lágrimas:
si pudiera ser:
yo cambiaría: mi vida por tu muerte:
y bien sé:
—no me cabe la más mínima duda— que también:
tú cambiarías: tu vida por mi muerte:

antonio rivera garcía
 30.01-01.02.2000

Madrid, 05.01.2000

feliz navidad: y:
 sobre todo feliz:
 año nuevo 2000:

<i>nosotros:</i>	<i>wir:</i>
<i>somos:</i>	<i>sind:</i>
<i>sólo partesmomentos:</i>	<i>nur teilemomente:</i>
<i>de: espaciotiempo:</i>	<i>der: raumzeit:</i>
<i>no más todos</i>	<i>nicht mehr relative</i>
<i>relativos:</i>	<i>relative ganze</i>
<i>partes:</i>	<i>teile:</i>
<i>pero</i>	<i>aber</i>

<i>en:</i>	
<i>el:</i>	<i>im:</i>
<i>todo absoluto:</i>	<i>absoluten all</i>
<i>del: universo:</i>	<i>des universums:</i>
<i>mundo:</i>	<i>welt:</i>
<i>no más pseudodiferencias:</i>	<i>nicht mehr pseudosifferenzen</i>
<i>en la:</i>	<i>in der:</i>
<i>—precósmica— mundana:</i>	<i>—vorkosmischen— weltlichen:</i>
<i>identidad:</i>	<i>identität:</i>
<i>de lo:</i>	<i>des:</i>
<i>siempre idéntico:</i>	<i>immer identischen:</i>
<i>sí-mismo:</i>	<i>selben:</i>
<i>que:</i>	<i>das:</i>
<i>deviene:</i>	<i>wird:</i>
<i>somos:</i>	<i>wir sind:</i>
<i>superfluos:</i>	<i>überflüssig:</i>
<i>no más</i>	<i>nicht mehr</i>
<i>pseudodivisiones:</i>	<i>pseudoteilungen:</i>
<i>—porque:</i>	<i>—denn:</i>
<i>es:</i>	<i>es ist:</i>
<i>indivisible—:</i>	<i>unteilbares—:</i>
<i>de lo:</i>	<i>des:</i>
<i>indiviso:</i>	<i>unteilbaren:</i>
<i>aparentemente:</i>	<i>scheinbar:</i>
<i>múltiple:</i>	<i>mannigfaltiges:</i>
<i>pero:</i>	<i>aber:</i>
<i>sin embargo:</i>	<i>trotzdem:</i>
<i>uno:</i>	<i>ein:</i>
<i>y es más:</i>	<i>und es ist mehr:</i>
<i>único:</i>	<i>einziges:</i>
<i>somos:</i>	<i>wir sind:</i>
<i>no más pseudoindividuos:</i>	<i>nicht mehr pseudoindividuen</i>
<i>inseparablemente unidos:</i>	<i>untrennbar einig:</i>
<i>como:</i>	<i>wie:</i>
<i>no dos gotas de:</i>	<i>nicht zwei tropfen des:</i>

<i>sed de agua de mar:</i>	<i>durstes nach meerwasser:</i>
<i>en el mar infinito:</i>	<i>im unendlichen Meer:</i>
<i>no más sombras:</i>	<i>nicht mehr schatten:</i>
<i>en la:</i>	<i>in der:</i>
<i>claridad:</i>	<i>helle:</i>
<i>no más sonidos:</i>	<i>nicht mehr klänge:</i>
<i>en el:</i>	<i>in der:</i>
<i>silencio:</i>	<i>stille:</i>
<i>no más pseudolímites:</i>	<i>nicht mehr pseudogranzen</i>
<i>en lo:</i>	<i>im:</i>
<i>ilimitado:</i>	<i>grenzenlosen:</i>
<i>somos:</i>	<i>wir sind:</i>
<i>también:</i>	<i>auch:</i>
<i>intramundanos:</i>	<i>binnenweltliche:</i>
<i>entre todos los:</i>	<i>zwischen allen:</i>
<i>pero no sólo:</i>	<i>aber nicht nur:</i>
<i>Morir es:</i>	<i>sterben ist:</i>
<i>desaparecer:</i>	<i>verschwinden:</i>
<i>como:</i>	<i>wie:</i>
<i>parte o:</i>	<i>teil oder:</i>
<i>nombre:</i>	<i>name:</i>
<i>y volver a:</i>	<i>und wieder:</i>
<i>ser:</i>	<i>sein:</i>
<i>sólo absoluto:</i>	<i>nur absolutes:</i>
<i>todo:</i>	<i>all:</i>
<i>mundo:</i>	<i>welt:</i>

—antonio rivera garcía— anónimo, 21-24.12.1999

In memoriam de Manuel Riobó

*Los rigores de la senectud se hacen más
llevaderos y dulces si uno se deja
acompañar de la luz y calor de la filosofía.*

“Omnes una manet nox,
et calcanda semel via leti.”

HORACIO¹

Manuel RODRÍGUEZ RIAL

Qué mejor homenaje a nuestro bienquerido Manuel Riobó, que dedicar unos instantes a recordar el sentido que para él tenía la filosofía. Fue ella la que nos unió en vida y la que todavía nos une ahora, más allá de ese velo de eterno silencio que sobre los mortales extiende la muerte. Frecuentó y amó la filosofía en edad tardía, cuando el sol de la vida ya declinaba sobre su maduro y empequeñecido cuerpo. Los que le tuvimos cerca, sabemos, sin embargo, de la fidelidad con que correspondió a esta vocación filosófica surgida en él cuando iniciaba esa edad que hoy llaman tercera, y que los clásicos decían senectud, tal vez porque odiaban travestir la verdad con innecesarios eufemismos. Trabajó, siendo viejo, con una voluntad de joven, ofertando las pocas horas de su ya gastada vida a una investigación que tuvo como referente esencial el pensamiento de uno de los filósofos más grandes que ha dado la modernidad: Johann Gottlieb Fichte. No me cabe la menor duda de que en la lectura pertinaz y paciente que hizo de las obras de este pensador, Manuel Riobó conquistó la sabiduría suficiente para alcanzar a comprender que la vida sólo es digna cuando se la vive en extrema lucidez, cuando uno

¹ Cfr. *Odas*, 1, 28, 15 : “A todos nos aguarda una misma noche, y hemos de recorrer una sola vez el camino de la muerte”.

se compromete racionalmente con la búsqueda de la verdad y del bien, y sobre todo cuando uno porfía en la búsqueda del sentido para esa existencia, siempre indigente y menesterosa, que suele sobrenadar sobre un mar de dudas e incertidumbres, en las que nuestro yo, con harta frecuencia, naufraga y perece.

Yo sospecho que Manuel Riobó sabía mucho más de lo alcanzaba a decir y escribir. Lo afirmo en razón de que las almas solitarias, y la suya lo era, suelen ser almas doloridas, y el alma dolorida suele ser un lugar propicio para la inspiración y la revelación filosóficas. El dolor, si no nos hace ver más lejos, sí nos fuerza a ver más hondo, nos enfrenta a aquellas verdades que se revelan no al sol y a la alegría de la inteligencia, sino a la sombra de los sentimientos, en esa umbriscencia de la sensibilidad, de la carne herida y entristecida sobre todo por un mundo humano que, a veces, es más cruel que la misma muerte. Nuestro amigo conocía bien todo esto. No sólo lo había experimentado y sufrido en sí, sino que también lo había leído en su bienamado Fichte:

“Cuanto mejores y más nobles seáis, tanto más dolorosa será para vosotros la experiencia que os espera; pero no os dejéis vencer por el dolor, sino vencedle a él por medio de la acción. El dolor está descontado; es un factor indispensable en el plan del perfeccionamiento del hombre.”²

Yo soy testigo de cómo mi amigo aplicó con terquedad y constancia este terapéutico consejo fichteano: vencer el dolor por la acción y vencerse a sí mismo por el dolor. Ciertamente, en él, el dolor fue camino humano de perfección, pues le entregó a la acción meditativa, al ejercicio de la filosofía, esa dedicación que compartió con todos nosotros hasta que la muerte vino a jubilarle definitivamente de la vida, mas no de la verdad, porque la verdad es más fuerte que la vida misma. Según dicen, las últimas palabras de Averroes fueron “muera mi alma como mueren los filósofos”. Hemos de suponer que se trataba de morir mirando de frente a la muerte, es decir,

² Fichte, Johan Gottlieb; *Fichte's sämtliche Werke*, (Berlín, 1845-1846), reimprección fotomecánica en Walter de Gruyter, Berlín, 1971, vol. VI, p. 345 y s.

haciendo que el alma enfrentase con dignidad ese extremo trance que la entrega irremediamente en brazos de la noche eterna. Valor y dignidad que no le habían de faltar a nuestro bienamado amigo en sus últimas horas, pues vivió como filósofo y, sin duda alguna, debió morir como mueren los filósofos: en la soledad de la verdad. No, no se equivocaba Cicerón, cuando en sus *Tusculanas* afirmaba: “La vida entera de los filósofos es una preparación para la muerte”.³

³ Cfr. Cicerón, *Tusculanas*, 1, 30, 74: “Tota philosophorum vita commentatio mortis est”.

En recuerdo de Andrés Simón Lorda

Agustín SERRANO DE HARO

En la tarde del pasado viernes ocho de junio, en una curva de la carretera que une Santiago de Compostela con Lugo, dejó la vida nuestro amigo Andrés Simón Lorda. En la madrugada del sábado fallecía también su hijo Camilo, de apenas año y medio, y hoy todavía se encuentra en coma clínico su mujer Soedade. La embestida del enorme camión que, al parecer, trazó mal esa curva ya maldita, ocupando el carril contrario, no causó, increíblemente, daños graves a la hija mayor de Andrés, Alexandra.

Bien puede decirse que, pese a la juventud de sus 33 años, Andrés era ya conocido por su obra. Por una obra de verdadera excelencia en la que él siempre apareció, sin embargo, en un segundo plano. Y es que no cabe evocar el nombre de Andrés Simón Lorda en ningún foro filosófico sin admirar —en público, por una vez— la extraordinaria labor de edición de filosofía llevada a cabo en la Colección Esprit de Caparrós Editores. Andrés dirigió la empresa desde el inicio de su insólita andadura con la obra de Martin Buber *Yo y tú*, y a su muerte —en el plazo de apenas nueve años— la colección cuenta con 43 volúmenes, el último de los cuales, una nueva edición revisada de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, se ha convertido inopinadamente en símbolo cabal de sus logros. Entre medias, un elenco asombroso de nombres y títulos habla casi por sí solo. Figuras indiscutibles de la filosofía del siglo XX: Lévinas —por dos veces—, Rosenzweig, Marcel y Ricoeur —ambos por dos veces—, Simone Weil, Mounier, o de nuevo Buber y Scheler —ambos dos veces más (y la última aparición del filósofo judío, en traducción del propio Andrés)—, comparten el catálogo con pensadores de máximo interés, varios de ellos vertidos por primera vez al español: Nabert, Marion, Michel Henry —*La barbarie*, que es, a mi juicio, la prolongación más ambiciosa de *La crisis de las ciencias europeas*—, Jean-Louis

Chrétien, etc. Y junto a ellos, no acompañándolos sino en el plano de igualdad que otorga de suyo la indagación de la verdad, también un buen puñado de pensadores españoles. Pero lo que esta relación, y aun la nómina completa del catálogo, calla es que tan ingente labor fue posible sin ayudas oficiales de ningún tipo y que salió adelante en medio del silencio con que nuestra vida cultural suele recibir realidades esperanzadoras. Como director de la Colección, Andrés Simón fue el animador y coordinador del Consejo editorial, el gerente eficaz, el contacto primero o último con traductores, distribuidores, suscriptores... No hay enigma ninguno en que acertara a ser todo ello sin ser factótum de nada; no otro, al menos, que el espíritu de amistad y de creación en la amistad que alentaba a toda la empresa y del cual él era el valedor personal, incluso en la última etapa en que el creciente éxito y la implicación de más personas y centros podía amenazar con difuminarlo.

Andrés se había doctorado en filosofía en septiembre de 2000 en la Universidad Complutense, con un trabajo exhaustivo sobre la problemática de la intersubjetividad en la fenomenología trascendental. El tema crucial sobre el que Husserl sólo llegó a dar a la luz las distintas versiones de la quinta meditación cartesiana, era rastreado en su estudio doctoral —que dirigió Miguel García-Baró— hasta el último curso de los años veinte y el último manuscrito de los treinta. Tan extremada minucia en el acopio y análisis de los textos llegaba incluso a dificultar, a mi entender, una dilucidación conceptual acabada de la cuestión. La intención del joven doctor era subsanar algunos desequilibrios y aprovechar su propio trabajo para abrir una nueva serie de publicaciones, fundamentalmente de fenomenología y en el sentido de literatura especializada —tratando así de cubrir otra carencia que observaba en el panorama editorial en español—. Y dado que en Andrés la frontera entre intención, iniciativa y acción era muy delgada, el libro revisado estaba ya a punto para inaugurar la segunda colección.

No debe quedar sin mención el año truncado de docencia universitaria en la Universidad de Santiago, y quiero también recordar el puente fluido de comunicación que Andrés estableció, con su cons-

titutiva discreción, entre el Archivo Husserl de Lovaina y los fenomenólogos españoles (envío sistemático de publicaciones en español, colaboración en la bibliografía de Steven Spileers, facilitación de contactos).

El personalismo comunitario era en él, antes que una posición teórica, una experiencia viva y un hábito que se confundía con su carácter. Su persona se construía con los otros y crecía desde el prójimo. Un escalofrío acompaña ahora al pensamiento de que ni en su muerte estuvo solo.