

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



5

2007
SEFE
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

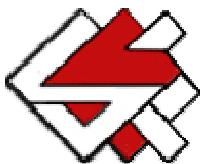


Todos los derechos reservados.
Prohibida la reproducción total o parcial
de este libro sin el permiso explícito de los
editores

Edita:
Sociedad Española de Fenomenología
Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política
(UNED)

© Sociedad Española de Fenomenología
(SEFE)
Universidad Nacional de Educación a
Distancia (UNED)
De su texto, cada uno de los autores

Depósito Legal: M. 27.292-1996
ISSN: 1137-2400
Madrid, Marzo de 2007



INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS

REVISTA DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES

Javier San Martín y Agustín Serrano de Haro

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jesús M. Díaz Álvarez (UNED), Urbano Ferrer (Murcia), Miguel García-Baró (Comillas), José Lasaga Medina (Instituto Univ. Ortega y Gasset), M.^a Carmen López Sáenz (UNED), Vicent Martínez Guzmán (Castellón), César Moreno (Sevilla), M.^a Carmen Paredes (Salamanca), M^a Luz Pintos Peñaranda (Santiago de Compostela), Eduardo Ranch (Alicante), Nel Rodríguez Rial (Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Valencia)

CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Portugal), Jesús Conill (Valencia), Ion Copoeru (Rumanía), Natalie Depraz (Francia), Lester Embree (Estados Unidos), Luis Flores Hernández (Chile), José M.^a G. Gómez-Heras (Salamanca), Klaus Held (Alemania), Julia Iribarne (Argentina), Juan Manuel Navarro Cordón (Madrid), Patricio Peñalver (Murcia), Francesc Pereña (Barcelona), Mario Teodoro Ramírez (México), Rosemary Rizo-Patrón (Perú), Ramón Rodríguez (Madrid), Hans Rainer Sepp (Alemania), Bernhard Waldenfels (Alemania), Roberto Walton (Argentina), Antonio Zirión (México)

NUMERO 5
2007



[ver créditos y ©s](#)

ÍNDICE

I. ESTUDIOS

Dieter Lohmar

- El método fenomenológico de la intuición de esencias y su concreción como variación eidética 9

Sebastian Luft

- Desde el Ser a lo dado y desde lo dado al Ser: Algunos comentarios sobre el significado del Trascendentalismo Ideal en Kant y Husserl 49

Mª Luz Pintos Peñaranda

- Los anexos XXV-XXVI-XXVII-XXVIII al parágrafo 73 de *La crisis* de Husserl 85

José Lasaga

- Hannah Arendt o el valor de pensar. Una introducción a su obra 125

Francisco Conde

- Derrida contra Husserl: la crítica de *la voz y el fenómeno* a la teoría del signo de la primera *investigación lógica* de Husserl 153

José Ruiz Fernández

- Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp 209

Javier San Martín

- Zubiri, hombre, filósofo y “fenomenólogo”. Reflexiones al filo de la lectura de su biografía 225

Hans Rainer Sepp y Cathrin Nilsen

- El proyecto de una edición de las obras completas de Eugen Fink 255

II. PRESENTACIONES DE LIBROS, RECENSIONES, TESIS DOCTORALES

Pedro Cortés

- Contrasentidos. Ensayo herético sobre crítica de la cultura*

El Árbol Ediciones-jitanjáfora Morelia Editorial. México. 2006. (Autopresentación)	273
 Urbano Ferrer	
<i>Adolf Reinach. Las Ontologías regionales</i> , Cuadernos del Anuario Filosófico, Univ. de Navarra, 176 (2005), 96 pp. (Autopresentación)	277
 Joan González	
<i>Tiempo y medida. investigaciones fenomenológicas sobre tem-</i> <i>poralidad y cronometría</i> (Autopresentación)	281
 Victor Tirado	
<i>Husserl et Zubiri. Six Etudes pour une controverse</i> , Paris, l'Harmattan, 2005, 180 pp. (Autopresentación)	285
 Rafaela Prada Carrasco	
<i>Fenomenología y antropología</i> . Javier San Martín, Editorial Lec- tour/Uned, Buenos Aires/Madrid, 2005 ² , 123 pp.	293
 Ignacio Castillo	
<i>Interculturalism. Between Identity and Diversity</i> . Beatriz Peñas y Carmen López Sáenz. Peter Lang, Berna 2006, 267 pp.	299
 Alicia de Mingo	
<i>Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de fenomenología</i> . César Moreno y Alicia M ^a de Mingo (eds.) SEFE y Universidad de Sevilla, 2005, 500 pp.	303
 III. EFEMÉRIDES VARIAS	307
 Alicia de Mingo	
<i>VIII Congreso Internacional de Fenomenología Cuerpo y alteridad</i> . Valencia, 25-28 de octubre de 2006.....	309
 César Moreno	
<i>VIII Congreso Internacional de Fenomenología Cuerpo y alteridad: Palabras de presentación</i>	317
 César Moreno y Alicia de Mingo	
<i>Palabras de despedida</i>	325

EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE LA INTUICIÓN DE ESENCIAS Y SU CONCRECIÓN COMO VARIACIÓN EIDÉTICA

Dieter Lohmar

Universidad de Colonia
Archivo Husserl de Colonia

1. La pretensión cognoscitiva de la intuición de esencias¹.

El método fenomenológico de Husserl es un análisis descriptivo de los actos de conciencia, pero no pretende ser tan solo una investigación empírico-psicológica de la conciencia fáctica sino determinar sus estructuras esenciales, necesarias. Se trata de aquellas estructuras y leyes que deben estar necesariamente presentes en todo caso posible de una determinada operación de la conciencia. El objetivo es una determinación apriórica de la estructura de la conciencia. Los rasgos encontrados son independientes del caso empírico investigado en cada caso e independientes de la persona.

El progreso metódico decisivo para el desarrollo de esta pretensión al que Husserl recurre en su propia fenomenología frente a la psicología empírica es el empleo de la así llamada intuición de esen-

¹ Este texto apareció originalmente en versión alemana en: "Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation.", en *Phänomenologische Forschungen*, 2005, S. 65-91. Le agradecemos afectuosamente a su autor, Dr. Dieter Lohmar, director del Archivo Husserl de Colonia, su permiso para la traducción.

cias (es decir, la “abstracción ideatoria” o “intuición de lo general”)². Este método debe asegurar que la descripción de las peculiares características de los procesos de conciencia no sólo efectúa una enumeración de hechos empírico-psicológicos. Los hechos empíricos configuran siempre una base de partida limitada para las inducciones; no pueden abarcar nunca todos los casos y además pueden cambiar bajo ciertas circunstancias. La intuición de esencias, o sea, el método eidético, pretende no limitarse a hechos empíricos-contingentes, sino esclarecer relaciones aprióricas, o sea, necesarias, que se aplican a todo caso futuro y en general posible de un determinado fenómeno de la conciencia.

En las *Investigaciones Lógicas* el método de la intuición de esencias es fundamentado cuidadosamente, y concretamente en la medida en que es aclarado el tipo de conocimiento de que se trata. La presentación del método mismo se encuentra sólo en análisis concretos y en la muy escasa presentación del parágrafo §52 de la 6^a *Investigación Lógica*. Ya aquí se muestra una faceta de la pretensión de la fenomenología de querer ser y también poder ser una ciencia fundamentada de forma última y además con ello también autofundamentada: la intuición de esencias como método cognoscitivo fundamental es estudiada en el marco del análisis del conocimiento en la 6^a *Investigación Lógica* como un caso de conocimiento. Eso significa

² En comparación con otros temas hay poca literatura secundaria en torno a la intuición de esencias: Bernet, R., Kern, I., Marbach, E.: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1989, 74-84, J. N. Mohanty, “Individual Fact and Essence in E. Husserls Philosophy”, en *Philosophy and Phenomenological Research XIX* (1959), 222-230, E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, ob. cit., 137-168, E. Ströker: “Husserls Evidenzprinzip. A.a.O. und B. Hopkins: Phenomenological Cognition of the A priori: Husserl’s Method of ‘Seeing Essences’”, en B. C. Hopkins (Ed.): “Husserl in Contemporary Context”, *Contributions to Phenomenology* Vol. 26, Dordrecht 1997, 151-178. Quisiera agradecerle a los participantes en el seminario para la lectura de textos de Husserl del Archivo Husserl de Colonia sus numerosas observaciones críticas.

que ella posee en lo esencial las mismas características que los otros casos de conocimiento. La abstracción ideatoria es en primer lugar una facultad de examen humana cotidiana que puede y debe ser pulida metódicamente para que pueda servir como fundamento para un análisis específicamente fenomenológico de la conciencia. El método eidético ha sido mantenido y continuamente desarrollado por Husserl a lo largo de todo el discurrir de su pensamiento.³

Husserl entiende su fenomenología en las *Investigaciones Lógicas* todavía como una 'psicología descriptiva'. Sin embargo, poco tiempo después comprende que esta denominación conduce a error.⁴ La fenomenología no debe consistir sólo en una recolección de hechos contingentes e inducciones empíricas. La fenomenología tiene como rasgo fundamental por motivos sistemáticos que el trabajo descriptivo se apoye sobre métodos que permitan la ganancia de conocimientos aprióricos, es decir, conocimientos generales, que sean independientes del caso singular fáctico correspondiente. La fenomenología pretende formular enunciados sobre la conciencia en general, es decir, sobre cualquier forma posible de conciencia existente. Para ello Husserl debe mostrar de qué forma regulada metódicamente puede la descripción fenomenológica recoger aquello que según su sentido es apriórico, es decir, esencial, aquello que permanece y que debe también permanecer idéntico en todos los posibles casos singulares de su objeto de descripción. La pretensión de la fenomenología de ser una ciencia fundamentante de forma última y no una mera ciencia empírica depende, por lo tanto, de si se puede fundamentar que el método de la intuición de esencias es una forma de conocimiento.

³ En la serie Husseriana está prevista una edición de los manuscritos de investigación sobre el tema esencia e intuición de esencias.

⁴ Véase para la relación entre fenomenología y psicología descriptiva el texto de Husserl "Bericht über deutsche Schriften zur Logik in den Jahren 1895-1899", en *Archiv für systematische Philosophie*, vol. IX (1903), S. 397-400 (= Hua XXII, 203-208).

En el segundo apartado llevaré a cabo brevemente el análisis del tipo de conocimiento de la intuición de esencias en la 6^a *Investigación Lógica* en cuanto una forma peculiar de la intuición categorial. Será discutida también la suposición a menudo formulada de que el método de la intuición de esencias conduce a un platonismo. En la tercera parte se tratará de la concreción de Husserl del método de la intuición de esencias en cuanto "variación eidética" elaborada en el curso sobre *Psicología fenomenológica* del semestre de verano de 1925. En esta ocupará lugar central la función de la fantasía ante todo. En la cuarta parte analizaré cinco cuestiones sistemáticas y estrechamente relacionadas referentes al método eidético. Las dos primeras cuestiones surgen todavía en el interior del precisar técnico del método eidético, las tres últimas van más allá y discuten su sentido y las limitaciones necesarias. Son éstas:

- a. ¿Cómo puedo asegurar que he ido lo "suficientemente lejos" en mi variación, es decir, cuánto y de qué modo puedo aproximarme al ideal de la "variación infinita"? b. ¿Cómo puedo tener la certeza de que no voy "demasiado lejos" en las variaciones efectuadas sobre el ejemplo de partida y de que no traspaso el límite de posibilidad de variación "del mismo", es decir, los límites del "concepto" con el que yo pensé el ejemplo de partida? ¿Conozco los contenidos de estos conceptos? c. ¿No son también el procedimiento de la variación eidética y el observar atento de lo que no varía métodos para conocer el contenido de nuestros "conceptos"? d. Debido a que en casi todos nuestros conceptos hay sentidos culturales escondidos que pueden ser diferentes de una comunidad a otra, ¿no nos veremos obligados a una limitación de mucho peso en el procedimiento de la variación eidética? e. En la unión de las variaciones a un ejemplo de partida mundial, ¿no yace una limitación de la variación que sólo podría ser superada mediante la ejecución de la reducción trascendental?

2. Intuición de esencias como una forma de conocimiento en las *Investigaciones Lógicas*

La 6^a *Investigación Lógica* realiza el análisis del carácter cognoscitivo de la intuición de esencias. La intuición de esencias, Husserl la denomina aquí también "abstracción ideatoria" o "intuición de lo general", se funda sobre la intuición inmediata de objetos individuales del mismo modo que las otras formas elementales del conocimiento.

En la 6^a *Investigación Lógica* Husserl hace referencia en su teoría de la intuición categorial a las diferencias entre la percepción inmediata y la intuición categorial fundada.⁵ Los objetos de la percepción inmediata pueden ser captados "directamente", son "dados inmediatamente", "de un sólo golpe" de forma intuitiva. Esto significa que los objetos de la percepción están ya "para nosotros ahí" en un solo nivel de actos, es decir, pueden ser objeto de una intención [intendiert] en un solo nivel de actos y eventualmente también darse en un solo nivel de actos. La intención categorial y también la intuición categorial exigen por el contrario una sucesión de actos formada por actos articulados y fundantes, que posteriormente son coaprehendidos mediante un acto englobante dotado de una intención nueva, de un nivel superior. En este acto cognoscitivo fundado y categorial es intencionado [intendiert] y eventualmente también dado algo que en los actos perceptivos inmediatos y fundantes no podía todavía ser mentado

⁵ Acerca de la teoría husserliana de la intuición categorial véase la 6^a *Investigación Lógica*, Hua XIX, 674, 676-680 y *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1999, 301 ss. Véase al respecto: E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1970, 111-136; R. Sokolowski: "Husserl's Concept of categorial intuition", en *Phenomenology and the human sciences*. Philos. Topics Vol. 12 (1981), Supplement, 127-141, D. Willard: *Logic and the Objectivity of Knowledge*. Athens 1984, 232-241; D. Lohmar: "Wo lag der Fehler der kategorialen Repräsentanten?", en *Husserl Studies* 7 (1990), 179-197, Th. M. Seebohm, "Kategoriale Anschauung", en *Phänomenologische Forschungen* 23 (1990), 9-47, R. Cobb-Stevens "Being and Categorical Intuition", en *Review of Metaphysics* 44 (1990), 43-66; D. Lohmar: *Erfahrung und kategoriales Denken*, Dordrecht 1998, 178-273 y también: Husserl's Concept of Categorical Intuition, en *Hundred Years of Phenomenology*, D. Zahavi F. Stjernfelt (Eds.), Dordrecht 2002, 125-145.

ni dado. Sólo la intención categorial y la intuición categorial cumplidora son conocimiento.

La relación de fundación entre los actos inmediatos fundantes y los conocimientos fundados por ellos es unilateral y unidireccional, es decir, el recorrer todas las percepciones singulares fundantes es la condición de la realizabilidad intuitiva del acto categorial. En los casos más sencillos de intuición categorial los actos fundantes pueden ser percepciones inmediatas, pero sobre la base del mismo modelo de conocimiento se realizan también actos categoriales de un nivel superior, que finalmente pueden alcanzar el nivel de las teorías sistemáticamente vinculadas unas con otras.

Una cuestión compleja concierne al cumplimiento de las intenciones categoriales: las sensaciones sensibles cumplen percepciones sensibles, pero ¿qué es lo que cumple los actos categoriales? Bajo una perspectiva más amplia lo que aquí se decide es si está efectivamente justificada la ampliación del concepto de intuición desde la percepción sensible a la intuición categorial. Husserl se refiere para ello a las denominadas *síntesis de cubrimiento* entre intenciones parciales que se producen en la transición [Übergang] entre los actos fundantes. Se trata en este caso de una denominación para la facultad del espíritu humano de poder advertir en la transición de percepciones que se transforman unas en otras el que en la percepción anterior y en la siguiente se encuentran elementos de sentido comunes, que por una parte tienen el mismo sentido pero bajo una determinación diferente. Esto quiere decir que en las síntesis de cubrimiento entre las intenciones parciales de los actos fundantes advertimos que se encuentran presentes intenciones parciales *idénticas*, aunque lo hagan con diferentes matices de sentido, diferentes modos de atención y diferentes grados de cumplimiento.

La función de las síntesis de cumplimiento en la intuición categorial puede ser explicada de la mejor forma con un ejemplo: veo un objeto, digamos un libro verde. En esta percepción global son intencionados ya de forma implícita todos los elementos de sentido de este objeto, aunque no sean atendidos de forma explícita. Entonces me dirijo al momento de color de forma explícita y voluntaria, aunque todavía sigo percibiendo el libro. Podría decirse que veo el libro 'a través' del color verde explícitamente atendido. En la transición de la percepción global a esta percepción singular apuntada [pointiert] se produce un cubrimiento de sentido entre el momento de verde del libro con anterioridad sólo *implícitamente* intencionado y el color verde ahora *explícita* y voluntariamente atendido. Ambas intenciones se dirigen a la misma intención parcial, pero tienen caracteres totalmente diferentes: Una es ejecutada de forma implícita, no atenta y más bien incidental; la otra es ejecutada de forma activamente voluntaria, explícita y se dirige a un sólo elemento de sentido del todo. La síntesis de cubrimiento entre estas dos intenciones parciales es la dación intuitiva que cumple intuitivamente la intención cognoscitiva sintética "El libro es verde".

A este análisis se le podría objetar que nosotros tenemos ya en la primera percepción global por así decir "conciencia de todo aquello" que el destacamiento apuntado nos hace posteriormente explícito. Pero justo este rendimiento establece la diferencia entre los rasgos que percibimos incidentalmente en una percepción y los rasgos conocidos explícitamente. Cuando percibimos diferentes objetos, puede suceder que en un objeto de repente "advertimos algo" que habíamos visto ya antes todo el tiempo, sin haberlo hecho objeto de nuestro conocimiento. Sobre la base de la transición desde la percepción global a la percepción singular señalada del rasgo efectuada ahora podemos saber que este objeto posee este rasgo.

En la intuición de esencias encontramos exactamente los mismos elementos que caracterizan a estas formas de conocimiento más sencillas aquí representadas. La intuición de lo general, que podemos designar también con un nombre general, por ejemplo, "azul" sólo es posible en la medida en que recorremos una sucesión de objetos de la percepción o de la fantasía.⁶ La intuitividad de la intención dirigida a esto general, es decir, a aquello común a todos los casos singulares, es cumplida mediante una síntesis transversal [durchgehende] de cubrimiento entre el elemento de sentido "azul" presente de la misma forma en todos los casos.

Si la intuición de esencias es descrita como una forma particular de la intuición categorial, tal y como hace Husserl en el parágrafo § 52 de la 6^a investigación lógica, entonces también posee la estructura característica, dividida en tres partes de la intuición categorial: percepción global, percepciones singulares, síntesis categorial. En el recorrer los actos miembros se establece entre las intenciones dirigidas al momento de color una unidad de cubrimiento parcial. En el caso de la intuición de esencias los títulos de las fases son: percepción, creación de variantes [Variantenerzeugung] con las síntesis de cubrimiento que se establecen entre las variantes y finalmente el destacamiento y la aprehensión objetiva de lo invariante. Las síntesis de cubrimiento cumplidoras entre los actos miembros pueden establecerse cuando varios actos dirigidos a casos singulares son recorridos.

Sin embargo, se imponen aquí también cuestiones y objeciones: ¿cómo podemos estar seguros de que *en absolutamente todos los posibles* casos se encuentra presente lo común? La respuesta de Husserl: la "seguridad" aquí buscada no la tenemos de ninguna forma antes, sino después de la realización del proceso de intuición de esen-

⁶ Véase Hua XIX, 111-115, 176 ss., 225 ss., 690-693.

cias. Cuando reformulamos [umfingieren] en múltiples ilimitadas variaciones posibles a través de la percepción y de la fantasía el objeto contemplado según libre modificación y advertimos el mismo elemento en todas ellas, entonces podemos estar seguros de que en los casos siguientes también estará presente, es decir, se trata de algo necesario, apriórico en el sentido de la intuición de esencias. Este sentido husseriano de apriori no debe ser equiparado al apriori kantiano en el sentido de "válido antes de experiencia" e "independiente de toda experiencia".⁷ Todos los objetos extensos tienen necesariamente un color determinado, todos los sonidos tienen necesariamente una determinada intensidad y duración, etc. El apriori de la intuición de esencias que se muestra de esta forma tiene por lo tanto una forma propia de necesidad y generalidad.

Naturalmente se presupone para esta variación en la fantasía que yo ya tengo una representación vaga, determinada imprecisamente del objeto que debe ser representado en todas las variaciones posibles. Por ejemplo, nuestra representación de "azul" es vaga, sin embargo es ya apropiada para limitar con pleno sentido la formación de variaciones. La teoría de la intuición de esencias no debe ser tampoco una teoría genético-psicológica, es decir, no debe explicar como llegamos a los conceptos. La intuición de esencias es un método que puede darnos intuitivamente objetos generales (es decir, conceptos y conocimiento sobre las estructuras generales de la conciencia). En la teoría de la intuición eidética se trata también para Husserl de justificar los conceptos sobre la base de la intuición cumplidora, que aquí es una intuición de algo general. Nuestros conceptos deben ajustarse a esta intuición.

⁷ Husserl hace referencia en una nota a pie de *Lógica formal y trascendental* que él utiliza siempre el concepto del apriori siempre en este sentido, que no debe ser confundido con el concepto de Kant del apriori. Véase Hua XVII, 255, Anotación 1.

Por ello no constituye ningún círculo que en los actos miembros [in den gliedernden Akten] nos dirijamos a objetos azules percibiendo o fantaseando para hacernos intuitivo lo general "azul". Poseemos siempre ya representaciones *vagas* de conceptos generales, pero estas representaciones no son todavía conceptos intuitivamente explicados. Incluso podemos misteriosamente percibir objetos como tales (por ejemplo, como azules) mediante un vago conocimiento previo, pero esta facultad descansa de alguna forma – como Kant lo formuló una vez – "en las profundidades oscuras del ánimo humano" y depende de la forma en que adquirimos las funciones conceptuales necesarias para unificar sintéticamente la sensibilidad dada en objetos percibidos. Husserl no disponía todavía en el tiempo de las *Investigaciones Lógicas* de ninguna teoría acerca del surgimiento de los conceptos a partir de la experiencia. Los análisis detallados sobre el tema, es decir, sobre la génesis del *Tipo* basado en la experiencia, se encuentran en la fenomenología tardía, genética.⁸ Las diferenciaciones del método eidético adoptadas al respecto las trato más abajo.

En el acto de la abstracción ideatoria captamos por lo tanto la unidad de cubrimiento especial que se establece entre las captaciones particulares [Sonderzuwendungen] recorridas (percepciones, recuerdos o fantasías) como una dación intuitiva de la especie azul. Las captaciones particulares apuntan a todas las variantes concebibles del objeto. De igual forma que en el caso del acto que está dirigido temáticamente a la identidad de una cosa, la unidad de cubrimiento entre las percepciones singulares sirve aquí también como cumplimiento intuitivo para la intención que apunta a la identidad. Sin embargo, no se da aquí la identidad de cosas individuales, sino la identidad de lo general. A través de la serie de percepciones singulares de los obje-

⁸ Véase *Experiencia y Juicio*, § 83.

tos individuales y en los transcubrimientos [Überdeckungen] entre sus elementos intencionales se aparece el mismo color. En el acto de la intuición de esencias se muestra por lo tanto también la posibilidad de la intuición de lo general y de las síntesis identificadorias que se dirigen a esto general. Lo general se muestra así como un objeto de conocimiento en el pleno sentido de la expresión.

Las síntesis de cubrimiento pueden ser descritas aún con mayor precisión. En el caso de la intuición de la especie azul se establece una peculiar unidad de cubrimiento entre los actos miembros. Esta es descrita quizás de la forma más apropiada diciendo que se trata de una zona claramente destacada de cubrimiento persistente y un "margen" de diferencia y diversidad.⁹ Este "margen" impreciso corresponde al grado de la diferencia de los momentos de azul dados intuitivamente o fantaseados en las captaciones singulares; procede, por así decir, de la amplitud de la banda [Bandbreite] del mismo color, o del grado de la diferencia de los objetos en cuanto objetos individuales.

Sobre la base de este modelo fundamental puede ser comprendida también la intuición de generalidades de un nivel superior. Podemos efectuar abstracciones ideatorias que se fundan a su vez por su parte sobre intuiciones categoriales. Así puede hacerse intuitivo el concepto de color mediante el recorrer los colores singulares, el concepto de percepción mediante el recorrer ideatorio de los actos perceptivos singulares, etc.¹⁰

Con la pregunta acerca del modo de dación de los conceptos generales Husserl se sitúa entre los sucesores críticos del empirismo inglés, en especial el de David Hume. Hume quería esclarecer crítica-

⁹ Véase *Experiencia y Juicio*, 418 ss. y Hua IX, 78.

¹⁰ La intuición de esencias, o sea, la variación eidética, que conduce a grados superiores de generalidad, es expuesta de forma detallada en el curso *Psicología fenomenológica* § 9, e).

mente el significado de los nombres individuales y generales a través del retroceso [Rückgang] a las intuiciones correspondientes. La ampliación del concepto de intuición de Husserl al concepto de intuición categorial le permite aplicar este proceder 'crítico' a los conceptos generales.

Tanto más sorprendente resulta que a Husserl se le acuse de platonismo. Naturalmente se piensa inmediatamente bajo el término "intuición de esencias" en las ideas platónicas, que pueden ser "intuidas" de forma esotérica. Cuando se acusa a Husserl de platonismo es en la mayoría de las ocasiones porque se interpreta el método de la intuición de esencias erróneamente como el ver algo así como las 'ideas platónicas', es decir, ideas que, como en Platón, pertenecen a una región del ser fundamental para el mundo de los sentidos. Las ideas de Platón exigen una forma de ver particular, esotérica, que no es accesible a todo el mundo sin ayuda mayéutica. Por ello no tiene ningún sentido comprender la intuición de esencias de Husserl según el modelo de Platón. En la realización concreta se muestra rápidamente que en el caso de Husserl se trata del concepto de un método concebido de forma precisa, que tan sólo ha sido denominado con un término elegido infelizmente. Husserl no ha defendido nunca ningún platonismo. La denominación "intuición de esencias" favorece sin embargo este malentendido y el hecho de que Husserl escogiese esta denominación muestra claramente que él no era consciente del riesgo de ser tomado erróneamente por un platónico. Él considera el platonismo como una "hipóstasis mítica" o "metafísica" despachada ya hace mucho tiempo y que hay que dejar de lado.¹¹ La postura algo

¹¹ Véase Hua XIX, 127 ss., y también el Proyecto de un 'prólogo' para las 'Investigaciones Lógicas', (editado por E. Fink en: *Tijdschrift voor Filosofie* 1 (1939), 106-133 y 319-339, especialmente las páginas 118 ss. y 131, ahora en: Hua XX/1, 272-329). Husserl sostiene aquí que el reproche no está justificado y que contradice su teoría. Para Husserl una hipostatización metafísica de las esencias yace abiertamente en una oscuridad mística que

ingenua frente a la virulencia de estas concepciones, a su parecer "despachadas desde hace mucho tiempo", condujo sin embargo directamente a la interpretación errónea del método eidético y a la crítica de que Husserl es un platónico.

La diferencia más importante con respecto a la posición de Platón yace en la omisión de la hipostatización de las esencias. Para Husserl las esencias pertenecen, como todos los objetos categoriales, a los objetos del entendimiento irreales. Estos no configuran una región de ser propia, sino que son simplemente objetos del conocimiento que exigen siempre hacerse reales [Realisierung] bajo la forma de rasgos o estructuras empíricas reales de los objetos reales. También la expresión aparentemente platónica "participación" tiene en Husserl verdaderamente un sentido diferente. En Platón los objetos sensibles deben participar de las ideas sensibles. Los objetos sensibles sólo pueden ser objetos, sólo pueden existir en la medida en que participan del mundo ideal de las ideas. Las ideas son para Platón eternas, son la única realidad y las cosas de los sentidos son reales sólo en la medida en que transmiten de alguna forma una parte de la "realidad" del mundo de las ideas a la sensibilidad. Las ideas platónicas son "más reales" que el mundo sensible. Husserl formula por el contrario la relación de los constructos irreales (por ejemplo, eide) y la realidad oponiéndose conscientemente al platonismo: "Cada tipo de irrealidad [...] tiene formas de participación posible de la realidad" (Hua XVII, 163). La relación de "participación" es concebida exactamente al contrario que por Platón: no son la realidad ni el pensamiento humano los que pueden participar de la idea, sino que la idealidad irreal puede e incluso debe participar de la realidad: debe ser intuida, pensada y

no merece ser discutida. Que ya en el año 1911 él estime como mínimo el riesgo de una confusión lo muestra la siguiente indicación lapidaria: "La intuición de esencias no contiene más dificultades o misterios 'místicos' que la percepción." (en: *Filosofía como ciencia estricta*, pág. 315), en *Ideas I* (1913) se apunta así mismo que deben ser "totalmente excluidos los pensamientos místicos" (Hua III/1, 16).

captada a través de signos orales y escritos. Las esencias, o sea, las estructuras esenciales de la conciencia y de la realidad no son por tanto por ellas mismas reales. Dependen de un hacerse reales de forma sensible en el mundo real, el mundo en el que vivimos. Nuestro mundo real es para Husserl la única realidad.

3. La concreción del método eidético como *variación eidética*

Otro problema del método eidético es la relación entre fantasía y percepción en él. En las *Investigaciones Lógicas* se considera al principio que el carácter de posición de los actos que se unen al acto intuitivo inicial y que deben representar todos los casos posibles del mismo objeto da igual.¹² Para el cumplimiento de la intención que apunta a un objeto general es de significado decisivo que se encuentre entre los actos fundantes al menos un acto intuitivo, es decir, un acto que dé el objeto mismo. La intuición [Intuition] es el nombre para un tipo de aprehensión de intuiciones [Anschauungen] dadas sensiblemente que aprehenden lo dado como el objeto mismo. Otras formas de la aprehensión son en la mayoría de los casos también posibles: por ejemplo, aquella que aprehende algo como signo (simbólico-signitivo) de algo otro o como representación imaginativa (imagen-signitiva) del objeto propiamente mentado.

En las *Investigaciones Lógicas* Husserl escribe que la abstracción ideatoria debe construirse al menos sobre un acto que represente de forma intuitiva. Curiosamente este acto, que representa el ejemplo de partida, puede ser también una representación de la fantasía. El ejemplo de partida puede ser representado imaginativa - signitivamente, es decir, puede mentar el caso singular representado de un concepto con ayuda de una imagen suya: "La conciencia de algo general se construye igual de bien sobre la base de una percepción que

¹² Véase Hua XIX, 691 ss., 670.

sobre una imaginación [Einbildung] conforme a esta" (Hua XIX, 691 ff., ver también 607 ss.). Husserl conservará también más tarde esta posición. En *Psicología Fenomenológica* afirma: "La disposición fundamental de la que depende todo es la [re]configuración [Gestaltung] de cualquier objetualidad experienciada o fantaseada en una variante", que al mismo tiempo sirve como "modelo guía" (Hua IX, 76).

Esta teoría cuenta con aspectos problemáticos. Un ejemplo de partida fantaseado es seguramente plenamente oportuno en una situación en la que no podemos comenzar con una percepción debido a circunstancias externas, por ejemplo, si queremos contemplar la esencia de una silla justo cuando no hay ninguna, la esencia de un estado de ánimo triste justo cuando no estamos tristes o la esencia de un recuerdo justo cuando no estamos recordando nada. En el caso del último ejemplo la dificultad puede ser superada fácilmente, puesto que puedo evocar un recuerdo en todo momento. Pero ya en el caso del estado de ánimo esto no parece ser tan fácil y en el caso de la silla tiene que bastar con una presentificación¹³. Si yo veo ahora algo rojo o si sólo me lo represento imaginativamente no importa; lo mismo en el caso de un sonido.

El aspecto problemático de tomar los objetos de fantasía como ejemplos de partida consiste en el hecho de que ellos pueden ser intenciones imaginativas. La intención imaginativa adquiere en referencia a la intuitividad una determinada posición intermedia entre la intuición, es decir, la intuición de la cosa misma, y la intención signitiva que opera con ayuda de un signo. La intención imaginativa nos da a conocer ya algunas características del objeto mentado. Por ejemplo, el esbozo de un camino a través de la ciudad muestra un trazo curvo allí donde la calle hace una curva, una cruz donde hay un cruce, etc.

¹³ Nota del traductor. Es decir, no tiene que ser necesario recurrir a actos de mayor complejidad.

Además, puedo “representarme en imagen” muchas cosas que no hay en la realidad, por ejemplo, los famosos cuadros de Escher representan escaleras que están encajadas una en otra y que siempre conducen hacia adelante. Los ejemplos de partida de la fantasía pueden pertenecer al ámbito de la ficción, ser invenciones poéticas que nunca ha habido y que nunca podrá haber en la realidad. También hay objeciones a considerar seriamente contra el hecho de elegir como punto de partida para la intuición de esencias una representación de la fantasía. La percepción (intuitiva) parece ser aquí una garantía mejor para la racionalidad (es decir, según Husserl la proximidad a la intuición y su orientación sostenida hacia la intuición) que la fantasía. La exigencia de al menos un caso dado intuitivo-intuitivo [anschaulich-intuitiv] constituye un determinado límite de sentido que opera “diácticamente”.

Aquí deben ser hechas distinciones complementarias según el tipo de objeto. Si se trata, por ejemplo, de la intuición de leyes eidéticas como “todo color es extenso” o “todo sonido posee una duración”, entonces puede tomarse un ejemplo de fantasía al principio de la variación: un color fantaseado o un sonido fantaseado son igualmente apropiados. Pero es importante advertir que la fantasía de este ejemplo de partida opera de una forma diferente, y de hecho de un modo inmediato, que no implica ninguna conciencia de imagen. Husserl denomina este modo también “mera fantasía” (Hua IX, 73).

Junto a este acto intuitivo (que se erige sobre el ejemplo de partida) pueden y deben presentarse en la continuación del proceso de la intuición de lo general actos de fantasía, y en efecto actos que varían al modo de la fantasía el ejemplo de partida. Esta variación del ejemplo de partida posibilita también por principio que yo pueda hacerme intuitiva la esencia de una cosa en base de un solo ejemplo intuitivo

dado, en la medida en que partiendo del ejemplo de partida intuitivamente dado creo en la fantasía todas las variantes posibles.

Una cuestión lógica es si es necesario representarse en la ilimitada fantasía un número ilimitadamente amplio de variantes, quizás incluso infinitas variantes concebibles del objeto para alcanzar efectivamente la generalidad de lo representado. Es en este sentido en el que parece ir la determinación posterior del procedimiento de la intuición de esencias presentado en la lección *Psicología fenomenológica*.

Ya en *Ideas I* (1913) y en *Psicología fenomenológica* (1925) Husserl hace referencia explícita a la necesidad, o sea, a la posición de privilegio de la variación ‚libre’ imaginativa, al contrario que en las *Investigaciones Lógicas*, en las cuales la cualidad de posición de los actos variadores era considerada como indiferente.¹⁴ En *Ideas I* se dice claramente que la intuición de esencias “puede ser ejecutada también sólo sobre la base de una mera presentificación de singularidades ejemplares” (Hua III/1, 145 f.) y que en el ámbito de las ciencias eidéticas la “libre fantasía ocupa una posición de privilegio con respecto a la percepción” (Hua III/1, 147). La utilización de las variaciones de la fantasía es “necesaria” (Hua III/1, 148) y esto lleva a Husserl a afirmar “que la ‚ficción’ es el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética, que la ficción es la fuente de la que bebe el conocimiento de las ‚verdades eternas’”.

En la lección sobre *Psicología fenomenológica* (1925) se elabora la forma definitiva del método eidético en cuanto ‚variación eidética’.

¹⁴ Sobre la fantasía libre en la variación eidética, véase Hua III/1, 146 ss., Hua XVII, 206, 254 ss., *Experiencia y Juicio*, 410 ss., 422 s. y E. Ströker, *Husserls Evidenzprinzip*, ibidem, 21 ss. Th. Seeböhm sostiene que la variación de fantasía según la cosa ya está presente en las *Investigaciones Lógicas* (*Kategoriale Anschauung*. En *Phänomenologische Forschungen* 23, 1990, 14 s.). Podría considerarse la determinación de los conceptos materia, cualidad y cumplimiento en la 5^a Investigación Lógica como un procedimiento por variación. Aquí se hace intuitivo el contenido de estos conceptos a través de la variación arbitraria de los otros momentos correspondientes del acto.

Según esta el procedimiento se inicia con “cualquier objetualidad experienciada o fantaseada” (Hua IX, 76), de la que partimos en cuanto que elemento de partida y que modificamos después libremente en la fantasía en cuanto modelo conductor. En el recorrer las variantes singulares se genera entre las singularidades un “cubrimiento que va de unas a otras” [Überschiebende] (Hua IX, 77), y lo invariante en todas las variantes se destaca intuitivamente. Sobre estas síntesis de cubrimiento se construye después la operación propiamente categorial, es decir, ellas son el fundamento de aprehensión (el contenido presentador) para la intuición de lo general. Sin embargo no se trata ya de contenidos sensibles en el caso de estas síntesis de cubrimiento entre elementos intencionales, sino de daciones que sólo se pueden aparecer en la transición entre los actos intencionales.¹⁵ La captación del eidos es, al contrario que la representación vaga que tenemos de un concepto al principio, una donación misma de lo general mismo. No debe ser comprendida como un ver sensible, sino – como ya se dijo antes – como una intuición en el sentido de una intuición categorial (Hua IX, 85).

En la variación eidética no se trata de crear efectivamente todas las variantes posibles, puesto que esto no sería posible, ya que la variación tiene que ser interrumpida fácticamente en algún momento. Lo que garantiza la generalidad de los invariantes captados es la conciencia del libre “y así en adelante a voluntad” (Hua IX, 77) que participa en todas las variaciones. Este añadido de sentido del “y así en adelante a voluntad’ es el elemento nuevo decisivo del método de la variación eidética (Hua IX, 79). Debe ejecutarse una variación libre,

¹⁵ Acerca de la cuestión sobre el carácter de las síntesis de cubrimiento como contenido dado y como fundamento de cumplimiento para las intenciones categoriales, véase D. Lohmar “Husserl's Concept of Categorical Intuition”, en *Hundred Years of Phenomenology*, D. Zahavi F. Stjernfelt (Eds.), Dordrecht 2002, 125-145. Aquí se investiga también la función constante de la sensibilidad para el cumplimiento de las intenciones categoriales.

ilimitada en su número, es decir, en el caso ideal una “variación infinita” (*íbidem*), para que podamos captar el eidos puro.

La exigencia de que en el procedimiento de la variación eidética deba ser asumida una variación del objeto en la fantasía que sea de partida ilimitada es una condición importante para el cumplimiento de la exigencia de abarcar un espectro completo del elemento ejemplar tomado como muestra: “Mediante un hacer libre se pone en juego una indiferencia frente a la realidad, y así se trasplanta en cierta manera aquello ahí presente real al reino de la libre fantasía” (Hua IX, 86). La libre fantasía debe asegurar que la generalidad dada no es sólo una comunidad meramente fáctica referente a un ámbito limitado del mundo¹⁶. La realidad fáctica de los casos singulares que surgen de la variación es por ello irrelevante (Hua IX, 74). La indiferencia con respecto a lo fáctico, a los hechos meramente empíricos, es un rasgo característico esencial del eidos.¹⁷

El procedimiento de la variación eidética nos permite transformar los conceptos vagos con los que necesariamente tiene que comenzar toda ciencia en conceptos claros asentados sobre la intuición real. Esta esencia apriorica, que es fundamental para todas las ciencias empíricas, comienza de entrada por conceptos simples, “cercanos a la intuición” como color, sonido, claridad, timbre, espacialidad, etc. Cuando en la reconfiguración posterior de la ciencia alcanzamos conceptos más complejos, como por ejemplo el concepto de una cosa natural o el concepto de ser humano, entonces se hace evidente que estos conceptos apuntan a múltiples dimensiones diferentes cuyo análisis exige “una ciencia infinita entera” (Hua IX, 93).

¹⁶ Véase *Experiencia y Juicio*, 419-425.

¹⁷ Este aspecto de la oposición entre hecho y eidos se encuentra ya en *Ideas I*: “las verdades de esencia puras no contienen la más mínima afirmación sobre hechos” Véase Hua III/1, 15 s.

4. Cinco cuestiones sistemáticas en torno al procedimiento de la variación eidética

La variación del objeto mentado en la fantasía despierta algunas preguntas sistemáticas que primero voy a enunciar brevemente y que después estudiaré a fondo:

- a. ¿Cómo puedo establecer con seguridad que he ido en mi variación realmente "lo suficientemente lejos"? Es decir, ¿cómo puedo aproximarme al ideal de la "variación infinita" y cuánto debo acercarme a él para que la meta de la determinación del eidos sea realmente alcanzada?
- b. ¿Cómo es limitada la variación, es decir, cómo puedo proceder de forma segura para no ir en la variación del ejemplo de partida "demasiado lejos"? ¿No depende el límite de posibilidad de variación "de lo mismo" también del "concepto" bajo el que es pensado el ejemplo de partida? ¿Y en qué medida conozco yo este "concepto"?
- c. El último giro de la segunda pregunta traslada nuestra atención a la siguiente suposición: ¿no son el procedimiento de la variación eidética y el intuir atento de lo invariante además de un método para hacer intuitivo lo general también un método para conocer por primera vez el contenido de nuestros conceptos?
- d. La cuarta pregunta resulta del análisis de la precedente, que muestra que en casi todos nuestros conceptos se encuentra escondido cierto *sentido cultural* que puede ser muy diferente de una comunidad a otra. Esto nos obliga a una limitación muy seria en relación a la eficiencia del procedimiento de la variación eidética.
- e. Con esta necesaria limitación se relaciona otra cuestión. Ella se refiere a la relación de los dos métodos fundamentales de la fenomenología de Husserl, es decir, a la relación entre la reducción trascendental y la variación eidética.

dental y la variación eidética: ¿no yace en el vínculo de las variantes al ejemplo de partida mundano una limitación inadvertida, una limitación de la variación, que sólo podría ser superada mediante la ejecución de la reducción trascendental?

Sobre a: la segunda fase de la variación eidética es la creación de todas las percepciones, imágenes del recuerdo o fantasías posibles efectuadas sobre el ejemplo de partida o sobre un objeto semejante (por ejemplo, cuando se trata de un sonido se obtiene otro sonido, etc.). En el caso ideal debería tratarse de ilimitadas y múltiples variantes, de las que puedo examinar si el rasgo común buscado está realmente presente en todos los casos posibles, es decir, si realmente es algo invariante y con ello apriórico. Cuando nos damos por satisfechos sólo con la percepción en la elección de todos los casos posibles, entonces permanecemos necesariamente encerrados en un ámbito relativamente pequeño y estrechamente limitado de casos diferentes de un mismo objeto. Incluso cuando añadimos recuerdos la situación no varía. A la meta ideal, contemplar todas las variantes posibles mediante una "variación infinita", nos acercamos sólo cuando se utiliza la variación de la fantasía, aunque el caso ideal sea fácticamente inalcanzable.

Y ello porque todas las variantes fantásticas que yo puedo crear conformarán siempre un número finito. Este es un límite esencial [prinzipiell] del procedimiento de la variación que no puede ser superado. La única solución posible parece ser la inducción desde un número finito de múltiples casos a todos los casos, pero esta solución despierta a su vez, como se sabe, considerables problemas. Una seguridad apriórica no puede ser alcanzada con la inducción y Husserl se ve por ello también obligado a separar su procedimiento de la variación eidética de la inducción basada en un fundamento empírico. La variación eidética no es ningún procedimiento inductivo.

La utilización de la fantasía para la creación de variaciones es también importante porque la intuición de esencias husserliana es un intento por separarse del hecho [Faktum] empírico y encontrar la invariante necesaria "en todos los casos posibles" (y no sólo en todos los casos reales). La variación eidética es un proceso complejo que muestra en múltiples lugares problemas metódicos que hacen peligrar la consecución de la meta ideal de disponer de "todas las posibles" variantes. El recurso a la fantasía y la consideración de que la variación de la fantasía está unida a la estructura de arbitrariedad exigida soluciona sin embargo una parte de los problemas. Así –a través del uso de la fantasía– los casos que yo puedo examinar no son sólo aquellos que conozco fácticamente. Aquí yace ya una diferencia clara con respecto a la inducción efectuada a partir de conocimientos empíricos.

Claro que Husserl ve claramente que el proceso de la variación permanece siempre limitado fácticamente, es decir, que en cuanto seres "finitos" siempre y necesariamente en nuestra experiencia real hecha sólo podemos referirnos a una multiplicidad finita. Debemos "interrumpir" (Hua IX, 77) cada formación de variaciones en algún momento. Contra la objeción aquí contenida contra el procedimiento de la variación genética Husserl adopta posteriormente la siguiente medida: cada variación singular debe contener un elemento de sentido que pre-apunta a una variación posterior efectuada sobre el ejemplo de partida, que hace posible esta variación posterior y que incluso la exige. Cada variación debe contener una co-mención del contenido: puedo continuar esta variación, y de hecho ilimitadamente. Naturalmente este "yo puedo" (siempre otra vez) es una idealización de una posibilidad fáctica limitada, sin embargo se trata de una conside-

ración que está motivada racionalmente.¹⁸ Husserl llama a estos la "estructura de arbitrariedad" de las variaciones.

Sobre b. La libertad de la fantasía en la variación no carece de límites, puesto que siempre partimos de una representación vaga de un concepto o de una relación estructural de la conciencia que queremos hacer intuitiva. Esta representación vaga de un concepto se incorpora al procedimiento, por así decirlo, en el ejemplo de partida dado intuitivamente, que adoptamos como hilo conductor o modelo y que variamos, en la medida en que nos representamos sólo objetos semejantes: partiendo del ejemplo de partida pasamos continuamente a "imitaciones" ["Nachbildern"] que deben ser semejantes al modelo (Hua IX, 77). Aquí no domina una libertad completa, sino que la variación permanece y debe permanecer como una variación que conserva su objeto, y por lo tanto no se trata de una transformación completa, es decir, una transformación que traspasaría los límites del género: no está permitida ninguna variación que no pertenezca al ejemplo de partida en cuanto a su género: "Un color sólo puede transformarse en un color y no en un sonido" (Hua IX, 75). La variación libre está ligada a los bocetos contenidos en la conceptualidad vaga (vgl. Hua IX, 89 f.).

La propuesta de Husserl de una variación de semejanza del ejemplo de partida debe superar por lo tanto la dificultad referente a la cuestión planteada acerca de la limitación de la variación. Por principio puedo transformar cualquier objeto en otro, ¿cómo se limita la variación? La propuesta de Husserl en la *Psicología Fenomenológica* exige la semejanza de la variación con el ejemplo de partida. El

¹⁸ Véase al respecto A. Aguirre "Die Idee und die Grenzenlosigkeit der Erfahrung. Kant und Husserl". En *Philosophie der Endlichkeit*. Editado por B. Niemeyer y D. Schütze, Würzburgo 1992 y mi aportación: "Warum braucht die Logik eine Theorie der Erfahrung?", en *Phenomenology on German Idealism, Hermeneutics and Logic*. Ed. by R. Dostal, L. Embree, J.N. Mohanty, J.J. Kockelmanns and O.K. Wiegand, Dordrecht 1999, 149-169.

ejemplo de partida conduce la estructuración de la variación de la fantasía: "Deben ganarse continuamente nuevas imágenes semejantes en cuanto imitaciones e imágenes de la fantasía que en su conjunto son imágenes concretas semejantes al modelo originario" (Hua IX, 72).¹⁹ Cuál sea el significado de "semejanza concreta" no es explicado aquí.

El concepto de semejanza es por su parte un título para problemas diferentes. Podría incluso afirmarse que con la referencia a la semejanza no se resuelve ningún problema, sino que simplemente se crean nuevos problemas.²⁰ Sin embargo, esta propuesta tiene también sus aspectos positivos: Husserl intenta al menos solucionar el problema de la limitación de la variación; en concreto orientándose sobre lo dado intuitivamente, en la medida en que exige una relación de semejanza con respecto a esto. Una de las claras desventajas de esta propuesta es que traslada la "facultad de limitación" de la variación a las profundidades misteriosas de la conciencia humana, es decir, a nuestra capacidad de poder determinar que objetos son todavía (exactamente tan) "semejantes" a otros, y cuales no se nos aparecen ya como semejantes.

Sobre c. Intentemos tratar el problema de la limitación de la variabilidad todavía de otra forma: cuando los objetos son semejantes unos a otros, esto significa que no son exactamente iguales, pero sin embargo muestran suficientes características comunes como para ser subsumidos bajo el mismo concepto que el ejemplo de partida. Los

¹⁹ En otro lugar se dice "siguiéndolo como modelo configuro numerosas imitaciones fingidas como cosas y hechos [Fikta] a él semejantes" (Hua IX, 71), el objeto de partida es un "modelo' guía" (Hua IX, 76), en el interior de la variación "pasamos de imitación a imitación, de lo semejante a lo semejante" (Hua IX, 77).

²⁰ Véase mi aportación al tema de la semejanza: "Wittgenstein, Husserl and Kant on aspect-change", en *Husserl et Wittgenstein*. Ed. por Sandra Laugier, Verlag Frommann-Holzboog 2004 (en imprenta) y también R. N. Smid: "Ähnlichkeit als Thema der Münchener Lipps-Schule", en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 37 (1983), 605-616.

"elementos de sentido comunes" son los rasgos que formularíamos al explicar el concepto: una silla tiene un asiento y patas que soportan este asiento, eventualmente un respaldo. Pero así nos topamos con una nueva dificultad, ya que el concepto es claramente presupuestado aquí en varios sentidos diferentes. Se presupone que sabemos lo que el concepto mienta exactamente, lo que "significa" y "quiere decir" y que elementos de sentido "contiene".

Para ser un procedimiento que debe aclarar primero lo que "es" el concepto, remitiendo el cumplimiento intuitivo de la intención a algo general, depende – esta es la primera objeción – de forma excesiva de la utilización segura de un concepto y del contenido del concepto ya anteriormente fijado de forma consciente. Incluso cuando no se considera el conocimiento exacto de un concepto una condición para su uso, por ejemplo, en la percepción o en la variación de la fantasía, con la presuposición de una utilización segura del concepto en la percepción y en la fantasía se llega de nuevo a las profundidades misteriosas de la conciencia humana. Podemos de alguna forma sentir o decidir según nuestra sensación que es lo que puede valer como "silla", como "percepción", como "recuerdo" y que no – pero no sabemos exactamente como hacemos esto y cuál es el fundamento de tal intuición.

Se muestra aquí la dificultad esencial [prinzipiell] de que no sabemos exactamente cómo operan nuestros conceptos en la percepción (y en la fantasía), y tampoco sabemos exactamente si aquellos conceptos que posibilitan nuestra percepción son ya realmente conceptos en el sentido propio del término. Este diagnóstico puede parecerle de entrada a algún lector enigmático, pero depende del concepto genético de concepto, es decir, del concepto del *Tipo*. Husserl califica el concepto genético de concepto, es decir, la representación de un objeto que ganamos a partir de experiencias similares como *Tipo*.

El Tipo es una representación que contiene aquellos elementos de sentido que se han ciertamente mostrado en un objeto o en un grupo de objetos en mis percepciones precedentes.²¹ El Tipo consiste en un producto, o sea, un sedimento de las síntesis pasivas, síntesis no efectuadas voluntariamente por el yo, que por así decir ocurren en la experiencia de objetos percibidos 'a nuestras espaldas' (sin conciencia y sin voluntad). Sin embargo estas síntesis pasivas conducen a una adquisición que permanece, es decir, podemos disponer del rendimiento del Tipo en percepciones posteriores, podemos por ejemplo apercibir otros objetos como "parecidos a los objetos vistos hasta ahora". El Tipo guía de esta forma las síntesis en nuestra percepción en la medida en que nos hace tener una expectativa acerca de los elementos "típicos" de un "objeto de esta clase". Esta predeterminación típica codetermina también los límites de la variación de la fantasía en el método eidético.²² En la variación nos orientamos por así decir según el ancho de banda [Bandbreite] que se muestra en el grupo hasta ahora conocido de objetos típicamente semejantes. Los elementos de contenido del tipo nos son por lo tanto disponibles "en la percepción a la mano", es decir, podemos emplearlos sin problema y efectuar con ellos nuestras síntesis objetivadoras, pero conocemos el contenido conceptual de nuestros tipos sólo de forma imprecisa, de una forma vaga y que no entra completamente en detalle.

²¹ Sobre la teoría husseriana del tipo véase *Experiencia y Juicio*, § 83 y A. Schütz, *Typus und Eidos in Husserls Spätphilosophie*. En: A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze*. Bd. 3, Den Haag 1971, 127-152 y D. Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, ob. cit., 245-254. Especialmente debe reconocerse que no sólo hay tipos como lo común a varios objetos, sino que también hay tipos para un solo objeto. Véase mi aportación: "Husserl's Types and Kant's Schemata", en *The New Husserl: A Critical Reader*. Ed. Donn Welton, Indiana University Press. Indiana 2003, 93-124.

²² En referencia al paso desde la intención tipificadora dirigida a un objeto, a la intuitivación de la variación eidética Husserl escribe: "La síntesis pasiva [...] es para nosotros por todas partes el fundamento para el poner-en-juego las actividades del hacer constitutivo de conceptos y enunciados generales relacionantes y lógicamente generalizadores" (Hua IX, 99).

Un rasgo importante del tipo es que, en su forma originaria, mientras no sea transformado en la comunicación posterior mediante denominaciones y conceptos intersubjetivos canónicos, es prelingüístico. Esto se muestra, por ejemplo, en el hecho de que los elementos del tipo, que "en el uso pueden ser empleados de forma segura", muy frecuentemente no pueden ser ni siquiera nombrados, es decir, no podemos formularlos de forma comprensible para otros. Esto se muestra, por ejemplo, en la dificultad para describirle a alguien el rostro de un ser humano determinado. Podemos reconocer a este ser humano de inmediato, pero no podemos recoger en palabras los rasgos peculiares y las proporciones de su rostro. De igual modo es casi imposible explicarle a alguien la diferencia entre vaca, perro y caballo tan sólo con la ayuda de conceptos. Sin embargo, en la situación perceptiva concreta aplicamos el tipo sin ningún tipo de dudas.

Debido a su exigencia de una libre variación sobre el ejemplo de partida la variación eidética se muestra como un procedimiento reflexivo-experimental. Con su ayuda podemos también establecer por lo tanto – si se atiende conscientemente – en qué medida podemos modificar imaginariamente [en la imaginación] la representación de un caso singular sin traspasar ya los límites del concepto, es decir, sin imaginarnos "algo otro". A través de la variación eidética descubrimos en cierta forma no sólo la intuitividad, sino también los límites de nuestros conceptos, que nosotros mismos no podemos determinar arbitrariamente. Por ello existen interpretaciones de la variación eidética que la comprenden como un procedimiento capacitado también para aclararnos el contenido de nuestros conceptos.²³

²³ Véase la "Introducción" de K. Held (en: E. Husserl, *Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, Stuttgart 1985) pág. 29 así como U. Claesges, *E. Husserls Theorie der Raumkonstitution*, La Haya 1964, 29 ss.

Junto a la producción de una intuición de lo general puede hablarse en otro sentido por lo tanto también razonablemente de un "clarificarse" de los conceptos, y en concreto de una clarificación en relación al contenido. Esto suena de entrada raro, puesto que cuando aplicamos un concepto debemos tener al menos imprecisamente una representación de cuales son los elementos del contenido incluidos en él. Para comprender en qué perspectiva el procedimiento de la variación eidética nos puede decir también algo sobre el contenido de nuestros conceptos debemos tener en cuenta algunos aspectos más generales de la teoría de los tipos.

De entrada debería dejarse claro que la fenomenología no comienza generalmente con la presuposición de que poseemos ya conceptos que después habría simplemente que aplicar a intuiciones en la percepción, tal y como Kant caracteriza la actividad fundamental del conocimiento. En las *Investigaciones Lógicas* Husserl comienza con el análisis descriptivo-eidético de nuestras capacidades perceptivas y cognoscitivas, y en concreto como si de entrada no supiésemos qué es un concepto y qué es lo que hace. Tampoco son adoptadas otras concepciones alternativas de la ganancia de los conceptos, como por ejemplo teorías empíricas o pragmáticas. La percepción es comprendida como aprehensión, es decir, como una interpretación y un ensamblaje sintético de la intuición, cuyo resultado es una presentación sensible del objeto percibido. Husserl no expone de entrada ninguna teoría sobre la función del concepto en esta unión sintética. Pero está claro que la elección de los elementos sensibles, la mención de los elementos y el tipo de ensamblaje dependen del "concepto" que nosotros empleemos en la percepción.

No obstante, el "concepto" (en el sentido propio del término) no es según la fenomenología el instrumento decisivo que posibilita esta capacidad sintética. El lugar del concepto es, antes bien, el conoci-

miento, es decir, los actos categoriales que cuya intención apunta a algo en cuanto caso de un concepto general y en su caso lo conocen también intuitivamente, un conocimiento que entonces también se puede transmitir comunicativamente. Esto quiere decir: el concepto, tal y como opera en la percepción, es algo diferente del concepto que opera en el conocer expresable. Sin embargo, esta interpretación está en las *Investigaciones Lógicas* más bien implícita, no es formulada explícitamente.

Sólo en la fenomenología de Husserl (a partir del 1920 aproximadamente) se elabora la diferencia entre estas dos variantes del concepto más claramente. Se hace entonces patente que en el caso de esta función que la percepción "de algo" nos hace posible no se trata todavía de un concepto dotado de una forma general. En la percepción se trata simplemente de un tipo que es una unión de representaciones que se ha formado en nuestra propia experiencia y que es también transformada en la experiencia posterior.

La delimitación del tipo frente al concepto se hace comprensible de la mejor forma posible mediante una mirada retrospectiva dirigida al surgimiento genético del tipo. El tipo agrupa de entrada simplemente aquellos rasgos de los objetos que ya se le habían dado alguna vez al sujeto individual en la percepción. Puede aquí también verse – y es en gran parte equivalente – la unión de un grupo limitado de objetos individuales, es decir, un grupo de objetos conocidos por mí que para mí guardan una relación de parecido. Por ello no tiene todavía el tipo la forma de la generalidad, sino simplemente la forma de una *comunidad* de un número finito de muchos objetos.

Mediante esto se hacen comprensibles algunas limitaciones y peculiaridades del tipo en oposición al concepto general: cuando una persona ha visto perros de solo un determinado tamaño, es difícil convencerla de la validez de la afirmación "esto es un perro" ante un

ejemplar extraordinariamente grande. Qué tipo de tipos tengo depende de mi historia perceptiva, ellos no tienen de ningún modo una validez general.

Así llegamos a otro elemento de los tipos, en concreto la normación intersubjetiva del uso de los tipos. Esta normación no puede ser reducida a la historia perceptiva de la persona individual. En los diálogos, que de forma típica ocurren entre niños y adultos, establecemos el uso de los tipos, es decir, lo normamos de acuerdo con las convicciones compartidas por nuestro grupo. Cuando un niño, por ejemplo, muestra una vaca y dice "guau guau", sus padres intervienen y corrigen su uso del tipo. Junto a la experiencia posterior y propia el tipo contiene también, a la raíz de estas intervenciones normadoras, su configuración posterior. Como sedimento de estas intervenciones normadoras adquirimos unos límites para el uso de los tipos que nos son impuestos por la comunidad, y que al mismo tiempo son denominados con conceptos.

En la introducción detallada en el uso de la lengua reciben los tipos de la persona correspondiente una transformación posterior mediante la que se establece lo que es un "objeto singular" en oposición a un "objeto general", es decir, un concepto general. Sólo para estos últimos son utilizadas convenciones designativas de la forma "un A", por ejemplo, "un perro". Los tipos de objetos individuales y los tipos de los objetos generales son sin embargo ya separados anteriormente mediante diferentes contextos de experiencia; en caso contrario no tendría ningún fundamento en la experiencia una reglamentación de su uso. En el caso de objetos singulares podemos, por ejemplo, asignarles una historia de movimiento y cambio correspondiente. Dejemos estos comentarios muy generales para regresar al tema de la aplicación del tipo en la percepción.

El tipo opera en la percepción como lo que nos permite conocer ante un objeto percibido aquello de la sensibilidad que es apropiado para presentarlo y aquello que no lo es. Eso quiere decir que nosotros "sabemos" con ayuda del tipo adquirido en la experiencia que el respaldo y el asiento, así como las patas, pertenecen a una silla vista, pero que el suelo, el ligero olor a cigarrillo y mi dolor de dientes no pertenecen a su representación.

Al proceso de la percepción pertenece por lo tanto una fase en la que analizamos nuestra dación sensible a fin de descubrir lo que es apropiado para la representación sensible de este objeto. El tipo nos "dice" lo que es apropiado para la representación. Si vemos, por ejemplo, la forma y el color de un limón y al mismo tiempo advertimos un olor ligeramente afrutado, incluimos este olor de buena gana en la representación del limón. Si percibiésemos por el contrario un libro, no incluiríamos el olor en la representación.²⁴

En la percepción debemos interpretar "lo apropiado" de la sensibilidad como algo y en concreto como un elemento parcial determinado de lo percibido tipificado, atribuirle por así decir un determinado sentido. Esto lo advertimos claramente, por ejemplo, cuando consideramos el caso de la cabeza de liebre-pato de la teoría de la Gestalt: el pico del pato puede ser "observado", "interpretado", "mentado" como un pico, pero también como las orejas de la liebre.²⁵ Los tipos son también por lo tanto un instrumento para la actividad interpretativa.

Además de esto debemos unir sintéticamente las partes o aspectos del objeto así nuevamente interpretadas y aprehender (apercibir) la compleción dada sensiblemente y desde el punto de vista del con-

²⁴ Kant escoge una formulación comparable para su descripción de la apercepción, es decir, de la percepción de algo como algo. Véase la *Kritik der reinen Vernunft*. A 120 s.

²⁵ Sobre este ejemplo de la psicología de la Gestalt véase L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Schriften, Frankfurt 1960, pág. 505.

tenido siempre nuevamente interpretada como este objeto, por ejemplo, esta silla, un limón, una liebre o un pato.²⁶

Sin embargo, los elementos de sentido del objeto permanecen en cierta medida siempre “a las espaldas” de lo percibido, es decir, disponemos de ellos en la percepción, pero no son objetos explícitos de nuestra conciencia. El procedimiento de la variación eidética puede ser usado por tanto para determinar más precisamente los límites implícitos permanentes de nuestros conceptos y los elementos de sentido de nuestros conceptos.

Consideremos un ejemplo concreto, esta silla aquí. Si intentamos traer a intuición la esencia de este objeto, siguiendo el método de la variación eidética debemos variar este ejemplo de partida en variantes semejantes a él, es decir, variantes que son todavía sillas. Esto funciona mientras nos atengamos a los requisitos concretos. Así tiene cada variante una “superficie de asiento”, “patas” y eventualmente también un “respaldo”.

Pero ahora debemos ir todavía más en detalle, puesto que el “respaldo” es claramente un elemento de sentido que no pertenece necesariamente a la silla. Además no es necesario que una silla tenga cuatro patas. Puede tener tres o más de cuatro. Podría tratarse también de una piedra apropiada para sentarse o del tronco de un árbol macizo, pero entonces no estaríamos tan seguros por lo que se refiere a la determinación conceptual. En el caso del tronco de árbol o de la piedra que pretendemos verdaderamente nombrar silla podría tratarse tan sólo de una determinación metafórica.

Por otra parte, advertimos que el elemento de sentido “artefacto”, “producido para un fin” es, en el caso del árbol serrado, más vivo que

²⁶ Puede compararse el tipo husserliano con el esquema de un concepto kantiano. Véase mi aportación: *Husserl's Types and Kant's Schemata*, a.a.O.

en el caso de una piedra apropiada para sentarse. Hay por lo tanto una gradación advertida de la metaforicidad que nos muestra que el elemento "producido para un determinado fin" pertenece del todo al concepto. Si nos imaginamos ahora objetos producidos artificialmente, cuya "superficie de asiento" no es horizontal, sino que está fuertemente inclinada, de forma que este fin no se cumple ya, entonces se hace la denominación "silla" completamente metafórica. Se trata de una obra de arte, que ha dejado de cumplir el fin que debe cumplir una silla, en concreto "ser apropiada para sentarse".

Lo que determina el límite último de la variación es la función del objeto y en concreto una función que también es relativa a nuestro cuerpo. Esto remite al entrelazamiento de nuestras representaciones generales con acciones práctico-vitales. Nuestro cuerpo espera aquí algo determinado, ¡una determinada disposición! Esto se aprecia claramente cuando variamos la altura del asiento y determinamos que un artefacto que tiene la forma de una silla, pero que es demasiado alto como para poder sentarse sobre él, sólo puede ser denominado como tal de forma metafórica. Propongámonos lo contrario: si disminuimos la altura del asiento hasta poco por encima del suelo, entonces advertimos que este artefacto, por ejemplo, una esterilla de paja de arroz, no sirve ya para el europeo central normal "para sentarse". Aquí nos encontramos con un componente cultural escondido del "algo para sentarse", puesto que en el caso de los japoneses tradicionales y muchos otros asiáticos la representación práctico-corporal no se dirige a un asiento elevado alejado mediante patas del suelo. ¡Una esterilla sobre el suelo es ya aquí "algo para sentarse" y la silla concebida por nosotros no es en absoluto "algo para sentarse"!

Conocemos de esta forma por lo tanto no sólo los elementos del contenido de nuestro concepto regionalmente influenciado de silla. Advertimos de esta forma también que aquello que nosotros podemos

concebir mediante una representación general depende de nuestra socialización cultural y que ahí pueden encontrarse escondidos también elementos que sólo podemos encontrar a través de tales variaciones realmente efectuadas hasta los límites.

Sobre d. De esta forma se muestra incluso también que es necesaria una delimitación crítica de la eficiencia de la intuición de esencias. La intuición de lo general no puede ser aplicada a todas las clases de conceptos por igual. En especial, son los *sentidos culturales* que están adheridos a los conceptos y a los objetos los que en concreto pueden ser advertidos con la ayuda de la variación eidética, pero que no pueden ser de ningún modo considerados como universales y generales. Hay naturalmente también otras limitaciones, más bien técnicas, de la variación eidética. Así no pueden hacerse intuitivos a través de este procedimiento conceptos ensamblados complejamente (gorra de capitán de barco de vapor del río Danubio) [Donaudampfschiffahrtskapitänsmütze], conceptos metafóricos (bulo periodístico; literalmente pato de periódico [Zeitung-Ente]) o conceptos creados a través de definiciones especiales (ordenador, teléfono, helicóptero).

Una limitación por principio se muestra en el caso de los conceptos que contienen sentidos culturales. No pueden ser hechos intuitivos de forma clara en el procedimiento de la variación eidética. Así, el sentido del concepto "dios" en los griegos antiguos y en otros pueblos con religiones politeístas está unido a la multiplicidad. Por el contrario un ser humano de un ámbito cultural monoteísta que reflexione ingenuamente sobre la comparación cultural y que aplique el procedimiento de la intuición de esencias puede figurarse que la singularidad sea esencial al concepto de dios.²⁷ La intuición de esencias es útil –

²⁷ Véase la afirmación idéntica de Husserl en 'Wiener Vortrag' (1935), Hua VI, 335. Los intentos de Husserl por determinar lo idéntico en todos los casos de diferentes mundos de la

debe concluirse – sólo para un determinado tipo de conceptos cercanos a la intuición, en concreto para aquellos cuyos casos singulares pueden ser dados en la sensibilidad interior o exterior en gran parte. Esto debería ser establecido para la determinación de la aplicación o debería limitarse la teoría de la intuición de esencias con el importante añadido de que debe precederla una remisión de los conceptos complejos a los sencillos, aquellos que pueden ser cumplidos [erfüllt] intuitivamente, tal y como, por ejemplo, presupone el empirismo clásico. De esta forma puedo en efecto ver un ordenador y advertir sus "reacciones" sin que de ningún modo sea necesario captar la esencia del ordenador, por ejemplo, en cuanto aparato para la elaboración de informaciones.

Que significa 'azul' puede ser captado a través de la vista de conjunto comparativa de múltiples cosas azules diferentes que apunta al momento común de color. Cuando recorremos efectuando variaciones múltiples tipos diferentes de color, 'rojo', 'azul', 'verde', etc., podemos intuir la esencia común color. De esta forma también puede tenerse experiencia de las determinaciones esenciales de las actividades centrales de la conciencia, como la percepción, el recuerdo, la fantasía, etc. De esta forma la intuición de esencias – incluso sin la orientación crítica necesaria relativa a su aplicabilidad y a los límites de su aplicabilidad – rinde para la fenomenología lo que debe rendir. Pero lo que sea la "justicia" no puede ser averiguado de esta forma, en caso contrario la mayoría de las preguntas filosóficas serían respondidas rápidamente con la intuición de esencias. Esta aparente-

vida deben ser considerados con gran escepticismo. El éxito de un análisis que busca tales rasgos universales depende no sólo de que estos sean variados eidéticamente, sino también de que se establezcan amplias comparaciones históricas y cultural-críticas. La idea que corresponde a esta exigencia es que aquello que ya sido visto una vez en otro tiempo o en otra cultura de forma diferente no puede tener validez universal.

mente ingenua esperanza podría haber motivado todavía a algunos de los primeros fenomenólogos.²⁸

Sobre e. Un problema importante continúa sin embargo afectando al procedimiento de la variación eidética, incluso cuando se atiende atentamente al carácter de región de todos nuestros conceptos y se ponen entre paréntesis todos los objetos dotados de sentidos culturales: podría ser que nunca alcancemos el eidos puro, es decir, que nunca determinemos aquello que vale para *todos los casos posibles*, sino que determinemos siempre tan sólo lo fáctico común a un corte limitado de la totalidad de todas las realidades. Como ejemplo Husserl emplea la variación idealmente ilimitada de la representación de sonidos. Cuando efectuamos variaciones en las que nos limitamos a "sonidos arbitrarios en el mundo", es decir, "sonidos que pueden ser o que han sido escuchados por los seres humanos del planeta Tierra" (Hua IX, 74), entonces se constata una "unión secreta", "inadvertida" de la variación a nuestro planeta Tierra y a "nuestro mundo real efectivo" (*íbidem*).

Una limitación a lo común meramente regional puede darse si no superamos conscientemente y voluntariamente todo vínculo con la realidad predonada: "En realidad el eidos sólo es puro cuando se excluye de hecho todo vínculo a la realidad predonada de la forma más cuidadosa" (Hua IX, 74). Debemos intentar "poner conscientemente fuera de juego" (Hua IX, 74) estos vínculos, que eventualmente pueden ser difícilmente advertibles. Ya la actitud originaria, natural puede operar al modo de un vínculo tal: "Todo hecho fáctico y todo eidos remiten al mundo efectivo" (*íbidem*). Sólo podemos escapar de esta "posición del mundo oculta y este vínculo óntico" "si somos concien-

²⁸ Acerca de la historia del movimiento fenomenológico véase H. Spiegelberg: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. 3rd Ed. with Collaboration of Karl Schuhmann, Den Haag 1982.

tes de este vínculo y lo ponemos conscientemente fuera de juego" (*íbidem*). Sólo a través de la separación completa de la variación del mundo fáctico alcanzamos la "completa pureza" del eidos, es decir, "el eidos absolutamente puro" (*íbidem*).²⁹

Parece como si Husserl quisiese unir sus métodos fundamentales: la variación eidética como variación completamente libre sólo parece ser posible cuando se efectúa la reducción trascendental. En mi opinión esta apariencia es engañosa. La libertad absoluta con respecto a lo fáctico puede y debe ser alcanzada ya mediante la forma de arbitrariedad de las variantes. La reducción trascendental en cuanto poner entre paréntesis las aspiraciones de validez de todo acto intencional sirve a otro objetivo: la crítica de todas estas aspiraciones de validez que la actitud natural une de forma universal con objetos.³⁰

Otro argumento contra la suposición aquí propuesta de que la variación eidética sólo puede ser realmente libre con la ayuda de la reducción trascendental yace en la organización de los escritos de Husserl. Tanto en *Ideas I* como también en la lección sobre *Psicología fenomenológica* y en las *Meditaciones cartesianas* y en la *Crisis* aparece la posibilidad de una ciencia eidética mundana de la conciencia, es decir, una eidética exitosa realizada sin la reducción trascendental.

Aquí se plantea otra cuestión –aparentemente sólo metódica- : ¿en qué momento del procedimiento se alcanza efectivamente la buscada "libertad con respecto a lo fáctico"? ¿Se da ya en la fase de la variación del ejemplo de partida o se alcanza sólo cuando se llega al eidos dado como él mismo? Husserl le otorga gran valor al hecho de

²⁹ En gran parte los mismos pasajes se encuentran en *Experiencia y Juicio*, pág. 423 ss. para la utilización de los textos del párrafo § 9 en *Experiencia y Juicio* véase D. Lohmar: "Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialien von E. Husserls Werk *Erfahrung und Urteil*", en *Husserl Studies* 13 (1996), 31-71.

³⁰ Véase "Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer methodischer Sinn", en *Die erscheinende Welt. Festschrift für K. Held*, editado por H. Hüni / P. Trawny, Berlin 2002, 751-771.

que ya las variaciones mismas se separen en gran parte (o incluso completamente) de lo fáctico, porque en caso contrario correríamos el riesgo de limitarnos en nuestras variantes hechas a partir del ejemplo de partida a una mera comunidad únicamente extendida de forma local, que no podría en realidad aspirar a una validez universal. La cuestión acerca de cómo conseguimos la independencia de la creación de variaciones con respecto a todo lo fáctico no recibe todavía así respuesta, y tampoco la cuestión acerca de si se alcanza verdaderamente esta independencia.

Naturalmente podría objetarse: toda variante del ejemplo de partida es y permanece una variación fáctica ejecutada por mí aquí y ahora. Frente a esto, el eidos en cuanto objeto ideal es realmente independiente de todo lo fáctico. – Pero aquí se ha inmiscuido inadvertidamente otro sentido de “ser independiente de” que es evidentemente mentado con la última afirmación de que sólo el eidos en sentido platonizante, ontológico puede ser realmente independiente de lo fáctico. Aquí se habla de la independencia ontológica de diferentes regiones ónticas. Los objetos del entendimiento irreales, ideales, como por ejemplo el eidos, no constituyen en la fenomenología husseriana ningún elemento opuesto al ámbito de los objetos reales, sino que son siempre un momento dependiente de la realidad. Son objetos de conocimiento y no constituyen en cuanto tales ninguna región independiente.

El rendimiento especial del procedimiento de la intuición de esencias se muestra así en dos sentidos importantes: de entrada, en la posibilidad de hacer intuitivas todas nuestras representaciones gene-

rales, pero también en el desvelamiento de los elementos de sentido ocultos en todos nuestros conceptos.³¹

(Traducción de Francisco Conde Soto,
Universidad de Barcelona)

³¹ En *Ideas I* y también en presentaciones posteriores Husserl escribe que la intuición del apriori, la “ideación” asumida en el procedimiento eidético también es empleada en la matemática. Sin embargo, no tenemos conciencia en la mayoría de los casos de que aquí llevamos a cabo un procedimiento eidético, puesto que todavía no hemos “aprendido a ver en el interior del hacer matemático y a observar como surgen en él las generalidades partir de necesidades” (Hua IX, 87)

Véase Hua III/1, 17-22 (y también *Experiencia y Juicio*, 425) donde Husserl presenta la geometría pura como una ciencia eidética, es decir, de esencias (véase también Hua III/1, 24, 137, 149) y establece la proximidad del juzgar sobre una esencia al juzgar en el modo-general [Urteile im Überhaupt-Modus]. También los juicios en el modo-general pueden tener el carácter de la generalidad de esencia. Los “axiomas” de la geometría, y en concreto no las premisas consideradas en sentido moderno arbitrarias, sino los juicios comprendidos en sentido antiguo como juicios inmediatamente evidentes sobre figuras espaciales, se deben a la intuición de esencias. De estos axiomas, o sea, leyes primitivas de esencia, pueden deducirse todos los enunciados válidos del ámbito de las figuras espaciales (véase III/1, 151 s.). El objeto del geómetra no son las figuras efectivamente dibujadas, sino las idealmente posibles. Las variantes que él crea en su método ideador pueden por lo tanto proceder de la realidad, pero también de la fantasía (véase también III/1, 147), lo único decisivo para sus resultados es sólo aquello que no varia en todos los casos posibles. En cuanto eidética la geometría se distingue de esta forma de todas las ciencias experimentales de forma totalmente radical. También Bernhold Picker se refiere a la geometría como modelo e inspiración para el método eidético (en: *Die Bedeutung der Mathematik für die Philosophie Edmund Husserls*. En: *Philosophia Naturalis* 7 (1961), 266-355).

DESDE EL SER A LO DADO Y DESDE LO DADO AL SER: ALGUNOS COMENTARIOS SOBRE EL SIGNIFICADO DEL TRASCENDENTALISMO IDEAL EN KANT Y HUSSERL

Sebastian Luft
Marquette University

La obra de Kant contiene oro en abundancia. Pero uno tiene que romperlo y derretirlo en el fuego de la crítica radical, de modo de extraer su contenido.
(Husserl, de un manuscrito de 1917)¹

Abstract:

This paper takes a fresh look at a classical theme in philosophical scholarship, the meaning of transcendental idealism, by contrasting Kant's and Husserl's versions thereof. I present Kant's transcendental idealism as a theory distinguishing between the world as in-itself and as given to the experiencing human being. This reconstruction provides the backdrop for Husserl's transcendental phenomenology as a brand of transcendental idealism expanding on Kant: Through the phenomenological reduction Husserl universalizes Kant's transcendental philosophy to an eidetic science of subjectivity. He thereby furnishes a new sense of transcendental philosophy, rephrases the 'quid iuris?', and provides a new conception of the thing-in-itself. What needs to be clarified is not exclusively the possibility of a priori cognition, but instead, starting much lower, the validity of objects that give themselves in experience. The thing-in-itself is not an unknowable object, but the idea of the object in all possible appearances experienced at once. In all these innovations Husserl remains committed to the basic sense of Kant's Copernican Turn. I end with some comments on how both Kant and Husserl view the relation between theoretical and moral philosophy

Introducción

En una carta de 1925 a Ernst Cassirer, frecuentemente citada, Edmund Husserl reflexiona acerca de su camino filosófico. Escribe que inicialmente en su evolución, influenciado por Brentano y su escuela, fue "adverso a Kant" y "no receptivo al genuino sentido de la filosofía

¹ Hua. XXV, 206 (tomado de un apéndice del tratado "Fenomenología y Epistemología" de 1917).

de Kant", pero que después de forjar su método de la reducción fenomenológica, "tuve que darme cuenta de que esta ciencia que desarrollé en mí abarcaba, con un método completamente distinto, todo la problemática kantiana... y de que ella confirmaba los principales resultados de Kant con un fundamento científico y con su limitación"².

Como muchos filósofos en la estela de Kant, el Husserl maduro también reconoció el impresionante genio de Kant y se vio a sí mismo en la tradición del filosofar kantiano, aunque nunca quiso llegar a ser un "kantiano" en el sentido de un miembro de una escuela dedicada a Kant. En vez de ello, intentó, a su propia manera, sacar el verdadero fruto de la filosofía kantiana, descartando el resto. Uno debía "entender a Kant correctamente", aun cuando ello significara leerlo en contra de Kant mismo, y aun cuando implicara, como Kant mismo decía, entender al autor mejor de lo que se entendió a sí mismo. Como la cita anterior muestra, Husserl se dio cuenta bastante tarde de que estaba promoviendo las verdaderas intenciones del pensamiento kantiano. En realidad, como se ve en *Ideas*, Libro I (1913) él explícitamente concibió su fenomenología como una forma de *trascendental-*

² Hua.-Dok. III/V, 4. La relación Kant-Husserl ha sido un pilar fundamental en la literatura filosófica sobre ambos y ha sido objeto de un renovado interés recientemente, sin duda gracias a las nuevas publicaciones en la *Husserliana* que han traído nuevas luces para entender el estilo y la forma de la *fenomenología trascendental* de Husserl. Sobre algunas interesantes monografías comparativas recientes, ver Lohmar 1998 y Paimann 2002. El primer estudio exhaustivo es hecho por Kern en 1964. Welton 2000, aunque es más una detallada explicación de la fenomenología trascendental genética, trata sobre la relación entre Husserl y Kant en el capítulo 6.

Sobre nuevos volúmenes de la *Husserliana* que ponen de relieve textos que tratan sobre "cuestiones trascendentales", Cf. Hua. XXXII, *Natur und Geist*, lecciones de 1927 que muestran a Husserl lidiando con cuestiones acerca de la escuela del sudoeste del neo-kantismo; Hua. XXXIII, *The Bernau Lectures on Time-Consciousness*, los muy esperados textos sobre la fase "media" del análisis Husserliano del tiempo-conciencia; Hua. XXXIV, *On the Phenomenological Reduction*, la cual compila textos sobre finales de los años 20 y de los años 30; Hua. XXXV, *Introduction to Philosophy*, lecciones de 1922/23 en las que Husserl desarrolla un intento de fundacionalismo último fenomenológico (*Letztbegründung*) y finalmente Hua. XXXVI, *Transcendental Idealism*, el cual es especialmente interesante aquí, ya sea en términos de mostrar la génesis de la noción de Husserl del idealismo trascendental (¡la cual se remonta a 1908!), ya sea por una particular "prueba" que Husserl presenta aquí .

lismo filosófico con una clara referencia a la filosofía crítica de Kant después del giro trascendental. Husserl propugnó, incluso adoptó, la noción kantiana del idealismo trascendental para describir su filosofía, aunque se aseguró de señalar que su idealismo *fenomenológico* era diferente de todos los idealismos tradicionales, como el de Berkeley³ (aunque al mismo tiempo diferente de todos los realismos). El idealismo trascendental de Husserl, como el de Kant, soluciona todo tipo de unilateralismos a través de un nuevo método, pero no simplemente anunciándolo, como Kant, sino *desarrollándolo*⁴.

¿En qué sentido –ello es lo que me gustaría indagar en este artículo– es la fenomenología de Husserl un idealismo trascendental? En realidad, tal noción podría parecer curiosa si uno vuelve la mirada al fundador de esta doctrina, pues Husserl rechaza lo que fue, para Kant, el principal principio del idealismo trascendental, a saber, la distinción entre la cosa en sí misma y el fenómeno, tildándola de “mitología”⁵. A diferencia de Kant, la manera en que Husserl concibió su fenomenología en un estilo trascendental fue fundando todo conocimiento y, más ampliamente, toda experiencia del ser en una subjetividad constituyente y dadora de sentido. Éste fue el sentido –la correlación a priori– en el cual Husserl pensó su fenomenología, la cual podría ser interpretada como un idealismo trascendental: todo ser recibe su significado (*Sinn*) en actos-dadores de sentido de una subjetividad trascendental. Desde el punto de vista de la fenomenología, sin

³ Cf. el *Epílogo (Nachwort)* a *Ideas* de 1930, donde él escribe, con referencia a la noción de idealismo trascendental introducida en *Ideas I* de 1913, que no tiene “nada que revocar” (Hua. V, 151). Sobre el “realismo” del idealismo fenomenológico, cf. Ibíd., 152 y s. La manera que Husserl describe su idealismo aquí es como una cuña entre el realismo y el idealismo tradicional, el cual permanece opuesto a ambos en una suerte de oposición dialéctica (y por ende siendo ambas exageraciones extremas).

⁴ Como Welton correctamente señala en su análisis del método de Husserl de la reducción trascendental, “quizás podemos simplemente decir que para él [Husserl] el análisis es el método” (Welton 2000, 289).

⁵ Cf. Hua. VII, 235 (de 1924) y ya antes en Hua. XXXVI, 66 (de 1908).

embargo, una distinción entre la *cosa-en-sí-misma*, a la cual no tenemos acceso y de la que no podemos saber nada, y su *fenómeno*, que experimentamos y conocemos a través de nuestro aparato cognitivo (sensibilidad y entendimiento), no tiene sentido. Con esta distinción Kant podría haber abierto la puerta para una “ciencia de los fenómenos”, la fenomenología⁶, sin embargo la distinción misma es una construcción mítica que debe ser abandonada. El “oro” en el genio de Kant fue el giro copernicano hacia la subjetividad. Más allá de ello, como muestra el texto citado, Husserl creyó que la filosofía de Kant nos había ofrecido el *ideal* de una filosofía científica, *no* como una metafísica de alto vuelo, sino como una ciencia rigurosa fundada en la experiencia del mundo. Es en este sentido en el que ciertos elementos de la filosofía kantiana pueden ser adoptados y otros descartados. Sólo de esta manera uno está cumpliendo la promesa de la revolución copernicana de Kant.

Hasta aquí la interpretación que Husserl hace de Kant y su propia lectura de la sabiduría del maestro de Königsberg. Sin embargo, como espero mostrar, es más que una simple curiosidad exegética el preguntarnos si acaso Husserl estuvo realmente en lo correcto en su valoración del proyecto kantiano y en el concepto del idealismo trascendental. De hecho, quisiera postular que el rechazo de Husserl de la noción kantiana del idealismo trascendental descansa en una interpretación equivocada del significado verdadero de esta doctrina. El presentar el logro kantiano bajo una nueva luz no sólo rectificará una errónea y en verdad absurda interpretación de su filosofía trascen-

⁶ Uno podría también afirmar que Kant mismo habla de una fenomenología en el marco de su *Fundamentos Metafísicos para las Ciencias Naturales*, la que se encuentra en el último de los cuatro principios de la ciencia natural (siendo los primeros tres foronómica, dinámica, y mecánica). Esto no tiene casi nada que ver con el sentido husserliano de la palabra. Sobre el sentido en que la primera crítica de Kant puede ser construida como una “fenomenología trascendental”, ver la interesante obra de Allison, donde reconstruye a Kant en un estilo husserliano (Cf. Allison 1975).

dental, sino que mi principal objetivo es mostrar que también nos dará una comprensión más rica y profunda del genuino sentido *fenomenológico* del idealismo trascendental, lo que no está, como espero mostrar, lejos del idealismo de Kant, aunque suponga algunos avances significativos sobre éste. El idealismo trascendental de Kant puede, a su vez, ayudar a clarificar la versión husseriana de éste.

En consecuencia me gustaría mostrar, primero, cómo el giro copernicano kantiano y su consecuente concepto de idealismo trascendental es, si es reinterpretado con herramientas que son fenomenológicas, un proyecto mucho más interesante y en verdad mucho más parecido con el de Husserl de lo que parece a primera vista. Después de ésta más bien no ortodoxa lectura del proyecto kantiano, volveré luego a Husserl y revaloraré su proyecto bajo esta perspectiva. Sólo desde esta perspectiva la reducción fenomenológica trascendental y su intención efectiva llegan a ser completamente comprensibles. Finalmente, presentaré el “nuevo” tipo de idealismo trascendental y de filosofía trascendental que aparece en el Husserl maduro. Aunque la filosofía de Husserl es una ciencia rigurosa de fenómenos, es decir, del ser en cuanto es dado, mostraré como la real fuerza de su fenomenología descansa en un concepto nuevo de ser como validez (*Geltung*). Así, la versión del idealismo trascendental de Husserl se mostrará como un camino hacia el verdadero *ser* del mundo.

Terminaré con algunas consideraciones sobre las visiones de Kant y Husserl respecto a la relación entre la razón teórica y la razón práctica y sugeriré que Husserl en última instancia se alinea con el objetivo sistemático de la filosofía trascendental de Kant. La filosofía de Husserl en realidad no nos lleva más allá de descubrimientos epistemológicos, a diferencia de la filosofía de Kant, cuyo completo sistema se encamina hacia la acción práctica y contiene una elaborada filosofía moral en clave trascendental. Husserl, aunque en principio se

acerca mucho a Kant, realmente no crea una filosofía moral propia que pudiera, si se desarrollase, ser significativamente diferente a la de Kant. Si bien Husserl acepta la primacía kantiana de la razón práctica, no la profundiza. Husserl tiene una manera un tanto diferente de hacer la transición desde el conocimiento a la acción, la que se origina en su interpretación del ser como validez. No haciendo ningún avance serio en esta dirección, permanece incluso más firmemente en el esquema general de la filosofía kantiana.⁷

1. Del Ser a lo dado: La revolución copernicana de Kant

Para entender lo que Kant quiso decir con la idea de una radical revolución copernicana, puede ayudar el distinguir dos pasos del argumento general, los que equivalen a los dos pasos en los cuales Kant lo introduce en la Estética y en la Analítica Trascendental, respectivamente. Como veremos, la concepción de Kant del idealismo trascendental intenta hacer justicia a ambos aspectos. Recordemos el punto general de la revolución kantiana, la cual se introduce como un experimento mental:

"Ensáyese, pues, si acaso no llegamos más lejos en el problema de la metafísica, aceptando que los objetos deben reglarse por nuestros conocimientos, lo cual se conforma mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de ellos, que establece algo sobre los objetos antes que nos sean dados. Sucede aquí lo que con el primer pensamiento de Copérnico..."⁸

⁷ La única consideración realmente práctica que Husserl tiene en el esquema de su fenomenología trascendental podría ser descrita como una ética de la conducta científica, es decir, sobre el rol del científico en sus actividades entendido como un "funcionario de la humanidad". De ahí que el intento de Funke de establecer una "primacía de la razón práctica sobre la razón teórica" en Husserl meramente consigue referirse a la auto-reflexión de un individuo como un científico o como filósofo y no es, por lo tanto, muy convincente en términos de establecer una ética universal a la manera en que Kant lo hizo (Cf. Funke 1984, esp. p. 28). Ver las conclusiones sobre las reflexiones de Husserl acerca de los postulados prácticos de Kant.

⁸ B XVI.

Así, el punto del experimento mental es averiguar qué sucede con la pregunta de la metafísica: ¿cuál es el verdadero conocimiento del ser, cuando invertimos la situación y asumimos que no es *nuestro* aparato cognitivo el que se conforma con los *objetos*, sino que más bien son *ellos*, los objetos, los que deben conformarse a *nosotros* si queremos tener algún conocimiento de ellos? Así, para hablar acerca del conocimiento, el conocimiento real, el cual es a priori (cómo es posible será la pregunta siguiente), tenemos que *primero* asumir que los objetos nos son *dados*. El ser sólo es cognoscible en cuanto dado. Los objetos pueden ser sólo conocidos por nosotros si podemos *experimentarlos*, así los objetos son *Gegen-stände*, aquello que debe aparecer ante nosotros. Por lo tanto, la manera en la que podemos experimentar los objetos es como *fenómenos*, pero no como ellos "realmente" son. Así nosotros no conocemos nada de los objetos como cosas en sí mismas. Esta distinción básica marca precisamente la noción de Kant del idealismo trascendental. Así, el idealismo trascendental postula: no podemos tener ninguna experiencia y conocimiento de las cosas en sí mismas, sino sólo como ellas se nos aparecen, siendo nuestra estructura subjetiva la que permite que las cosas nos sean dadas como fenómenos. Pero Kant va un paso más allá: nuestra manera de experimentar los objetos es *para nosotros* la única manera en que las cosas son. Por lo tanto somos nosotros quienes "ponemos" algo "dentro" de los objetos. Es más, las cosas en sí mismas no están constituidas fuera de nuestra experiencia. La llamada "tercera alternativa", de acuerdo con la cual las cosas en sí mismas podrían, en lo que a nuestro saber respecta, estar constituidas como existiendo en el espacio y el tiempo (los cuales son exclusivamente formas nuestras de intuición) es imposible. Esta sería la posición del realismo trascendental, una posición que Kant claramente rechaza, porque el argumento del idealismo trascendental es que éste considera las *con-*

diciones epistemológicas bajo las cuales las cosas son experimentables para *nosotros*. Las cosas en sí mismas no *tienen en sí mismas* ninguna condición epistemológica; las condiciones epistemológicas existen sólo *para* agentes epistémicos.

¿De qué se trata realmente este giro? Aunque el movimiento a la subjetividad se sitúa claramente en la tradición de las *Meditaciones* de Descartes, hay más en juego aquí. Henry Allison ha descrito este giro como un paso del modelo de conocimiento “teocéntrico” al “antropocéntrico”, siendo el realismo trascendental una versión del modelo teocéntrico⁹. ¿Cuál es la tesis fundamental del modelo teocéntrico?: La idea de que podemos tener un acceso directo a las cosas, esto es, a las cosas como ellas realmente son. El punto de vista humano, desde el cual nosotros experimentamos las cosas, es irrelevante con respecto al conocimiento de ellas. Esta es la tesis del racionalismo racionalista, según la cual tenemos acceso a las cosas y la manera en que las experimentamos es cómo realmente son. En otras palabras la *perspectiva* de las cosas no cuenta. Vemos el mundo como Dios lo vería, si usamos nuestra razón para conocer lo que experimentamos. El giro kantiano consiste en tomar *este punto de vista, esta perspectiva* en serio. Se trata de asumir que el punto de vista le hace algo *al* objeto. El punto de vista no “hace” algo a la cosa en términos de manipular su “verdadero” ser, pero el punto de vista sobre algo muestra un cierto *aspecto*, una cierta *perspectiva* de la cosa, o, lo que equivale a decir lo mismo, los objetos se muestran como *fenómenos* desde una perspectiva. De esto se trata en el movimiento hacia un modelo antropológico de conocimiento: es un movimiento hacia una consideración del punto de vista humano específico, como

⁹ Allison 1983, 14.

opuesto a una visión donde el punto de vista sobre las cosas no es relevante¹⁰.

Así es cómo la revolución copernicana de Kant debe ser entendida. Es básicamente, una teoría que asume dos puntos de vista. En palabras de Allison: "La distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas refiere principalmente a dos formas distintas en las cuales las cosas (objetos empíricos) puede ser 'considerados': ya sea en relación con la condición subjetiva de la sensibilidad humana (espacio y tiempo), tal como ellas 'aparecen', o independientemente de esas condiciones, como ellas son 'en sí mismas'"¹¹. Sin embargo, uno tiene que ser más preciso: las cosas "consideradas" (pensadas) como son en sí mismas significa las cosas consideradas como no experimentadas por ningún sujeto. Cualquier sujeto que tiene experiencia (y en este sentido finito, no como Dios) tiene un punto de vista *para* tener experiencia. Las cosas en sí mismas, por lo tanto, son objetos que no son experimentados. La pretensión realista es, entonces, el ser capaz de tener acceso a objetos sin experiencia. Esto es lo que la vuelve imposible, incluso absurda. La verdadera distinción entre objetos y cosas-en-sí-mismas, por ende, consiste en la consideración del objeto en cuanto dado desde una perspectiva y el objeto "*dado sin una perspectiva*". La teoría de dos puntos vista es realmente acerca de la distinción entre *con o sin* un punto de vista. Es por esto por lo que Kant también llama a la cosa en sí misma un *noumenon*. Es un mero objeto pensado. Podemos pensarla, concebirlo en nuestras mentes,

¹⁰ Este punto de vista no ha muerto, sino que en realidad ha revivido nuevamente en la ciencia moderna bajo el título de "naturalismo". De hecho, ésta es la crítica de Thomas Nagel a la ciencia moderna en cuanto ella lucha por lo que él llama una "visión desde ninguna parte". Se trata de un intento explícito de deshacerse de la perspectiva a fin de tener una verdad "real" y "objetiva". El punto de Nagel es apenas diferente, por cierto. El ve como un ideal el luchar por la "objetividad". Lo ve como una idea límite (como Husserl) e intenta aplicar este ideal a la subjetividad reduciendo la experiencia a las sinapsis del cerebro, por ejemplo. Este intento no está solamente orientado erróneamente, sino que es absurdo.

¹¹ Allison 1983, 8.

pero no podemos saber cómo esa experiencia sería, porque para tener una experiencia se requiere una perspectiva. Dios probablemente no necesita de una perspectiva desde la cual experimentar las cosas, pero no tenemos idea de cómo el conocimiento de Dios podría ser. De ahí el movimiento de un modelo de conocimiento teocéntrico a uno radicalmente antropocéntrico. Kant se propone investigar el mundo *como nos es dado desde una perspectiva* y esta perspectiva es, para nosotros, claramente el punto de vista humano, el único que conocemos. Por lo tanto, Kant introduce una perspectiva radicalmente finita, como Heidegger correctamente lo ha señalado¹².

Sin embargo, Heidegger se equivoca completamente si con esto quiere decir que para Kant entonces nuestro *conocimiento* es finito, pues, paradójicamente, el objetivo de todo el proyecto crítico de Kant es precisamente mostrar y justificar que *no obstante* nuestra perspectiva subjetiva sobre las cosas, nosotros *podemos* tener un conocimiento objetivo, *a priori*, que es necesario y universal. Este es el *factum* que Kant presupone incuestionable: el conocimiento existe, por cierto como conocimiento *humano*, pero es con todo un conocimiento *a priori*. Esto nos lleva a un segundo aspecto del idealismo trascendental en Kant o, dicho de otra manera, a un segundo paso a través del cual desarrolla esta noción.

El primer paso es el giro copernicano en sí mismo, el giro desde el objeto de la experiencia a la experiencia de los objetos. Más precisamente, los objetos aparecen en el espacio y en el tiempo, pero como fenómenos para nosotros. El espacio y el tiempo son nuestras maneras de experimentarlos. Por lo tanto el espacio y el tiempo son nuestras formas de la intuición (externa e interna). Este es el *factum* que es establecido en la Estética Transcendental y que es formulado en la

¹² Cf., por ejemplo, Heidegger 1997, 153.

cuestión de hecho (*quid facti*). El *factum*, desde el cual Kant comienza toda su empresa, es que los objetos *son* experimentados como existiendo en el tiempo y en el espacio como formas de nuestra intuición. Sin embargo, esto no es aún suficiente para establecer un sólido sentido de experiencia, pues la experiencia es más que intuición o sensación. Pues, aunque la intuición es todo lo que tenemos para establecer "lo dado" (de los objetos), cuando hacemos ciencia tenemos un *conocimiento a priori* de los objetos (ciencia entendida en Kant bajo el paradigma de la física newtoniana). La pregunta crucial de la *Crítica* es *¿Cómo es esto posible?* ¡Pues el conocimiento existe! La pregunta es, entonces, no sólo "como son posibles los juicios sintéticos a priori", sino cómo podemos hacer estos juicios justificadamente. Este es la cuestión de derecho (*quid iuris*) que es planteada y respondida en la Analítica Trascendental a través de la Deducción Trascendental. El resultado positivo de la primera *Crítica*, por lo tanto, es justificar cómo para nosotros, seres humanos con un cierto punto de vista, es posible tener un conocimiento a priori. Podemos justificadamente afirmar que tenemos conocimiento a priori porque, aunque tenemos una perspectiva finita *en cuanto observadores empíricos*, tenemos acceso a los conceptos puros *en cuanto criaturas racionales*. El único problema que queda por resolver para Kant es cómo conectar nuestra naturaleza racional con nuestra naturaleza empírica. Kant responde esta pregunta en el notoriamente oscuro capítulo sobre el Esquematismo, cuyo éxito o fracaso no nos corresponde juzgar aquí.

Juntando estos dos aspectos, podemos decir que el logro de la revolución copernicana kantiana y de la correspondiente doctrina del idealismo trascendental es (a) pasar de un modelo teocéntrico a uno antropocéntrico, lo que equivale a introducir el aspecto de la *perspectiva* en el conocimiento humano y (b) establecer la legitimidad del conocimiento a priori *no obstante nuestra necesaria perspectiva*. Así,

Kant quiere reconocer los límites de la perspectiva humana (lo que ha sido llamado la “humildad kantiana”¹³) y al mismo tiempo encontrar una manera de garantizar lo que para él es un hecho, a saber, que tenemos acceso a una verdad universal.

Lo anterior es de gran interés para el tema que desarrollaré a continuación. Kant fue realmente el primero, a través de la revolución copernicana, en formular el concepto de ser como ser-dado, como fenómeno. El ser, en cuanto lo podemos experimentar, debe ser dado desde una cierta perspectiva y es, para nosotros, el ser dado. En este sentido, Kant puede ser considerado como el primer fenomenólogo en el sentido husseriano de la palabra. Su doctrina del ser en sí mismo es menos “mítica” de lo que Husserl (y otros) pensaron, si consideramos el idealismo trascendental como una doctrina que primariamente introduce la idea de la perspectiva en la experiencia, en oposición con la contradictoria idea de la “visión desde ningún parte”, es decir, una perspectiva sin perspectiva. Después de esta reconstrucción del idealismo de Kant, pasemos ahora al idealismo trascendental de Husserl.

2. Desde lo dado a lo dado como tal: La reducción trascendental de Husserl

Mi presentación del idealismo trascendental de Kant, fue planteada con el propósito de hacerla compatible con Husserl a fin de conectar Husserl con el proyecto kantiano. A continuación me concentraré en dos aspectos del idealismo trascendental que Husserl desarrolla: el modelo de conocimiento antropocéntrico de Kant y la cuestión de derecho (*quid iuris*). Desarrollaré el problema del modelo antropocéntrico

¹³ Cf. Langton 1998, quién dedica un estudio a esta noción.

co en esta sección y el de la cuestión de derecho (*quid iuris*) en la próxima.

Se ha señalado, y es justo decirlo, que la reducción trascendental de Husserl es en principio su manera de reformular la revolución copernicana. Primero, por tanto, reconstruyamos la reducción a la luz de lo que se ha dicho acerca del giro de Kant, lo cual nos dará interesantes perspectivas sobre el presunto progreso de Husserl sobre Kant.

El primer paso hacia la fenomenología trascendental ocurre cuando Husserl introduce la *epoché*, que es una puesta entre paréntesis de la actitud natural. Esta operación de poner en suspenso origina un giro hacia los actos subjetivos a través de los cuales el mundo es experimentado *en la actitud natural*¹⁴. La actitud natural es definida como olvidadiza de los actos subjetivos intencionales a través de los cuales el mundo es experimentado. En otras palabras, la actitud natural es realista. En la terminología Kantiana es caracterizada epistemológicamente como realismo empírico: En la actitud natural, pensamos que el mundo existe, y eso significa, que existe *como independiente de cualquiera que lo experimente*. La actitud natural toma el ser por descontado. De ahí entonces que la “tesis general” de la actitud natural es precisamente: “el mundo existe”, tomando “existir”, “ser” simplemente como el hecho de que existe como en sí mismo¹⁵. Lo que Kant presentó como dos posiciones epistemológicas –idealismo trascendental y realismo empírico– llega a ser, en Husserl, una relación entre el punto de vista natural y filosófico. Usando una terminología contemporánea, la reflexión fundamental de Husserl pone en evidencia el hecho de que la actitud natural está cargada teóri-

¹⁴ Sobre el giro trascendental como el “verdadero” giro copernicano, Cf. Hua. VII, 254.

¹⁵ Hua. III/1, 60; Cf. también Hua. VIII, 36 y ss.

camente. Vemos así que Husserl ya está operando dentro del esquema kantiano cuando introduce la reducción. La *actitud* natural y filosófica, como él las llama, son dos puntos de vista sobre una misma cosa: el mundo. Pero de nuevo, uno tiene que ser más preciso y afirmar más bien que la actitud natural no es realmente una actitud, pues si se le pidiera a ella que clarificara su opinión del mundo, ella respondería: el mundo es, y es irrelevante el hecho de que sea dado y sólo así experimentado. Es esta epistemología implícita la que Husserl critica como ingenua.¹⁶

Entonces nos corresponde preguntarnos, ¿cómo ve la actitud filosófica el mundo? Lo ve, por supuesto, en el "estilo" copernicano después que las pretensiones de la actitud natural han sido suspendidas: el mundo es sólo mundo *para nosotros*, en la medida en que es experimentado. La reducción reduce el ser al ser-dado y el mundo a fenómeno, a la esfera universal de lo dado. El ser-dado se corresponde, por supuesto, con el agente que es quien experimenta lo dado. Se trata de un sujeto que experimenta el mundo y que, por esa razón, no puede al mismo tiempo ser parte del mundo. Esto es formulado en la famosa paradoja de la subjetividad: el sujeto es al mismo tiempo un sujeto que experimenta el mundo y un objeto en el mundo. La paradoja no puede ser resuelta. Sólo puede ser clarificada reflexivamente cuando uno ve que es una paradoja que surge desde las dos visiones sobre la misma "cosa", en este el caso sobre el sujeto¹⁷. Sin

¹⁶ Cf. Hua. XXXIV, 14, nota al pie de página: "El mundo en la actitud natural en general no es un tema, por lo tanto no hay una *actitud* propiamente hablando. El mundo es pre-dado, es la región de todas las actitudes naturales en el sentido temático existente".

¹⁷ Cf. Carr 2003, 196, quién resume su análisis en esta paradoja: "Debemos concluir... aceptando lo que Husserl llama la paradoja de la subjetividad: que somos al mismo tiempo sujetos para el mundo y objetos en el mundo. La tradición trascendental nos introduce a esta radical oposición y nos provee con nuevos medios para ir más allá de ella. Nos da dos descripciones del yo que son igualmente necesarias y esencialmente incompatibles. De acuerdo con mi explicación, ninguna de estas formas de la conciencia de sí mismo tiene precedencia sobre la otra. Desde la perspectiva de cada una, la otra aparece de alguna

embargo, como la teoría de la intencionalidad subyacente a este concepto de subjetividad implica, el sujeto está siempre intencionalmente relacionado con algo experimentado, es siempre una experiencia *de*. De esta manera, así como uno puede decir que Husserl se encuentra en la perspectiva copernicana, podemos afirmar que Kant tiene una teoría implícita de la intencionalidad cuando se mueve desde la cosa en sí misma al fenómeno, el cual es siempre fenómeno para el sujeto.¹⁸

En cuanto a aquello que el sujeto experimenta, todo ser es experimentado sólo cuando es dado y así la única manera en la cual se puede hablar de ser es a partir de un sujeto con el cual, en cuanto sujeto empírico, está intencionalmente relacionado. Así, la teoría de la intencionalidad en sí misma implica la idea de una relación entre el ser y el agente que lo experimenta. Otra manera de expresar esto es diciendo que el ser es relativo al sujeto que lo experimenta. El sujeto que experimenta es, por lo tanto, el absoluto en el sentido de que todo ser es relativo a él. Esto no es una afirmación *metafísica*, como algunos lo han señalado, caricaturizando a Husserl. Más bien, es sólo otra manera de reformular la idea básica del idealismo trascendental¹⁹: el ser sólo puede ser experimentado desde una perspectiva, y

forma bizarra, irreal. Desde la perspectiva de la actitud natural, el sujeto trascendental parece artificial, falso, una mera ficción. Desde la actitud trascendental, el mundo como un todo y mi sujeto empírico dentro él, emerge como ‘phenomenon’, su realidad queda puesta en suspenso”.

¹⁸ La “intencionalidad” en Kant se extiende no sólo a la intuición sino también a los puros conceptos del entendimiento, en el sentido que ellos tienen que ser *esquematizados* a fin de ser aplicables a los objetos de la intuición. El verdadero sentido de lo trascendental en Kant, así, no es tanto el que sea condición de posibilidad en general, sino el que sea condición de posibilidad de la capacidad de las categorías para ser usadas en la intuición de la que somos capaces en cuanto seres contingentes.

¹⁹ Otra manera de decir lo mismo, desde el ángulo opuesto, por así decirlo, sería decir que la tesis del idealismo trascendental es ya un prototipo de la teoría de la intencionalidad; esto es lo que Carr tiene en mente cuando habla de la “tradición trascendental” en la cual él incluye, como un precursor, Kant (Cf. Carr 2003, 181 y ss.).

por lo tanto es relativo a la perspectiva desde la cual es experimentado o, correlativamente, desde el lugar desde el cual se muestra a sí mismo como apareciendo. Aquello a lo cual aparece el ser es, como Husserl también lo llama, el ser absoluto. Todo ser que aparece, aparece a este sujeto empírico y es, para nosotros, el único ser que podemos experimentar. Así el siguiente texto de Husserl no es nada más que una reformulación del idealismo trascendental en el sentido Kantiano (nótese bien, ¡ya en 1908!): "Hay sólo un ser-en-sí-mismo fuere del ser absoluto; es el que viene a ser dado a través de una conciencia real y posible del ser-en-sí-mismo (de las cosas, de la naturaleza, etc.)... Pertenece a la esencia del ser el ser-capaz-de-ser-dado y el ser-capaz-de-ser-dado-legítimamente (¿perfectamente?)."²⁰

21

Sin embargo, Husserl no se detiene ahí. Pues, como el texto ya indica, él no distingue entre el ser para nosotros y el ser en sí mismo. Él habla del *ser como tal*, el que sólo puede ser siendo-dado. Como afirma más adelante en el mismo texto, bastante apodícticamente: "A la esencia de *todos los seres* pertenece una relación a la conciencia"²². ¿Cómo puede Husserl afirmar esto sin caer en un antromorfismo? Volviendo al giro Kantiano desde el modelo de conocimiento teocéntrico al antropocéntrico, ¿por qué Husserl no avanza con su postulado y se detiene donde Kant se detuvo, limitándose a sí mismo, en un gesto de humildad, a nuestro punto de vista específicamente

²⁰ La palabra entre paréntesis "perfectamente" con el signo de interrogación anticipa la idea de la presuntivididad de todo ser mundanal que Husserl desarrolla más tarde como su estado genético. Esta idea fue, como la cita prueba, prefigurada aunque no desarrollada en 1908.

²¹ Hua. XXXVI, 32. Podemos dejar de lado aquí la distinción entre la conciencia real y posible, la cual llega a ser instrumental en la "prueba" concreta del idealismo trascendental que Husserl desarrolla en algunos de los textos en este volumen. Para un análisis de esta prueba y la versión alternativa del idealismo trascendental que Husserl desarrolla aquí, Cf. Bennet 2004.

²² Hua. XXXVI, 36; cursiva añadida.

humano? El motivo para rechazar el modelo antropocéntrico nos remite al ímpetu original del filosofar de Husserl que motivó los *Prolegómenos* del primer volumen de las *Investigaciones Lógicas*: Detenerse en el punto de vista humano sería una forma de *psicologismo*: ¡la tesis de la relatividad de todo ser lo podría volver nuevamente relativo al sujeto *humano*! Sin embargo, hasta donde sabemos, uno podría decir que las criaturas de Marte podrían tener un acceso directo a los objetos. ¡Pero esto es absurdo! Entiéndase bien, lo que se quiere decir es que *si* los marcianos tuvieran experiencia, y si esa experiencia fuera mediada a través de los sentidos, entonces ellos también podrían tener sólo experiencia de los fenómenos. Incluso Dios, como Husserl lo expresa en el famoso pasaje de *Ideas I*, si tuviera experiencia —esto es, si Dios tuviera ojos o cualquier otra forma de sensibilidad— sólo podría ver el objeto en perfiles²³. Así, Kant acertó al postular el ser como dado, pero redujo esta afirmación a los humanos y por ende lo relativizó. El modelo antropocéntrico es, por lo tanto, contradictorio.

Este es, entonces, el progreso que significa la reducción trascendental de Husserl sobre el giro copernicano: Husserl no está hablando acerca de un sujeto (humano) concreto en *este* mundo, sino acerca de la subjetividad trascendental, conciencia como tal, que tiene experiencias intencionales y algo dado *en* estas experiencias. En terminología de Husserl, hay en Kant una reducción fenomenológica y un correspondiente giro hacia el sujeto, pero no una reducción *eidética-trascendental* que se mueva desde un sujeto *humano* hacia la subje-

²³ Hua. III/1, 351, es el *locus classicus*, al cual todos se refieren sin conocer el original, por lo que lo citaré: “Por lo tanto llega a ser claro que algo como la objetividad espacial es intuible no sólo por nosotros sino que también por Dios —como la representación ideal del conocimiento absoluto— sólo a través de las fenómenos, en las cuales [esta objetividad] es dada y debe ser dada “perspectivamente” en numerosas pero ordenadas variables maneras en variables ‘orientaciones’”.

tividad como tal. Sólo con este movimiento uno puede suponer una verdadera filosofía científica, la que tiene que ser acerca de verdades de la razón, no de hechos. Por supuesto esto es lo que también pretende Kant, pero las verdades de razón no pueden ser restringidas a ninguna específica criatura fáctica, tal como el ser humano. La fenomenología de Husserl en su forma trascendental es una doctrina de la experiencia-como-tal, la conciencia-como-tal, y correlativamente, el fenómeno-como-tal. No está hablando acerca de la manera específica *humana* de experimentar, sino más bien, la experiencia humana es sólo una manera posible en la cual una concreta subjetividad experimenta el mundo. Lo qué esta fenomenología provee es, por así decirlo, una eidética de la experiencia como tal, del ser como tal dado a un sujeto-como-tal²⁴. Husserl, así, radicaliza el modelo antropocéntrico kantiano llevándolo al nivel eidético –el de la ciencia rigurosa- al situarse no en la conciencia *humana* sino en la *conciencia como tal*. Me gustaría calificar este movimiento desde un modelo antropocéntrico de conocimiento a uno *noocéntrico* (del griego *nous*), como el paso desde la conciencia humana a la conciencia como tal. Kant estuvo en lo correcto al enfatizar la perspectividad (por decirlo de alguna manera) de la experiencia del agente y correlativamente el status del ser como dado, pero se quedó corto en la tarea de universalizar esta intuición a fin de abarcar la experiencia como tal. Kant podría aún objetar que somos nosotros quiénes decimos esto. Es cierto, pero sólo contamos con nuestra experiencia. Hablar del ser como dado, cuando decimos que el ser es experimentado y por lo tanto lo es en perspectiva, es una afirmación tan ideal como un juicio que dice que

²⁴ El intento de De Palma de refutar la idea de que la fenomenología de Husserl es un idealismo trascendental y que ésta debe ser construida como un “empirismo eidético” (Cf. De Palma 2005, 200) está por lo tanto mal orientado: el empirismo eidético sería sólo un título diferente para lo que Husserl está haciendo en su ciencia eidética de la subjetividad trascendental. Así, el error descansa en tratar de separar lo trascendental y lo empírico, lo que equivale a perder de vista el núcleo de la *fenomenología* trascendental de Husserl.

"2+2=4". Nuestro punto de vista humano no nos impide hacer afirmaciones eidéticas, como se prueba en la Deducción Trascendental de Kant.

Por lo tanto, uno puede decir que la reducción trascendental universaliza los resultados de la Estética Trascendental: Si el ser existe, sólo puede ser conocido a través de la experiencia y la experiencia presupone un punto de vista. Entonces, el ser sólo puede ser conocido como dado. No tiene sentido hablar del ser *aparte* del ser dado, porque ello presupondría una experiencia fuera de lo que es constitutivo de la experiencia: un punto de vista. Esto es válido universalmente. Repitiendo lo que dije antes: si Dios tiene experiencia a través de cierta forma de sensibilidad –y sólo esto es experiencia-, debe ser desde una perspectiva. Ésta es la *esencia* de la percepción y da un nuevo significado a la doctrina idealista tradicional del *esse como percipi*²⁵. Este paso desde un modelo antropocéntrico de conocimiento a uno noocéntrico supone una reformulación de la cuestión de hecho (*quid facti*). El *factum* no es que el conocimiento humano existe, sino que la *experiencia como tal existe*. *Este* es el *factum* cuya condición de posibilidad la filosofía trascendental debe clarificar.

²⁵ Cf. Hua. XI, 16 y ss. Cf. el análisis de W. Smith sobre el idealismo trascendental de Husserl, quién propone que "el idealismo trascendental sea renombrado como "perspectivismo intencional" y desarrollado como un monismo de múltiples aspectos unido con una teoría de la intencionalidad vía noémata... Si el mismo Husserl se aventura en el idealismo, nosotros no necesitamos seguirlo. El ha mostrado el camino hacia las *Ding an sich...*" (W. Smith 1995, 384). Estoy muy de acuerdo con la interpretación de W. Smith, la cual es, por cierto, mucho más sofisticada que mi explicación más bien esquemática. Mi única salvedad sería que Husserl puede ser interpretado, como trato de hacerlo, como profesando un "perspectivismo intencional", pero sin las consecuencias que W. Smith trata de elaborar a partir de esta afirmación y sin esa reacción visceral de Smith en contra del término "idealismo trascendental". Para agregar una última sospecha, siento que él aún quizás no ha captado la radicalidad del propósito de Husserl y cae en una ingenua posición kantiana (aunque no en la posición del mismo Kant, ver sección I) cuando él escribe: "La posición [del perspectivismo] sería que mientras el *ser* de los objetos naturales no depende del *ser* de la conciencia, el *ser conocido o intencionado sí*" (ibid.). El punto idealista de Husserl no nos permite distinguir entre los dos sin caer en un idealismo ingenuo que separa el *ser* de lo *dado*.

La pregunta que surge inmediatamente entonces es qué relación tiene este modelo de conocimiento con la cuestión de las verdades a priori que nosotros, de acuerdo con Kant, tenemos justificadamente cuando hacemos los juicios sintéticos a priori. ¿No es el idealismo trascendental de Husserl una nueva forma de subjetivismo, basada enteramente en la experiencia? ¿Dónde se inserta aquí el conocimiento, que es tan central para el proyecto kantiano? Veamos ahora cómo Husserl evita que su filosofía caiga en subjetivismo -el cual en realidad va en contra de la médula de su filosofía- y cómo reconcilia su perspectivismo con una concepción del conocimiento no relativista.

3. Desde lo dado de regreso al ser: El ser como significado y la pregunta por el *An-sich*

Para Husserl, Kant aún permanece dentro de los confines del racionalismo cuando plantea la distinción entre dos fuentes de conocimiento que no tienen relación interna la una con la otra: sensibilidad y entendimiento. Podemos ver ahora cómo el "noocentrismo universal" de Husserl socava esta misma distinción al hablar de la experiencia como experiencia en el amplio sentido de la palabra, es decir, como experiencia de cualquier cosa que puede ser *dada*. El concepto fenomenológico de experiencia se refiere a cualquier cosa que se muestra a sí misma como evidente, pero al mismo tiempo en las formas y los límites desde los cuales se puede mostrar a sí misma. Esto es formulado en el "principio de todos los principios"²⁶. Es en este sentido un "subjetivismo", si uno quiere decir con esto que Husserl está proponiendo una ciencia de la experiencia en la cual el ser es dado a un sujeto. Pero, nos preguntaremos ahora, ¿qué tipo de concepto de ser como dado está proponiendo la fenomenología de Hus-

²⁶ Hua. III/1, 51.

serl? El contestar esta pregunta nos permitirá ver cómo la filosofía de Husserl está relacionada con la cuestión de derecho (*quid-iuris*) y con la pregunta por la verdad que fue tan crucial para todo el proyecto de Kant. Un noocentrismo universal no es una renuncia a la filosofía científica rigurosa, aunque ello suponga una modificación del ámbito original de Kant.

El ser como dado es hasta ahora un concepto enteramente formal. La pregunta es, *¿qué es lo dado como?* La respuesta es el objeto, la X, es dada *como algo*. No es necesario una mediación o interpretación adicional para experimentar algo *como algo*. Lo que veo es un carro, escucho un sonido (el sonido del tubo de escape), etc. El objeto, por tanto, es dado inmediatamente con un *significado*. En uno u otro sentido es dado con una *validez* específica. Este sentido puede variar, basado en la perspectiva o en el punto de vista. Puedo ver un árbol como fuente de sombra, como una materia prima o como un objeto de belleza sublime. El objeto es dado como *significativo*, *como experimentado* y *es experimentado con* un cierto significado. Tiene, en terminología de Husserl, un *sentido noemático* que es válido para mí. Las cosas en el mundo *tienen sentido*²⁷. Este sentido, sin embargo, es dado a los objetos desde los sujetos, los cuales les han conferido un significado, no cada uno por sí mismo necesariamente, sino ciertamente por otros sujetos antes que mí. Para dar otro ejemplo, el ver este objeto aquí como un vaso de vino que es un recipiente de un líquido potable, con quizás ciertas cualidades estéticas, es ya una percepción de un objeto significativo muy complejo. Pero en todo caso puedo decir que el objeto *en cuanto una cosa significativa en mi entorno*, ha recibido este sentido a través de actos dadores de sentido (atribuibles a alguien). Esto es lo que hacemos cuando tenemos

²⁷ Mohanty también establece una conexión entre el sentido noemático y el significado del idealismo trascendental, Cf. Mohanty 1996, 29.

alguna experiencia. Experimentamos algo *como algo* con un cierto sentido. No es una “cruda” cosa en sí misma que *luego* recibe significado, sino que lo que es oído es *el sonido de un carro, el maullido de un gato*, etc.

El conferir significado a las cosas en su ser-dadas lo llama Husserl también *constitución*. En la experiencia nosotros, como sujetos como tales, somos constituyentes, lo cual no es lo mismo que constructores o productores. Las cosas en su ser-dadas se constituyen a sí mismas en nuestra experiencia y en cuando significativas ellas tienen un cierta validez para nosotros²⁸. Como se dijo, la validez de algo como un objeto cultural, un vaso de vino por ejemplo, es de un nivel superior (*höherstufig*) y presupone, o más bien incluye, actos constitutivos más simples. Pero dado que los actos es todo lo que tenemos en nuestra manera de lidiar con el conocimiento del objeto, uno ya puede vislumbrar el tipo de trabajo que un fenomenólogo tiene que llevar a cabo: la tarea de la fenomenología es dar cuenta de la constitución completa de los objetos *en su sentido noemático* en toda posible capa, esfera y dimensión. Esto puede ser llevado a cabo de una manera empírica –uno podría escribir una novela acerca del significado de este vaso- pero de lo que se trata aquí es de una tarea filosófica trascendental que toma la forma del “¿cómo es posible?”. Esto marca la dimensión genética de la fenomenología trascendental de Husserl: partiendo desde los actos más simples, en los cuales el objeto llega a ser constituido –experimentado *como algo con un significado*-, dar una descripción de la experiencia de los objetos en todos los niveles.

²⁸ Dejo a un lado el problema de la *optimidad*, en el cual una cosa es dada como óptima bajo una cierta manera de experimentarla. Por ejemplo, un amante de las plantas estará completamente feliz cuando tiene una cierta experiencia estética de un jardín de flores que le complace “completamente”; mientras que la botánica no se detendrá con esa experiencia. De hecho, recién comienza ahí. Cf. Hua. IX, 120-123, y Hua. XI, 23 s. Por supuesto, el óptimo será sólo relativo, también. El amante de las plantas puede comenzar a refinar su conocimiento y sentirse insatisfecho con su actual conocimiento, etc.

Si se trata de un objeto externo, uno podría comenzar describiendo la interacción cinestésica con él, los movimientos del ojo, tocándolo, mirándolo de frente o anticipando el lado posterior. De hecho Husserl desarrolla esto en gran detalle en su lógica genética, la cual también puede ser llamada una explicación noocéntrica de la experiencia de un ser encarnado²⁹ como dador de significado en una multitud de niveles. Esta explicación comienza desde el nivel más simple y primitivo hasta los más complejos, los cuales podrían ser descritos como actos sociales e intersubjetivos, en los cuales es logrado algo parecido a un acuerdo intersubjetivo. Todo esto no es una forma de antropología cultural, sino una explicación trascendental de cómo la conciencia como tal confiere sentido de diferentes maneras y en diferentes complejidades. Uno pudo ver ahora por qué Husserl creyó que había apenas abierto la puerta a un área gigantesca de investigación, la que él mismo había recién comenzado estableciendo las bases fundamentales.

Así, la conciencia como tal, en general, es dadora de sentido en su experiencia. Lo que es experimentado es siempre experimentado como algo que tiene sentido (incluso si no puede ser entendido en un principio). Pero el sentido específico noemático de la X no es fijo. El sentido depende de la perspectiva: dependiendo del punto de vista el sentido cambia. Pero no hay una normatividad o dominio de un cierto sentido sobre otros. Dependiendo de la perspectiva puede ser visto como esto o aquello (contenedor de un líquido u objeto estético). Sería absurdo decir que uno podría ser “mejor” que otro. Son simplemente sentidos noemáticos diferentes dependiendo del punto de vista que uno quiere tomar. Incluso el punto de vista de un científico,

²⁹ La pregunta sobre el rol de la encarnación para la experiencia del sujeto, como condición de posibilidad para la experiencia de los objetos externos, debe ser también pasada por alto. Para el rol del cuerpo-vivo en relación con el problema del idealismo trascendental (¡y de la intersubjetividad!), Cf. Hua. XXXVI, 151 y ss.

mientras lucha por la objetividad, permanece como un punto de vista³⁰. La objetividad es en sí misma constituida. Esto tendrá consecuencias para la idea misma de objetividad, como veremos.

Siempre nos concentramos en una perspectiva específica, dentro de la cual el significado nunca será completamente revelado. El objeto siempre mostrará más aspectos que ampliarán el significado de la cosa como válida para mí. Pero el que acumule más experiencia acerca del objeto no implica que se amplíe el sentido noemático *específico*. El sentido puede “explotar”, puede resultar un sin-sentido, la validez puede ser anulada. Puedo estar cierto que el objeto que está en frente de mí es una casa y describirla con mucho detalle, hasta que un día, después de años de pensar que era una casa, descubro, a través de una cierta nueva experiencia, que es meramente una fachada sin parte trasera. Así, el sentido noemático *en sí mismo* es anulado. Simplemente no es lo que yo me esperaba. Esto siempre puede suceder. El significado es significado *siempre que* nada lo haya contradicho. Sin embargo, a través de la irrupción de un cierto sentido noemático, *automáticamente e inmediatamente* surge uno nuevo: no es una casa, es una fachada (es una x, luego no x, lo cual la vuelve inmediatamente en una y). Así, mientras la dación de sentido siempre continuará, ella puede ser interrumpida y anulada, pero siempre hará surgir un nuevo significado. Se trata siempre del significado *de algo*, cuya experiencia puede cambiar, pero será siempre una experiencia.

En palabras de Husserl, la experiencia es siempre sólo *presunta*, es siempre sólo *para el ser temporal* y siempre se tiene que afirmar a sí misma (*Bewährung*). La cosa experimentada tiene sentido sólo en cuanto no ha sido contradicha por una nueva experiencia, lo que es

³⁰ Cf. Hua. IX, 121.

siempre posible. Toda experiencia es contingente en su validez constitutiva. Incluso el significado del mundo en sí mismo en cuanto universo significativo es sólo presuntamente verdadero y puede siempre tornarse en un caos, desde el cual un nuevo significado surgirá. No hay garantía de que el significado y la validez que las cosas tienen para nosotros –las cosas como son siempre experimentadas - no pueda cambiar y ser anulados. Pero una nueva validez siempre surgirá. La experiencia es en este sentido siempre *holística, generadora de significado.*

Este análisis finalmente nos permite retomar la cuestión de derecho (*quid iuris*) de Kant y la reformulación que hace Husserl de ella. La cuestión de derecho (*quid iuris*) de Kant presupone la distinción entre dos fuentes de conocimiento y clarifica el por qué podemos hacer justificadamente juicios a priori. Los juicios a priori a los que Kant se refiere son juicios científicos, juicios acerca del mundo tal como es experimentado, no juicios ideales acerca de entidades matemáticas. La cuestión de derecho (*quid iuris*) presupone el hecho de que *tenemos*, como un *factum*, verdades sintéticas a priori en el sentido de verdades con una dignidad “necesaria y universal”. En lo que concierne a la experiencia y a los juicios basados en ella, para Husserl, no *puede haber* juicios a priori en el sentido de *universales y necesarios*. De hecho, necesariamente todo juicio acerca de algo experimentado es *presunto*, lo cual no cuestiona su verdad, pero toda verdad acerca del ser experimentado lo es *para el ser temporal*, el que es *verdadero en este instante en el tiempo* y cuya verdad, por tanto, puede ser siempre anulada. La verdad, siendo objetiva, es sólo *para el ser temporal*, con la posibilidad de ser modificada, incluso anulada, produciendo una nueva verdad. Así, la cuestión de derecho (*quid iuris*), para Husserl, no puede ser utilizada para preguntarnos acerca del a priori que Kant tuvo en mente. La única cosa que pode-

mos decir con certeza a priori es que toda experiencia acerca de las cosas mundanas es presunta. La pregunta, entonces, se vuelve hacia la cuestión de la validez (*quid valoris*). La pregunta trascendental, en consecuencia, debe ser formulada de la siguiente manera: cómo es que podemos justificadamente experimentar los objetos como significativos, como teniendo cierta *validez*, que es una validez para nosotros. La respuesta principal, que será explicada en detalle, es: a través de los actos dadores de significado de la subjetividad trascendental. *Este* es el *factum* que podemos tomar como dado, el ser dado a una sujeto empírico *como validez*. La pregunta ¿cómo es posible?, es por lo tanto no acerca de la aplicación de los conceptos a los objetos experimentados, sino acerca de cómo se nos dan y cómo se les confiere significado en cada caso específico de la experiencia. Kant entendió correctamente el problema de la de la *constitución* de los juicios sintéticos a priori, pero tuvo un concepto matemático de lo a priori y pensó en los objetos propios de los científicos, no en los objetos con que lidiamos en el mundo de la vida, los cuales también son constituidos -en niveles inferiores- pero constituidos al fin³¹. Husserl escribe: "La cuestión trascendental como la de la esencia, el significado de todo derecho... se transforma en la pregunta de si y en qué medida este derecho es *válido*, *puede* ser válido. Esto corresponde comprehensivamente a todo conocimiento positivo del mundo y por lo tanto de hecho a *todas* las ciencias positivas..."³²

Finalmente, ¿qué nos dice esto acerca del estatuto del *An-sich* de los objetos? Husserl rechaza la noción de que habría una cosa-en-sí

³¹ Cf. Hua. XI, 125 f., donde Husserl acusa a Kant de prestar atención sólo "al elevado problema de la constitución de los objetos espaciales-mundanos" y no a los problemas inferiores de la constitución "primitiva" del objeto. Esta línea de crítica, que sostiene que Kant –y toda la tradición idealista- comenzó "demasiado arriba", es una crítica frecuentemente repetida por Husserl.

³² Hua. VII, 271.

misma *tras* los fenómenos, toda vez que los fenómenos es todo lo que tenemos. Con todo, los fenómenos son, por supuesto, fenómenos *de las cosas*. El sentido noemático es el sentido del objeto como es intencionado (como una casa o una fachada, por ejemplo). Todos estos sentidos son “verdaderos” en su propio derecho, como dijimos, y pueden siempre surgir nuevos sentidos noemáticos, nuevas perspectivas de las cosas. El sentido noemático específico nunca es agotado y siempre puede encontrar nuevos perfiles y aspectos de las cosas. Pero estos son aspectos *de las cosas*, no una mera fenómeno con un objeto verdadero atrás. Es la cosa real la que estamos experimentando, *a pesar* de estar dada en perfiles. Hay, por ende, al final una manera positiva de retener el sentido de la cosa-en-sí-misma, pues la cosa-en-sí-misma es una *idea*, a saber, la idea de todos los aspectos, de todos los sentidos noemáticos con todos sus perfiles y perspectivas al mismo tiempo³³. Es un ideal en la medida en que descansa en el infinito, pues las cosas experimentadas nunca son agotadas. No obstante, lo que experimentamos es *la cosa*, estamos en contacto inmediato con ella, en la manera en que ésta se nos aparece en una actitud específica como sentido noemático con una cierta validez. Un sentido, por cierto, que puede siempre ser abatido y así surgir un nuevo sentido. La cosa-en-sí-misma es una idea regulativa en el sentido kantiano. Estamos inmediatamente en contacto con la *An-sich* de la cosa, aunque *a través* de un sentido noemático específico, el cual no es un “filtro” o una mediación, sino una manera de experimentar a través de una perspectiva; y, perspectivas sólo se puede tener una en un momento dado del tiempo..

Para resumir, Husserl nos ha dado, en su esquema de filosofía trascendental, un nuevo sentido de esta ciencia. La idea original de

³³ Cf. Hua. XXXVI, 191-194, and Hua. III/1, 301-304.

Kant fue introducir una perspectiva en nuestra experiencia. Esto es el primer y el más básico sentido en el cual uno puede hablar del idealismo trascendental. Kant permanece, por tanto, en una posición antropocéntrica. La filosofía de Kant no puede realmente ser una ciencia de la subjetividad, sino tan sólo una metafísica trascendental de la mente humana . Husserl expande el rango de la subjetividad hacia la subjetividad como tal, llevando, así, a la filosofía al nivel de una "ciencia rigurosa". Un resultado de esta disciplina universal noocéntrica es la expansión del ámbito de la experiencia al considerarse ésta como el modo en el cual lo dado es recibido (constituido). Esto socava la doctrina de Kant de las dos fuentes (del conocimiento). La ciencia de la experiencia como tal, así, comienza en un nivel mucho más simple y primitivo que el de Kant, quien la entiende como la experiencia cognoscitiva de los científicos. El concepto de experiencia de Husserl, en cambio, se refiere a la experiencia del mundo de la vida, a partir del cual niveles superiores de experiencias, tales como la experiencia científica, surgen. El mundo de la vida es el mundo experimentado desde el punto de vista de la actitud natural, desde la cual la pregunta retrospectiva (*Rückfrage*) debe comenzar como una investigación de las condiciones de posibilidad de esta validez. Lo que en Kant fue la pregunta trascendental acerca de las aplicación de conceptos, lo es, en Husserl, acerca de la aplicación del significado al ser, por lo tanto acerca del crear significados con validez.

Concretamente, en cada experiencia, nosotros experimentamos un significado que siempre puede resultar ser verdadero o falso, pero siempre *habrá* un significado válido. Así, la pregunta trascendental de Husserl es semejante a la del *quid valoris*. Finalmente, mientras Kant parecía introducir una distancia insalvable entre el mundo como dado y el mundo en sí mismo, Husserl nos ha traído nuevamente a la cosa en sí misma, como la idea límite que se proyecta al infinito, a la cual,

sin embargo, tenemos acceso directo a través de nuestra experiencia, experiencia que sólo se da desde una cierta perspectiva y que es siempre presunta. Su concepción se encuentra cercana a filosofía de la ciencia contemporánea que ve toda verdad como provisional y en principio falsable³⁴. En todo esto, Husserl solamente ha profundizado ideas que estaban ya presentes en Kant, pero no completamente articuladas. Kant aunque estuvo atado al pensamiento científico de su época, tuvo la ingeniosa intuición del giro copernicano que fue seguido por muchos pensadores bajo su influencia, Husserl inclusive. Si consideramos la intuición básica del idealismo trascendental como la postulación del ser como dado, Husserl está en completo acuerdo con Kant. Husserl sólo aclara con fuerza el hecho de que el idealismo trascendental, en vez de llevarnos fuera del mundo a alguna dimensión especulativa, es el gran camino, el *único* camino al *mundo en sí mismo* y es la única forma de explicarlo filosóficamente.

Conclusión: Del ser a la acción: Los postulados prácticos de Kant

En este artículo he tratado de desarrollar un argumento que liga el proyecto de Kant con el de Husserl, intentando mostrar que el movimiento de Kant desde el modelo teocéntrico al modelo antropocéntrico de conocimiento se radicaliza en el modelo noocéntrico de Husserl de la experiencia. El problema del conocimiento en Husserl se funda más profundamente en la experiencia, lo que equivale a decir que la pregunta acerca de las verdades a priori acerca de los objetos experimentados llega a ser reformulada como la pregunta por la validez para el agente empírico y en última instancia para la comunidad de los agentes que interactúan. La validez de los objetos en su sentido noemático es una idea en el sentido kantiano. Esto introduce un

³⁴ Mohanty también hace esta afirmación, Cf. Mohanty 1996, 20.

nuevo sentido del idealismo trascendental que rescata el impulso original de Kant, al mismo tiempo que rompe con su paradigma racionalista de lo sintético a priori.

Me permitiré volver aquí una vez más a Kant y su visión sistemática. Si bien la función *positiva* de su filosofía fue el esculpir un nuevo sentido de la metafísica –un dominio en el cual podemos correctamente postular verdades a priori- éste es sólo un aspecto de su proyecto crítico. La otra función, negativa, es también *delimitar* las fronteras del conocimiento y así hacer lugar para la fe. La fe a la que Kant se refiere no es la fe religiosa, sino la fe en el progreso de la humanidad a fin de tener acceso al Reino de los Fines en el que reina la libertad. Así todo el proyecto kantiano de delimitar teóricamente la razón fue hecho para hacer espacio a la razón práctica, para mostrar los límites del *pensamiento* y de ahí la necesidad de *actuar*. Para Kant, todo el propósito de su crítica fue demostrar la posibilidad de la libertad y la necesidad de hacerla posible precisamente a través de los límites intrínsecos y necesarios de la razón teórica. ¿Es posible encontrar en el “sistema” de Husserl algo parecido a este aparente desequilibrio en Kant entre la razón práctica y la teórica, sea adhiriéndose a Kant o proponiendo un modelo alternativo?

Husserl vio la conexión entre el Ser cognitivo y el Deber moral. Para terminar donde comenzamos, me gustaría citar nuevamente la carta de Husserl a Cassirer. Husserl concluye su afirmación acerca de su relación con Kant en una manera más bien críptica. Enumerando los problemas que a su juicio quedan abiertos en la filosofía de Kant, concluye: “A estos [problemas abiertos] pertenecen, por cierto, los problemas de la facticidad como tal, aquellos de la ‘irracionalidad’, los cuales, me parece, sólo pueden ser tratados en un método expandido

de los postulados kantianos. Estos últimos son quizás el mayor de la todos los descubrimientos de Kant".³⁵

Como Kern, en mi opinión, ha señalado correctamente los postulados de los que Husserl habla aquí son los postulados de Kant de la razón práctica³⁶. Esta sugerencia puede ser respaldada con un texto de alrededor del mismo periodo llamado "La doctrina de Kant de los postulados"³⁷, donde Husserl desarrolla algunas reflexiones que iluminan el pasaje citado anteriormente. La vida humana –Husserl medita en "introspección trascendental"-, puede siempre terminar en caos y absurdo y ciertamente terminará en muerte. "Todo el mundo [Erde], mi gente, con la totalidad del sistema de valores de la cultura europea y finalmente todo cultura mundana, terminará"³⁸. Más adelante en el texto, en relación al hecho de que la cultura ha sido establecida con una estructura permanente y con un continuo conferido sentido, surge, entonces, la misma pregunta en cuanto a su validez. ¿Es ésta necesaria? En realidad no lo es. Es tan presunta como cualquier otra cosa: "¿Qué si el devenir de la constitución pasiva y activa y de ese modo, de la vida subjetiva en la forma de un cuerpo humano vivo relacionado con su medio constituido, fuera un "accidente"- y qué si las condiciones de posibilidad de una continua vida valiosa... fueran sólo contingentes y sólo desarrolladas parcial y temporalmen-

³⁵ Hua.-Dok III/V, 6.

³⁶ "Es scheint, dass Husserl nicht rein auf dem Boden der theoretischen Vernunft über das faktische Dasein des Phänomens der Weltkonstitution im transzendentalen (intersubjektiven) Bewusstsein hinausgehen wollte, sondern die Metaphysik wie Kant durch die Postulate der praktischen Vernunft zu begründen suchte." (Kern 1964, 302). Como lo muestra Kern, desarrollar esta idea desembocaría en un tipo de "metafísica fenomenológica". Los textos husserlianoss relevantes en tal metafísica no han sido publicados aún en la *Husserliana*. Una edición de estos textos (principalmente del grupo E III de los *Nachlass*) ha sido planificada.

³⁷ Hua. VIII, 354 y s. (de 1923, un año, por lo tanto, antes de la carta de Husserl a Cassirer). Dado todo esto, él se pregunta con énfasis, "¿Es esto soportable?"

³⁸ Ibíd., 354.

te?"³⁹ En realidad, no hay razón para creer que el curso de nuestra historia o, para estos efectos, de cualquier historia, tenga ninguna conexión interna con una verdad trascendente y necesaria. En vistas de esta posibilidad real, al parecer existen sólo dos alternativas: desesperación o esperanza. Como él dice, aludiendo a Kant, nada en este mundo, el cual conocemos a través de la experiencia, puede hacerme creer con necesidad que todo tiene sentido. Podría ser una ilusión y un intento vano e inútil. El resultado sería la desesperación, una negación profunda y una vida en "constante desesperanza".

La otra alternativa es la "afirmación" de un mundo que es *en realidad* significativo y que está lleno de un sentido real y realizado, no de un significado artificial e ilusorio. Este sentido, dado que no podemos saber si realmente existe, sólo puede ser esperado y demandado en la forma de un *deber* moral. Este deber incondicionado, Husserl afirma, es encontrado en el imperativo categórico kantiano como una demanda absoluta para la acción. Husserl concluye: "Tal demanda puede tener significado si y solo si vivo para ella totalmente y absolutamente, entonces también creo, incluso si tal vez no es evidente para mí mismo, precisamente porque esta creencia es necesariamente co-dada [con esta demanda]. Pero cuando reflexiono veo: una es imposible sin la otra. Si, sin embargo, creo y llego a ser consciente de esta creencia y me la represento desde este origen práctico *libremente*, entonces ella le da significado a mi mundo y a mi vida, da la alegría confianza de que nada es en vano y de que todo es para bien".⁴⁰

Lo que parece que Husserl está diciendo en este pasaje enigmático es que, mientras la visión sobre el carácter presunto de nuestro mundo bien *podría* llevarnos a la desesperación, puede también lle-

³⁹ Ibíd., 354 y s.

⁴⁰ Ibíd., 355.

varnos a una afirmación absoluta en la forma de una demanda proveniente del deber moral, en el cual el significado es creado a través de mi creencia en la ley moral. Es, entonces, esta creencia en un mundo real y completamente significativo la que me puede salvar de la desesperación existencial en la cual caería dado el resultado global del idealismo trascendental de Husserl, en virtud del cual todo conocimiento es sólo presunto y potencialmente falsable. Así parece que más que nadie, los husserlianos necesitan desesperadamente tener esperanza en un mundo significativo! El interesante punto husseriano sería, en contra de Kant, el siguiente: Kant cree en la certeza de *algún conocimiento a priori*, pero para sí mismo reconoce los *límites* del conocimiento, dejando a nuestras esenciales limitaciones sólo con la esperanza de que podamos contribuir a crear un mundo mejor a través de la acción, pues *debemos hacerlo*, como lo comprendemos a partir de la ley moral en nosotros. Pero el éxito de la razón práctica es siempre incierto, inestable y susceptible de error y equivocación. Así el movimiento kantiano es desde una certeza limitada a una esperanza ilimitada, pues no sabemos lo que tal Reino de los Fines pudiera realmente ser. Es un noumeno. Así, el idealismo trascendental de Kant se extiende también a la esfera ética.

Para Husserl, en cambio, desde la incertidumbre esencial del conocimiento teórico se sigue precisamente la certeza de que el mundo tiene significado *porque sé que puedo* tratar de realizar este significado a través de la acción práctica. La certeza de la que estamos hablando, no es entonces una *certeza cognitiva*, sino una "gozosa confianza de que todo es para bien". Es una certeza que es restablecida basada en el rechazo de la noción kantiana de un conocimiento a priori. Esto, también, se deriva del concepto de idealismo trascendental de Husserl: el mundo es significativo si elegimos *percibirlo* como significativo, si queremos *darle* un sentido y decidimos actuar en con-

formidad a él. Pero no podemos *evitar* actuar en una manera que es dadora de sentido y el significado que damos puede siempre resultar ser errado. No podemos hacer nada al respecto, excepto tratar de arribar a un significado *válido* e implementarlo activamente. El éxito de ambas operaciones –conferir sentido y realizarlo– permanece incierto. Con todo, el crear esta posibilidad como una idea regulativa puede llenarnos de esperanza, al mismo tiempo que somos activos en esta creación. La alegría se da en el proceso creativo en sí mismo, aunque la desilusión siempre amenaza.

Finalmente, podemos concluir, la fenomenología de Husserl es una sólida afirmación de los postulados kantianos: lo que no puede ser pensado, debe ser hecho, y esta es la única manera en la que podemos esperar algún cierre en un mundo que no es nunca perfecto, pero que tiene significado. Un significado que lo recibe a través de nosotros y sólo a través de nosotros, aunque podemos siempre fracasar, pero no debemos nunca desesperar. Esto en sí mismo es una demanda moral. En este sentido, Husserl ha permanecido un “verdadero kantiano” en el mejor sentido de la palabra, siendo un firme creyente en la capacidad humana de crear un mundo mejor y al mismo tiempo con el sentido realista de que podemos siempre fracasar.

Traducción del inglés por Sebastian Kaufmann
(Marquette University)

Bibliografía

- HUSSERL, Edmund, *Husserliana*, Springer Dordrecht/Boston/London, 1950 y siguientes (citada como Hua. + vol. + número de página).
- KANT, Emmanuel, *Critique of Pure Reason*, traducción de P. Guyer & A. Wood, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1998 (citado como A y B para la primera y para la segunda edición, respectivamente + números de página).

- ALLISON, Henry, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Critique*, New Haven & London, Yale U Press, 1983.
- "The Critique of Pure Reason as Transcendental Phenomenology" en *Dialogues in Phenomenology*, D. Ihde & R.M. Zaner (eds.), The Hague, Nijhoff, 1975, pp. 136-155.
- BERNET, Rudolf, "Husserl's Transcendental Idealism Revisited" en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy IV*, 2004, pp. 1-20.
- CARR, David, "Transcendental and Empirical Subjectivity. The Self in the Transcendental Tradition," en *The New Husserl. A Critical Reader*, D. Welton (ed.), Bloomington & Indianápolis, Indiana U Press, 2003, pp. 181-198.
- De PALMA, Vittorio, "Ist Husserls Phänomenologie ein transzendentaler Idealismus?" en *Husserl Studies* 21 (2005), pp. 183-206.
- FUNKE, Gerhard, "The Primacy of Practical Reason in Kant and Husserl" en *Kant and Phenomenology*, Boston, University Press of America, 1984, pp. 1-29.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant and the Problem of Metaphysics*, traducción de R. Taft, Bloomington and Indianápolis, Indiana U Press, 1997.
- KERN, Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersucung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Nijhoff, 1964.
- LANGTON, Rae, *Kantian Humility. Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford, Oxford U Press, 1998.
- LOHMAR, Dieter, *Erfahrung und Kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht/Boston/London. Kluwer, 1998.
- MOHANTY, J.N., "Kant and Husserl" en *Husserl Studies* 13 (1996), pp. 19-30.
- PAIMANN, Rebecca, *Formale Strukturen der Subjektivität. Egologische Grundlagen des Systems der Transzentalphilosophie bei Kant und Husserl*. Hamburg, Meiner, 2002.
- WELTON, Donn, *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington & Indianápolis, Indiana U Press, 2000.
- WOODRUFF Smith, David: "Mind and Body" en *The Cambridge Companion to Husserl*, B. Smith & D. W. Smith (eds.), Cambridge, Cambridge U Press, 1995, pp. 323-393.

LOS ANEXOS XXV-XXVI-XXVII-XXVIII AL PARÁGRAFO 73 DE *LA CRISIS* DE HUSSERL

M^a Luz Pintos Peñaranda
Universidad de Santiago de Compostela
asmaluri@usc.es

I

El editor de *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*¹, Walter Biemel, añadió al corpus de la obra tres Textos Complementarios de Husserl (*Ergänzende Texte*) que, por su problemática y tratamiento, la complementan y enriquecen todavía más. Y añadió, también, veintinueve textos (*Beilagen*) a modo de apéndices a diferentes párrafos del corpus, seleccionados por él entre un cierto número de documentos de investigación inéditos (*Forschungsmannskripte*) que Husserl redactó en esa época y que son muy útiles para puntualizar, clarificar o simplemente ampliar un poco más aquellas ideas que, en el desarrollo de los párrafos de *La Crisis*, a su juicio agradecen una puntualización, una mayor clarificación o una cierta ampliación. Todos estos *Beilagen* –en lo sucesivo los denominaremos Anexos– son de la misma época de la redacción de *La Crisis* y de su importantísima conferencia en Viena²

¹ *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, The Hague, M. Nijhoff, 1954.

² Se trata de “Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie”. En la edición de la Editorial Crítica se ha traducido como “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”. La editorial Nova, de Buenos Aires, cuenta entre sus publicaciones con este texto, bajo el título de “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”, formando parte del libro Edmund Husserl *La filosofía como ciencia estricta* –libro que reúne varios textos de Husserl y cuya traducción es de Elsa Tabernig.

aparecida en la edición de Biemel como uno de los tres *Ergänzende Texte*³.

En este estudio que aquí presento me propongo hacer una exposición y comentario de los Anexos XXIV, XXV, XXVI, XXVII y XXVIII. La selección de este grupo de cinco Anexos entre la totalidad de ellos responde a que todos estos son Anexos al § 73 de *La Crisis*. Por tanto, puntualizan o clarifican algunos aspectos de este parágrafo y, de algún modo, deben tener, pues, una conexión interna entre ellos, los hubiera escrito Husserl, o no, pensándolos para ser comentarios a este parágrafo. El § 73 es un documento añadido por Biemel al resto de los párrafos que forman el cuerpo del libro para servirles de broche final. Y ha sido a Biemel a quien le ha parecido ver una fuerte vinculación temática entre este parágrafo y los cinco documentos que ha editado como sus Anexos poniéndolos ligados a él. En mi opinión, lo

³ En la traducción al castellano –*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (a la cual nos referiremos, en adelante, como *La Crisis*)– publicada en 1991 por la Editorial Crítica, en Barcelona, y llevada a cabo por Jacobo Muñoz y Salvador Mas, se optó por mantener los tres Textos Complementarios pero no así los Anexos. El conjunto de páginas que suman todos los Anexos es considerable. Es de suponer que pudo ser éste el motivo para que la Editorial Crítica publicara esta obra de Husserl sin ninguno de los veintinueve Anexos que figuran en la edición original. Sin embargo, debemos lamentarnos por ello ya que, por sí mismos, los Anexos conforman un conjunto de textos de extraordinario valor a la hora de conseguir adentrarnos todavía más en toda la problemática histórica, científica y filosófica que formaba el marco situacional *desde el que* Husserl redactó los textos que componen *La Crisis* y, por supuesto, clarifican ciertos aspectos importantes para conseguir una buena comprensión de esta obra husseriana; obra que, como tantas veces se ha dicho, es un resumen de las ideas que forman el pensamiento nuclear de Husserl *desde el inicio hasta el final de su vida* y, a la vez, su testamento filosófico al haber fallecido sin verla publicada. Discrepo de esta opinión de que el Husserl que escribió *La Crisis* poco tiene que ver con el Husserl de sus primeros textos y de que, por tanto, hay como un salto en su pensamiento que se refleja en esta obra y que este salto nos legitima para referirnos a su autor como el “último Husserl”. Cfr. al respecto mi ensayo “La gran aportación de la fenomenología husseriana para el mundo de hoy” en *Escritos de Filosofía* 43 (2003) 125-156.

que aquí debiera importar es que, sea como sea, y debamos el vínculo de estos Anexos con este parágrafo bien al propio Husserl o bien a Biemel, el caso es que tenemos la fortuna de contar con tales Anexos y que ellos son una magnífica oportunidad para mejorar todavía más nuestra comprensión del mensaje que Husserl ha querido dejarnos como su legado filosófico. Si a esto añadimos la importancia del § 73, se entiende que toda la atención que prestemos a este grupo de sus Anexos siempre será poca.

Relata Jan Patočka que el *Cercle philosophique de Prague pour les recherches de l'entendement humaine*, fundado en 1934, decidió, ya en ese momento, invitar a Edmund Husserl a dar una conferencia en Praga. Fue Patočka el encargado de hacerle llegar la invitación; encargo que cumplió personalmente en las Navidades de 1934⁴. Por aquél entonces, a Husserl se le impedía, en Alemania, el ejercicio de todo tipo de actividad académica y pública. Aceptó, pues, con agrado la invitación de acudir a Praga como una buena oportunidad para poder expresar lo que tan hondamente sentía ante la extrema irracionalesidad que se tenía como atmósfera en su país. Esto significa que, por lo menos, desde ese momento de la aceptación, ya se pondría a trabajar en lo que iban a ser sus dos conferencias en Praga⁵ unos once

⁴ Cfr. Jan Patočka "Recuerdos de Husserl", *Devenires* vol. III, 6 (2002) 9-22 (trad. Agustín Serrano de Haro).

⁵ Dos conferencias: una en la Universidad alemana y otra en la Universidad checa. Cfr. Aron Gurwitsch "La última obra de Edmund Husserl", I Parte, *Lecciones y Ensayos* (Buenos Aires) 6 (1957) p. 8, nota 3. Este ensayo de Gurwitsch, junto con su II Parte, están traducidos por E. Vera Villalobos de los originales publicados en 1956 y 1957 en *Philosophy and Phenomenological Research* y, actualmente, se pueden encontrar, en esta traducción, en la website del Center for Advanced Research in Phenomenology, (<http://www.phenomenologycenter.org>), sobre Aron Gurwitsch: <http://www.gurwitsch.net>. Por cierto, este ensayo de Gurwitsch sobre *La Crisis* sirvió para introducir el pensamiento de esta última obra de Husserl en EEUU y durante mucho tiempo fue la primera y la única introducción a ella. Sin duda ha marcado a muchos fenomenólogos estadounidenses y, con su inmediata traducción en Argentina, también a muchos fenomenólogos latinoamericanos.

meses más tarde, en noviembre de 1935: "La crisis de las ciencias humanas y la psicología". El texto de esta conferencia sirvió a Husserl también de inicio de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* ya que éste es el texto que utilizó (re-utilizándolo) para el comienzo del libro, es decir, para los §§1-7. Lo que en este libro viene a continuación de estos párrafos es una elaboración de lo sintéticamente tratado en ellos. De ahí su importancia. Antes de ir a Praga, Husserl impartió otra conferencia en la Facultad de Filosofía de Viena. Esto sucedía en mayo de 1935, y el título es "cde la humanidad europea y la filosofía". Como se ve, la gravedad de la situación en la que Europa estaba sumergiéndose hace ya no sólo que el tema de "la crisis" sea su máxima preocupación –en realidad, éste no era tema novedoso en Husserl sino, de alguna manera, su tema constante y continuado desde el inicio de su andadura intelectual hasta ese momento– sino que sea "el tema" del que hay que hablar ante el público europeo para darle, con urgencia, la máxima difusión y para afrontarlo de frente y en profundidad⁶.

Los Anexos en los que aquí nos centraremos también reflejan la problemática que gira en torno a *La crisis* e, igualmente, son de esa misma época: septiembre de 1934 (Anexo XXIV), otoño de 1934 (Anexo XXV), fin del otoño de 1934 (XXVI), verano de 1935 (Anexo XXVI) y, de nuevo, verano de 1935 (Anexo XXVIII). Con respecto al texto del § 73, si bien no se conoce su fecha con más precisión, pertenece al grupo de manuscritos K III 6, todos ellos elaborados con posterioridad a 1930. La justificación que da Biemel de haber escogido este documento como párrafo final en *La Crisis* es que Husserl

⁶ Hablando de *La Crisis* como la obra en la que recoge el trabajo de esta época de Husserl, señala Aron Gurwitsch que "el propósito de la obra consiste en guiar al lector hacia la filosofía fenomenológica como única línea de pensamiento que puede ofrecer una salida a la crisis en que ha caído el hombre occidental". Cfr. ob. cit., p. 8.

hace en él una apreciación global de la crisis de nuestra cultura⁷. De ahí que parezca un acierto que Biemel decidiera incluirlo en *La Crisis* porque, como sabemos, Husserl no pudo ver su libro finalizado del todo. "La última enfermedad de Husserl –dice Aron Gurwitsch– le obligó a abandonar toda actividad a partir de agosto de 1937, de manera que la serie proyectada nunca llegó a completarse"⁸. A su muerte en 1938, únicamente las partes primera y segunda del libro habían sido publicadas⁹; la tercera parte estaba ya más o menos preparada para publicar¹⁰. Eso era todo. Sin embargo, gracias a Eugen Fink –su asistente y más estrecho colaborador en ese período– conocemos el proyecto total que Husserl tenía diseñado y que, de llevarse a término, daría como resultado un libro más completo que el que actualmente está editado con esas tres partes que componen su cuerpo. La

⁷ Cfr. su "Einleitung des Herausgebers" a *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, The Haag, Nijhoff, 1954, p. XXI.

⁸ Cfr. Aron Gurwitsch, ob. cit., p. 7.

⁹ Publicadas en la revista de Belgrado *Philosophia* 1 (1936) 77-176. Lo que en el texto de *La Crisis* va desde el §1 al §27.

¹⁰ Husserl la estaba reelaborando continuamente y nunca llegó a tener su forma definitivamente establecida. Después de haberla enviado a *Philosophia* para proceder a su publicación, Husserl retiró el manuscrito para configurarlo de otra manera. Esto sucedía en junio de 1936. En relación a esta continua reelaboración, el ensayo de Anthony J. Steinbock "The New 'Crisis' Contribution: A Supplementary Edition of Edmund Husserl's *Crisis* Texts", *Review of Metaphysics* 47 (1994) 557-584 –ensayo que está referido todo él a la nueva edición que ha hecho Reinhold M. Smid del material de *La Crisis* en *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (Husserliana 29: Boston, Kluwer Academic Publishers, 1993)–, nos muestra que "con la excepción de las conferencias de Praga, la segunda división de Husserliana 29 es una colección de bocetos, apéndices y enmiendas a la Parte 3 de *La Crisis* que Husserl estaba preparando para publicar". Cfr. p. 563. En esta misma línea, cfr. el ensayo de Javier San Martín "El último Husserl" –*Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 43 (2003) 41-74–, un artículo riquísimo en los datos biográficos que rodearon la redacción de *La Crisis* y que son una excelente ayuda para comprender su sentido. El autor trabaja aquí en especial la preocupación del Husserl de *La Crisis*: la tarea de la Filosofía; asunto que, como veremos más abajo, es principal en el conjunto de los Anexos del § 73.

delicadísima situación histórico-política e intelectual que se estaba viviendo en Europa en los años de redacción de *La Crisis* es la que explica ese proyecto de Husserl para su libro completo. Muy acertadamente, Biemel –que había elegido el § 73 para cerrar el cuerpo del libro– eligió, también como broche final pero esta vez del conjunto de los Anexos, un texto que no está escrito con la mano de Husserl, sino con la de Eugen Fink. La importancia de este texto para aclarar todavía más las intenciones de Husserl en su redacción de *La Crisis* es más que evidente. Este es el Anexo XXIX. Después de él ya no hay ningún otro Anexo más. Y es en este texto en donde Fink refiere el proyecto de continuación de Husserl de las partes de *La Crisis* ya redactadas: a éstas habrían de seguirles otras dos. El plan total de *La Crisis*, según él, sería, pues, éste:

I Parte: “La crisis de las ciencias como expresión de la crisis vital radical de la humanidad europea”.

II Parte: “Esclarecimiento del origen de la contraposición moderna entre objetivismo fisicalista y subjetivismo trascendental”.

III Parte: “Esclarecimiento del problema trascendental y la función de la psicología referida a ello”.

IV Parte: “La idea del recomienzo de todas las ciencias en la unidad de la filosofía trascendental”.

V Parte: “La imprescindible tarea de la filosofía: la autorresponsabilidad de la humanidad”.

Pues bien, a esta V Parte en proyecto corresponde el texto extraído por Biemel de los manuscritos K III 6 para pasar a formar parte del cuerpo de *La Crisis* como el § 73, con este título: “La filosofía como autorreflexión de la humanidad, como autorrealización de la razón”. Que Husserl no llegara a darle forma sistemática, completa y

definitiva a esta última Parte de su proyecto global no quiere decir que su mente no estuviera trabajando ya en ello y esbozándola por escrito. Y el texto del § 73 parece responder a lo que sería la Parte V. Ya que Husserl no había tenido tiempo, antes de su fallecimiento en 1938, para completar este proyecto de su gran obra final, por lo menos, de esta manera, incorporando dicho parágrafo, podríamos contar con algo así como una síntesis anticipada de la V Parte. De igual modo que la conferencia de Praga (§§ 1-7) expresa, en síntesis, lo que Husserl simplemente desarrollará con mucho más detenimiento en las primeras partes de *La crisis*, el § 73 expresaría, también en síntesis, lo que en esa V Parte Husserl habría de desgranar con más detenimiento si hubiese tenido la oportunidad para ello.

II

Recoger lo expuesto en los cinco Anexos hace imprescindible entender lo que en ellos se dice no sólo como un complemento del § 73 sino, también, como un complemento de por lo menos otros dos documentos que, junto con este parágrafo, forman una única melodía a tres voces. Cuando cotejamos el texto de Viena, el texto de Praga y este § 73, inmediatamente obtenemos el mismo mensaje de Husserl y la misma argumentación e, incluso, una similar ordenación de los elementos que intervienen en esta argumentación. En estos tres documentos por igual, Husserl tiene un objetivo principal: *mostrar cuál es la tarea de la filosofía ante esta situación de crisis*. Y es a este objetivo hacia el que Husserl encamina toda la argumentación esgrimida en estos tres documentos con los distintos aspectos que en ella van saliendo al desenvolverla. No es extraño comprobar que los textos de Viena y de Praga prácticamente son un calco el uno del otro –antes hemos mencionado las circunstancias de su génesis. Pero es que el § 73 de algún modo reproduce este mismo esquema de Viena y de Praga. Los tres, sin que quepa la menor duda, tienen como eje central el

asunto de la filosofía. Y, de hecho, la única diferencia entre el § 73 por un lado, y los textos de Viena y de Praga por otro, es que, en todo caso, en el § 73 Husserl ya no se detiene pormenorizadamente en la crisis de las ciencias sino que la va arrastrando de modo sobreentendido para ir, directamente, al tema que tiene tanto interés en exponer: la función que debe desempeñar la filosofía ante esta situación de crisis. Y de ahí el gran acierto de Biemel al seleccionar este documento. Husserl trata aquí de “la imprescindible tarea de la filosofía [en] la autorresponsabilidad de la humanidad”. En realidad, con lo aportado en este § 73 y en los textos de Viena y Praga y, por supuesto mucho antes, en los artículos de *Kaizo*, debemos tomar *La Crisis* como una obra concluida pues aquellas dos partes IV y V que no llegó a redactar ya estaban redactadas, de algún modo, en documentos diversos aunque estos estuvieran diseñados como piezas únicas y no para ser una pieza más en la composición de esta gran obra final husserliana.

Por tanto, parece necesario esbozar este eje que es el central a estos tres textos y trazar las líneas generales del esquema que sigue Husserl de modo semejante en los tres, porque sólo haciendo así podremos pasar a comprender el sentido de los cinco Anexos, dirigidos todos ellos –ya lo estoy anticipando– a profundizar todavía más en este asunto de la filosofía y de los filósofos; un asunto –esto es importante, como más adelante veremos– que Husserl aborda siempre en tres niveles bien diferenciados. Únicamente teniendo a la vista estos tres niveles diferentes sobre la filosofía entenderemos que lo expuesto en los cinco Anexos tiene por misión ahondar en ellos y que todos contienen, pues, un mismo eje temático muy en consonancia con la intención del § 73.

El contenido de todos estos textos (Viena, Praga y § 73) sigue fundamentalmente el siguiente esquema: primero se hace una cons-

tatación de la crisis explicando en qué sentido podemos hablar de ella tanto en las ciencias como en la filosofía como en los derroteros que están llevando la historia y cultura europeas. En esto consiste siempre, pues, la primera parte del esquema expositivo de Husserl en sus distintos textos: una declaración de crisis con estos tres pasos:

1. Las naciones europeas están enfermas. Europa está en crisis¹¹. La voz de Husserl es una voz más entre otras expresándose en estos términos e, incluso, en el uso de determinado vocabulario para describir esta crisis: crisis, enfermedad, falta de salud, oscuridad, desasosiego, sin sentido, decadencia, escepticismo...¹², si bien la indaga-

¹¹ Aclara Husserl que cuando habla de "Europa" no se refiere a lo que está comprendido en los límites geográficos de nuestro viejo continente, sino también a los Estados Unidos y a todas aquellas otras zonas del planeta dominadas por nuestra cultura. Es decir, lo que hoy denominamos "cultura occidental" genéricamente, es lo que para él está en crisis, ya sea en uno u otro punto del planeta. Cfr. *La Crisis*, p. 328. Pero Klaus Held lleva este asunto del empleo por parte de Husserl del concepto de "europeo" –cuando habla de "ciencias europeas" en lugar de "ciencias" sin más, o "ciencias modernas"– un poco más allá mostrando la peculiaridad que tiene Europa a los ojos de Husserl y que la hace diferente de las otras culturas y cómo esta peculiaridad tiene su origen en la cultura griega. Cfr. "La tesis de Husserl acerca de la europeización de la humanidad", *Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, 21-22 (1992) 21-46. Muy interesante es la "Adenda": "¿Es eurocéntrica y racista la teleología de la historia de Husserl? Una respuesta a Jacques Derrida" de Jesús Díaz Álvarez en su libro *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED, 2003, pp. 330-339.

¹² Schopenhauer y Nietzsche se expresaban de modo semejante denunciando la crisis anticipadamente en el siglo XIX. Ambos ya hablaban entonces de enfermedad en la cultura europea y en sus críticas apuntaban directamente hacia la ciencia; hacia la ciencia y hacia ese Estado que estaba promocionando tal orientación de la ciencia y promoviendo un tipo de educación encaminada por entero a integrar al individuo en el mercado de trabajo para que pudiera ganar dinero, cuanto más dinero mejor y de la forma más rápida posible. Por su parte, Spengler dio la señal de alarma en el siglo XX con su *Decadencia de Occidente*, en los años veinte; a él le siguieron muchas otras voces. Y en los años treinta, casi al mismo tiempo que Husserl, aparecen pensadores como el historiador J. Huizinga, con su libro *Entre las sombras del mañana. Diagnóstico de la enfermedad cultural de nuestro tiempo*, de 1935, o el psiquiatra K. Jaspers que escribe *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* a principios de 1932, etc. Todos ellos son una pequeña muestra de que el sentimiento de crisis estaba hondamente enraizado.. Me permito transcribir aquí

ción husserliana de la causa de esta enfermedad es única ya que requiere el uso del método propio de la fenomenología.

2. La crisis en el rumbo que lleva la historia y la cultura europeas remiten directamente a una crisis en sus ciencias. Más en concreto, a su enfoque, procedente de la matematización de la naturaleza surgida con la Nueva Ciencia galileana: *objetivismo naturalista*. La ciencia se ha quedado reducida a una mera ciencia “de hechos”. Husserl dice

literalmente el testimonio que ofrece H.G. Gadamer porque consigue muy bien transportarnos a esa época de “la catástrofe que el comienzo y el transcurso de la Primera Guerra Mundial significaron para la conciencia cultural de la población europea. La fe en el progreso de una sociedad burguesa mimada por un largo tiempo de paz, y cuyo optimismo cultural había animado la era liberal, se derrumbó en las tempestades de una guerra que al final fue por completo diferente de todas las anteriores. No fue la valentía personal o el genio militar lo que determinó el acontecer bélico, sino la lucha competitiva de las industrias pesadas de todos los países. Los horrores de las batallas materiales, en las que se devastaron la naturaleza inocente, cultivos y bosques, aldeas y ciudades, finalmente hicieron que los hombres en las trincheras y refugios no pensaran en otra cosa que en lo que Carl Zuckmayer expresó en aquellos días con la frase: “Alguna vez, cuando todo haya terminado”.

El alcance de este acontecer delirante sobrepasó la capacidad de comprensión de la juventud de entonces. Después de ir a la guerra con el entusiasmo del idealismo dispuesto al sacrificio, la juventud pronto se dio cuenta en todas partes de que las antiguas formas del honor caballeroso, aunque cruel y sangriento, ya no tenían cabida alguna. Lo que quedó fue un acontecer sin sentido e irreal, y al mismo tiempo cimentado en la irrealidad del excesivo ardor nacionalista, que había dinamitado incluso el movimiento obrero internacional. Por eso no era de extrañar que los espíritus de primer rango se preguntasen en aquel tiempo: *¿Qué era lo equivocado de esta fe en la ciencia, de esta fe en la humanización y la politización del mundo, qué era lo erróneo del presunto desarrollo de la sociedad hacia el progreso y la libertad?*

Se comprende por sí mismo que esta profunda crisis cultural que entonces sobrevino al mundo europeo de la cultura también tuvo que encontrar su expresión filosófica y que esto ocurriera particularmente en Alemania, cuyo desmoronamiento y derrumbe fue la expresión más visible y catastrófica de la general absurdidad... La situación espiritual del tiempo alrededor de 1918, en el que yo mismo comencé a buscar una dirección, estaba determinada por una falta general de orientación”. Esto lo dice Gadamer recordando la atmósfera en la que tuvo que vivir su juventud en el libro *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002. Cursivas mías.

estar “persuadido de que la crisis europea hunde sus raíces en un racionalismo que se ha extraviado”¹³. Los problemas de las ciencias, caídas en una insatisfacción creciente, en un estado de malestar generalizado, en una ausencia de método firme y seguro¹⁴, etc., todos estos problemas provienen de la *ingenuidad* con la que la ciencia objetivista asume como universo todo lo que ella misma tiene por mundo “objetivo”, sin reparar en que, de este modo, la subjetividad –de la que procede la misma ciencia– no puede hacer valer sus derechos en ninguna ciencia objetivista. Todo lo subjetivo y vivido tiende a ser excluido; y esta exclusión en las ciencias parece de lo más natural¹⁵, aunque haya ocasionado un viraje en el rumbo de nuestra cultura con nefastas consecuencias para la vida de los existentes y de los pueblos. El objetivismo naturalista es un funesto prejuicio que tiene gran parte de culpa en la enfermedad europea actual¹⁶.

¹³ *La Crisis*, p. 347.

¹⁴ En los primeros años del siglo XX y ya desde finales del XIX, el paradigma positivista daba serias señales de haberse agotado. Esto sucedía en muchas ciencias humanas y bio-sociales, tales como la filología (con Saussure), la historia (con Berr), la geografía (con de la Blanche), la psiquiatría (con Goldstein), la psicología (con los psicólogos de la *Gestalt* Wertheimer, Koffka y Köhler), la zoología (con von Uexküll), la antropología social (con Mauss) y, por supuesto, la filosofía (con Husserl). Evidentemente, aunque cada una de estas figuras pioneras en estas ciencias no necesariamente supiera de las demás, lo cierto es que había una convergencia entre ellas en poner en entredicho el enfoque positivista y en intentar un novo enfoque yendo a los sujetos concretos y a lo vivido por ellos y asumiendo así la importancia de lo subjetivo en la labor científica. Cfr. M^a Luz Pintos Peñaranda “La fenomenología y las ciencias humanas y bio-sociales. Su convergencia en un importante momento de cambio de paradigmas”, *Philosophica*, Chile, 27 (2004) 215-245.

¹⁵ *La Crisis*, p. 352s.

¹⁶ *Ibidem*, p. 326. Por fortuna, Husserl se libró de vivir tiempos todavía más aciagos. Pero su discípulo Aron Gurwitsch, judío como él, tuvo ocasión de contemplar y de padecer los horrores de la irracionalidad nazi y nos ha dejado un magnífico ensayo en el que relaciona el totalitarismo nazi con el “objetivismo”; objetivismo cuya encarnación en la psicología de ese momento, facilita mucho el sometimiento idológico-político de individuos y naciones. De lo cual se infiere que el positivismo decimonónico y el objetivismo al que da lugar en absoluto son enfoques

3. En el extravío del racionalismo, causa de la actual crisis, están implicadas todas las ciencias, pero también todas las filosofías porque se hallan impregnadas de ingenuidad, es decir, de objetivismo naturalista: "Las viejas y las nuevas filosofías –afirma Husserl– fueron y siguen siendo ingenuamente objetivistas"¹⁷. La filosofía ingenua ve en el mundo el universo de "lo que es" y, de este modo, el mundo se convierte en mundo "objetivo", es decir, lleno de cosas extensas, vaciadas de todo sentido vivido por sus sujetos, a pesar de que los sujetos no somos de ningún modo meros cuerpos físicos y de que el mundo no es meramente mundo objetivo y ya ahí con independencia de los sujetos.

A esta primera parte del esquema desarrollado por Husserl, con estos tres pasos mencionados, siempre sigue una segunda sólo a título de tránsito para llegar a la tercera. Se trata en ella de preguntarse –solamente de preguntarse– por el papel que ha jugado la filosofía en esta crisis de las ciencias y de la cultura y, asimismo, de preguntarse si la filosofía siempre ha tenido esta orientación extraviada en paralelo con el extravío de las ciencias objetivistas.

Y en la tercera parte de la argumentación se responde a las preguntas formuladas en la segunda. Es cierto que los textos de Viena y de Praga abordan esta temática de la tercera parte con cierta complejidad. Pero el § 73 se extiende y profundiza más en ello, como si la intención de Husserl fuera precisamente aquí esta profundización en una temática que había ido arrastrando desde el principio de su producción escrita como ha quedado reflejado de forma continuada en el conjunto de su obra. Pero, bien sea de modo abreviado o bien sea de

científicos "neutrales". Cfr. Aron Gurwitsch "Sobre el nihilismo de nuestro tiempo", *Agora. Papeles de Filosofía*, Santiago de Compostela, 2 (2003) 157-192. Asimismo también se puede encontrar en <http://www.gurwitsch.net>.

¹⁷ *La Crisis*, p. 349.

un modo más extenso y pormenorizado, en estos tres textos de Husserl a los que nos estamos refiriendo el papel de los filósofos y de la filosofía, que es la cuestión planteada en la segunda parte de su esquema y, después, abordada en la tercera parte, se analiza siempre, indefectiblemente, desde tres perspectivas o niveles diferentes; siempre desde tres niveles, con independencia del orden en el que Husserl vaya tocando cada uno de ellos y, también, con independencia del espacio que a cada uno le dedique. Estos niveles son los siguientes: la *filosofía griega*, la *filosofía moderna* (o, mejor, la filosofía “anterior” a la nueva filosofía) y la *nueva filosofía*, la fenomenología. La complejidad de la argumentación husseriana sobre el papel de la filosofía viene de que la perspectiva griega, la moderna y la fenomenológica, las tres, están continuamente llamándose las unas a las otras en lo que constituye, para Husserl, *la historia interna de la filosofía*. Para Husserl, esta historia de la filosofía refleja la lucha de la humanidad por lograr su autocomprendición. Por tanto, si esclarecemos el sentido unitario de esta historia, desde sus orígenes griegos hasta su *renovación* por la filosofía fenomenológica, los humanos podremos comprendernos mejor, es decir, podremos comprender nuestro sentido como seres racionales, poseedores de “razón”.

Vamos, pues, poco a poco, aproximándonos más y más al § 73 y, con ello, preparándonos para entender el sentido lo que aportan sus Anexos. En este § 73, como su mismo título expresa y como ahora hemos comentado, Husserl va a hablar de la filosofía, de cuál es su sentido y su finalidad. Pero, como también se infiere de su título, la filosofía es tan sólo uno de los elementos de una tríada que, para Husserl, es una e indivisible: *razón-filosofía-humanidad*. Lo que él hará, pues, en las páginas de este documento es explicar esta tríada como tal. Explicarla –permítaseme decirlo así– en un doble tono emocional: por una parte, tenemos su lamento o queja sobre cómo se ha

ido desenvolviendo la filosofía a lo largo de su historia y en cuanto a su incidencia en la vida de los existentes particulares y de la humanidad; pero, por otra parte, asistimos aquí a una declaración entusiasta de un hombre que está plenamente convencido del grandísimo papel que la filosofía podría desempeñar en la existencia humana individual y en la existencia de la humanidad como colectivo de los existentes humanos para que las cosas fueran mejor que hasta ahora.

Sin embargo, los lectores de *La Crisis* en la versión española publicada por la Editorial Crítica topamos con una dificultad para la comprensión plena de este esquema; dificultad que no tendría por qué estar ahí para nosotros. Los traductores del texto han omitido de este § 73 una de sus partes; más precisamente, han omitido una de sus partes que –por lo menos a mi juicio– más ayudan para la comprensión de todo el texto: han omitido una nota a pie de página que va enlazada al séptimo párrafo; una nota bastante extensa y, desde luego, importantísima¹⁸. Lo que en ella se dice es tan aclarador con respecto al texto principal que da la impresión de que Husserl no la escribió en su primera redacción del texto sino cuando ya éste estaba concluido. La extensión de la nota (ocupa como una página entera y es la única que lleva este parágrafo) y la importancia de lo que en ella dice hacen pensar que, de habersele ocurrido explicarse de este modo cuando estaba redactando el texto de este § 73, hubiera integrado en él lo que dice en la nota. Pero posiblemente fue en las revisiones posteriores cuando consideró hacer este añadido, si bien –podemos suponer esto a modo de hipótesis– sin querer reformar la redacción del texto principal. De ahí que lo haya incluido en forma de

¹⁸ En la traducción de Elsa Taberning que está incluida en Edmund Husserl *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires, Nova), se ha traducido esta nota. Todas las referencias que aquí haré a esta nota remiten siempre al texto de esta traducción, en su edición de 1981⁴, pp. 129-130.

nota a pie de página, dejando el texto principal tal y como estaba redactado.

La importancia de esta nota, radica, a mi entender, en que Husserl hace todo un manifiesto de *qué es filosofía para él*. De hecho, si leemos el § 73 comenzando por la lectura de esta nota, sin duda que obtendrán más luz para nosotros los párrafos iniciales de este parágrafo. Comienza Husserl mostrando en ellos qué significa para el ser humano que su rasgo específico sea “la razón”; rasgo que, como indica en otros textos anteriores, va unido a su capacidad para actuar de forma libre y personal desde sí mismo. Y esta concepción antropológica a su vez hace para él de fundamento de su filosofía de la historia y de su ética¹⁹ hacia las que, a la postre, derivan todos sus planteamientos. El ser humano es racional, es decir, está dotado de una considerable capacidad para la reflexión sobre la realidad y para la auto-reflexión, lo cual equivale a capacidad para la “forma racional de la existencia”²⁰, como él dice. Esta dotación lleva al sujeto –le puede

¹⁹ Estoy muy de acuerdo con Hans Rainer Sepp en su afirmación de que, “para Husserl, ética no sólo significa...una ciencia normativa para el enjuiciamiento de todo hacer, sino también y ante todo la ciencia para la exposición [*Herausstellung*] del ideal absoluto teleológico de la mejor actuación posible y de las normas para su realización; por eso desemboca en último término necesariamente en teleología. La consideración metafísica teleológica asume (*hebt auf*) en sí misma la ética”. Cfr. “Mundo de la vida y ética en Husserl”, en Javier San Martín (ed.) *Sobre el concepto del mundo de la vida*, Madrid, UNED, 1994, p. 89. Para esta cuestión de la ética en Husserl, se hace imprescindible el libro de Irene Angela Bianchi *Etica husserliana. Studio sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Milano, FrancoAgeli, 1999, en el que la autora concluye que “la ética ha sido siempre una preocupación filosófica fundamental en Husserl” (p. 261). Imprescindible, también, los ensayos de Javier San Martín “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de verano de 1920” (*passim* y, especialmente, las pp. 322-324) y “El sentido de la fenomenología de Husserl” (sobre todo, p. 42), ambos en su libro *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid, UNED, 1994.

²⁰ Como afirma Javier San Martín, “en la tesis husserliana hay un principio fundamental de interpretación del ser humano....a saber, que la razón, la capacidad

I llevar, le *debería* llevar; no se trata de que ninguna fuerza oculta en su ser le vaya a llevar necesariamente a esto al modo hegeliano- a ser responsable; responsable en el sentido de estar capacitado para valorar y distinguir entre lo verdadero y lo falso, entre lo que es justo y lo que es injusto, entre lo que se debe y lo que no debe hacer, etc.; y a ser responsable, también, en el sentido de no estar eximido de hacer este tipo de valoraciones diferenciadoras. El ser humano está plenamente capacitado para hacer en todo momento diferenciaciones valorativas y comprometidas. Ser racional comporta la responsabilidad de tomar conciencia y de valorar y decidir consecuentemente. Y esta característica forma parte de su esencia como especie. La razón permite y obliga al ser humano a ser el ser ético por autonomía. Su inteligencia le carga con esta capacidad que es, a la vez, una gran responsabilidad.

Y en este punto hace Husserl en la nota tres afirmaciones –bajo la forma literaria de preguntas retóricas– absolutamente relevantes para captar su argumentación y su mensaje. Lo primero que afirma es que el hecho de que el ser humano es un ser racional se ve en que a lo largo de la historia ha ido alcanzando grados cada vez más altos de autorreflexión. Lo segundo que afirma es que el hecho de que el ser

de *dar razones* evidentes, de *asumirlas y distinguirlas ponderativamente* de las que no lo son, además de asumir la capacidad discriminatoria de la presencia en la realidad del mundo de lo real y lo irreal, es rasgo de todo ser humano en las *dos modalidades* de convivencia histórica básicas en que hemos conocido a este ser humano, en la modalidad de *vida precientífica*, por tanto, en una situación en la que no existe una referencia a la totalidad de los seres humanos como sujetos de la verdad, y en la que el mundo de la vida no está mediado por la ciencia; y en una *situación histórica*, en que ese sujeto global de la verdad ya estaba constituido, y por tanto, en la cual tanto el esclavo como el libre, el griego como el bárbaro, son sujetos competentes para la verdad y para el uso de la razón. La única diferencia entre estas dos formas está en el conocimiento explícitamente formulado de esa propiedad, conocimiento y formulación que se dan en la filosofía, y en la ciencia cuando ésta está ya ejecutada desde la actitud filosófica". Cfr. "Europa como cultura", *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* 6 (2006) p. 29.

humano es un ser racional se ve también en que, ser un ser racional esto únicamente puede realizarse como tal cuando el sujeto así lo quiere conscientemente y conscientemente así se lo propone en su vida²¹. Lo tercero que afirma es que este propósito racional “de ser racional”, producto de una autorreflexión ejercida por el sujeto conscientemente, no sólo va a afectar a su propia existencia particular sino también a los existentes “a escala de la humanidad”. La autorreflexión del sujeto sobre su propio existir en base a hacer sus propios juicios valorativos y a decidir, por tanto, sobre cómo orientar su vida, tiene unas consecuencias que van más allá de ella como existencia particular, ya que alcanzan al conjunto de la humanidad: *podemos valernos de la razón para tomar conciencia de la situación presente en la que estamos (una situación cultural de sinsentido) y para hacer sobre ella un análisis reflexivo crítico, podemos valernos de la razón para valorar el rumbo que lleva y el que debería llevar la humanidad, podemos valernos de ella para racionalmente querer renovarla*²² dándole un sentido racional, *podemos valernos de ella para tener el propósito consciente y premeditado –es decir, la voluntad– de infundirle un telos (el de una humanidad mejor) que, en este caso, sería conscientemente querido, conscientemente conquistado y conscientemente llevado a un intento de hacerlo realidad. El sentido de la capacidad racional en los humanos* (el sentido de la “razón” que poseemos como un rasgo muy propio nuestro) *es –o sea, “debiera ser”– el de “querer” emplearla en pro de conseguir para cada existencia, y para los colectivos y la humanidad toda, una orientación más humana.* Esto es lo que entiende Husserl por orientación *racional*. Una orientación ra-

²¹ “Su cualidad de ser racional no puede por naturaleza realizarse más que por la voluntad, plenamente consciente de sí, de ser y llegar a ser racional”, p. 129.

²² “Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea”, declaraba Husserl iniciando así el primer ensayo de *Kaizo*. Cfr. p. 1.

cional cuya aplicación hacia un sano rumbo de la humanidad depende enteramente de nosotros los humanos y de nadie más. De hecho, Husserl tiene a la vista que hay dos caminos abiertos en ese momento histórico-cultural desde el que él está haciendo su reflexión. Los dos caminos son una posibilidad de elección humana: el camino de la decadencia y la barbarie o el camino de la recuperación racional del rumbo de la filosofía y de las ciencias y, por tanto del rumbo cultural –el rumbo ético-político– de la cultura europea²³ y, a la postre, de la humanidad toda²⁴. La conferencia de Viena finaliza con este reconocimiento explícito de que la salida de la crisis europea únicamente tiene estas dos salidas. La de la decadencia y la barbarie consiste en alienarse respecto a nuestro propio sentido racional odiando todo lo subjetivo –con las repercusiones negativas en la vida de los existentes concretos y de los colectivos que esto entraña. La otra salida es el renacimiento de Europa, es decir, la recuperación del querer-darle-sentido-racional-a-nuestras-existencias; recuperación que se haría desde el espíritu crítico de la nueva filosofía, consiguiendo de este modo superar el objetivismo y, en consecuencia, recuperando el valor de lo subjetivo y de lo vivido. Esta segunda posibilidad, la de –como él dice– la “nueva espiritualización” o nuevo enfoque de la razón, es para él garantía de un futuro mejor y una llamada, pues, a la espe-

²³ “La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alineación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo”. *La Crisis*, p. 358.

²⁴ Estremece conocer que cuando Husserl está hablando así todavía la historia europea y occidental estaba iniciando lo que hoy ya está plenamente establecido como “globalización” y que, dicho llanamente, consiste en la extensión por todo el planeta del imperialismo de la economía occidental y del primado de sus intereses –mayormente economicistas– por encima de todos los otros. No podía Husserl adivinar en ese momento hasta qué punto tenía él razón al relacionar lo que ocurre en la cultura europea y occidental con lo que ocurre actualmente en el conjunto de la humanidad.

ranza²⁵. Pero, con todo –esto hay que señalarlo–, no cae Husserl en la ingenuidad de los pensadores ilustrados ni en la de aquellos pensadores decimonónicos que todavía se aferraban a esta esperanza manteniendo una fe ciega en que la historia humana lleva en su seno una irresistible tendencia a la mejora y a esa meta de una humanidad plenamente feliz, tales como Hegel, Comte o Marx. No; Husserl es en esto muy del siglo XX y nada “moderno”²⁶. Pese a todo, siempre es tentador confiar en un imparable sentido racional de la historia de la humanidad que termine llevándola a esa meta de felicidad para todos; meta que ha sido, en la interpretación husseriana, el anhelo de la nueva racionalidad nacida con la filosofía griega. Sin embargo, avisa Husserl que nada está asegurado y que las cosas no son tan fáciles y que, para conseguir ese sentido racional en nuestras vidas, hay que estar alerta; permanentemente en alerta porque, como dice, “el mayor peligro de Europa es el cansancio”. Contra él, y contra el escepticismo, debemos luchar en una batalla que no acabará nunca. Pero, ¡todo menos perdernos en un inmovilista e inútil escepticismo con el que sólo nos adentraríamos cada vez más en la decadencia y en la barbarie! ¡Todo menos sucumbir a nuestro mayor peligro: el cansancio, el cansancio para luchar contra esta decadencia y esta barbarie!

²⁵ En el primer ensayo de *Kaizo* preguntaba Husserl si alguien se atrevería a negar “la posibilidad de un progreso ético continuado bajo la guía del ideal de la razón” (p. 11). Un progreso que él entiende como el resultado de la exigencia ética que es “absoluta”: la de mantener una “actitud de combate en orden a una humanidad mejor y a una cultura auténticamente humana” (p. 2). Y confiesa que, si está él pronunciando un juicio reprobatorio sobre nuestra cultura, ello implica que cree “en una ‘buena’ humanidad como posibilidad ideal” (p. 8); pero en la que cree en el sentido de que *somos nosotros* los artífices y responsables de que se vaya realizando (p. 11). “¿O es que acaso –dice– hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola...?” (p. 2).

²⁶ No es “moderno” por lo menos en este sentido al que me estoy refiriendo; sí es moderno, en cuando que continúa ese afán ilustrado de intentar soñar con entusiasmo en una posible mejora y de no cruzarse de brazos desanimado por un escepticismo que a muchos de su época termina por invadir. Husserl siempre ha arremetido contra este escepticismo inmovilizador e inútil.

Volvamos ahora a esa nota a pie de página del § 73. Afirma Husserl en ella, en cuarto lugar, todavía algo que es nuclear en el mensaje de este parágrafo y que es, a la vez, el mensaje principal que se cuela a través de toda la argumentación desenvuelta a lo largo de todos los textos que conforman *La Crisis*. De hecho, aparece ya este mensaje en el § 7 de *La Crisis*, es decir, en lo que fueron sus conferencias en Praga. *Poner la razón al servicio de la humanidad* –se entiende, para permitir que ésta vaya siempre orientada hacia el bien, la justicia, la solidaridad, etc.–, ésta es la función de la filosofía. ¿Por qué? Pues porque precisamente es la filosofía la encargada de descubrir que la razón puede y debe ser puesta al servicio de este fin. Para ello, primeramente ha de conseguir que los sujetos humanos nos comprendamos antropológicamente a nosotros mismos como seres racionales y, por eso mismo, como *capaces* –si así lo queremos– de infundir un sentido o *telos* más racional, es decir, más humano, a nuestras vidas. Por eso dice aquí Husserl que la filosofía tiene “como función la humanización del hombre, como humanización ‘del hombre en la escala de la humanidad’”. Y en este sentido, la filosofía es para él una ciencia, un saber de pretensiones universales, y los filósofos –y con ellos todos aquellos pensadores comprometidos con esta función; evidentemente no ha de estar refiriéndose únicamente a los “titulados” en filosofía²⁷– “los únicos verdaderos sabios”. La sabiduría consiste, pues, para él, en comprenderse uno a sí mismo como racionalmente capacitado y en querer poner los medios racionales necesarios para lograr hacer realidad este gran objetivo que realmente constituye el *telos* interno de la especie humana y de su racionalidad. Entiéndase: un *telos* que, si viene inscrito en nuestra razón, lo es tan sólo en el sentido de que siempre está ahí como una posibilidad –sólo como una posibilidad; aunque, eso sí, como la más elevada posibilidad;

²⁷ Cfr. *La Crisis*, pp. 342-344.

pero como una posibilidad que somos nosotros, y únicamente nosotros, los humanos, los que tenemos que “descubrirla” en cuanto a idearla a modo de objetivo a cumplir, en cuanto a trazárnosla a nosotros mismos como tal *telos* racional. La filosofía nueva que está naciendo con Husserl, la filosofía fenomenológica, es –dice él– “la” filosofía. Con ella, por fin, se logra acceder al que es el *telos* propio y auténtico de toda filosofía y se logra hacerlo de una manera fundada apodícticamente. Para Husserl la filosofía –la nueva filosofía fenomenológica– es un conocimiento universal, una autorreflexión universal: en ella, la razón hasta ahora hundida, replegada sobre sí misma, pasa a comprenderse a sí misma y, gracias a esta comprensión, a hacerse actuante conforme a este *telos* que ha logrado descubrir, es decir, descubrir a modo de posibilidad y de ideal racional por el que esforzarse.

Después de haber atendido a este mensaje de Husserl en esta nota que va ligada al párrafo séptimo del texto principal del § 73, pasemos al comienzo del propio texto principal. En sus primeras líneas habla Husserl de que alcanzar una ciencia universal del mundo, o sea, un saber definitivo sobre el mundo, una verdad definitiva, de “evidencia inmediata”²⁸, ésa es la tarea del filósofo, de la filosofía. Y la ciencia que alcanza este fundamento universal y apodíctico surge como la función más elevada de la humanidad: su función es hacer posible –dice– que la humanidad se desarrolle hacia una autonomía personal y hacia una autonomía humana de irradiación universal; y esta idea (surgida como una idea “racional” desde nuestra capacidad

²⁸ *Ibidem*, p. 277.

racional) constituye para Husserl el impulso vital más elevado de la humanidad²⁹.

Sin embargo, ¿qué ha pasado hasta ahora? ¿cuál ha sido hasta la época de Husserl, y según él, la orientación de la filosofía en nuestra tradición occidental? La conferencia dada en Viena en mayo de 1935 es muy iluminadora para esta cuestión. En esta conferencia, Husserl no duda en llamar a las cosas por su nombre ya desde el mismo título: "La crisis de la humanidad europea y la filosofía". O, si se quiere: "La crisis de la humanidad europea y [el papel de] la filosofía [en ella y para salir de ella]". Aclara Husserl nada más comenzar esta conferencia que va a tratar el tema de la crisis europea, tan abordado por muchos intelectuales como tal, pero... *para darle una nueva luz*. Dice que se va a referir aquí al sentido teleológico de la humanidad europea mostrando la función que en él le corresponde a la filosofía y a las ciencias.

Tanto esta conferencia de Viena como el § 73 presentan en su modo de comenzar una estructura muy similar; estructura que es la que nos va a conducir directamente a la necesidad de ayudarnos con las aportaciones complementarias de los cinco Anexos. Husserl inicia ambos textos refiriéndose a la tarea que, en medio de esta crisis, le corresponde al filósofo y a la filosofía; por tanto, tanto en uno como en otro texto, en sus primeras líneas anuncia de antemano que va a tratar de este asunto de la filosofía. Pero, en lo que sigue inmediatamente a este anuncio, en ambos textos por igual aunque en cada uno expresado de forma diferente, hay algo que a simple vista –sólo a simple vista– no parece tener mucha relación con este asunto de la tarea de la filosofía de la que propone hablar: esto es, el hecho de que el filósofo es ante todo un yo. Un yo que, en cuanto tal, tiene una

²⁹ *Ibidem*, p. 281.

vida personal. Y, tal vida personal, significa que, por un lado –tal como indica en la conferencia de Viena–, es una vida *activa*, es decir, una vida orientada a fines, una vida creadora (piensa, valora, actúa...); y significa también, por otro lado –tal como dice en el § 73–, que se trata de la vida de un yo que, en tanto que yo, tiene un tú, un nosotros y un vosotros. En el § 73 indica que cada uno de nosotros, como “yo” que es, pertenece a una comunidad de yoes. Y, en la misma línea, en la conferencia de Viena dice que vida personal es vivir cada uno comunitariamente, en un horizonte de comunidad; en comunidades tales como la familia, la nación, o, todavía, en comunidades más englobantes.

¿A dónde quiere llevarnos Husserl cuando habla de la vida del filósofo como un yo personal y activo dentro de un horizonte de comunidad y qué relación guarda esto con la tarea de la filosofía? Pertener cada uno y cada una a una comunidad de yoes no puede significar otra cosa que vivir dentro de una cultura concreta, de un mundo entorno concreto (*Lebenswelt* concreto) que es el *mundo común* a todos sus integrantes (yo, tú, nosotros...). Y lo que está ahí para todos nosotros valiendo para todos por igual, a pesar de las valideces o verdades relativas y cambiantes que comporta nuestro vivir en medio de una constante autocorrección y de una también continua corrección recíproca, lo que está ahí para todos nosotros por igual es una “verdad en sí”, dice Husserl³⁰. Y es precisamente esta verdad en sí la que se encarga de descubrir la nueva filosofía fenomenológica. Esta verdad es la de la vida precientífica, es decir, “lo que realmente es” –dice–, lo que tiene validez “universal” ya que vale “para cualquiera”³¹, con independencia de sus características particulares: la época en la que vive, la cultura concreta en la que desenvuelve su vivir, la edad

³⁰ *Ibidem*, p. 278.

³¹ *Ibidem*, p. 333.

que tiene, su pertenencia a una raza o a otra, etc. Éste es el suelo apodíctico del que ha de partir la nueva ciencia, la fenomenología como nueva ciencia, como nueva filosofía realmente rigurosa y ya no más ingenua al no estar ya cegada por el prejuicio del objetivismo. Éste es el *apriori objetivo* que, lejos de ser algo al margen de lo subjetivo, es la subjetividad absoluta, es decir, la subjetividad como vida prerracional intencionalmente constituyente y, por tanto, activa y productiva, el lugar en donde se lleva a cabo la “constitución del mundo”³².

Pues bien, la fenomenología, junto con el descubrimiento de la subjetividad trascendental como la constituyente del sentido del mundo, descubre a la vez que en esta subjetividad están co-implicadas las otras subjetividades y que, en realidad, la subjetividad absoluta es una intersubjetividad absoluta. Ya no sólo en el sentido trascendental de que la subjetividad se origina a partir de la intersubjetividad, sino también en el sentido de que los fenomenólogos, “los filósofos del presente” –como dice en el texto de Praga–, si hemos descubierto (como *ego fenomenológico* que describe y analiza al *ego fenoménico*) que el sentido teleológico de nuestra capacidad racional es el de despertar ésta –la razón– hacia la humanidad, hacia los otros que conforman, conmigo, la humanidad intersubjetiva, esto solamente se ha hecho posible por ser herederos del pasado en la fijación de objetivos que lleva implícitos el concepto “filosofía”. Es decir, es la comunidad espiritual filosófica –el horizonte de la comunidad de los filósofos–, es la historia (*interna*) de la filosofía, la que, como “movimiento de formación” (*Bildung*), ha ido creciendo hacia el descubrimiento de la razón. Y sin ella por detrás, nosotros no podríamos estar

³² *Ibidem*, p. 283.

hablando en este momento en los términos husserlianos en que lo estamos haciendo.

III

Ciñámonos ahora más estrictamente al esquema que sigue Husserl en el § 73 sobre la función o tarea de la filosofía y que, como se puede apreciar, entronca con los otros textos. La tarea del filósofo y de la filosofía es alcanzar una evidencia inmediata o verdad en sí; una verdad *objetiva*, dice, en el sentido científico-espiritual, una verdad que es de otro tipo muy diferente a lo que se tiene por verdad "objetiva" científico-natural. El filósofo logra cumplir esta tarea dentro de la comunidad de filósofos en un proceso gradual de toma de conciencia y de responsabilidad personal hasta alcanzar la responsabilidad universal. Señalábamos antes que la idea de autonomía que se conquista en este proceso significa para Husserl la decisión racional de querer ser responsable, realizándose la razón personal como razón en comunidad. Precisamente, *la función de la filosofía es hacer posible este proceso*. En opinión de Husserl, aunque la filosofía moderna y contemporánea no consiguió superar el objetivismo naturalista (excepto la filosofía idealista, pero ésta se quedó estancada en otros errores o insuficiencias), lo cierto es que desde la filosofía griega la razón está en incesante movimiento de aclaración. De tal manera que, vista desde dentro, *la historia de la filosofía es la lucha de generaciones de filósofos –conviviendo entre sí en comunidad espiritual– por despertar la razón³³, siempre en marcha hacia una racionalidad más elevada*. E indica Husserl que en esta marcha hay dos etapas

³³ Cfr. la traducción de Elsa Tabernig del § 73, Ob. cit., p. 132: la historia de la filosofía "es la lucha incesante de la 'razón despierta' ". En la traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Ob. cit., p. 132, la traducción es "la constante lucha de la razón 'despertada'".

claramente diferenciadas: la de la filosofía anterior a la fenomenología y la de la filosofía fenomenológica o nueva filosofía, etapa ésta –la de la nueva filosofía– en la que se produce una vuelta a la exigencia de apodicticidad moderna cartesiana y, a la vez, una recuperación de lo que constituía la esencia de la filosofía griega, a saber, una búsqueda de racionalidad teórico-práctica en un ámbito universal, haciendo arrancar del nivel teórico (el sujeto humano de sabe poseedor de *logos*) un nivel práctico (buscando el sujeto racionalidad en su interacción con su entorno humano y natural). El fenomenólogo, en cuanto *ego* filosofante, se descubre como portador de la razón que arriba a sí misma en un movimiento en el que están implicados los otros co-sujetos y los otros co-filósofos, de su tiempo presente o de tiempos pasados. Y, de este modo, se va abriendo paso un nuevo sentido en la existencia humana a medida que el sujeto humano se va entendiendo a sí mismo como responsable de sí (autónomo para decidir orientar su vida conforme a la razón) y responsable de la humanidad. El *telos* inherente a nuestra razón (el *telos* que consiste en querer-ser-racional siempre en este sentido de la filosofía griega) donde se realiza es –afirma Husserl– en todas las acciones. Tal vez esto nos indique que Husserl contempla la razón como siendo sólo una que de ningún modo podemos escindir en razón teórica, por un lado, y razón práctica, por otro, ya que en donde se ve realizado este *telos* es –para él– *en todas las acciones del sujeto*. O, lo que es lo mismo –aunque Husserl no llegue a formularlo de esta manera que a muchos, y con razón, sonará al estilo del pensar hegeliano pero que tal vez más debiera recordarnos el enfoque que después le darían a esto Horkheimer y los otros frankfurtianos–, para Husserl, la razón teórica y la razón práctica deben ir unidas, como unidas iban en su descubrimiento por los filósofos griegos. La razón (es decir, ese querer ser racional poniendo la razón al servicio de una mayor responsa-

bilidad del sujeto hacia su propia vida y hacia la de la humanidad) *sólo lo es tal si* es llevada a la práctica; e, igualmente, una praxis verdaderamente racional requiere ese querer ser racional por detrás.

Como vemos, pues, es al descubrimiento y comprensión de este *telos* inherente a nuestra razón a donde, en definitiva, quiere llevarnos la filosofía. Y éste es el esquema que Husserl desenvuelve en el § 73 y que nos recuerda lo que sobre el papel de la filosofía dice en Viena y Praga –incluso, ya hay indicios parciales de este esquema en otros textos muy anteriores³⁴– pero aquí está expuesto con más matices y más extensión, aunque siempre dentro de la limitación de espacio de este párrafo de *La Crisis*, que es tan sólo de unas pocas páginas. Digamos que en él aparecen aspectos que son nucleares en la fenomenología husserliana pero que la propia extensión del párrafo no permite de modo suficiente su desenvolvimiento. Sin embargo, la importancia de uno de estos aspectos es de tal índole, y tiene tanta trascendencia para entender el sentido de los Anexos, que debemos intentar explicitarlo un poco más. Cuando Husserl habla de la historia interna de la filosofía, de la comunidad espiritual de los filósofos, de ese paso de una generación de filósofos tras otra generación de filósofos, de la convivencia de los unos con los otros y del estar co-implicados intersubjetivamente entre sí los filósofos y cada uno en los demás, está aludiendo a la *tradición viviente*, tradición que implica, a la vez, tanto sedimentación como creación. Si en donde se realiza el *telos* es –como él dice– en todas las acciones, es porque entiende que éstas solamente son posibles “como el resultado” de la vida absoluta, tomando ésta –ya lo hemos dicho– como vida intencionalmente constituyente y, por tanto, continuamente activa y productiva. Los “resultados” de la vida absoluta pasan del modo de la actua-

³⁴ Por ejemplo, en *La filosofía como ciencia estricta* de 1910-11; sobre todo en sus últimas páginas. Y ya hemos mencionado más arriba los artículos publicados en *Kaizo* a principios de los años veinte.

lidad al de la inactualidad, y de esta manera quedan bajo la forma de la “tradición”, en la reserva fluyente; de la tradición viviente siempre operante en cada uno de nosotros, en cuanto “espontaneidad acumulativa” al mismo tiempo que en cuanto “sedimentación activa”, como decía Merleau-Ponty³⁵; ambas cosas a la vez porque esta fuerza creadora de la tradición viviente es una praxis, una actividad continua, un proceso dialéctico, es decir, nada estático³⁶.

Todo sujeto humano lo es tal porque, como crece en medio de un mundo cultural concreto, arrastra en sí mismo una tradición viviente operando en él o, lo que es lo mismo, una *historicidad*³⁷. Y, como el filósofo es antes que todo también un sujeto humano personal, un yo personal, que vive con otros yoes, por eso lleva en sí mismo esta tradición viviente o historicidad que, en su caso, como profesional de la filosofía, implica, además, la tradición viviente de la filosofía, formada ésta por muchos co-filósofos a lo largo de los tiempos, y cuyos resultados recoge él mismo en su propio ejercicio de la filosofía o cuyo resultado es él mismo en cuanto filósofo de su momento actual concre-

³⁵ Para un análisis del modo en que Merleau-Ponty asume y desenvuelve la *Urstiftung* husseriana, y, por tanto, la idea de tradición viviente, cfr. mi ensayo “Merleau-Ponty: fenomenología e historia”, en Jesús Díaz / Mª Carmen López Sáenz (eds.) *Fenomenología e historia*, Madrid, UNED, 2003, pp. 87-192.

³⁶ De ahí que Eugen Fink diga que el concepto de tradición viviente (o mundo predonado) que usamos en fenomenología sea totalmente diferente del concepto de tradición en su uso habitual. Cfr. “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”, en *Studien zur Phäomenologie 1930-39*, Den Haag, M. Nijhoff, 1966, p. 118. Dice así: “Doch erfährt dieser Begriff ‘Tradition’ gegenüber dem natürlichen...”.

³⁷ Uso aquí el concepto de “historicidad” en un sentido que es dependiente de la “temporalidad” si bien no se identifica con ella porque la “historicidad” invoca la presencia de los otros en la vida temporal del sujeto, el hecho de la indefectible coexistencia, en fin, el de la experiencia de la intersubjetividad”. Por tanto, una cosa es la forma temporal sobre la que se asienta la historicidad, y otra bien distinta es la historicidad misma. Cfr. mi ensayo “Merleau-Ponty: fenomenología e historia”, pp. 93s.

to. Pues bien, considerando este proceso de constitución en relación a estos sujetos que son “filósofos”, para Husserl esta reserva fluyente es la historia *interna* de la filosofía, es decir, es ese mundo predonado que recoge y del que parte cada filósofo del presente. Y, de este modo, este mundo de la filosofía es como una “parcela” del mundo cultural concreto al que el filósofo pertenece. Y es justamente este mundo filosófico predonado a cada nuevo filósofo el que éste despierta, para enlazar espiritualmente con él y para reformularlo desde sí mismo, en un proceso que a la larga va proporcionando, en su avance, un despertar del sujeto ético, es decir, del sujeto consciente de su razón que, haciendo uso de ella, la dirige a la mejora de su existencia y de la humanidad (más justicia, solidaridad, etc.) y, por tanto, que se propone esto como *telos* o ideal racional por el que esforzarse como filósofo.

Es precisamente este descubrimiento de la fenomenología husseriana el que es asumido y comentado desde diferentes ángulos o diferentes niveles en los cinco Anexos del § 73. Por tanto, también es éste el momento de ir a ellos y ya de manera directa pues, una vez re corrida esta larga preparación que hemos hecho hasta aquí, nos será más fácil hacer su lectura y extraer su aportación principal en cada uno.

IV

Cada uno de los cinco Anexos es diferente a los otros, pero lo es porque cada uno de ellos tiene como contenido matizar, desde una u otra perspectiva, resaltando tal o tal otro aspecto, lo que Husserl tiene por uno y el mismo asunto; un asunto que él denomina genéricamente “historicidad” o “primera historicidad” en el Anexo XXVI. Por tanto, este Anexo XXVI de alguna manera nos está dando las claves

que nos permiten entender la conexión entre todos los Anexos y también entre ellos y el § 73, y hacen de marco de toda la argumentación husserliana de cada uno de los cinco Anexos, con todos y cuantos aspectos van saliendo en su desenvolvimiento. De lo contrario, si uno lee los Anexos sin la referencia a estas claves, fácilmente uno se sentirá perdido. Esto se puede comprobar yendo a la lectura del Anexo XXV, sin duda el Anexo más extenso y complejo. Su complicación proviene de que, si se leyera como texto independiente, y sin tener presentes estas claves, con independencia de la riqueza de pensamiento que ofrece, uno podría no saber bien hacia dónde apunta Husserl, cuál es su mensaje y el sentido de todos y cada uno de los pasos de su argumentación ahí y, sobre todo, cómo encaja lo que ahí dice en el sentido general de su pensamiento y en *La Crisis*. Por ello, vayamos al Anexo XXV.

En este Anexo XXV Husserl alude a la “*historicidad*” vista desde tres niveles:

En primer lugar, el nivel de la “*historicidad generativa original*”, de la unidad de la vida espiritual como vida de una comunidad, generativamente ligada, de personas humanas con sus diversas actividades comunitarias formando un mundo entorno unificado, común a ellas. Este mundo entorno cultural es el mundo común a todas las personas de la comunidad en tanto que nace de su actividad comunitaria y continúa naciendo de ella. De esta actividad brota el mundo de las producciones culturales, que se van sedimentando en la corriente de tradición y quedando en ella como herencia a recoger y continuar. Y, correlativamente, este mundo entorno cultural no sólo está constituido por cosas culturales sino también, para cada persona, por todas las otras personas con las que comparte su mundo entorno ya que la actividad que se da en el momento presente siempre es generada como resultado de una coexistencia. Esto supone que la existencia

humana es una vida histórica doblemente. Por un lado, está inserta en una corriente de tradición que se ha ido sedimentando con el paso del tiempo como fruto de una coexistencia en comunidad de personas. Cada existente de un tiempo presente pertenece a una comunidad cultural presente que viene de atrás y que, en este sentido, es su resultado final. El pasado, formado por otros co-existentes de tiempos anteriores y por sus producciones, está actuando sobre él como existente particular y como integrante de su generación a la que pertenece. Por otro lado, la existencia humana es, además, como existencia comunitaria, una vida histórica porque continuamente genera nuevos sentidos que va añadiendo a los ya existentes. De tal modo que la existencia humana se asienta en una vida histórica –o historicidad-, en una co-existencia histórica, en la que cada objetivo de cada existente particular y de cada comunidad de existentes, es él mismo el producto de la unidad de ese devenir histórico. Husserl se está, pues, refiriendo, a *la historicidad como un universal que pertenece a la propia estructura ontológica de la existencia humana*.

Pero hay como un segundo nivel en la historicidad. Éste es el de la aparición y formación de la cultura europea y de su filosofía, entendiendo la filosofía como “conocimiento racional” del mundo y de los existentes. Ya no se trata de que la razón de los existentes humanos opera como tal en su vida normal y diaria y de que sus frutos van pasando de unos a otros en el fluir temporal-histórico, sino de que esta razón efectúa como un repliegue reflexivo sobre esa vida normal de los existentes para conocer en qué consiste y en qué consiste su mundo. La aparición de la filosofía, vista así, añade un nuevo hilo al tapiz de la cultura que ya existía, un nuevo *telos*, que surge y se continúa como producto de la comunidad filosófica o historicidad interna de la propia filosofía –lo cual nos muestra que *la historicidad es un*

aspecto esencial a la propia filosofía en su tarea de proponer un nuevo telos para la comunidad humana.

El nivel tercero de historicidad al que Husserl hace referencia es el de la mutación de la filosofía tradicional en *fenomenología*. “La fenomenología –decía ya Husserl en 1907– designa un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica; el método específicamente filosófico”³⁸. La fenomenología supone el nacimiento de una nueva etapa filosófica porque con ella se toma conciencia científica de la historicidad de la existencia humana, y de la historicidad de la propia filosofía, y se descubre el sentido teleológico nuevo que ha de producir *una reforma de la cultura y de la humanidad en su historicidad*³⁹.

Por consiguiente, estos tres niveles de la historicidad son para nosotros, a la vez, las claves del pensamiento husserliano en este conjunto de textos y, en definitiva, también en toda *La Crisis* y en el conjunto de su obra. Si uno tiene presentes estos tres niveles que distingue Husserl explícitamente en el Anexo XXVI, a medida que vaya leyendo los Anexos del XXIV al XXVIII podrá referir, en todo momento, a alguna de estas tres claves, cada uno de los diferentes aspectos tratados en la argumentación que va desenvolviendo en ellos y sabrá por qué Husserl está hablando de lo que está hablando en cada paso.

En el Anexo XXIV Husserl reconoce lo que en su época –y, por supuesto, para nosotros en la nuestra– se piensa sobre la filosofía. Esto es básico para toda su defensa de la filosofía y de su particular enfo-

³⁸ *La idea de la fenomenología*, Madrid, F.C.E., 1982, p. 33.

³⁹ Se trataría de convertir la reciprocidad natural en nuestras vidas humanas en un proyecto de vida a cumplir como máximo ideal desde una actitud ética consciente y activa. Cfr. Mª Luz Pintos “¿Dónde nace el sentido de la justicia y a qué nos debe llevar? La aportación de la fenomenología”, en M. J. Agra et al. *En torno a la justicia*, Coruña, Eris, 1999, p. 239.

que. Comenta aquí Husserl que hay mucho escepticismo acerca de la filosofía⁴⁰. Este escepticismo que nos amenaza, dice, contempla el conjunto histórico de la filosofía como un permanente fracaso. La esterilidad que se le imputa a la historia de la filosofía hace, pues, que sean muchos los que se creen en el derecho de ir dejando atrás la filosofía y de considerar que la filosofía como *telos* es una quimera, producto de la imaginación de las mentes de los filósofos pero sin posibilidad de referencia real. En esta misma línea, en el Anexo XVIII, Husserl reconoce que ya no sólo se trata de que se haya dejado de creer en la filosofía sino que incluso se la combate. Y, en todo caso, si se le concede un espacio es, o bien tomándola como meramente otra obra de arte más o bien teniéndola por algo así como una especie de religión que haría de guía para el existente particular pero sin llegar él a creer nunca que la filosofía pueda proporcionarle una verdad incondicionada que lo sea tal para *todos* los existentes como en otros tiempos –como, por ejemplo, en la Edad Media– se creía cuando la filosofía se contemplaba como una vía racional, científica, y, por tanto, idónea para hallar la verdad. Reconoce Husserl que en este sentido las cosas ahora ya no son, ni mucho menos, como en el medievo; ya no hay confianza en la filosofía. La filosofía ha dejado de verse como una ciencia, es decir, ha dejado de tenerse por un camino científico, es decir, serio, riguroso, fiable, para conducirnos a resultados ciertos y evidentes para todos. Lejos de esto, más bien lo que ahora se piensa es que ha sido sólo “un sueño” el que la filosofía pudiera llegar a ser ciencia, o sea, un medio de conocimiento estricto que valiera la pena seguir y que diera buenos y provechosos resultados. Pero, contrariamente a como tantas veces se ha dicho y repetido desde fuera del pensamiento husserliano, no es que Husserl esté aquí confesando

⁴⁰ Lo cual siempre fue para él algo en lo que se niega a caer y contra lo que ya se rebelaba claramente en *La Filosofía como ciencia estricta*.

su supuesto desengaño acerca de la filosofía y que es él el que haya dejado de creer en ella cuando dice eso de que la filosofía como ciencia, como ciencia rigurosa, este sueño ha finalizado⁴¹, sino que Husserl sencillamente está dando ahí cuenta descriptiva de la visión que se tiene *en su época* sobre la filosofía: un resto del pasado que si se puede consentir es únicamente catalogándola como una pieza más que forma parte de nuestras artes europeas –una especie de curiosa reliquia del pasado a conservar como tal– pero, en cualquier caso, inútil y estéril en sus aportaciones; en suma, para nada una vía de conocimiento que podamos tener como “científica” sino una suma de diferentes concepciones a lo largo de la historia que a nada han llevado ni llevarán nunca. En esa atmósfera positivista en la que Husserl se mueve, aquellos saberes que no reúnen las condiciones para ser “ciencia” carecen de lugar. Este triste pero necesario reconocimiento es el punto de partida de toda la elaboración husserliana.

Si ésta es la idea que se tiene de la filosofía en época de Husserl, la cuestión que él plantea en el Anexo XXIV partiendo de esta realidad es doble: sobre qué enfoca su actividad el filósofo *hoy*, el filósofo del presente, y para qué le sirve la historia de la filosofía anterior a él. Para responder, Husserl acude implícitamente a la historicidad como sedimentación “activa” y hace arrancar de aquí el Anexo XXV. ¿Cómo es esta “actividad” del filósofo de hoy? La actuación del filósofo, al igual que la del científico y al igual que los hombres y mujeres de a pie, es una actuación siempre como pertenecientes a una determinada generación epocal. Es imposible no acordarnos de Ortega y Gasset cuando Husserl comenta que, como pertenecientes a una generación, todos nos acogemos a una *communis opinio*, es decir, a lo

⁴¹ Cfr. también François Dastur, “Réduction et intersubjectivité”, en Eliane Escoubas / Marc Richir *Husserl*, Grenoble, Millon, 1989, p. 43, y Natalie Depraz *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Hatier, 1992, p. 17.

que en la época se toma como válido, a lo que se tiene como verdad. Pero, desde este fondo de *communis opinio* del que participamos, científicos y filósofos tenemos ante nosotros, en nuestra época presente –la que sea–, una serie de cuestiones que están planteadas sin haber llegado a resolverse pero que, sin embargo, se contemplan en un horizonte de progreso, es decir, sabedores de que “podrían” resolverse más adelante, en algún momento por venir. Y, a la vez, desde este fondo de partida de la *communis opinio*, científicos y filósofos tienen en su época presente también un horizonte de pasado tras de sí. En otras palabras, ciencia y filosofía tienen su temporalidad histórica propia: científico y filósofo realizan su actividad en el presente fluyente dentro de un “horizonte infinito”, a saber, dentro de un horizonte de pasado y de un horizonte de porvenir. Esto es una realidad para todo científico ya que lleva siempre a cabo su actividad (al contrario de como se hace en el mundo del arte –cfr. Anexo XXVII–) en comunidad con otros científicos como una actividad científica comunitaria. Y esto es asimismo una realidad para todo filósofo puesto que su actividad tiene siempre una dimensión personal particular pero también una dimensión social, tanto con respecto al presente (su generación de filósofos) como al pasado como al futuro (los otros co-filósofos de otros tiempos anteriores o posteriores)⁴². Sin embargo,

⁴² Husserl nos habla en el Anexo XXVII de que todas las proposiciones de la ciencia de una época son el material de una unidad de sentido cuyo correlato son los sabios. Cada sabio sólo es un elemento de una infinitud abierta de otros sabios que existen más allá de él. Unos reciben de los otros, se corriguen entre sí, etc. Red espiritual que existe en el presente y que se extiende a través de la sucesión de las generaciones de sabios, dentro de una comunidad abierta de co-sabios. Los sabios –dice– tienen su horizonte comunitario de los sabios. Y es verdad que también la vida humana es necesariamente histórica en tanto que vida cultural (por ejemplo, toda profesión, con sus actividades, útiles o productos, tiene su historicidad; la vida de profesión es vida que produce –crea– y utiliza –maneja útiles–, y aquí la historicidad juega un papel particular); sin embargo, la vida científica, la vida del sabio dentro del horizonte de sus compañeros de ciencia, significa una historicidad de una nueva clase.

siendo esto así, en todas las ciencias se desprecia una vuelta a su pasado histórico. ¡Y esto es un error!, señala Husserl. Porque la crítica de la ciencia actual únicamente es válida si vamos a sus fundamentos para comprobar su evidencia fuera de toda duda. En la actualidad, la ciencia –es decir, la que se tiene por ciencia “rigurosa” (que al final no lo es, sino que más bien es “ingenua”)-, en vez de ir a sus fundamentos para cerciorarse –a nivel de reflexión teórica– de que estos son evidentes, se limita a ser una práctica, una actividad práctica que se enseña y que se utiliza como método a aplicar de forma automática. El resultado es que, de este modo, para la ciencia actual su *evidencia práctica* –no aspira a otro tipo de evidencia– se obtiene cuando alcanza su objetivo, esto es, cuando consigue realizar la finalidad práctica programada. Y, cuando el científico que se mueve por un interés sólo práctico, de resultados inmediatos, ejerce así su profesión, ni siquiera se plantea el asunto de la evidencia teórica, asunto que se le escapa por completo. Y esto es algo –constata Husserl– que se comprueba hoy, en la ciencia de nuestro presente: los enunciados científicos tienen su evidencia inmediata y, por tanto, con ella su fundamento, en que se adecuan a lo dado en la “experiencia”, a lo inmediato, a los resultados del momento. Su evidencia nunca radica en lo deducido mediadamente⁴³. ¡Hoy se cree que la ciencia tan sólo tiene

⁴³ Y por eso hemos caído en nuestra época –como ampliamente analiza y denuncia Aron Gurwitsch unos años más tarde– en un nihilismo que está en la base del “objetivismo” en la ciencia (un objetivismo, tan encarnado en la psicología naturalista actual, que sólo busca resultados inmediatos a costa de cosificar previamente toda la realidad), del relativismo y de la política totalitaria del nazismo alemán; falta de fundamentación teórica, desvío de su originaria finalidad, dan lugar al “objetivismo”. Y “objetivismo” y “totalitarismo” son fenómenos que él ve vinculados entre sí. La “tolerancia-indiferencia” frente a la actual esclavitud ideológico-política de la época de individuos y de naciones que siguen a un “grupo-élite” –en ese tiempo los nazis, en nuestros tiempos quizás los que monopolizan las riendas del imperio económico y, por tanto, de la política del planeta– que se cree a sí mismo superior y poseedor de la verdad, es un fenómeno que se deriva de esta perversa conexión.

evidencia práctica! Si ella cumple su objetivo práctico, ya es válida por sí misma.

Por eso la filosofía –afirma Husserl– es un saber bien diferente a la ciencia actual. Por una parte, la filosofía no desprecia la vuelta a su pasado histórico, sino que arranca consciente de él y lo retoma críticamente. Y, por otra parte, al no ocuparse tanto de resultados prácticos, del momento, inmediatos, sino de la totalidad, como él dice, la filosofía (se entiende, la nueva filosofía, la fenomenología) es *la ciencia universal*. La ayuda de Eugen Fink puede sernos muy útil en esta cuestión. La fenomenología hace del fundamento (del sentido) del mundo el objeto del conocimiento teórico; es decir, ella hace accesible a nivel reflexivo este fundamento, dejándolo ver en su evidencia. De ahí que la fenomenología es ciencia ya no sólo porque intenta un conocimiento teórico riguroso, sino también porque produce un *nuevo concepto* de ciencia. Se trata de un conocimiento del “origen”, o sea, de un conocimiento del sentido que es *previo* a todo conocimiento mundial de tipo práctico como es el de las ciencias. Por eso la filosofía “funda”, según Husserl, todas las ciencias mundanas en general⁴⁴. La fenomenología descubre que de lo que tiene *evidencia* todo sujeto (incluidos el científico y el filósofo) es del mundo como totalidad antepredicativa, como unidad de la totalidad de lo existente. Esta evidencia está en el origen de todo enunciado teórico que se haga, el cual siempre tendrá posterioridad a esta evidencia simplemente vivida por todos y cada uno de los sujetos existentes en su mundo concreto. La evidencia o certidumbre del mundo (la certidumbre ontológica) se mantiene a modo de presupuesto en todos los enunciados singulares o parciales sobre el mundo por parte de las ciencias, y de

Cfr. Aron Gurwitsch “Sobre el nihilismo de nuestro tiempo”, *passim*, y la introducción que le precede elaborada por Lester Embree (pp. 157-161).

esto precisamente (de la certidumbre del mundo dándose siempre ya antepredicativamente en evidencia para todos los sujetos y en todos los enunciados teóricos de las ciencias) hace tema la filosofía; éste es “su” tema específico. De ahí que la filosofía, al decir de Husserl en el Anexo XXV, es previa a todo conocimiento científico (singular, parcial) puesto que determina el sentido auténtico del ser científicamente verdadero y el sentido del que arrancan, a modo de presupuesto implícito e ignorado, todas las proposiciones científicas. Y, ¿cuál es el método empleado por la filosofía fenomenológica para llevarnos a esta evidencia? Se trata de un método de corte muy distinto al de las ciencias objetivistas. El método parte de “desconstruir”, dice, mediante la *epojé*, las convicciones teóricas de la tradición científica y filosófica que están infundadas y que, por tanto, carecen de evidencia. Esta tal desconstrucción o desmontaje se logra volviendo a lo siempre dado ahí para nosotros, esto es, al mundo de la vida concreta, el cual es siempre el mundo preteorético, del que parten todos los conocimientos de las ciencias mundanas. A todo existente el mundo de la vida preteorético se le da en total evidencia (preteorética, simplemente *vivida*).

Este mundo de la vida es el de una vida comunitaria en la que el existente particular –también el que es profesionalmente científico o filósofo– está en co-existencia con otros, del presente, del pasado, del porvenir; mundo de coexistencia que se nos da en constante certidumbre como siendo uno y el mismo mundo. Pues bien, desenvolver en qué consiste vivir en este mundo de coexistencia nos conduce a la historicidad que va implicada en la vida de cada existente: aunque estamos viviendo en un presente, y estamos en un mundo de la vida cultural *concreto*, podemos ir a todos los mundos concretos posibles que nos imaginemos (yendo hacia atrás, hacia el pasado, para imaginar como eran otros mundos concretos tal como antes existieron, y

yendo hacia delante, para imaginar otros mundos concretos que podrían ser posibles). De este imaginarnos mundos concretos tan diferentes como sean entre sí y tan diferentes al nuestro propio actual, el descubrimiento al que se llega en fenomenología es que todos ellos, en sus diferencias, son variantes *del mismo mundo de la vida que vale para todas las personas de cualquier época o lugar*. Y con ello Husserl nos está indicando que hay una forma eidética *apriori* del mundo, que es el mundo que vale para todos los humanos y siempre, y que es el que también vale para nosotros hoy a modo de evidencia en la que ya estamos *dentro de esta vida-con-otros en que consiste nuestro vivir*. Es el mismo mundo el que vale para cada uno y para todos los de mi mundo concreto presente, y es este mismo mundo el que también vale (ha valido y valdrá) para todos los otros existentes de otros mundos imaginables desde nuestro presente. Por eso –debemos insistir en ello– la nueva filosofía que nace con la fenomenología es una ciencia del mundo en tanto que idea infinita, es decir, del mundo apriorístico ya predado siempre con independencia de las características concretas y diferentes o epocales que conlleve.

HANNAH ARENDT O EL VALOR DE PENSAR.

UNA INTRODUCCIÓN A SU OBRA

José Lasaga
Instituto Universitario Ortega Y Gasset

La corriente subterránea de la historia occidental ha llegado finalmente a la superficie y ha usurpado la dignidad de nuestra tradición. Esta es la realidad en la que vivimos. Y por ello son vanos todos los esfuerzos por escapar al horror del presente penetrando en la nostalgia de un pasado todavía intacto o en el olvido de un futuro mejor.

H. Arendt, Prólogo a OT, 1950

Apunte biográfico

Cuando se han cumplido cien años de su nacimiento (Hannover 1906; Nueva York, 1975) no hay exageración alguna en afirmar que Hannah Arendt se ha convertido en uno de los pensadores que mejor ha comprendido el siglo XX, a cuyos dramáticos avatares estuvo su vida sometida en su condición de judía alemana que tuvo que huir de su país natal.

Se formó en las universidades alemanas de Friburgo y Heidelberg. Fueron sus maestros Heidegger, Jaspers, el teólogo Bultmann y sus colegas Hans Jonas, Karl Löwitz, etc. Es sabido que, muy joven, fue amante de Martin Heidegger, con el que restableció el trato después de su vuelta a Europa en 1949; y que le unió una entrañable y duradera amistad con Karl Jaspers, director de sus tesis sobre el amor en San Agustín. En 1933 el nazismo la obligó a asumir su condición de judía y entró a colaborar con una organización sionista. Ello provocó su detención por la

Gestapo y su posterior exilio en París hasta 1941, desde donde emigra a Estados Unidos.

París seguía siendo la capital cultural de Occidente, la ciudad del cubismo y del surrealismo, el ámbito en que se movían los grandes creadores de la modernidad y a donde habían ido llegando los alemanes perseguidos por el nazismo, entre ellos los miembros del Instituto para la investigación social de Frankfurt, Horkheimer, Adorno y más tarde Benjamin. Era también la ciudad del exilio, éste más dorado, de la generación perdida de escritores norteamericanos: Hemingway, Gertrude Stein, etc. Arendt entró en contacto con intelectuales franceses como Alexander Koyré lo que favoreció que conociera a autores de la talla de Kojève, Bataille o Camus. De éste, quien probablemente era al que más apreciaba, le escribió a Jaspers en 1946: “Es un nuevo tipo de persona, alguien que sencillamente y sin nacionalismo europeo alguno, es un europeo”¹ Después de la invasión de Francia se estableció en Montauban, en donde coincidió con un Manuel Azaña muy próximo ya a su muerte. Mientras el mundo se derrumbaba a su alrededor ella leía, ensimismada, a Marx (por las mañanas) y a Simenon (por la noches), y discutía de política con su reciente segundo marido, el antiguo comunista Ernst Blücher, activo durante la República de Weimar. Atraviesa España para embarcar en Lisboa. Entra en Cataluña por Port Bou, haciendo una ruta semejante a la de su amigo Walter Benjamin, con quien había estado poco antes de que éste hallara su trágico final en la frontera española, al suicidarse por serle denegada la entrada. Es un dato poco conocido que en uno de sus últi-

¹ En *Hannah Arendt*, E. Young-Bruehl, Valencia, ed. Alfons el Magnànim, 1993 p. 283. (Citaremos por *Biografía*). De aquellos años viene el interés de Arendt por la filosofía francesa que la llevó a escribir dos amplios ensayos, “¿Qué es la filosofía de la existencia?” y “Existencialismo francés” ambos de 1946. Traducidos en *Ensayos de comprensión*, Madrid, Caparrós ed., 2005, pp 233 y ss.

mos encuentros Benjamin confió a Arendt su manuscrito “Tesis sobre filosofía de la historia”².

Conoció una fama puntual a raíz de la publicación en la revista *New Yorker* de las crónicas del juicio que el Estado de Israel instruyó contra Adolf Eichmann, previamente secuestrado en Buenos Aires. La objetividad, distancia irónica, ausencia de tópicos sentimentales con que trató el proceso y los asuntos subyacentes provocaron un cierto escándalo en los lectores judíos, especialmente en los cercanos al sionismo. Lo más grave es que le costó algunas de sus más firmes amistades.

Cuando apareció el libro que reunía las crónicas, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Arendt era ya una reputada investigadora, profesora de la prestigiosa *New School for Social Research*, que había publicado algunos de sus libros como *Los orígenes del totalitarismo* (1951), obra que concibió e inició en cuanto se enteró de lo que estaba pasando en la Alemania nazi. “Lo decisivo –afirma en una entrevista– fue el día en que supimos de Auschwitz”³, en 1943. Ella misma reconoce que ese acontecimiento divide en dos su biografía. Al libro ya citado seguirán *La condición humana* (1958), *Sobre la revolución* (1965), *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968) y *Crisis de la República* (1972), el último libro publicado por la propia Arendt. Póstumamente apareció *La vida del espíritu* (1978), editado por su amiga y albacea Mary McCarthy y la colección *Ensayos de comprensión (1930-1945)*, el último libro que ha

² Cf. *Biografía*, p. 216. Arendt escribió mucho después un ensayo sobre el amigo muerto, “Walter Benjamin, 1892-1940”, en *Hombres en tiempos de oscuridad*. La primera edición completa es de 2001 (Barcelona, Gedisa). La misma editorial había publicado el libro a falta de varios capítulos, entre ellos el dedicado al papa Roncalli.

³ “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günther Gaus”. Emitida por la TV de Alemania Occidental el 28 de octubre de 1964. En *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 30.

sido vertido al castellano, excepción hecha del muy reciente *Diario filosófico (1950-1973)*.

Sin restar valor o méritos al resto de sus libros, considero que *Los orígenes del totalitarismo* es su trabajo más importante entre otras cosas porque contiene las claves para comprender su obra como un conjunto sistematizado en torno a ciertos problemas –antes que por sus respuestas– cuyo núcleo estaría en la condición humana amenazada por la configuración totalitaria del poder político, fruto de la crisis de la Modernidad. A pesar de ser una obra plural, hay un centro de la reflexión arendtiana. Lo describiría como ocupado por la tarea de estudiar el eclipse de la acción humana, después de que la política estuviera a punto de recuperar la antigua grandeza que tuvo en la Polis griega o en la República romana, en el siglo XVIII, cuando el proceso de secularización había hecho que de nuevo los hombres se sintieran a gusto en el mundo. Sin embargo, eso no ocurrió. Triunfó una visión de la vida dominada por los procesos de consumo lo que trajo consigo el desorden de los quehaceres humanos y la destrucción de los espacios mundanos que esas mismas actividades contribuyen a edificar. La solidez del mundo artesanal y el espacio de la plaza pública, donde los hombres se reúnen para discutir y tomar decisiones han sido absorbidos por el ámbito del hogar y de lo familiar –la esfera de lo privado– en donde sólo es relevante la necesidad biológica y los esfuerzos cíclicos e interminables de producir para consumir. La vida humana reducida a bienestar, el olvido del sentido de la libertad efectiva, el error idealista de que la historia de los acontecimientos humanos tiene un sentido trascendente al propio quehacer humano, las complejas relaciones entre filosofía y política, la incapacidad de la primera para aprehender en sus categorías la aparición de las nuevas formas sociales que emergieron con el imperialismo y la sociedad de

masas, son algunas de las tramas que componen la urdimbre del pensamiento de Hannah Arendt.

Como es sabido, Arendt se formó en la tradición filosófica alemana. Fue precisamente el surgimiento del totalitarismo y la incapacidad –más aún, indefensión– en que se hallaron los filósofos frente a los acontecimientos, porque sus categorías de análisis no servían para comprender lo que estaba sucediendo, lo que hizo nacer en ella esa característica desconfianza hacia la filosofía que se refleja en muchas de sus declaraciones. Aunque fue lo suficientemente perspicaz y honrada como para advertir que el fenómeno no terminaría por volverse transparente a base de análisis históricos, políticos, sociológicos o económicos; en el mejor de los casos, bastarían para *explicarlo*⁴, pero no para *comprenderlo*. El todo era más que la suma de las partes. De ahí que sostenga con escasa fortuna ante los científicos sociales que se trata de una Gestalt, de una totalidad que hay que comprender en su “diferencia específica” frente a otros fenómenos concomitantes, como la tiranía o las dictaduras militares. Era cuestión de tiempo que Arendt se diera cuenta de que tenía que remontar hacia el sentido ontológico del totalitarismo si quería comprenderlo verdaderamente.

⁴ La razón humana solo puede explicar lo que considera posible. La acción es uno de los campos en donde la prelación lógica entre posible y real no se cumple de acuerdo con la regla clásica de que para que algo sea real tiene que ser primero posible. Pero en la historia, lo imposible, en ocasiones, sucede. La incredulidad que despertó la “solución final” nazi sirve de ilustración porque el proyecto de exterminar a millones de seres humanos es literalmente increíble, aunque esté escrito en el libro que el líder máximo redactó para dar a conocer su programa a las masas. Y es que ciertas cosas que no habían pasado nunca eran, de entrada “imposibles”; de hecho, primero, fueron “reales” y tan sólo luego y, con dificultad, posibles. Prueba de ello es que el sentido común consideraba espontáneamente que era imposible que “eso” hubiera pasado, y más en la civilizada Alemania... en pleno siglo XX.

El secreto del estilo de pensar Hannah Arendt reside, a mi juicio, en una virtud preintelectual. Por supuesto que hay que dar por descontada la envidiable formación con sus maestros alemanes y el ambiente de alta cultura en que se desenvolvió su vida en París, New York y Chicago. Pero eso no explica la riqueza de su obra. El secreto está, a mi juicio, en una virtud que no suele asociarse con la creación teórica. Me refiero a la valentía⁵. Platón y Kant⁶ sí vieron que el valor es condición para pensar la

⁵ La valentía como virtud relacionada con el pensamiento remite no tanto al sentido usual del término, cuando denota capacidad para arriesgarse y sobreponerse a la adversidad, como la de darse la libertad de explorar temas consagrados desde puntos de vista inéditos. Remite a la postura de desafío de los lugares comunes santificados por la autoridad y la certeza subjetiva del lugar común y del gran número. También alude al sentido del esfuerzo que es necesario asumir para seguir al pensamiento allá donde nos lleve y aceptar la exigencia de soledad que suele conllevar el acto de pensar. Arendt terminó por pensar que pensar era otra forma de acción.

⁶ En el *Menon* (81 d-e) y en un momento harto solemne, cuando Platón contesta por boca de Sócrates al argumento erístico que su joven interlocutor le acaba de plantear –lugar común del escepticismo sofista–, se alude al valor como condición del conocimiento: “Pues siendo toda la naturaleza congénere y habiéndolo aprendido el alma todas las cosas, nada impide que el que recuerda una sola cosa (...) encuentre todas las demás si es valiente y no se cansa de buscar” (Tr. de Miguel García-Baró, Madrid, Mare Nostrum, 1999, p. 42). A continuación, el texto matiza que la valentía se relaciona no tanto con el *timós* que es la virtud esencial de los guardianes como con el esfuerzo, la lucha contra la indolencia y la pereza: “Así que no hay que dejarse convencer por ese discurso de disputa, pues nos haría perezosos, y a quienes les gusta oírlo es a los hombres débiles...” (Ibid.) Y es ese matiz el que establece el vínculo entre la valentía platónica elogiada en el *Menon* y la definición que Kant ofrece de Ilustración, sintetizada en el famoso imperativo. “atrévete a pensar” y que afirma que es Ilustración “la liberación del hombre de su culpable incapacidad”. Esa “culpable incapacidad” se originaría en la pereza y la cobardía inherentes a no asumir la obligación que nos impone la misma naturaleza al concedernos la capacidad de pensar: “Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de *decisión y valor* para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro”. “¿Qué es la Ilustración?” (1784), en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979, Tr. de Eugenio Ímaz, p. 25. Cursiva añadida. La insistencia kantiana en la valentía se puede interpretar desde la primacía de la razón práctica sobre la teórica, pero también desde la experiencia del profesor que advertía en el plano de la experiencia cotidiana que tener dotes y servirse de ellas

verdad. Arendt tuvo esa virtud y *ex abundantia*. La practicó en su vida privada y pública. Se atrevió a pensar lo que las imposiciones sociales o académicas no consideraban “adecuado”. Ejerció esa esencial libertad de reflexión frente a los nazis y frente a sus amigos alemanes, algunos de los cuales no supieron estar a la altura de las circunstancias; frente a los conservadores norteamericanos en los años del senador MacCarty y en la guerra del Vietnam, pero también levantó su voz contra los progresistas de izquierda que pusieron el grito en el cielo cuando identificó el marxismo soviético con la configuración totalitaria de Estado, semejante, por tanto, al nazismo; polemizó con el feminismo y rechazó los movimientos estudiantiles que paralizaron los *campus* universitarios en los sesentas.

Cuando le preguntaron que si era conservadora o liberal respondió que no pertenecía a ningún grupo Y para transmitir la confusión que su independencia solía provocar contó que en cierta ocasión un editor de una revista que revisaba uno de sus artículos le comentó a un compañero: “Dios mío, ¡ni siquiera cree en el progreso!”. Pero sí creía en otras cosas, como en la libertad radical, a la vez hermosa y terrible: frente a Heidegger, descubrió que lo decisivo para los hombres no es la muerte sino el hecho de nacer, porque cada humano es único, irrumpen en el mundo con la promesa de comenzar algo nuevo.

Los grandes libros de Arendt

La obra de Arendt presenta un marcado carácter unitario por el hecho de haber crecido en torno a un tema, que se podría enunciar de varias maneras: el origen de su obra está sin duda en la cuestión política del totalitarismo y en sus implicaciones metafísicas. Puesto que la política es

son cosas no conectadas, y que pensar por propia cuenta no sólo entraña riesgos sino que es infrecuente.

una realidad humana, más concretamente la realidad humana que obedece a las capacidades de la acción y el discurso, también cabe describir su obra como configurada a partir de la pregunta por la acción humana, la *vita activa* y sus quehaceres. En cualquier caso, pocas veces se encuentra una obra que, tras un aparente desorden, resulta bien ordenada en torno a sus grandes motivos temáticos.

Los orígenes del totalitarismo (1951)⁷, la extensa, compleja e inclasificable primera obra madura de Arendt, escrita íntegramente en los EEUU es la respuesta personal a los acontecimientos que se desataron sobre el mundo desde 1933, que culminan en la irrupción de un *novum* en el orden político mundial: el fenómeno de las formaciones políticas totalitarias, cuya finalidad es la dominación absoluta del hombre. Comprender esta novedad es el reto a que responde el libro. El orden basado en la nación-estado y en las convenciones de la civilización europea había saltado por los aires, víctima de sus propias insuficiencias y errores⁸, por lo que se hacía necesario pensar un nuevo paradigma de espacio político, cosa que no se podía llevar a cabo sin comprender las razones de la caída del anterior. La cuestión judía y la cuestión política convergían en un mismo horizonte de problemas: la naturaleza del totalitarismo.

Comenzado en 1945, el título de un primer esquema, “Los elementos de la vergüenza: antisemitismo, imperialismo, racismo” informa no sólo sobre los fenómenos que Arendt se proponía investigar —aunque las no-

⁷ La fecha corresponde a la primera edición de la obra en inglés. Se tradujo al alemán en 1955. Hay edición española en Madrid, Taurus, 1974. Citaremos por las iniciales OT.

⁸ Estos se examinan en las dos primeras partes de OT, dedicadas a profundizar en el antisemitismo de la sociedad y el imperialismo como precedentes que coadyuvaron al “desorden” moral y cultural de la sociedad europea en la segunda mitad del siglo XIX y que Arendt sitúa en el origen del fenómeno totalitario.

ticias que fueron llegándole de Europa sobre “la solución final” del problema judío por parte de los nazis le hicieron reconsiderar la “última y decisiva parte del libro centrando su estudio en el fenómeno totalitario en sí mismo— sino también sobre la intención profunda del libro: un arreglo de cuentas con el siglo XIX, “el siglo burgués que había forjado los componentes que cristalizarían en el totalitarismo de Alemania”⁹

El análisis del totalitarismo, algo que habían hecho los hombres con su inteligencia y su voluntad, por monstruoso que fuera, planteaba muchas preguntas. En el prólogo que añadió a la tercera parte del libro, “Totalitarismo”, redactada en junio de 1966, observa que los años que siguieron al final de la Segunda Guerra Mundial y la consiguiente derrota del nazismo, fueron los primeros en que la historia dio suficiente respiro para analizar lo sucedido, «...el primer momento posible para articular y elaborar las preguntas con las que mi generación se había visto forzada a vivir durante la mayor parte de su vida de adulto: *¿Qué ha sucedido? ¿Por qué sucedió? ¿Cómo ha podido suceder?*» (OT, p. 28).

El estudio no encaja en el marco del tratado histórico tradicional que maneja los hechos como si fueran «causas» explicativas, ni mucho menos en la especie de «historia de las ideas». Niega que haya hechos que expliquen hechos o que la historia sea un todo sobre el que se pueda establecer un orden categorial *a priori*. Por el contrario, ve la historia como un conjunto de sucesos aislados que permanecen mudos hasta que cristalizan en un acontecimiento azaroso y radicalmente contingente. Sólo

⁹ Biografía p. 261. La repulsa contra el siglo XIX, que Arendt compartió con otros pensadores de su misma generación como Ortega o Hermann Broch queda subrayada en el *motto* que eligió para la primera parte del libro, «Antisemitismo», del escritor francés Roger Martín du Gard: «Este es un siglo notable, que comenzó con la revolución y terminó con el 'affaire'. Tal vez se le llame el siglo de los desperdicios». (OT, p. 45).

retrospectivamente, desde lo que acontece, puede contarse la historia que arroje luz sobre lo sucedido¹⁰.

Nadie previó el surgimiento del fenómeno totalitario, nadie pensó que Europa estaba ante un fenómeno social, político y hasta antropológico distinto. La tesis de Arendt es que las categorías políticas tradicionales, por ejemplo, «gobierno autoritario» o «dictadura», escapan al formato de sus redes¹¹. Que la ideología fuera utilizada no para manipular las conciencias, sino para destruirlas, o que por primera vez un sistema de dominación se basara exclusivamente en el terror, eran novedades que desafían el análisis. Así como la legalidad es la esencia de los gobiernos democráticos, así «el terror es la esencia de la dominación totalitaria» (OT, p.564). Y lo es porque el terror impide con toda eficacia que los hombres puedan confiar unos en otros y así actuar juntos. Es decir, el totalitarismo es el opuesto absoluto al espacio político configurado por el encuentro de hombres libres que discuten y toman decisiones sin servirse de otra forma de coacción que la persuasión de los argumentos. El complemento ideal del terror es, como se ha dicho, la ideología, cuya función en el régimen totalitario es la destrucción de la realidad y su sus-

¹⁰ Habida cuenta de que las filosofías de la historia desde Hegel, y antes, eran unánimemente deterministas, no deja de ser sorprendente que Arendt fuera capaz de pensar una idea tan nueva y tan distinta sobre la historia, subrayando la radical indeterminación en que ésta acontece, su contingencia, y hasta su irracionalidad: «Ninguna filosofía de la historia moderna consiguió hacer las paces con la tozudez intratable e irracional de la pura facticidad». «Verdad y política», en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 255. Pero por ello mismo, por escapar de una manera tan conspicua a la necesidad racional, es la historia «el único campo en el que los hombres son libres de verdad» (*Ibid.*)

¹¹ «Lo que en nuestro contexto resulta decisivo es que el gobierno totalitario resulta diferente de las dictaduras y tiranías; la capacidad de advertir esta diferencia no es en manera alguna una cuestión académica que pueda abandonarse confiadamente a los ‘teóricos’ porque la dominación total es la única forma de gobierno con la que no es posible la coexistencia». OT, p. 32, «Prólogo a la tercera parte: Totalitarismo» (1966).

titución por las ficciones del punto único que sirve para explicar el mundo en el sistema totalitario. En el caso del nazismo, es la idea de que la naturaleza produce razas superiores y en el del estalinismo, que la historia determina que ciertas clases sociales están condenadas por su avance. Terror e ideología se articulan así, haciendo posible lo imposible, el triunfo no-económico, no plausible del régimen totalitario, destruyendo lo específicamente humano: "De la misma manera que el terror, incluso en su forma pretotalitaria y simplemente tiránica, arruina todas las relaciones entre los hombres, así la auto-coacción del pensamiento ideológico arruina todas las relaciones con la realidad" (OT, p. 574). Esta pérdida de sentido de la realidad la cifra Arendt como destrucción de la capacidad para juzgar a partir de la tradicional distinción entre lo verdadero y lo falso, y de la incapacidad para tener experiencia esto es, para diferenciar entre hechos ocurridos y simples ficciones.

Lo específico del totalitarismo es la pretensión de rehacer la realidad y cambiar la naturaleza humana: «Presionando a los hombres unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio». (OT, p. 565). Arendt nos aclara que ese espacio no es sólo el espacio simbólico (de lenguaje y objetos culturales compartidos) que hace posible el hecho material de que los hombres se encuentren, hablen, tomen decisiones y actúen, según su conocido análisis de la acción¹², sino que se refiere a la anulación material de un espacio físico y social, en cualquier caso, material, condición

¹² Véase *La condición humana*, en el capítulo dedicado al estudio de la acción § 28 y § 29, en donde expone lo que denomina «el espacio de aparición». Ed. española en Barcelona, Seix Barral, 1974. Hay una reedición con prólogo de Manuel Cruz en Barcelona, Paidos, 1993. Citamos por la primera edición, sirviéndonos de las siglas CH.

del movimiento, pre-condición a su vez de la más elemental forma de libertad. Se destruye así una de las dimensiones esenciales de la vida humana, al menos tal y como ha sido vivida por Europa desde Grecia y Roma. Por lo demás, rehacer la realidad es el secreto que descubre el líder totalitario: «todo es posible». Todo, incluso alterar la naturaleza humana: El sistema totalitario «junto con la espontaneidad, elimina la responsabilidad» (OT, p. 532). «Espontaneidad» es en el lenguaje de Arendt la libertad entendida *more kantiano*. Su destrucción implica abrogar la individualidad del hombre, «destruir el poder del hombre para comenzar algo nuevo a partir de sus propios recursos»; lo que queda son «fantasmales marionetas» que se comportan «como el perro de los experimentos de Paulov, que reaccionan todas con perfecta seguridad incluso cuando se dirigen hacia su propia muerte» (OT, p. 552). Esta conclusión, tan aparentemente exagerada, llamó la atención de algunos críticos. Voegelin encontró sorprendente que Arendt concluyera que el totalitarismo aspiraba a transformar la mismísima naturaleza humana, lo que en opinión del crítico era imposible, pues la esencia es, como sabemos desde Aristóteles, una realidad inmutable y trascendente a los individuos en los que encarna. Pero Arendt concluyó, no sin ironía, que quizás tuviera Voegelin razón y los movimientos totalitarios hubieran fracasado en su intento de alterarla. La utopía de «fabricar» el «hombre nuevo» no logró «transformar al hombre sino sólo destruirle»¹³.

La propia Arendt reconoció que su libro no contenía «las respuestas», pero sí creía que aportaba enfoques que facilitarían en el futuro la elaboración de éstas. El texto terminaba con una requisitoria contra la filosofía porque no se había ocupado nunca —o casi— del problema del

¹³ "Debate sobre el totalitarismo", H. Arendt, E. Voegelin, *Claves de la razón práctica*, Madrid, nº 124, 2002, pp 4 – 11. Hay traducción de la réplica de Arendt en *Ensayos de comprensión*.

mal radical. Ahora, cuando emergía en la historia secular, no podía ser «pensado»¹⁴ ni comprendido ni superado u olvidado (no se puede superar lo que no se puede juzgar). Pero al menos Arendt describía un auténtico criterio político para la acción en un mundo donde el totalitarismo (bajo la variante estalinista-soviética) seguía vigente: «Una profunda mirada a la naturaleza del gobierno totalitario, guiada por nuestro temor a los campos de concentración, puede servirnos para devaluar todos los matices políticos trasnochados de la derecha y de la izquierda y, aparte y por encima de estos, introducir el criterio político más esencial para juzgar los acontecimientos de nuestro tiempo: ¿nos conducirá al gobierno totalitario o no nos conducirá?»¹⁵

Una de las insuficiencias más palpables de *Los orígenes del totalitarismo* residía en la desigualdad de tratamiento de las variantes nazi (basado en una ideología de la naturaleza: las leyes supuestamente científicas de la herencia racial) y soviética (en una ideología de la historia: el

¹⁴ Una de las cuestiones más interesantes que plantea Arendt es la de la relación entre el pensamiento de la gran tradición y la emergencia del totalitarismo. La cuestión, muy compleja de por sí, es tratada en dos planos: los «guardianes» de la tradición, las élites, no estuvieron, salvo excepciones contadas, a la altura de las circunstancias, «adaptándose» con inusitada rapidez a las exigencias del tiempo. Es más, sostiene que uno de los componentes esenciales para la emergencia del totalitarismo fue la alianza de la élite y el populacho —véase el apartado titulado así en OT, pp 408 y ss—. Pero al reflexionar sobre si el pensamiento de la gran tradición, las ideas mismas, llevaban la simiente del totalitarismo en su seno, rechazó tal posibilidad. No hay nada en el humanismo característico de la Modernidad que conduzca al totalitarismo, aunque fuera incapaz de predecirlo y, sobre todo, de enfrentarse a él. La conclusión a que llega Arendt es que los fenómenos emergentes en el siglo XX hacen de la tradición humanista algo obsoleto.

¹⁵ *Biografía*, pp. 275. Young-Bruehl señala que esta afirmación hay que enmarcarla en la profunda convicción de Arendt, quien, como testigo inmediato de los acontecimientos históricos, estaba convencida de que un mundo había perecido, por lo que, salvo catástrofe, otro tenía que emerger. Este otro mundo humano surgiría de lo que hay. Así, Arendt debía tener muy presentes las siguientes palabras de su maestro Jaspers: «Lo que ocurra hoy, tal vez fundará y establecerá un mundo algún día» (Op. cit., p. 276).

marxismo-leninismo)¹⁶. Este último, no sólo seguía activo, sino que su fuente ideológica se remontaba a una de las grandes tradiciones del pensamiento occidental: el marxismo. De ahí que se propusiera profundizar sus análisis escribiendo un libro sobre *Los elementos marxistas del totalitarismo*. Arendt pensaba dedicar al proyecto un par de años, pero éste se bifurcó y desdobló en varios caminos. Al menos en tres, de tal modo que el trabajo previsto no llegó a ver la luz, pero fue la matriz de tres libros que Arendt publicó entre 1958 y 1962, desplegándose en cada uno de ellos cuestiones apuntadas y no resueltas en su análisis del totalitarismo. En el primero de ellos, *La condición humana* (1958)¹⁷, Arendt analizaba la actividad humana específica de la que depende la vida política, en su relación con las otras dos formas de quehacer, la labor “de nuestro cuerpo” y el trabajo “de nuestras manos” que conforman la condición humana.

Toda la filosofía política clásica, desde Aristóteles y Maquiavelo hasta Kant y Tocqueville, había procedido de la misma manera: determinar la “naturaleza” humana y desde ahí, por procedimientos deductivos, establecer lo propio, lo característico de las formas humanas de vida. Arendt parte de un rechazo frontal de la tradición “naturalista” en antropología. En el mejor de los casos, si el hombre tuviera *una* naturaleza, ésta sólo sería cognoscible para un dios, nunca para el mismo hombre. Ni la intimidad del hombre ni lo que ocurre a su alrededor en el mundo es inmediatamente transparente o exhibe un sentido. La existencia misma de la

¹⁶ Aunque con variantes, los párrafos que siguen los he tomado de mi ensayo “El modelo antropológico de Hannah Arendt: la condición del animal humano”, en *Modelos antropológicos del siglo XX*, J.F. Sellés ed., Navarra, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Cuadernos de anuario filosófico, 2004, pp 115-141.

poesía, del mito, en fin de la filosofía, es una prueba de que esa supuesta “naturaleza” se resiste al conocimiento objetivo.

Es preciso limitarse, plantea Arendt, fiel a una especie de empirismo fenomenológico, a lo que se presenta ante nosotros mismos: los fenómenos en que se despliega la vida humana, las actividades que el hombre realiza para sostenerse en el mundo. Para sistematizar tan fluida e inasible realidad, partió de la distinción aristotélica entre *vita activa* y *vita contemplativa*. La primera se despliega a su vez en tres tipos de actividades: la *labor*, el *trabajo* y la *acción* y son éstas porque cada una responde “a una de las condiciones básicas bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra” (CH, p. 19). Esa fenomenología de la *vita activa* se llamó finalmente *La condición humana* (1958), título sugerido por su editor que se reveló muy apropiado¹⁸.

La segunda parte del libro¹⁹ contiene un análisis histórico de la Modernidad. Allí Arendt muestra cómo los despliegues económicos, sociales, culturales y políticos de ésta avanzaron en una dirección equivocada. Se habría perdido el sentido genuino de la acción política. En términos antropológicos: el hombre libre habría sido erradicado de la historia y su lugar ocupado por el *animal laborans*, sujeto de necesidades. Si bien esto iluminaba retrospectivamente el surgimiento del totalitarismo, el diagnóstico planteaba una serie de cuestiones no sólo difíciles²⁰, sino además urgentes: después de la derrota del totalitarismo nazi y con el totalitarismo soviético activo en el horizonte, ¿cómo se podía recuperar en el

¹⁸ Cf. la Introducción a *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 16.

¹⁹ Véase su capítulo VI, “La *vita activa* y la época moderna”.

²⁰ ¿Debemos interpretar el totalitarismo como algo parecido a una culminación lógica del proceso de la modernidad, como el “producto” de la duda cartesiana, la destrucción del sentido común, la disolución de la esfera de lo público en la de lo privado, la destrucción de la verdad por la eficacia de la técnica o la imposibilidad de reflexionar y juzgar desde la propia individualidad?

mundo libre de las democracias parlamentarias el espacio público, es decir, como se podía volver a hacer política —en el sentido normativo que Arendt da a esta palabra— y no que lo político siga reducido a mera administración o gestión de cosas?

Los análisis de *La condición humana* comportan más de una novedad. Por de pronto, evitan los tópicos mecanicistas que reducen al hombre a su dimensión material de animal, ente biológico sujeto de necesidades. Pero tampoco pierde el tiempo en enfoques de corte espiritualista que afirman dogmáticamente aquello que se trata de demostrar: la dimensión de espiritualidad, de racionalidad del hombre. Sus análisis nos conducirán a pensar lo humano como una capacidad misteriosa que transforma la necesidad en libertad y la naturaleza en mundo. Esa capacidad es la acción y el discurso. No es una más, sino aquella que constituye lo humano, lo que según Arendt, nos diferencia de los animales: “Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; ni una bestia ni un dios son capaces de ella” (CH, p. 40)

Como tarea complementaria, Arendt fue redactando una serie de artículos en los que pasaba revista a lo que llamaba “la gran tradición” del pensamiento occidental, en la perspectiva de alumbrar lo que habían aportado esos grandes autores al lenguaje político de Occidente, aunque sin olvidar por ello lo que también habían impedido pensar. La oposición entre tradición y modernidad, la concepción de la historia, la naturaleza de la libertad y de la autoridad, la crisis de la educación, las relaciones entre verdad y política son algunos de los motivos de análisis que Arendt agrupó luego en *Entre el pasado y el futuro*²¹ (1961). Estos “ejercicios de

²¹ *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996. Algunos de los artículos de este libro se habían editado en *Hannah Arendt: de la historia a la acción*, Barcelona, Paidos - I.C.E.-U.A.B., 1995.

pensamiento político” completaban el esfuerzo retrospectivo de sus obras anteriores y dejaban el camino expedito para pensar el futuro.

Es lo que intentó en la tercera obra surgida del abandonado estudio sobre el marxismo: *Sobre la revolución*²² (ed. definitiva: 1965). Un hecho histórico, la revolución húngara de 1956, surgida espontáneamente — esto es, sin la mediación de políticos “profesionales” o de organizaciones reglamentadas— en forma de “consejos revolucionarios” sirvió de acicate a Arendt para revisar la teoría de la revolución. La articulación entre OT y *Sobre la revolución* hay que buscarla en el artículo “Reflexiones sobre la revolución húngara” (1958) que se convertiría en el epílogo del mencionado OT, aunque la edición española no lo recogiera. Se trata de un texto muy importante al menos por tres motivos: le proporcionó la ocasión de revisar la versión totalitaria del estalinismo, confirmando y matizando con nuevos hechos históricos los elementos que había adjudicado a su modelo a partir sobre todo de los datos disponibles gracias a los archivos nazis. Pero además, la revolución húngara le permitió corregir el sombrío pesimismo con que terminaba su estudio. Incluso en las peores condiciones era posible que la fuerza de la acción y la palabra se manifestaran contra la violencia más extrema y en las peores circunstancias: “La voz del Este de Europa hablando tan clara y llanamente de libertad y de verdad resonó como una última afirmación de que la naturaleza humana es inalterable, de que el nihilismo será vano, de que el anhelo de libertad y de verdad surgirán siempre del corazón y del espíritu del hombre, incluso en ausencia de toda enseñanza y en medio de un adoctrinamiento abrumador”²³. Y finalmente porque, como señala el traductor, Agustín Serrano, en su breve introducción, formuló aquí por primera vez su teoría de

²² *Sobre la revolución*, Madrid, Revista de Occidente, 1967. Reedición en Madrid, Alianza, 1988.

²³ “Reflexiones sobre la revolución húngara”, *Debats*, Valencia, nº 60, 1997, p. 128

los consejos obreros, que desarrollaría posteriormente en el estudio sobre las revoluciones, la forma moderna de fundación política, pero que sin embargo, estaba llamada a fracasar, al menos en Europa. El a la vez vibrante y meditado artículo proponía una forma de orientación política sorprendente y opuesta a los lugares comunes de los políticos profesionales en la lucha contra el totalitarismo soviético. No ponía el énfasis en la lucha económica, sino en percibirse de la capacidad de falsificar la realidad que pertenece a la entraña del totalitarismo. De ahí la tesis de que la salvaguarda de la libertad “no depende de la economía de mercado; la libertad como la supervivencia bien pueden depender de que tengamos éxito o fracasemos a la hora de persuadir a la otra parte del mundo de que reconozca los hechos como tales y de que acepte la facticidad del mundo tal como ésta es” (Op. cit., p. 127). Es posible que este combate entre ficción y realidad no haya terminado aún, aunque es posible que en la actualidad adopte otras formas.

Volvamos al estudio sobre las revoluciones. Lo novedoso de su planteamiento residió en que, basándose en las distinciones elaboradas en *La condición humana*, el modelo revolucionario (normativo) que propuso no era el francés, sino el americano, por cuanto en éste se había atendido a lo esencial: la creación de un espacio donde podían concurrir los hombres y ejercer su libertad. Arendt sostiene que la revolución es la forma específicamente moderna de fundación política (la fundación, la manera de dotar de legitimidad a una comunidad política que comienza), ya que la modernidad es, en su raíz, destrucción de tradiciones. La posibilidad de la revolución significa, por tanto, la posibilidad de restituir la legitimidad de un poder político cuando éste ha quedado aniquilado por los acontecimientos en el contexto del proceso que incoa la modernidad. Arendt ofrecía, por primera vez, un enfoque optimista –ciertamente no desmesurado– con respecto a las posibilidades de superar la crisis euro-

pea de la nación-estado, cristalizada en torno a la irrupción de los totalitarismos. El fracaso de la revolución húngara, aplastada por la mera violencia de las fuerzas incommensurablemente superiores del Ejército Rojo, no falsaba nada. Por el contrario, mostraba que se había recuperado “el tesoro perdido” de la tradición revolucionaria pues con medios políticos –y no el recurso a la violencia– nunca se habría conseguido eliminar lo nacido de la acción revolucionaria²⁴.

Durante los años dedicados a la elaboración de estos tres libros Arendt no descuidó los acontecimientos políticos inmediatos. Vivió con preocupación el surgimiento del maccartysmo y la muerte de presidente Kennedy; tomó posiciones sobre los conflictos políticos y sociales de la vida de la República: el movimiento pro derechos civiles de las minorías

²⁴ Arendt no pudo ver los acontecimientos que se vivieron en el Este de Europa a partir del surgimiento del sindicato Solidarnosc en el verano de 1980, liderado por Lech Walesa, brotado como de la nada, habría dicho ella, tan espontánea e imprevisiblemente como ocurrió con los Consejos de la revolución húngara de 1956. Desde principios de los ochenta y a pesar de los medios de violencia que el sistema soviético desplegó en su contra –golpe de estado de Jaruzelski en diciembre de 1981, seguido de detenciones masivas de los miembros más relevantes del sindicato– el movimiento de resistencia se fue propagando tan silenciosamente como había nacido. De pronto el mundo se encontró con las grandes manifestaciones que dirigían ciudadanos anónimos en Alemania del Este ante la impotencia de las autoridades para prohibirlas o reprimirlas. La llamada Revolución de terciopelo, protagonizada por el movimiento “Carta 77” cuya cabeza visible era el escritor Václav Havel, por haber tomado el poder sin recurso a ningún genero de violencia, fue en realidad el estilo general de acción que provocó el hundimiento del Imperio soviético, simbolizado en la imagen de la caída del muro de Berlín. La acción política llegó hasta el corazón del imperio y disolvió de la noche a la mañana el aparato de represión más impresionante que había levantado el hombre en época alguna, la policía política soviética (Su último nombre, pues como los delincuentes, se veían obligada a cambiar de identidad con cierta frecuencia, fue K.G.B.). Estos acontecimientos pueden verse como una confirmación de la validez de los análisis de la acción política llevados a cabo por Arendt. La gran pensadora estuvo presente en espíritu al menos, pues uno de los fundadores de Carta 77, el filósofo checo Jan Patocka, escribió sus *Ensayos heréticos* (Barcelona, Península, 1988) bajo inspiración de los análisis de los tres quehaceres de la condición humana. Su visión de la política como *Polemos* no es ajena a la visión de la “acción” arendtiana.

raciales –escribió un polémico artículo sobre la cuestión de la integración racial–, la guerra del Vietnam y el posible neo-imperialismo de la política exterior americana, etc.; y sobre los mundiales, especialmente en lo relativo a las relaciones del estado de Israel con sus vecinos árabes. Aunque Arendt se había movido en círculos sionistas, especialmente desde su llegada a New York, nunca había sido partidaria de la creación de un Estado judío y menos en tierras palestinas.

Los escritos que fue redactando Arendt sobre estos temas se pueden agrupar en dos direcciones:

- ensayos sobre el motivo central de las formas y sentido de la acción: *Sobre la violencia* (1970) o *Crisis de la República*, (1972)²⁵ inspirados en los acontecimientos políticos por los que atravesaba su país de adopción;

- semblanzas de aquellos escritores y hombres públicos que más le habían impresionado o con los que tuvo un trato especial. *Hombres en tiempos de oscuridad* (1968) agrupa varios ensayos sobre sus amigos de los tiempos de Alemania, Karl Jaspers, Hermann Broch o Walter Benjamin; o de los más recientes en los EEUU, como el editor y poeta Randal Jarrell. Escribe también sobre algunas mujeres a las que admiró y que le sirvieron de inspiración, como Isak Dinensen o Rosa Luxemburgo; y finalmente sobre hombres excepcionales que iluminaban con su acciones y obras los “tiempos de oscuridad” de que habla el título: Lessing o Roncalli (el papa Juan XXIII)²⁶

²⁵ *Crisis de la República*, Madrid, Taurus, 1973. Contiene, entre otros, el ensayo “Sobre la violencia” y “La mentira en política”

²⁶ La primera edición completa de *Hombres en tiempos de oscuridad* es de 2001 (Barcelona, Gedisa). La misma editorial había publicado el libro a falta de varios capítulos, entre ellos el dedicado al papa Roncalli.

Precisamente el Estado judío iba a proporcionar a Arendt los materiales para uno de sus libros más polémicos al secuestrar a Eichmann, procesarlo por crímenes contra la humanidad y ejecutarlo. Tres años después de celebrado el juicio, al que Arendt había asistido como corresponsal del *New Yorker*, refundidas sus crónicas y revisada la ingente documentación generada por el proceso, dio a la imprenta un volumen mediano titulado *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (1963)²⁷. El subtítulo delata que no se trataba de un trabajo periodístico al uso, sino de un intento por comprender a fondo el acontecimiento de los campos de exterminio, así como sus consecuencias históricas, políticas y antropológicas. La investigación le llevó a revisar la tesis metafísica de mayor envergadura y trascendencia, implicada en su análisis del totalitarismo: la cuestión del mal radical.

La crónica sobre el secuestro y posterior juicio del oficial nazi responsable del traslado de miles de judíos desde sus lugares de residencia hasta los campos de la muerte, situados en los territorios del este, se centra en los aspectos jurídicos y éticos del asunto. En principio, el libro no es sino otro trabajo de reflexión política, pero el tema obligó a Arendt a revisar algunas de sus tesis centrales sobre el totalitarismo y sus repercusiones en la condición humana

En obras anteriores, especialmente en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt había concluido que la radicalidad del mal impedía que las acciones que caían dentro de esa categoría se pudieran comprender, castigar o perdonar (Cf., OT, p. 556). El mal radical tenía la extraña virtud de destruir la esfera de los asuntos humanos, era radicalmente impolítico: la acción (perdonar o castigar) y la narración (contar las historias para comprender las acciones de los hombres y poder juzgarlas) son, según *La*

²⁷ Barcelona, Lumen, 1967. Hay reedición en la misma editorial, 1999.

condición humana, lo que hace posible el espacio político, en el bien entendido de que lo político es siempre para Arendt lo propiamente humano. La interpretación del fenómeno concentracionario como manifestación del mal radical implicaba la anulación de la libertad humana y reintroducía la religión en el centro de la acción. El motivo era que, siguiendo a Kant, el mal radical suponía la presencia del misterio, la intervención de fuerzas sobrenaturales de carácter demoníaco.

Cuando Arendt pudo ver a Eichmann, oír sus argumentaciones, presenciar sus reacciones, analizar sus justificaciones concluyó que lo que tenía delante no era un ser ontológicamente corrompido ni una personalidad satánica, sino un hombrecillo vulgar que había cometido crímenes horribles gracias a una especie de estupidez moral que procedía de una absoluta ausencia de juicio: “Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión –que en modo alguno podemos equiparar con la estupidez– fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”. Arendt añadía que la personalidad del condenado permitía extraer una lección: “tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana”²⁸. La naturaleza del mal que había sembrado el nazismo era a juicio de Arendt *banal*, aunque con ello, no quería decir que no fuera imponente, repugnante, extremo y absolutamente condenable. Esa incapacidad para distinguir el bien del mal explicaba que pudiera haber cometido acciones monstruosas y, simultáneamente, fuera incapaz de mentir o dañar a un superior, por ejemplo, para progresar en su carrera. Pero lo fundamental para el esquema del pensamiento de Arendt es que la tesis de “la banalidad del mal” permite rescatar la posición de la liber-

²⁸ *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona: Lumen, 1967, p. 414 En lo sucesivo citaremos por las siglas EJ, seguidas del número de la página.

tad humana y concluir que “cada uno podía decidir por sí mismo ser bueno o ser malvado en Auschwitz”²⁹.

Arendt focalizó sus análisis de la conducta de las víctimas en la “responsabilidad personal bajo la dictadura”. El totalitarismo no había sido el producto de ningún fondo demoníaco liberado por algún azar histórico: sus extraordinarios delitos podían ser juzgados dentro del mundo de las instituciones humanas. Así se restablecía la continuidad histórica con el pasado, condición para que los hombres volvieran a tener futuro.

Young-Bruehl subraya la importancia biográfica de este cambio de posición teórica: Arendt se reconciliaba con el mundo entre otras cosas porque la acción política volvía a ser posible. Si el mal era banal y no demoníaco, podía ser comprendido. Arendt concede un alcance muy especial al acto intelectual de comprender. Lo diferencia del “entender” del intelecto que aísla relaciones y separa componentes en un continuo, ni el explicar científico que deriva un dato o un hecho de su posible causa. No, comprender es la capacidad que tiene los seres humanos para penetrar en un mundo que ya estaba en marcha antes de que ellos llegaran y que es profundamente indiferente a sus designios y proyectos vitales, es “una actividad sin fin (...) a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”³⁰.

Aunque tuvo que pagar un alto precio por esa reconciliación mundana, pues durante años fue objeto de ataques –especialmente desde organizaciones sionistas– y algunos amigos se distanciaron. El libro contenía tal cantidad de tesis polémicas, respecto de lo que podríamos llamar ahora lo “políticamente correcto” desde el punto de vista de las vícti-

²⁹ Citado por Young-Bruehl de un texto sobre Auschwitz de Bernd Naumann, escrito por Arendt hacia 1966. *Biografía* p. 470.

³⁰ *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 371.

mas³¹, que desencadenó una avalancha de reacciones que duró varios años. Arendt fue acusada de suavizar la responsabilidad de los verdugos y cargar ésta en la cuenta de las víctimas, acusación injusta, aunque plausible en función de la extrema dificultad y novedad de los análisis de Arendt sobre “la banalidad” de los asesinos. Claro que lo que quería decir a sus lectores con la hipótesis de que el mal que había liberado aquel horror era “banal”, no era *banal*, trivial, insustancial o anodino, sino algo sumamente grave que aludía a la facilidad con que habían podido darse las condiciones de posibilidad de una situación tan atroz, y advertía sobre las probabilidades de una repetición. El mal banal es superficial: se propaga en la superficie, como un hongo³². No se necesitan seres excepcionalmente apasionados, destructivos o dotados de gran voluntad para que

³¹ A este respecto es significativa la correspondencia que intercambió con Gershon Scholem (*Raíces*, Madrid, nº 36. Ambos eran amigos de Walter Benjamín. Asimismo, la reacción de su íntimo amigo Hans Jonas, quien cuenta en sus memorias que fue el sentido común de su esposa lo que le ayudó a salvar la relación con Arendt. Cf. *Memorias*, Madrid, Losada, 2005)

³² Creo que el problema es antes de términos que de significados. Arendt expone claramente que “banal” califica el carácter superficial del mal en lo que respecta a su génesis, entre otros aspectos, los motivos demasiado humanos de los verdugos, sin entrar en su calidad moral ni en la gravedad objetiva del comportamiento. Pero a mi juicio, la razón para preferir, a raíz de su experiencia en el juicio de Eichmann, el término “banal” al de “radical” se debe a que el segundo obligaba a entrar en profundidades metafísicas y teológicas que amenazaban con sacar del mundo histórico las causas de lo acontecido, de manera que, como ya había señalado, los hombres quedaban inermes ante lo ocurrido, pues no podían comprender; y en consecuencia no eran capaces de perdonar, si fuera el caso, o castigar. En réplica a una carta de Scholem considera un grave error afirmar el carácter demoníaco del mal, siquiera sea metafóricamente: “El mal nunca es ‘radical’, que es sólo extremo, y que no posee profundidad ni dimensión demoníaca ninguna. Puede proliferar y arrasar el mundo entero precisamente porque se extiende como un hongo en la superficie. ‘Desafía’ al pensamiento, según dije, porque el pensamiento trata de alcanzar alguna profundidad, de ir a su raíz, y en el momento en que se ocupa del mal se ve frustrado porque ahí no hay nada. Tal es su ‘banalidad’. Sólo el bien tiene profundidad y puede ser radical” (Correspondencia con Scholem, op. cit., p. 19).

un genocidio pueda ser llevado a cabo, sino buenos padres de familia, probos funcionarios, gente de orden³³.

En lo que respecta al análisis estrictamente político, Arendt descubrió una conexión entre el mal banal y algunas de las concepciones vigentes en la práctica política del s. XIX. Una de ellas era la convertibilidad del mal –ahora– en bien –mañana–, es decir, el viejo lugar común de que “el fin justifica los medios”. En efecto, la tesis sobre la banalidad del mal advierte sobre la “facilidad” con que se puede hacer el mal, no importa la intención, y aún contando con las mejores intenciones: había que tener mucho cuidado con la mayor tentación de la política: “ser bueno por medios malos”³⁴. Pero las convicciones que llevaban a estas conclusiones estaban enraizadas en lo más profundo de la tradición y la práctica políticas de Occidente. Un caso destacado sería el de las tesis de la filosofía de la historia hegeliano-marxiana, con su pretensión de que puede ser conocido el futuro³⁵. Si éste puede ser determinado como un efecto del

³³ Arendt ya sospechó este aspecto de la psicología de los verdugos cuando escribió en *Los orígenes del totalitarismo* que Himmler había comprendido bien el fondo del asunto. El organizador de las SS demostró “su capacidad suprema para organizar a las masas en una dominación total, suponiendo que la mayoría de los hombres no eran ni bohemios ni fanáticos ni aventureros ni maníacos sexuales ni chiflados ni fracasados sociales, sino, primero y ante todo, trabajadores y buenos cabezas de familia” (OT, p. 421).

³⁴ Citado por Young-Bruehl. *Biografía* p. 476.

³⁵ “La visión hegeliana de la historia excluía lo inesperado” Arendt en una carta a M. MacCarthy. *Biografía* p. 575. Es evidente que Arendt había concluido que la revelación política que había detrás del fenómeno totalitario suponía entre otras cosas la refutación de todas las filosofías de la historia pensadas por los pensadores modernos fueran de inspiración materialista o espiritual. Todas compartían la incapacidad para remitir los acontecimientos históricos a la acción humana, en la acepción específica que tiene en *La condición humana*. En *Historia e inmortalidad* dice: “La forma kantiana y hegeliana de reconciliación con la realidad mediante la comprensión del más profundo significado de la totalidad del proceso histórico parece haber quedado tan refutada por nuestra experiencia como lo ha sido también el intento simultáneo del pragmatismo y del utilitarismo por ‘construir la historia’ y por imponer a la realidad el significado y la ley preconcebidos por el hombre” (Op. Cit., p.

estado de cosas dado en el presente, que evoluciona con arreglo a leyes establecidas, análogas a las leyes de la física sobre los fenómenos del Cosmos, tiene sentido desplazar a ese futuro la justificación moral del mal que se hace *ahora*, a sabiendas de que es una acción *mala*, pero que se trastocará allá en *buena*. Semejante planteamiento, amén de ser falso, y destruir el sentido común, del que dependemos los hombres para orientarnos en la vida cotidiana, supone una concepción no libre de la política, pues para Arendt la acción no tiene nada que ver con la fabricación y queda malograda si se la trata como un asunto de medios y fines. Éste fue el gran error de la modernidad política y filosófica, que culmina, precisamente en Marx³⁶.

La crónica sobre el juicio Eichmann, a parte las repercusiones biográficas que fueron muchas y no siempre agradables, tiene una importancia notable en el desarrollo de su obra porque, en cierto modo, dio un giro a ésta, o, al menos, le añadió una dimensión inesperada. Arendt que se había mostrado siempre reacia, casi despectiva, con la gran tradición filosófica³⁷, entre otras cosas por su incapacidad para comprender la ac-

69). Frente a ambas interpretaciones, Arendt defiende que "la Historia es un relato que tiene muchos comienzos pero ningún fin". Y aclara que a lo que el historiador profesional puede tratar como el "fin" de algo, de un periodo, de una tradición, siempre será "un nuevo comienzo para quienes están vivos", quiere decirse para los humanos capaces de ejercer su constitutiva libertad en el curso de acciones nuevas. (Cf., "Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión)", en *Ensayos de comprensión*, op. cit., p. 389.)

³⁶ Cf. *Historia e inmortalidad*, pp 61–62, en donde Arendt reprocha a Marx pensar la historia como si fuera algo que se construye, aunque le concede que fue el primero en comprender que lo que se fabrica tiene el sentido en su finalidad, por lo que la historia, según esta visión "técnica" de la misma como resultado del trabajo y de la producción exige tener dada una meta y progresar necesariamente hacia ella. También en CH (pp 158 y ss) las críticas a la historia como proceso, semejante a los procesos de la vida.

³⁷ La argumentación de que la gran tradición ha quedado aniquilada por los acontecimientos políticos del siglo XX está argumentada en el prólogo a los ocho ejercicios de pensamiento político, "La brecha entre el pasado y el futuro", p. 81

ción y, de resultas, para enfrentarse con los graves acontecimientos históricos del s. XX, se volvió hacia ella. Puesto que el juicio era una de las capacidades del pensamiento, había que esclarecer en qué consistía *la vita contemplativa* con sus recursos: el diálogo del pensamiento consigo mismo, el querer de la voluntad y la valoración de lo real en el juicio.

De ahí surgieron las conferencias que dictó primero en la Universidad de Chicago en 1964, 1965 y 1966 y luego en la New School for Social Research de New York: *Fundamentos de la moral* y *Sobre la moralidad*, buscando “una conclusión moral para la política”³⁸. Se trata del material basado en el estudio de *La crítica del juicio* de Kant, que, si hubiera tenido tiempo, habría terminado por integrarse en la tercera parte de *La vida del espíritu*³⁹.

La obra fue planeada en tres partes: el pensar, la voluntad y el juicio⁴⁰ se corresponden con las tres dimensiones de esa vida contemplativa que tan oscuras relaciones mantiene con la vida activa. Los análisis estuvieron centrados en torno a lo que Arendt consideró el gran problema hurtado por los filósofos modernos: las relaciones, de suyo conflictivas, entre el pensar y el querer en relación con un modelo de la voluntad no auto-

³⁸ *Biografía*, p. 468.

³⁹ Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984 y Barcelona, Paidos, 2002. Acaban de aparecer traducidas al castellano parte de las lecciones que habrían constituido la base de elaboración de la tercera parte de *La vida del espíritu* y que Arendt se proponía escribir cuando murió. Con el título *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Barcelona, Paidós, 2003) y editadas por Ronald Beiner se publican las clases dictadas en la New School for Social Research en el semestre de otoño de 1970. Completa el volumen unas notas sobre la imaginación, de un seminario sobre *La crítica del juicio* que dio en la misma institución y por las mismas fechas.

⁴⁰ Arendt sigue la división kantiana de la razón en tres facultades. El juicio a que se refiere Arendt es el tipo de juicio que Kant llamó “reflexionante” o sin reglas. Por cierto que el autor de la gran tradición por quien Arendt sintió mayor respeto y admiración fue precisamente Kant, pues a diferencia de la mayoría de los filósofos no descuidó las implicaciones políticas del pensamiento.

crático. Vio la esencia del pensamiento, no en el conocimiento que domina, sino en su capacidad para reconciliar el yo con el mundo, reconciliación que le parecía condición necesaria para establecer juicios sobre lo real. Y es que, según Arendt, el yo que piensa está fuera del mundo, en una especie de no-lugar, en una “brecha” entre el pasado y el futuro⁴¹. Como señala Young-Bruehl, el motivo central de Arendt en los setenta fue éste de *la reconciliación con lo real*. Eso es lo único que el pensamiento puede hacer por los humanos urgidos a actuar por las condiciones en que se les da la vida en la tierra: cerrar las brechas que los acontecimientos abren –a veces de manera traumática– en la historia humana. La sugerencia no puede ser más paradójica: lo que cierra la brecha es una brecha. No se trata de un juego de palabras, pues mientras que la primera es una quiebra, una discontinuidad acontecida por las acciones humanas, la segunda es el hueco habitado por el pensamiento que restituye con sus afirmaciones y reconocimiento lo destruido por la radical contingencia e imprevisibilidad de la acción humana.

Esta es la razón por la que el pensamiento no puede ser directamente político. Por el contrario, la acción con su cortejo de compromisos y urgencias incapacita para el pensar, que requiere la retirada y el apartamiento de la arena pública: “enseñar aceptación de las cosas en su realidad”, ese es el papel que encomienda Arendt al pensar del espíritu, pues “de esa aceptación que también puede ser denominada veracidad, surge la capacidad del juicio”. Y de ahí la conclusión a que se encaminaba su obra y que desgraciadamente no nos pudo dejar impresa: la verdadera actividad *política* del pensamiento es juzgar.

⁴¹ La expresión alude al título del artículo que puso como prefacio al libro de título semejante. El lugar o “no-lugar” según se mire, “entre el recuerdo y lo desconocido que se alza delante” (*Biografía* p. 555), es el sitio habitual en el que terminó por establecerse vitalmente Hannah Arendt.

DERRIDA CONTRA HUSSERL: LA CRÍTICA DE LA VOZ Y EL FENÓMENO A LA TEORÍA DEL SIGNO DE LA PRIMERA INVESTIGACIÓN LÓGICA DE HUSSERL

Francisco Conde Soto
Universidad de Barcelona

Abstract

In this article the author tries to deconstruct the critic against Husserl's analysis of the signs in the first logical investigation as it is exposed in Derrida's work *Speech and Phenomena* (1967). Derrida's main critic is that the husserlian distinction between two kinds of signs – expressions (signs with signification) and indications- is unjustified and artificial. He also rejects the husserlian topic that sustains the ideality of significations and misinterprets the concept of meaning by understanding it as "the intention to say something". The author of the article tries to show how Derrida manipulates the very strict husserlian notions by means of small but severe conceptual perversions that allow him to criticize without reason Husserls understanding of the meaning as built upon some conscious "forgetting" of the empiric side and of the indicative function of the expressions. The article begins with an exposition of some important points of the first logical investigation and then tries to show how Derrida manipulates them in his "approach" to the husserlian text.

El pensamiento de Derrida se califica a sí mismo como "deconstrucción" de la tradición metafísica occidental, tradición que es atacada desde diferentes perspectivas. La primera de ellas es ser considerada una "metafísica de la presencia", puesto que en ella habría una clara tendencia a definir cognoscitivamente lo que es un objeto en virtud de aquellas dimensiones del objeto que se aparecen y que son presentes despreciando aquellas que aunque ocultas, ausentes, pasadas y futuras también le pertenecen. Una segunda perspectiva crítica a la tradición se centraría en torno a la acusación de ser "logocentrista", en la medida en que su discurso se movería sobre el pre-

supuesto tácito de la creencia en la posibilidad de que el sentido se dé bajo la forma de una presencia originaria en una intuición evidente, en la posibilidad de que la significación signifique sin abandonar el "reino" del *logos* absoluto, privilegiando injustificadamente lo inteligible sobre lo sensible. En tercer lugar, entre otras muchas, la tradición metafísica sería criticada por su "fonocentrismo", al privilegiar el habla sobre la escritura. La denuncia de estas diferentes situaciones constaría en primer lugar en ejercer una relectura de ciertos textos de la historia de la metafísica con el ánimo de deconstruirlos y poner de manifiesto los presupuestos ocultos anteriores. En este artículo no entraremos a evaluar en profundidad qué pueda significar el término deconstrucción en general, sino que se analizará el intento deconstructivo concreto que Derrida realiza en *La voz y el fenómeno* sobre la primera *Investigación Lógica*. Para ello se hará una presentación de aquellos puntos del análisis husserliano a los que Derrida se remite para pasar posteriormente a un análisis de la validez de sus críticas.

A. LA TEORÍA DE LOS SIGNOS EN LA 1º INVESTIGACIÓN LÓGICA.

1. Signos y expresiones

Que Derrida escoja las *Investigaciones Lógicas* se debe a su carácter fundacional en relación a la primera fenomenología de Husserl –a nuestro entender hasta *Ideas I*. Las *Investigaciones Lógicas* se proponen como primera tarea un análisis de la naturaleza de las expresiones y de los significados como paso previo obligado a la posterior elaboración de cualquier disciplina filosófica, en la medida en que esta formula sus resultados mediante expresiones significativas de un lenguaje. La primera investigación lógica, titulada precisamente "Expresión y significación", se inicia con una definición y clasificación

de los signos. Según Husserl todo signo es "signo de algo" [*Zeichen für etwas*] (Hua XIX/1, 30). Esta relación puede darse de varias formas diferentes:

- existen signos que no designan [*bezeichnen*] aquello en lugar de lo que están;
- existen signos que designan, pero no significan aquello por lo que están;
- y finalmente existen signos que designan y que significan aquello por lo que están.

De entrada existen dos funciones súgnicas distinguibles: la función indicativa-designativa y la función significativa-expresiva. Los dos primeros tipos de signos entran dentro de la categoría de los índices¹: signos no expresivos, tanto designadores como no designadores. Sólo la tercera clase de signos estaría acompañada de una función significativa y constituiría el grupo de las expresiones².

Con respecto a los índices Husserl afirmará que hay un fenómeno unitario que es la indicación en general:

"[...] cualquier objeto o estado de cosas, de cuya consistencia [*Bestand*] alguien tenga conocimiento actual, le indican a este alguien la consistencia de otros determinados objetos o estados de cosas, de forma que la convicción [*Überzeugung*] acerca del ser de unos sea vivida como motivo para su convicción o suposición acerca del ser de los otros" (Hua, XIX/1, 32).

Para Husserl la esencia de la indicación se encuentra en una relación de "motivación" entre los elementos interrelacionados. A esta motivación le corresponde un correlato objetivo que aparece [*erscheinende*], un estado de cosas unitario que es mentado por ella.

¹ Gaos emplea en la traducción castellana "señal" para traducir

² Es importante atender a la palabra función, porque nos permite aclarar desde un principio que en realidad estamos hablando de dos funciones de los signos, una función indicativa y una función expresiva, y no de una separación substancial entre dos clases de signo.

El “porque” que permite que se forme esta unidad es el correlato objetivo de la motivación: pienso que la playa está habitada porque he visto una pisada. La indicación no es sólo mi ver una pisada ni el hecho de que la playa esté habitada sino el conjunto unitario “playa habitada porque pisada”.

En su análisis de las expresiones Husserl comienza negando que, tal y como se considera tradicionalmente, el carácter expresivo dependa de la función comunicativa de esa expresión. Una expresión es expresión tanto si pertenece a un discurso comunicativo como si no lo hace. Los rasgos que caracterizan esencialmente a una expresión serían dos: a) las expresiones se dan siempre formando una unidad fenoménica con las vivencias que ellas mismas exteriorizan; b) las expresiones en el sentido del discurso están animadas por la intención de presentar algún tipo de «pensamiento» (la palabra aparece entrecomillada en el texto husserliano), es decir, Husserl reconoce que habitualmente las expresiones aparecen acompañadas de una intención comunicativa. En el discurso comunicativo las expresiones funcionan para el receptor como índices del pensamiento del emisor: son índices que notifican o designan las vivencias psíquicas del emisor. De cara a análisis posteriores hay que dejar claro que la comprensión que se produce en un intercambio comunicativo no es un saber conceptual o un juzgar del tipo del enunciar donde se constate la verdad de lo notificado, sino que la captación de la notificación, la “toma-de-nota” [*Kundnahme*] es una mera percepción de la notificación [*Kundgabe*].

2. Las expresiones en la vida solitaria del alma [*das einsame Seelenleben*]

El § 8 de la primera investigación lógica está dedicado a demostrar que la función indicativa no es esencial a las expresiones.

Se trata aquí de localizar un empleo de las expresiones donde estas no pierdan su función significativa aun cuando no comuniquen nada, en otras palabras, cuando no indiquen nada. La vida solitaria del alma es aquella situación donde nos representamos una palabra en "silencio", como cuando cerramos los ojos y pensamos "negro" o como cuando hablamos con nosotros mismos. Husserl insiste en el hecho de que las significaciones de una expresión en el ámbito de la vida solitaria del alma son las mismas que en el ámbito comunicativo. En la vida solitaria del alma las expresiones no comunican pero siguen siendo expresiones, siguen teniendo significación, pueden ser comprendidas. En la vida solitaria del alma "Nos imaginamos en nuestra fantasía un signo verbal hablado o impreso pero en realidad no existe tal signo" (Hua, XIX/1, 42). Para que nos podamos representar una palabra no es necesario que esta palabra exista como sonido o como grafía reales, físicos. No nos interesa la existencia empírica de una palabra para saber si hay o no hay significación. La expresión seguirá siendo expresión aunque no tengamos una palabra física, un sonido.

Fuera del ámbito de la vida solitaria la palabra tiene, por el contrario, una función notificadora, de forma que los pensamientos, los estados psíquicos de los que hablábamos antes, no son expresados "meramente en la forma de una significación" (Hua, XIX/1, 43) sino que son comunicados mediante un proceso de notificación. La conclusión sería que las funciones expresiva y notificadora no coinciden ni tienen que darse siempre juntas.

Husserl considera a continuación la objeción de si no podríamos pensar que en la vida solitaria del alma nos notificamos algo a nosotros mismos, de forma tal que las expresiones podrían funcionar en este contexto como índices de nuestros propios estados psíquicos. Sería entonces legítimo hablar de la posibilidad de una comunicación

consigo mismo. Husserl afirma que en realidad las expresiones de la vida solitaria del alma en este contexto efectúan un apuntar [*Hinzeigen*]³ a las propias vivencias que es diferente del indicar de los índices: "La existencia del signo [expresivo] no motiva la existencia, o más exactamente, nuestra convicción acerca de la existencia de la significación". Por el contrario: "Lo que nos sirve como índice (marca), debe ser percibido por nosotros como existente" (IL, XIX/1, 42). En la vida solitaria del alma ni las palabras ni las significaciones son percibidas como existentes, por lo que no pueden ejercer propiamente hablando ningún tipo de función indicativa. No podemos decir que son índices de nuestros propios estados psíquicos.

Husserl dos caras en la expresión. La palabra "caras" es aquí empleada con todo rigor, puesto que Husserl se refiere a las caras de algo bifaz, caras que no son separables fácticamente sino tan sólo a efectos del análisis. Distinguimos en la expresión entre: 1. El fenómeno físico, palabra verbal, signo sensible. 2. Un curso⁴ de vivencias psíquicas que enlazado asociativamente a la expresión hace que esta sea expresión de algo (Hua, XIX/1, 38). Más adelante clasifica estas vivencias en dos tipos: intenciones significativas esenciales a la expresión e intenciones cumplidoras, impletivas, implementadores [*erfüllende*] del sentido que la pueden acompañar eventualmente y que

³ La traducción de esta palabra ofrece alguna dificultad. Gaos traduce mostrar, pero así se pierde la noción de la partícula Hin-, que indica movimiento, concretamente el desplazamiento desde un punto próximo a otro más lejano. Si bien la palabra castellana "apuntar" sólo traduce la última parte de la palabra alemana (zeigen: mostrar, enseñar, exhibir), recoge el sentido de movimiento que tiene el término alemán de "mentar, apuntar" en el sentido de "traer algo, llevar algo, colocar algo ahí delante".

⁴ Belauf de Belaufen. Los significaciones habituales son "ascender a, elevarse a, importar, ser de". Pero la partícula be- se utiliza en este caso para darle al verbo una dirección objetiva, para insistir en el resultado de su acción. En este caso la acción del verbo laufen: correr, recorrer. En la traducción castellana aparece simplemente "conjunto" (GAOS 1982, 1, 239).

dan plenitud intuitiva a las intenciones significativas a través del establecimiento de una relación a un objeto expresado. La palabra en cuanto fenómeno físico se hace una con la intención significativa, constituyendo una unidad esencial. La unión entre ambos elementos no es "ningún mero agregado" sino que "forman, por el contrario, una unidad profundamente fundida de un tipo peculiar" (Hua, XIX/1, 45). Lo que sucede es que en el acto expresivo la aparición verbal física experimenta una modificación fenomenal esencial cuando adquiere el valor de expresión: la realización de la intención significativa desplaza nuestro interés desde la representación o percepción de la palabra al objeto mentado.

3. La significación

La significación será tan sólo aquella parte siempre idéntica de la intención significativa, en la que se constituye la relación al objeto. Utilizar una expresión con sentido es lo mismo que referirse, representarse un objeto, sin importar si el objeto es ficticio, real o incluso imposible. No se trata por tanto de que una expresión tenga significación cuando se refiere a un objeto que existe. Por otra parte, la comprensión de las expresiones persiste después de la desaparición de las representaciones o imágenes que la acompañan, lo que implica que las imágenes son auxiliares de la comprensión, no elementos donde residiría por completo la significación.

El carácter de significabilidad no se añade a un acto como si fuese un nuevo contenido psíquico, como si estuviésemos ante una suma de contenidos del mismo valor. Se trata de que un único y mismo contenido psíquico ha cambiado su carácter de manera tal que ya no se nos aparece como una mera marca en el papel, una mera aparición física, sino que ahora funciona como un signo que nosotros entendemos. Que la significación reside en el carácter del acto que da

sentido, no en el que lo implementa, lo demuestra también la existencia de un pensamiento puramente simbólico, que no está acompañado por ninguna representación o cumplimiento intuitivo, o la posibilidad de hablar sin la presencia de intuición, como en el caso de una conversación donde no nos detenemos a formar representaciones o imágenes acerca de los hechos comentados. La intención significativa es la que anima la expresión concediéndole una significación y, en cuanto apuntado o intencionado a través de ésta, un objeto. Husserl no dice que una expresión tenga significación en la medida en que se refiere a una objetividad, sino que una expresión puede apuntar a un objeto a través de su significación.

La significación de una expresión se caracteriza ante todo por su carácter ideal frente a la multiplicidad de las emisiones expresivas que se pueden referir a ella. El estado de cosas expresado por una expresión conforma una unidad frente a la multiplicidad de enunciados en que puede ser expresada esa significación. Mientras que el contenido psicológico de la vivencia significativa es una parte de la vivencia, la significación, por el contrario, no es una parte real del acto de la conciencia. En este último caso la significación varía en cada uno de los actos, porque los actos son irrepetibles y siempre diferentes por el mero hecho de estar asociados a un momento temporal concreto. Lo que mentamos permanece uno, no se multiplica: el juicio en sentido ideal lógico es uno. Es necesario entonces explicitar a qué tipo de identidad se refiere Husserl al hablar de la idealidad de la significación. Las significaciones se comportan con respecto a los actos significativos "como el Rojo *en especie* con relación a las tiras de papel aquí yacientes, que 'tienen' todas este mismo Rojo" (IL, XIX/1, 106). La multiplicidad de las diferentes instancias significativas se "reúne" bajo una única significación ideal. Mientras que cada uno de los actos psicológicos de significación es

real-temporal, la significación mentada por ellos tiene ser ideal-atemporal: es decir, las significaciones en cuanto especies no se dan ni se encuentran en un determinado tiempo, sino que son atemporales. Su ser no es real, sino ideal. Ahora bien, esta idealidad no es idealidad en sentido normativo: no se trata de una idealidad normativa que debiera ser perseguida como valor límite ideal cumplido en mayor o menor medida en los casos particulares⁵. La significación normativa es un objeto real persegurable, una norma práctica, e incluso aunque se trate de un ideal no realizable existe como individuo, como norma concreta. La idealidad de la significación, en tanto que idealidad en el sentido de la especie, excluye cualquier relación con la realidad. Es por este motivo por el que las normas ideales no pueden sustituir a las significaciones en el sentido de especie: cada norma es algo individual perseguido por los actos de juicio reales, pero la especie excluye toda referencia a lo real o a lo individual (Hua, XIX/1,107). Por otra parte, que la significación sea ideal en el sentido de la especie no quiere decir que especie y significación coincidan. Por ejemplo, la especie 4 es mentada a través de las significaciones 2+2, el número entero situado después del 3, 3+1, la significación 4....

⁵ El capítulo 8 de los Prolegómenos a una lógica pura (IL, XVIII, 159), texto introductorio a las Investigaciones Lógicas, está dedicado a la crítica de los prejuicios psicologistas. El primero de ellos sería no haber distinguido el carácter teorético de la lógica del carácter práctico o normativo que la lógica puede asumir en cuanto conjunto de procedimientos o reglas para el pensamiento. Los conceptos lógicos de la lógica normativa son también ideales pero en un sentido que debe ser distinguido de la idealidad propia de la especie. Un ejemplo en el que los conceptos lógicos actúan como ideales normativos lo ofrece la conversión de una verdad lógica en norma del pensamiento: cuando $2+2=4$ es empleado como la regla que nos dice que la operación de sumar dos y dos es correcta cuando el resultado es cuatro. Husserl afirma que los conceptos lógicos en sí no son ideales normativos. En el momento en que actúan como ideales que hay que perseguir, su idealidad ya no excluye la realidad, puesto que se ofrecen como casos límite a los que se deben aproximar los ejemplares reales.

4. El problema de las expresiones esencialmente ocasionales.

Una de las cuestiones a las que Derrida dedica mayor atención es la crítica de la teoría husseriana de las expresiones ocasionales. En relación al significado según Husserl podemos distinguir fundamentalmente dos tipos de expresiones:

a) objetivas: cuya significación no depende en ningún caso del contexto. Los ejemplos por excelencia son los enunciados de las ciencias "abstractas". Esto no impide que una expresión objetiva puede ser equívoca, es decir, que tenga diferentes significaciones, siempre que sea posible determinar y precisar la significación válida entre las varias posibles a través del contexto actual, de la interpretación del oyente, etc. Ej.: si digo el gato es feo, suponemos que no me refiero a la herramienta, sino al animal. Pero no se trata de que la expresión dependa esencialmente del contexto para poder ser comprendida. La expresión "gato" es comprendida aunque no aparezca el contexto que precise si se trata de una herramienta o de un animal. Si no hay contexto, no se puede saber de qué significación se trata pero la expresión no deja de ser entendida.

b) expresiones esencialmente subjetivas u ocasionales: estas expresiones carecen de significación fuera de su contexto, necesitan necesariamente de él para determinarse de entre un grupo posible de significaciones. Parecería que estas expresiones serían contraejemplos a la afirmación de Husserl de que las significaciones constituyen unidades ideales idénticas: estaríamos ante expresiones cuyas significaciones dependen esencialmente de la existencia de un contexto, expresiones que carecerían de significaciones si no fuera gracias al contexto. La idealidad de la significación se vería amenazada por este "vacilar" en la significación de las expresiones ocasionales.

Husserl estudia el caso del pronombre *yo* como paradigma de expresión ocasional. La palabra “*yo*” nombra en cada caso a una persona distinta que es reconocible en virtud del contexto. Si carecemos de este contexto, como cuando leemos la palabra “*yo*” sin saber quien la ha escrito, tenemos una palabra extraña a su significación normal, porque no podemos identificar el objeto concreto al cual se refiere en una determinada situación; y sin embargo la palabra sigue siendo algo más que un mero arabesco o un grafema. A primera vista parece que la significación normal de “*yo*” es aquella que adquiere la palabra en cada caso cuando es usada por un sujeto que se refiere a sí mismo. Sin embargo, pese a que cada hablante se refiere a una representación específica de su *yo*, hay algo común a la expresión “*yo*” en todas sus emisiones. La representación inmediata de la persona hablante sobre sí no aprehende en sí la significación total de la palabra “*yo*”. La palabra “*yo*” no es igual a un equívoco que se pudiese identificar con todos los posibles nombres propios de personas. A la significación de “*yo*” le pertenece la representación del mentarse-a-sí-mismo y del apuntar a la representación individual directa de la persona que emplea la expresión, que a su vez se asienta sobre este mentarse-a-sí-mismo:

“Curiosamente tenemos aquí, así lo deberemos reconocer, dos significaciones construidas una encima de la otra. Una, relacionada con la función general, está unida a la palabra de forma tal que puede realizar una función indicadora en el representar actual; la otra, por su parte, favorece la otra representación, la representación singular, y hace cognoscible su objeto, al mismo tiempo en el modo de la subsunción, como lo mentado *hic et nunc*. La primera significación podríamos por ello denominarla indicadora, la segunda, indicada” (IL, XIX/1, 89).

En el caso de las expresiones ocasionales el núcleo de la significación está constituido por la función indicadora. Incluso en el caso de una expresión esencialmente ocasional existe una significación idéntica que se mantiene en todas las emisiones de la expresión. Para Husserl la significación normal de las expresiones ocasionales consiste en la determinación de una dirección objetiva, de un objeto, aunque este no tenga que estar presente. Afirmar que la significación normal de la palabra "yo" sólo se alcanza cuando se consigue cumplir su referencia iría en contra de su propia separación entre intención significativa y cumplimiento.

B. LA CRÍTICA DE DERRIDA A HUSSERL EN *LA VOZ Y EL FENÓMENO*.

Una vez culminada esta primera presentación aclaratoria se proseguirá con el análisis de las críticas que Derrida hace a Husserl, intentando justificar nuestra consideración de que no son acertadas. *La Voz y el Fenómeno* está estructurada en siete capítulos que forman dos bloques temáticos principales. El primero de estos bloques tiene como tema central la crítica a la teoría del signo formulada en la primera investigación lógica. El segundo, que no será estudiado en este artículo, lleva a cabo una presentación crítica de la fenomenología del tiempo tal y como es expuesta en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (Hua X) de Husserl.

1. La cuestión del signo "en general".

El objetivo principal de Derrida es demostrar la imposibilidad de la separación entre las funciones expresiva e indicadora de los signos. La crítica más consistente del primer capítulo de la obra de Derrida es la que se refiere a la ausencia de un análisis de la estructura del signo en general en el planteamiento de Husserl. Antes de comenzar analizando las dos funciones del signo, expresiva e indicativa, Husserl

debería haber estudiado en qué consiste la unidad de esas dos funciones, qué significa “estar por / para / en función de algo otro” (“todo signo es signo de algo”). Esta omisión obedecería en realidad a una imposibilidad esencial para justificar la unidad de los tipos de signo: Husserl sería consciente de que no existe una esencia común, de forma que el análisis del signo en general habría conducido a la separación total entre índices y expresiones.

“‘Todo signo es signo de algo...’, para algo (für etwas), tales son las primeras palabras de Husserl, que introduce entonces inmediatamente la disociación: ‘... pero todo signo no tiene una «Bedeutung», un «sentido» (Sinn) que sea «expresado» con el signo’. Esto supone que sepamos implícitamente lo que «estar-por» quiere decir, en el sentido de «estar-en-el-lugar-de»; debemos comprender familiarmente esta estructura de sustitución o de un remitir para que después llegue a ser inteligible en ella, incluso demostrada, la heterogeneidad entre el remitir indicativo y el remitir expresivo; e incluso para que la evidencia de sus relaciones nos sea accesible, aunque fuese en el sentido en que lo entiende Husserl” (VP, 24).

Según Derrida a partir del inicio del segundo párrafo de la primera investigación lógica se podría deducir que el mismo Husserl habría reconocido que indicación y expresión son dos conceptos irreductibles uno al otro y que sólo pueden ser relacionados a una misma palabra de forma artificial y a través del ejercicio de una operación lingüística violentadora. El texto de Husserl es el siguiente:

“De los dos conceptos [Begriff] relacionados [anhängenden] con la palabra signo, estudiaremos primero el del indicar” (Hua, XIX/1, 31)⁶.

Derrida traduce el *anhängenden* por “attachés” –atados, ligados, pegados– y es entonces cuando puede pasar a detectar una cierta violencia unificadora. A mi entender no es posible deducir del texto

⁶ La traducción castellana de Gaos y Morente es todavía más explícita, quizás excesiva, en cuanto a la unidad de los dos conceptos: “De los dos conceptos inherentes a la palabra signo, consideremos primero el concepto de indicación” (GAOS 1982, 1, 234). Con el tipo de letra de indicar queremos resaltar la segunda forma de diferenciar una palabra que emplea Husserl: en ocasiones el texto aparece en cursiva, pero en ocasiones las palabras aparecen resaltadas mediante una mayor separación de los caracteres.

husseriano que Husserl estuviese violentando su propio pensamiento. Las significaciones habituales de *anhängen* son “colgar, enganchar” y más raramente “añadir”; pero sobre todo, y en segundo lugar, el término alemán *Begriff* no significa tan sólo concepto, sino que puede ser igualmente traducido por “noción, idea”, de manera que parece lo más evidente considerar que Husserl quiere decir simplemente que indicar y expresar son dos nociones del término signo.

Derrida afirma que quizás Husserl habría omitido la pregunta por el ser del signo en general por motivos de naturaleza más esencial. Husserl descubriría que si el signo es interrogado bajo la forma de una pregunta “¿Qué es ...?” se estaría ontificando algo cuya naturaleza es esencialmente distinta a la de un ente:

“No se puede pensar – y Husserl lo ha hecho, sin duda - que el signo, por ejemplo, si se lo considera como estructura de un movimiento intencional, no cae bajo la categoría de cosa en general (*Sache*), no es un «ente» sobre el ser del cual se llegaría a plantear una cuestión? ¿No es el signo otra cosa que un ente? ¿No es la única «cosa», que al no ser una cosa, no cae bajo la cuestión «qué es»?” (VP, 25-6).

Nos parece que es discutible que la pregunta por el signo tenga que convertirlo inmediatamente en algo óntico, como si toda interrogación tuviese que “ontificar” necesariamente el objeto por el que pregunta. Pero en todo caso estos son problemas que desbordan con creces el marco de este artículo⁷. Para terminar, cabe recordar que Husserl ya se había ocupado de la cuestión del signo en un escrito del año 1890, titulado “Para una lógica de los signos (Semiótica)”⁸. Ciento es también que Derrida no podía tener conocimiento de la existencia de este texto porque cuando escribió su obra (1967) todavía no estaba editado (primera edición, 1970). En definitiva, quizás la solución más urgente es reconocer que el concepto de signo en general per-

⁷ Derrida está aquí pensando en el §17 de *Ser y Tiempo*.

⁸ Incluido en Husserl, E., *Philosophie der Arithmetik*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970. Husseriana, volumen XII, pág. 340-373.

manece como un concepto primitivo y no recibe un análisis lo suficientemente extenso por parte de Husserl. Seguramente porque su análisis se dirige a las expresiones y le es suficiente con una noción básica en torno a lo que sea el signo.

En lo que se refiere a la distinción entre expresión e índice Derrida apunta, a nuestro entender acertadamente, que se trata de una distinción funcional y no sustancial: son dos funciones que pueden ejercer los signos de forma conjunta o por separado. No se trata de dos clases de signos totalmente heterogéneas. Su intención es demostrar que para Husserl la indicación constituye algún tipo de carga o exceso, una función de segunda categoría frente al valor esencial de la función de expresión. La indicación es para Husserl algún tipo de contaminación o suciedad:

"Sabemos ya, pues, que de hecho el signo discursivo, y por consiguiente el querer-decir, está siempre encabestrado, preso en un sistema indicativo. Preso, es decir, contaminado: es la pureza expresiva y lógica de la *Bedeutung* lo que Husserl quiere recuperar como posibilidad del Logos" (VP, 20-21).

Las connotaciones negativas que Derrida le atribuye al término "Verflechtung" no pueden ser justificadas a partir de la semántica de la lengua alemana. "Verflechtung" aparece en el diccionario con la significación de "entrelazamiento, interdependencia" y no comporta ningún tipo de connotación o valoración negativa. La palabra que Derrida escoge como traducción es "enchevêté" (encabestramiento). Se trata de un término dotado de una connotación que puede ser depositaria de un valor peyorativo. En los sucesivos pasajes del texto Derrida cambia los términos pasando de "entrelazado" a "encabestrado", de "encabestrado" a "siempre encabestrado", de "siempre encabestrado" a "prisionero" y finalmente de "prisionero" a "contaminado".

La marginación por parte de Husserl del tema de la indicación se haría patente también a través del hecho de que sólo le dedica tres párrafos, mientras que la expresión es estudiada en once (VP, 28). Esto indicaría que la función indicativa es una función menor de la expresión. La respuesta más rápida y eficaz a esta objeción es que el interés de Husserl es precisamente analizar las expresiones, tanto porque el objetivo final es aclarar que sean las expresiones para poder emplearlas correctamente en la investigación filosófica, como porque sólo en ellas es posible estudiar qué es la significación⁹.

En un orden de cosas menor hay que apuntar que para Husserl la grafía "en general" no es principalmente indicativa, tal y como el pensador francés afirma en la nota de la página 29. Es necesario atender a qué tipo de grafía nos referimos. Es cierto que Husserl parece reconocer la posibilidad de signos meramente indicativos, como dibujos, marcas, etc. Pero si se trata de una expresión es evidente que la grafía no es en este caso principalmente indicativa, sino que está "animada" por una intención significativa, "trasciende" su mero ser algo empírico para apuntar a un significado.

2. La expresión

Derrida inicia el análisis de aquello que sea la expresión para Husserl concibiendo el significar como un traer algo afuera que se encuentra adentro. Esto exteriorizado es el sentido en sí. El sentido, el objeto ideal son proferidos y al ser proferidos "entran" en la conciencia, abandonan su "estar en sí mismos". Se trata de un acto a través del que algo situado en una cierta interioridad es sacado al exterior.

⁹ Otra cosa muy diferente es que se considere injustificada la necesidad de saber qué es el significado para poder operar correctamente con significados, tal y como hace Husserl en los prolegómenos para justificar el inicio de su filosofía mediante unas investigaciones sobre el lenguaje. Dicho sumariamente: las expresiones no dejan de significar aún cuando no se conozca como "funcionan" los significados.

"I. La ex-presión es exteriorización. Ella imprime en un cierto afuera un sentido que se encuentra en primer lugar en un cierto adentro. [...] el discurso expresivo, lo vamos a ver, no necesita, en tanto que tal y en su esencia, ser proferido efectivamente en el mundo" (VP, 34).

El sentido entra dentro de la conciencia gracias a la expresión, dentro del consigo o del cerca-de-sí que Husserl comienza por determinar como "vida solitaria del alma". Derrida da un salto momentáneo a *Ideas I*, concretamente al §124, donde se habla de la improductividad de la expresión, del hecho de que la expresión recoge el sentido y lo introduce en el ámbito conceptual sin producir ninguna modificación en éste¹⁰. Según Derrida hay que justificar de manera más extensa la improductividad de la capa expresiva: parece que alguna productividad debe tener si se caracteriza por transformar lo no conceptual (el sentido) en conceptual. La pregunta qué se le debe hacer es entonces "¿cuál es esta productividad?", puesto que es él mismo quien propone la existencia de esta productividad. Antes que Husserl debe ser Derrida quien explice en qué consiste aquello cuya supuesta existencia debe ser aceptada.

5. La indicación

El pensador francés afirma que la indicación tiene dos límites. En primer lugar, el cuerpo del signo, que no es un mero soplo [*souffle*] volátil, tal y como habría pretendido Husserl. Esta anotación cobra sentido si adelantamos que Derrida va a caracterizar la expresión husserliana como "voz" carente de todo resto empírico, como soplo: el cuerpo de la expresión sería para Husserl un mero soplo. El segundo límite de la indicación es aquello que es indicado, que es una existencia en el mundo. En el esquema husserliano la función indicativa le sobreviene a la expresión como una vestidura empírica, como un

¹⁰ Derrida se ocupa de este tema de manera más extensa en su artículo "La forma y el querer-decir" de Márgenes de la filosofía.

cuerpo externo, como un cuerpo a un alma, recordando la expresión de Husserl “animación intencional”.

El problema es que, lejos de afirmar que la función comunicativa se agregue a la expresión como algo secundario, Husserl insiste continuamente en la necesidad de comprender la “unidad profundamente unitaria” que configuran las funciones expresiva e indicativa en el contexto de un proceso comunicativo. Tras haber comentado la posibilidad de que las expresiones conserven sus significaciones en la vida solitaria del alma Husserl afirmaba que cuando la existencia empírica de la palabra cobra importancia a la función significativa se le une [*verbindet sich*] una función indicativa. La palabra que emplea para referirse a esta unión es un término totalmente usual en alemán para denominar cualquier unión: “verbinden” tiene las significaciones de “unir, ensamblar, asociar, conllevar”. No comporta ningún tipo de noción como “agregado”, no hace referencia a la llegada desde el exterior de una función indicativa, a una suma casual o fortuita. Es cierto que la primera investigación lógica se inicia con una tajante separación de ambas funciones, pero a medida que se desarrolla el texto se observa la insistencia de Husserl en el hecho de que en el proceso comunicativo ambas funciones aparecen siempre unidas. Simplemente con atender al hecho ya explicado de que una expresión es básicamente una intención significativa y que esta intención determina la dirección objetiva, el objeto al que se refiere la expresión, no se puede seguir afirmando que estamos ante dos funciones separables. Quizás sea cierto que la terminología de Husserl no es coherente en su desarrollo con las distinciones esenciales del primer capítulo, pero al final del §13 y una vez que ya se ha establecido la noción de intención significativa Husserl afirma:

“Estas indicaciones deben ser suficientes por el momento; deben prevenir de aquí en adelante del error de considerar que en el acto da-

dor de sentido son distinguibles dos caras, una de las cuales le daría a la expresión la significación y la otra la determinabilidad de la dirección objetiva" (IL, XIX/I, 55).

La necesidad de que esta intención significativa se efectúe siempre sobre un "algo" que es animado y con el que pasa a constituir una unidad apunta a que no estamos ante dos caras separables.

Tampoco es legítimo identificar o reducir la indicación a la mera necesidad de una palabra empírica. Ciento que para que la indicación se cumpla es necesaria una palabra empírica y que la expresión no deja de ser expresión aun cuando no exista esta palabra, pero no tenemos información suficiente como para atribuirle exclusivamente a la palabra empírica la función indicativa. Si la determinación de la dirección objetiva y la intención significativa, que no es empírica, conforman una unidad, es evidente que la función de indicación requiere algo más que la mera palabra empírica.

3. La significación de la expresión como querer-decir.

El voluntarismo metafísico

Según Derrida la interpretación husseriana propone que la significación proviene de la intención de un sujeto o de un discurso de querer-decir algo. De ahí que insista en la corrección de traducir *Bedeutung* al francés como "querer-decir". La expresión husseriana es una exteriorización voluntaria, decidida, consciente, intencional, porque se forma sobre una intención de un sujeto que anima el signo al transmitirle una cierta "espiritualidad". Una expresión no existe más que gracias a la intención voluntaria de un sujeto que se quiere expresar.

"Se podría entonces quizás, sin forzar la intención de Husserl, definir, sino traducir, bedeuten como querer-decir [voulouir-dire] al mismo tiempo en el sentido de que un sujeto hablante «se expresa», como dice Husserl, «sobre cualquier cosa», quiere decir, y en el sentido de que una expresión quiere decir; y sería seguro que la Bedeutung es siempre eso que alguien o un discurso quieren decir: siempre un sentido de un discurso, un contenido discursivo" (VP,18).

En la página 36 de VP se inicia un análisis de un párrafo de Husserl situado en el parágrafo §5 de la primera investigación lógica donde se ofrecía la primera definición de expresión. Lo primero que se nos dice es que Husserl mismo habría reconocido que su uso del término "expresión" forzaría la lengua, sería artificial, violento: "Husserl reconoce que su uso del término «expresión» «constríñe» un poco la lengua" (VP, 36). Si la expresión está animada por una significación la comprensión no puede tener lugar fuera del discurso oral [*Rede*], porque sólo en el discurso oral es posible una interpretación, una escucha de aquel que habla y que dice una significación "expresa, explícita y conscientemente" (VP, 36). Lo importante en la expresión sería para Husserl únicamente la intención pura que la anima, considerando como secundaria toda la capa empírica que la acompaña: su pronunciación, su encarnación física, etc. Esta capa forma un estrato que al igual que los gestos involuntarios que acompañan al discurso es accesorio, involuntario, no necesario, suprimible.

"Así, todo eso que constituye la efectividad del pronunciar, la encarnación física de la Bedeutung, el cuerpo de la palabra, eso que en su idealidad pertenece a una lengua empíricamente determinada, si no está fuera del discurso, es al menos algo extraño a la expresividad como tal, a esta intención pura sin la cual no habría discurso [...] La efectividad, la totalidad de los sucesos del discurso es indicativa no solamente porque está en el mundo, abandonada al mundo, sino también, correlativamente, porque en tanto que tal guarda en ella alguna cosa de la asociación involuntaria" (VP, 36-37).

El siguiente paso es la identificación entre la capa empírica de la expresión y la involuntariedad. Otra identificación paralela a ésta es aquella que convierte a la capa no-empírica, ideal de la expresión, la significación, en el elemento voluntario de la expresión. Husserl se habría mantenido entonces en una tradición voluntarista, a pesar de su insistencia en la importancia de la intencionalidad receptiva y la génesis pasiva en la constitución de la significación, porque habría

venido a defender que la significación es un querer-decir y que lo que genera una intención significativa es la intención de un sujeto de querer-decir algo. Algo que confirmaría esta acusación de Derrida sería el hecho de que Husserl estaría intentando excluir continuamente de la significación todo aquello que no fuese "pura intención espiritual". Así, se le habría negado significación a los gestos porque a través de ellos se produciría una cierta contaminación empírica de la pureza significativa. Si estos gestos cobran significación es tan sólo porque existe una voluntad subyacente de un sujeto que quiere otorgarles una significación, una voluntad que los "anima".

"Los gestos no quieren decir más que en la medida en que se los puede escuchar, interpretar (deuten). En tanto se identifique Sinn y Bedeutung, todo lo que resiste a la Deutung no tiene ningún sentido y no es lenguaje en sentido estricto. La esencia del lenguaje es su telos y su telos es la conciencia voluntaria como querer-decir. La esfera indicativa que permanece fuera de la expresividad así definida delimita el fracaso de este telos. Aquella representa todo lo que, aun entrelazándose sin embargo con la expresión, no puede ser recogido en un discurso intencionado y atravesado por un querer-decir" (VP, 38-39).

El problema de la significación de la gestualidad vendría a demostrar dos hechos. Primero, que siempre es necesaria una "intención", un querer hacer que algo signifique para que un signo tenga significación. Y segundo, que la operación reductiva de Husserl le permite eliminar todo lo empírico de la esencia de la significación. La gestualidad tendría significación en un sentido mediato, porque es necesaria una interpretación previa por parte de un sujeto para descifrar su significación; una significación que en cierta manera se encontraría ya siempre ahí, latente, aunque bajo la forma de algo farfullado, murmurado [*"bredouillement"*, *"murmurait"*] (VP,38).

Pasemos a la defensa. En primer lugar cabe dejar claro que Husserl no reconoce que su uso del término "expresión" fuerce la lengua, tal y como pretende Derrida. Simplemente afirma que el concepto de expresar que va a proponer es más restringido que el empleado en el

uso cotidiano. No pensamos que exista aquí ningún rastro de la violencia metafísica que Derrida observa: "De los signos indicadores distinguimos los significativos, las expresiones. Tomamos de hecho el término expresión en un sentido limitado, cuyo ámbito de validez excluye parte de lo que es denominado como expresión en el discurso normal" (IL, XIX/1, 37).

La separación de la noción habitual del término "expresión" por parte de Husserl, el hecho de que va a proponernos una noción nueva, se refiere a que van a ser excluidos de la categoría "expresión" gestos que habitualmente consideramos también como expresiones. Críticas como la anterior obedecen a una estrategia mediante la que se sitúan en numerosas posiciones del texto ataques injustificados, frases sueltas, cuya suma genera una apariencia de verdad. En el texto de Husserl los gestos involuntarios que acompañan al discurso no "quieren-decir" nunca, no significan nunca, por mucho que puedan ser interpretados por un receptor. Los gestos no tienen significaciones en sentido propio, independientemente de que haya una voluntad de alguien que los quiera interpretar.

Por otra parte, Husserl dice que los gestos involuntarios de un sujeto pueden ser interpretados por otro sujeto de forma que para este cobran el valor de indicaciones. Es decir, hay también una "voluntad" de un segundo sujeto en interpretar los gestos del primero, de forma que se convierten en indicaciones. Pero, y a esto queríamos apuntar: 1) a pesar de que haya una voluntad de interpretación, Husserl no habla de que estemos ante un tipo de expresión, sino de indicación; 2) no se justifica de lo anterior que siempre que haya involuntariedad de unos gestos (para un sujeto 1) y el hecho de que sirvan de indicaciones (para un sujeto 2 que los interpreta voluntariamente) no permite asociar ambos rasgos, indicación e involuntariedad.

El modo en el que se expresa Derrida parece sugerir que según Husserl cuando digo “gato” la palabra significa debido a mi voluntad de significar. Pero la involuntariedad con la que las expresiones significan parece evidente: no depende de mi voluntad el paso desde la expresión “gato” a la vivencia de la significación de esa palabra. Sobre la efectividad de la relación entre una expresión y su significación no tiene ninguna influencia mi voluntad. Además, en la vida solitaria del alma no tenemos la intención de presentar unos «pensamientos» en modo expresivo, y pese a ello Husserl insiste en que debemos considerar que estas expresiones están dotadas de significación. Estaríamos ante un caso de expresión donde no existe ninguna voluntad de querer-dicir algo.

El traspase conceptual entre intención significativa e intención entendida como “tener intención de” puede resultar retóricamente atractivo, pero filosóficamente no justificable. Las verdaderas “intenciones” en cuanto “querer” tienen su lugar en el proceso comunicativo. Es decir, es necesario “querer-comunicar” para iniciar un proceso comunicativo, algo que no es lo mismo que decir que es necesario “querer-comunicar” para que mis palabras sean comprendidas por el receptor. Aquí también hay que distinguir dos conceptos de “intención”. Por un lado tenemos la intención o voluntad de comunicar algo por parte del emisor. Por otro la intención significativa – que no es ninguna voluntad – que “anima” una palabra y hace que pase de ser un mero elemento empírico a convertirse en una expresión.

4. La eliminación de lo empírico de la expresión

Derrida nos habla de dos tipos de “contaminación” en la teoría del signo de Husserl. La función comunicativa estaría contaminando la función significativa, tal y como se ha comentado en el apartado anterior. Pero además sería posible considerar que todo lo empírico, to-

do lo físico de la expresión, resulta extraño a la significación y se viene a añadir como un mero suplemento no esencial. La pronunciación, la encarnación física, son elementos extraños en su totalidad a la significación. Del hecho de que las palabras conservan su significación en la vida solitaria del alma, donde no existe una palabra real sino tan sólo una representación de la palabra, Derrida deduce que según Husserl la significación sólo se puede encontrar en su pureza una vez reducida toda la parte empírica de la expresión. El análisis de la vida solitaria del alma demostraría que las expresiones siguen siendo expresiones a pesar de que el "acontecimiento físico del lenguaje" esté ausente. Mientras que en el caso de las indicaciones aquello que sirve como índice debe ser percibido como algo que existe, en el caso de las expresiones la palabra no debe nada a su existencia física: la palabra es algo ideal, algo que puede ser repetido idealmente como lo mismo. Para Husserl la palabra no necesitaría de nada empírico para ser palabra: "Su expresividad, que no necesita un cuerpo empírico, sino solamente la forma ideal e idéntica de este cuerpo en tanto que ella es animada por un querer-decir, no debe nada a ninguna existencia mundana, empírica, etc." (VP,45).

Ahora bien, si las consideraciones de Derrida son acertadas no se puede entender el esfuerzo de Husserl por insistir en la profunda unidad entre la palabra que aparece y la intención significativa que la anima. Quizás el problema de Derrida está en no advertir el carácter empírico que tiene la representación de la palabra en la vida solitaria del alma, que viene a ejecutar la función que normalmente realiza la aparición fenoménica [*Erscheinung*] de la palabra real. En la vida solitaria del alma también hay una unidad entre una cara "empírica" y una cara significativa, sólo que esta cara "empírica" no es mundana. Husserl no afirma nunca que en el caso de las expresiones comunicativas su realización empírica venga a ser un ingrediente añadido de

segunda categoría. No equipara la realización empírica de la palabra con la serie de gestos involuntarios que acompañan al discurso. En el caso de la vida solitaria del alma se afirma que no tenemos una palabra en sentido propio porque basta con suponer la existencia de una fantasía en la que se nos da una palabra representada. Sobre esta palabra es sobre la que se efectuaría la animación intencional significativa.

El acto significativo puro no es una mera complejión de cualidad y materia, sino que necesita realizarse sobre una intuición fundante [*fundierende*]: se “engancha” en esta intuición, necesita de esta intuición como un fundamento, como base empírica. Como dice Husserl: “la significación no puede colgar en el aire”. Que aquello que sirve como base a la intención significativa no tiene que ser siempre una palabra empírica es una idea compartida por otros críticos: “Con esta explicación se muestra de la forma más clara, que para Husserl no sólo las palabras, sino cualquier contenido intuitivo, por ejemplo los objetos pensados o las significaciones mismas, pueden servir como apoyo¹¹ para las meras significaciones o intenciones signitivas puras” (CASTILLA 1967,161).

Pese a reconocer la doble cara de la expresión es cierto que Husserl afirma en ocasiones que la distinción de dos caras puede ser negada, ya que la esencia de la expresión está en la significación. Son pasajes como estos los que dan pie a interpretaciones reduccionistas como la de Derrida. Si bien su lectura puede parecer plausible en vista de estos textos creemos que no está de acuerdo con las intenciones generales de Husserl. La ausencia de un análisis de la palabra verbal obedece a un problema de método, a un problema didáctico, puesto que Husserl quiere centrarse en el estudio de la significación. Que la palabra verbal no debe ser denigrada y que es necesario estu-

¹¹ Traduzco como apoyo el término alemán Stütze: sostén, apoyo, soporte.

diar más a fondo su relación con la intención significativa es indiscutible. Husserl realizará todavía algún apunte acerca del tema afirmando que esta relación consiste en una especie de apuntar distinto del apuntar intencional, a través del cual las palabras remiten hacia la intención significativa; pero es cierto que no encontramos ningún estudio detallado de la cuestión: "Fuera de consideración quedan las tendencias de remisión [*Hinweistendenzen*] pertenecientes a las palabras, así como a todos los signos, los fenómenos del apuntar fuera de sí y hacia la mención" (*Lógica Formal y Trascendental*, 27).

5. La reducción de la expresión en la vida solitaria del alma

La función de la expresión es originariamente la comunicación; sin embargo sólo cuando se suspende la comunicación aparece la pura expresividad. Únicamente cuando desaparecen todos los valores de existencia mundana, de naturalidad, de sensibilidad, de empiricidad, etc. que están vinculados a la indicación aparece la significación en su pureza.

El apartado anterior remite constantemente al análisis que Derrida hace de la vida solitaria del alma. La teoría de Husserl se vendría abajo si se demostrase que incluso en la vida solitaria del alma las expresiones desempeñan una función de indicación. La palabra en la vida solitaria del alma no necesitaba ser percibida como algo existente, sino que bastaba tan sólo con el hecho de que fuese representada. Derrida dice que esta representación puede ser imaginada (como una mera representación más de la fantasía), de forma que no se necesita de la existencia de la palabra en cuanto suceso o evento empírico. Husserl habría introducido el campo de la vida solitaria del alma porque coincidiría con el campo de la imaginación y en éste la palabra no existiría como palabra real sino tan sólo como expresión imaginada. El terreno de la imaginación le aseguraría un campo donde la pre-

sencia es absoluta: la palabra imaginada, pese a no ser palabra real, sigue siendo expresión. La esencia de la expresión podría entonces considerarse como dentro del campo de la pura presencia a sí, sin nada empírico que la contamine. Las significaciones de las expresiones de la vida solitaria del alma se ofrecerían a la intuición de forma totalmente pura y cierta: “[...] en el monólogo, cuando la expresión es *plena*, unos signos no existentes *muestran* unas significaciones (*Bedeutungen*) ideales, es decir, no existentes, y ciertas, porque son presentes a la intuición” (VP, 47-8).

Si la interpretación de Derrida fuese correcta, Husserl debería decir no tan sólo que en la vida solitaria del alma las expresiones siguen siendo expresiones, sino que en la vida solitaria del alma las expresiones son expresiones de forma máxima, por excelencia, y que sólo en este ámbito muestran su significación plena. Evidentemente Husserl no hace esto. La noción de plenitud hace referencia al grado de cumplimiento de una intención significativa, es decir, al grado de presencia de aquello mentado por la intuición, no al hecho de que una expresión sea “más” y “mejor” expresión que otra. En la vida solitaria del alma puede haber expresiones cuya significación no sea inmediatamente cierta y presente o que incluso carezcan en absoluto de cumplimiento, que carezcan de toda cercanía de una intuición, de toda presencia de una presencia.

En otro orden de consideraciones cabe matizar que no es lo mismo hablar de “representación” de una palabra y de “imaginación o fantasía de una palabra”. El hecho de que el ejemplo de expresión de la vida solitaria del alma propuesto por Husserl sea la representación de un centauro permite a Derrida trasladar ilegítimamente la cuestión al campo de la fantasía. Quizás la elección del ejemplo por parte de Husserl no resulte muy acertada porque introduce un ser fantástico, imaginario, relacionado con otra posible noción de fantasía, en la que

esta es entendida como ficción. Pero ésta última debe ser distinguida de la “representación” de la palabra a la que Husserl se está refiriendo en este contexto. Que una representación de la palabra sea necesaria incluso en la vida solitaria del alma es un hecho que no puede ser negado. Que la palabra no sea real no quiere decir que la representación que nos hacemos de ella no sea empírica. La representación de la vida solitaria del alma es aquella que apunta [*hinzeigt*] al sentido, aquella que viene a sustituir a la palabra hablada o escrita como cuerpo físico. Los actos de percepción de la palabra son esenciales para los actos dadores de significación porque sólo a través de la unión con los primeros es posible apuntar a aquello que se da “en” y “a través de” la intención significativa.

Derrida continúa su análisis del discurso en la vida solitaria del alma en el capítulo IV, “El querer-decir y la representación”. Husserl afirmaba que aunque en ocasiones es posible imaginarse que uno habla consigo mismo no hay aquí verdadera comunicación. Es una ficción considerar que exista en estos casos una verdadera comunicación. De la afirmación anterior Derrida termina por conseguir entresacar la conclusión de que la ficción es el elemento necesario para llegar al discurso de la vida solitaria del alma, donde se descubriría la verdadera significación de las expresiones en su total pureza. Husserl no dice en ningún lugar que haya que realizar alguna ficción para descubrir el lenguaje interior: a la vida solitaria del alma “llega” el sujeto en cada uno de los momentos en que se hace una representación de una palabra fuera del ámbito comunicativo. Tampoco afirma que las expresiones tengan su significación pura en la vida solitaria del alma, sino que las significaciones son las mismas tanto en uno como en otro ámbito: “Es evidente, que la función transformada no afecta a lo que hace que las expresiones sean expresiones. Ellas tienen como antes sus significaciones y las mismas significaciones que en el dis-

curso comunicativo" (IL, XIX/1, 41). Aunque el sujeto pensase que cuando habla consigo mismo se comunica algo, aunque pudiese imaginarse a sí mismo como emisor y receptor de una posible comunicación Husserl negaba la existencia de una verdadera comunicación.

El más que dudoso método expositivo del pensador francés queda reflejado de forma impecable en el juego que efectúa a partir de la palabra "representación". Derrida se olvida de las comillas que él mismo había introducido cuidadosamente para este término en el caso de la representación de la expresión de la vida solitaria del alma y extiende la significación de esta palabra injustificadamente.

"Es necesario suponer en un principio que en la comunicación, en la práctica «efectiva» del lenguaje, la representación (en todos los sentidos de la palabra) no es esencial ni constituyente, que ella sólo es un accidente que se añade eventualmente a la práctica del discurso. Pero hay razones para creer que en el lenguaje la representación y la realidad no se añaden aquí o allá, por la simple razón de que es imposible en principio distinguirlos rigurosamente" (VP,55).

El texto de Derrida se muestra en primera instancia como dotado de una severa complejidad, que es desmentida cuando se intenta averiguar cuál es el hilo argumentativo. No se trata de que la argumentación sea compleja, sino de que no existe. Sus "saltos argumentativos", no cabe otra expresión, podrían organizarse en los siguientes pasos: 1. La comunicación en la vida solitaria del alma es una ficción, porque la comunicación con uno mismo sólo es posible en forma de una "representación". 2. Las palabras en la vida solitaria del alma significan y no es necesario representárnoslas para que signifiquen. 3. La representación es para Husserl siempre algo extrínseco, accidental al lenguaje -entendido éste aquí como comunicación-.

Las Investigaciones lógicas decían que a partir del hecho de que un sujeto se "represente" a sí mismo como comunicándose algo no se puede deducir que haya verdadera comunicación. Es decir, la "representación" de un sujeto que se considera comunicando algo no llega

para decir que estemos ante un verdadero proceso de comunicación. Husserl despreciaría este tipo concreto de "representación" a la hora de evaluar si estamos ante un proceso comunicativo o no. Pero Derrida pretende poder inferir de esto que Husserl elimina toda relación de cualquier tipo de representación con el lenguaje y que la representación es para la fenomenología un mero accidente. Para contradecir esto bastaría con recordar que la representación del sentido noemático del discurso del otro es lo que permite la comunicación: el intercambio comunicativo no es posible si no realizamos una representación acerca del sentido que el emisor quiere comunicar.

A nuestro entender lo único que se podría haber concluido con legitimidad desde el texto de las investigaciones es que la "representación" de que nos encontramos ante un proceso comunicativo no llega para afirmar que se trate de un verdadero proceso comunicativo, porque existe un caso, el de la vida solitaria del alma, donde esa "representación" de comunicación es posible y nos engaña, puesto que no hay verdadera comunicación. Husserl no niega ni dice aquí nada acerca de la relación entre representación y realidad en el lenguaje. Por otra parte, Derrida afirma que el sujeto no puede hablar sin darse la representación de ello. La cuestión es preguntarse si es tan extraño pensar que un acto de comunicación no se puede dar sin que exista una representación simultánea de que soy hablante o receptor en él. No parece cierto que no sea posible participar en un proceso comunicativo sin que haya que representarse como emisor o receptor.

El problema de la ficción de la comunicación es retomado bajo la distinción entre discurso «efectivo» (comunicativo) y representación de discurso. Derrida afirma que el discurso «efectivo» puede ser tan imaginario como el discurso imaginario, porque la diferencia entre realidad y representación, presencia simple y repetición "ha comenzado ya siempre a borrarse". La estructura esencialmente repetitiva

del signo amenazaría la distinción general entre uso ficticio y uso efectivo, porque las repeticiones serían "ficciones de efectividad", presencias que se ofrecen como originarias aun cuando tan sólo son recuperaciones. "Debido a la estructura de repetición originaria del signo en general, se dan todos los motivos para que el lenguaje «efectivo» sea tan imaginario como el discurso imaginario; y para que el lenguaje imaginario sea tan efectivo como el lenguaje efectivo" (VP, 56).

¿Implica esto qué ya no se puede distinguir entre un lenguaje imaginario y efectivo? Ciertamente no sabemos a dónde nos quiere conducir Derrida. ¿Es qué acaso la donación de algo imaginario es igual a la donación de algo real? ¿Acaso no podemos distinguir entre un discurso real y un discurso imaginado? A nuestro entender la única fuerza argumentativa de las anteriores afirmaciones es la de una peculiar retórica que trabaja a base de la insistencia. Derrida recupera afirmaciones que anteriormente sólo eran hipotéticas y les otorga a base de su repetición el carácter de demostradas, aunque su verdad sea tan discutible como en la primera ocasión en que fueron formuladas.

6. La distinción entre índices y expresiones a partir de la presencia.

El objetivo de Derrida es ahora demostrar que Husserl sólo habría considerado verdaderas expresiones las expresiones de la vida solitaria del alma y que lo habría hecho así porque en ella las vivencias del hablante se aparecen como presentes. La distinción entre índices y expresiones vendría a asentarse sobre la actualidad o no-actualidad de la significación, trasladando el problema al terreno de la discusión acerca de la presencia. La diferencia entre índice y expresión podría formularse en términos de presencia y ausencia: la expresión es el

signo que "está-por-algo-presente", que sería la presencia de un significación, de un querer-decir; el índice es el signo que "está-por-algo-ausente", que sería algo indicado que está ausente, que no se da en su presencia. "Nos acercamos aquí a la raíz de la indicación: hay indicación cada vez que el acto dador de sentido, la intención animadora, la espiritualidad viviente del querer-decir, no está plenamente presente" (VP, 41). La comunicación tendría naturaleza indicativa porque las vivencias a comunicar no se ofrecen a la intuición del receptor de forma originaria, no se dan a su conciencia en presencia absoluta, sino que se necesita siempre de la mediación de las palabras para acceder a ellas. En todo proceso donde aquello a comunicar esté ausente o no se dé con la evidencia de la presencia existirá una función indicativa. Por ejemplo, cuando entre en juego la conciencia de un segundo sujeto, a cuya presencia no tengo acceso de manera inmediata.

"La noción de presencia es el nervio de esta demostración. Si la comunicación o la manifestación (*Kundgabe*) es de esencia indicativa, esto es porque la presencia de lo vivido por otro se niega a nuestra intuición originaria. Cada vez que la presencia inmediata y plena de la significación sea sustraída [dérobée] la significación será de naturaleza indicativa [...] Todo discurso, o mucho más, todo aquello que en el discurso no restituya la presencia inmediata del contenido significación, es in-expresivo. La expresividad pura será la pura intención activa (espíritu, psyché, vida, voluntad) de un bedeuten animando un discurso en el que el contenido (*Bedeutung*) será presente. Presente no en la naturaleza, porque sólo la indicación tiene lugar en la naturaleza y en el espacio, sino en la conciencia" (VP, 43-4).

Pero hay que recordar que si Husserl afirma que las expresiones comunicativas tienen la función de índices de las vivencias del emisor para un receptor, ello es así porque el receptor no puede acceder a estas vivencias de forma evidente. No se trata de que las vivencias del emisor le sean totalmente ausentes, porque entonces no se entenderían. El estado de cosas mentado tiene que ser presente a ambos de alguna manera o al menos tiene que haber algo común. No es

tanto un problema de presencia y ausencia como del tipo de presencia. Se trata únicamente de que el tipo de presencia de esas vivencias al emisor es más inmediata que el tipo de presencia que tienen para el receptor.

Derrida continúa. Si las nociones de índice y expresión conducen al problema de la presencia es porque la estructura misma del signo nos remitiría a ese problema. La unidad de un signo consiste en la posibilidad de poder repetirlo de forma tal que permanezca siendo el mismo. El significante debe permanecer siendo el mismo en todas sus emisiones. Para ello son necesarias varias operaciones:

- una representación [*Vorstellung*] como lugar de la idealidad en general.
- una presentificación [*Vergegenwärtigung*] como posibilidad de repetición de esa idealidad.
- una representación [*Repräsentation*], ya que todo acontecimiento significante concreto es sustituto de la significación y del significante ideal.

Husserl habría reducido la expresión únicamente a la representación entendida como *Vorstellung* en cuanto lugar de la idealidad. Derrida reivindica el hecho de que en la expresión también se tienen que producir las otras dos modificaciones. El hecho de que el signo implica la posibilidad de una repetición del sentido originario que se habría ganado en una primera presentación conduce al entrelazamiento entre representación y presentificación. Ya no sería posible seguir hablando de una presencia pura originaria ni distinguir entre un momento real primero y un momento ficticio que fuese sólo repetición de aquel.

Pero Husserl sí puede seguir distinguiendo entre lo imaginario y lo real desde el momento en que afirma que el grado de originariedad

con que se dan uno y otro es distinto. De lo que se trata no es de que haya un momento real primero y posteriores momentos presentificadores, sino de que existe una diferencia esencial entre la naturaleza ideal el significado y los diferentes actos significativos que apuntan a este significado.

7. Las expresiones ocasionales como esencialmente indicativas.

Derrida estudia el análisis de Husserl de las expresiones ocasionales buscando demostrar como habría siempre una función indicativa esencial a esas expresiones que impediría la separación entre expresión e indicación. El inicio de su comentario es bastante desafortunado, pero es útil de cara a la comprobación de que la interpretación de la indicación que ofrece Derrida no coincide con la de Husserl.

El primero afirma que los ejemplos de expresiones objetivas ofrecidos por Husserl (los enunciados de las ciencias "abstractas") serían absolutamente puros y libres de toda indicación. Nada mejor que esto para demostrar que lo que entienden ambos pensadores bajo el término "indicación" no puede ser lo mismo. Parece como si Derrida hubiese olvidado aquí que los enunciados de las ciencias "abstractas" pueden aparecer en función comunicativa, con lo que se encuentran unidos a una función de indicación.

El núcleo de la crítica de Derrida se dirige a demostrar que las expresiones deícticas son esencialmente indicativas, que su significación depende esencialmente del contexto, no tan sólo en lo que se refiere a la identificación del objeto concreto mentado, sino en cuanto a la intención significativa: las expresiones deícticas no tendrían ni siquiera intención significativa si no fuese gracias a la existencia de un contexto. Por ejemplo, la expresión "yo" sería según el análisis de Husserl una expresión esencialmente ocasional, porque no puede ser sus-

tituida por ninguna representación conceptual objetiva y su funcionamiento es siempre indicativo. Según Derrida:

"La indicación penetra así en todo lugar del discurso donde una referencia a la situación del sujeto no se deje reducir, en todo lugar donde aquello se deja señalar por un pronombre personal, un pronombre demostrativo, un adverbio «subjetivo» del tipo aquí, allá, arriba, abajo, ahora, ayer, mañana, delante, después, etc" (VP, 105).

En el apartado 5.1 ya se había comentado que Husserl termina su estudio de la expresión ocasional "yo" distinguiendo entre dos significaciones: una significación "indicadora", el carácter indicador del deíctico en cuanto que sirve como indicador universal, y una significación "indicada", que es la representación de su propia personalidad que tiene el sujeto y que es la que en cada uno de los casos es indicada. Husserl estaría contradiciendo la separación tajante que había hecho entre expresiones e índices. Los deícticos serían un tipo de expresiones a los que pertenece esencialmente una función indicativa, es más, en los que la significación no es posible si no media una función indicadora. Además, si Husserl afirmase que la significación de las expresiones ocasionales depende del contexto estaría contradiciendo su defensa de la idealidad de la significación: existirían unas expresiones que necesitan por principio de un contexto para significar algo.

Las tres contradicciones que Derrida encuentra en la teoría de las expresiones ocasionales de Husserl se formulan y creemos que pueden ser contestadas de la siguiente forma:

1. Una expresión debe expresar una significación ideal independientemente de su cumplimiento. Sin embargo, la significación de *yo* se cumpliría esencialmente en la representación de uno mismo.

Cuando Husserl afirma que la palabra *yo* "realiza" [*vollzieht*] su significación en la representación inmediata de la propia personalidad

no está diciendo que la palabra sea cumplida a través de esa representación, tal y como interpreta Derrida. No se trata aquí del problema del cumplimiento de la expresión. Se trata simplemente de afirmar que la idea de "yo" se asienta sobre la idea inmediata de la personalidad del hablante. Prueba de ello es que este hecho se cumple tanto para el hablante, con respecto a su personalidad, como para el receptor, también con respecto a su personalidad y no con respecto a la del hablante. Y sin embargo, decimos que la expresión tiene su significación normal solo en el caso del hablante.

2. Una expresión no puede implicar una función indicativa. Sin embargo, siempre que aparece la expresión "yo" se encuentra implicada una función indicadora universal.

Hay que preguntarse en qué medida se puede identificar esta función indicadora con la indicación en general¹². En absoluto parece que pueda afirmarse que la función indicadora de los déicticos sea equiparable a la función indicativa de los índices. Aquí no hay ninguna relación de indicación, no hay ningún estado de cosas que nos motive a considerar la existencia de algo otro. Cuando digo "esto" no se produce ninguna reflexión acerca de la consistencia o existencia de lo indicado que nos ofrezca la convicción acerca del ser de algo otro. No es posible denominar como indicación el hecho de que las expresiones ocasionales tengan siempre esta función indicadora. Por otro lado, y en todo caso, la función indicativa no es ejercida por el signo sino por su significación. La expresión en sí sigue siendo un signo libre de toda indicación, aunque su significación cumpla una función "indicadora".

¹² HEFFERNAN (1983, 78) lo da por supuesto sin realizar ningún planteamiento crítico: "Sin duda él [Husserl] utiliza aquí "indicar" en el sentido anterior de §§1-4: la significación indicadora es un signo en el sentido de ser índice para el significación indicado".

3. Si las expresiones ocasionales tienen una significación esencialmente dependiente del contexto vendrían a contradecir la teoría de la idealidad de la significación.

Sin embargo, es posible pensar en qué medida los dos elementos de la significación de las expresiones ocasionales, significación indicadora y significación indicada, no pueden ser considerados como ideales. En primer lugar cabe decir que la función indicadora está siempre presente y es aquello siempre idéntico en la significación de la expresión ocasional, el núcleo de la expresión ocasional. En cuanto al segundo elemento es necesario investigar si su determinación depende del contexto. Derrida lo identifica con el objeto: en el caso de las expresiones ocasionales se trataría simplemente de que una significación indicadora universal determina el objeto concreto al que apunta dependiendo del contexto. El problema es que Husserl no puede estar afirmando esto porque entonces incluiría dentro de la intención significativa el cumplimiento de la expresión: todas las expresiones deícticas estarían caracterizadas por cumplirse siempre, por determinar siempre el objeto concreto al que se refieren.

La solución pasa por entender que la significación indicada es en cada caso una representación que de su propia "personalidad" tiene el sujeto que utiliza la expresión "yo": no es el objeto indicado por la expresión, sino la representación que le permite saber el tipo de relación que existe entre la expresión y el sujeto que la utiliza. Por una parte esta significación indicada varía, en cuanto que cada sujeto tiene una representación suya particular de su propia "personalidad"; pero por otra parte es siempre la misma: es una representación de un sujeto de su propia "personalidad". Cuando la expresión ocasional sea otra que el "yo", en vez de tratarse de una representación de su personalidad se tratará de una representación de su propia cercanía (aquí), de su propia localización (este, aquel, ese), etc. Esta repre-

sentación no necesita ser intuitiva, no depende del contexto para realizarse, puesto que aparece siempre. Lo único que depende del contexto es a quién pertenece, quién ejecuta la representación en cada caso. Como en el caso de la expresión ocasional "yo" el sujeto que ejecuta esta representación viene a coincidir con el objeto de la expresión es posible la confusión entre ambos. Si Derrida hubiese pensado en cualquier otro deíctico habría advertido con mayor facilidad como la significación indicada no puede identificarse con el objeto de la expresión, porque la distinción entre la representación del sujeto que otorga valor a la función indicadora y el objeto expresado se puede efectuar con mayor claridad. Si decimos "aquel niño" es más fácil advertir que no es necesaria la presencia de "aquel niño", del objeto de la expresión, para que la expresión siga significando con normalidad.

Alan Gurwitsch (GURWITSCH 1977) y Castilla Lázaro (CASTILLA 1967, 165) intentan demostrar que la teoría de las expresiones ocasionales sólo puede ser explicada satisfactoriamente a través de la noción de "horizonte". Para determinar la significación de una expresión ocasional sería necesario un sistema de coordenadas continuo en el que se desarrolla la función significativa de estas expresiones. Este sistema procede en último extremo del propio mundo percibido y de la orientación del cuerpo en él. En este sentido le estarían dando la razón a Derrida, puesto que la función indicadora necesitaría de un mundo en el que realizarse y no se podría considerar que la significación sería totalmente ideal. Gurwitsch se basa en un pasaje de *Lógica formal y trascendental* extraído del §80. La evidencia de la presuposición de la verdad y la tarea de su crítica:

"Atendamos por ejemplo al enorme reino de los juicios ocasionales, que también tiene su verdad y falsedad intersubjetivas. Ellas descansan sobre el hecho de que la vida cotidiana del individuo y de la sociedad se relaciona con un conjunto típico de situaciones de la misma cla-

se [Gleichartigkeit], de forma que cada individuo que entra en una situación como ser humano normal tiene eo ipso un horizonte situacional correspondiente y común a todos. Este horizonte puede ser explicitado posteriormente, pero la intencionalidad constituyente del horizonte, a través de la que el mundo circundante de la vida cotidiana se hace mundo de experiencia, es siempre anterior a la interpretación del sujeto que reflexiona; y él es el que determina esencialmente el sentido de los juicios ocasionales, siempre y más allá de lo que en cada caso es dicho y determinado expresamente o pueda ser dicho y determinado a través de las palabras" (LFT, 207).

El problema está en determinar a qué se refiere Husserl con la noción de "horizonte". Parece que este horizonte sería necesario siempre que se quiera conocer a qué objeto se refiere la expresión: se relacionaría con el cumplimiento de la expresión, dejando inalterada la significación. En nuestra opinión Gurwitsch y Castillo olvidan que el horizonte intencional entra en juego y se hace imprescindible sólo cuando se quiere comprobar la verdad de los juicios ocasionales, es decir, si es posible su cumplimiento. Pero la realización del cumplimiento no afecta a la posibilidad de la significación.

La crítica de Derrida, tras haber acusado de presencialista a la teoría husserliana, pretende demostrar que la verdad se sitúa del bando totalmente opuesto. Según el pensador francés la expresión "yo" sólo puede ser entendida en la estricta ausencia de una representación que le corresponda. A partir del hecho de que la expresión "yo" puede ser entendida en la ausencia de una representación concreta del "yo" Derrida pretende demostrar que la expresión contiene una no-plenitud esencial. No se trata tan sólo de que la significación sea posible en la ausencia de la intuición que la cumple sino de que en sentido estricto la posibilidad de que algo signifique excluye esencialmente la presencia del objeto: cuando se da la presencia del objeto significación e intuición cumplidora se funden de tal manera que la primera perdería su pureza. El cumplimiento transformaría de tal manera la intención significativa que esta pasaría a ser algo de naturale-

za diferente. Derrida le está reprochando a Husserl la defensa de la unidad de intención y cumplimiento y el mantenimiento simultáneo de su diferencia. Así en el caso del yo:

"¿Es que cuando digo Yo en el discurso solitario puedo darle sentido a mi enunciado de otra forma que implicando, como siempre, la ausencia posible del objeto del discurso, en este caso, de mí mismo? Cuando yo me digo a mí mismo «yo soy», esta expresión, como toda expresión según Husserl, no tiene el estatus de discurso más que si es inteligible en la ausencia del objeto, de la presencia intuitiva, en este caso, de mí mismo" (VP, 106).

El lugar donde se encontraría la función normal de la palabra "yo" sería en la escritura, pues allí la expresión no indica ningún objeto. El objeto designado en la escritura permanece anónimo, no se hace visible, notable, identifiable. En otras partes del texto habla de la necesidad de mi "muerte" para que yo me pueda aparecer a mí mismo. Es necesario que yo desaparezca empíricamente para que pueda instituirse una relación con mi presencia. Cuando digo "yo soy" estoy diciendo "yo soy presente". Esta presencia pura aparecería gracias a su oposición a lo empírico, de tal forma que lo que en realidad estaría diciendo es "yo soy en mi propia muerte, en mi desaparición como algo empírico, en mi presencia pura".

Ni siquiera los intérpretes más indulgentes pueden justificar la introducción de la necesidad de que el sujeto desaparezca para que la expresión "yo" sea considerada como una expresión significativa. Bernet afirma: "De aquí extrae Derrida – quizás algo precipitadamente – la conclusión de que 'el querer-decir no sólo no implica esencialmente la intuición del objeto, sino que esencialmente la excluye'" (BERNET 1986, 75). Nuestra intención es demostrar que el paso deductivo no se efectúa tan sólo "algo" precipitadamente sino demasiado precipitadamente. Aunque Husserl afirme que la significación es posible en la ausencia de su objeto no dice que esta ausencia sea necesaria, que la palabra "yo" signifique en la ausencia de su objeto no

quiere decir que se exija la ausencia del yo para que pueda seguir significando. Tugendhat afirma que el peso de la significación se asienta de alguna manera sobre la parte no intuitiva de la significación, de forma que lo intuitivo vendría a ser lo secundario (TUGENDHAT 1967, 51; citado más adelante). Pero se trata de una parte no intuitiva anterior a la desaparición del sujeto que parece proponer Derrida para que la significación tenga sentido. Para Husserl la intención significativa no tiene que excluir por principio la presencia de la intención cumplidora. No es necesaria la ausencia de la intuición, como si se tratase de una especie “requisito” para la posibilidad de la significación.

Tanto la presencia como la ausencia son consideradas por la fenomenología de Husserl como valores de igual legitimidad. Al menos con respecto al problema de las relaciones entre intención significativa y cumplimiento no se le otorga predominio a ninguna de las dos caras que están aquí en juego. Incluso todavía más: el intento de Husserl por demostrar que las imágenes asociadas a las significaciones no constituyen parte esencial de ellas es un ataque a una posible metafísica de la “presencia” encubierta en esta teoría del significado. Según ella, el significado de una expresión consiste en la capacidad de despertar una imagen en nuestra conciencia, es decir, de traer a presencia una imagen. Husserl, por el contrario, intenta demostrar que la presencia de imágenes no es esencial al significado de la expresión.

8. La significación.

8.1. La irrealidad de las significaciones

El análisis de los comentarios de Derrida acerca de qué sea una significación parte de los resultados supuestamente ganados en la crítica del discurso de la vida solitaria del alma. Derrida comienza aten-

diendo a las significaciones de las expresiones de la vida solitaria del alma porque sería en estas donde es más fácil comprobar qué es una significación. Husserl habría establecido una distinción entre lo que es y no es "reell" para la conciencia. Derrida nos ofrece algunos ejemplos: "reell" serían la materia, la forma, la noésis (acto); "no-reell" sería el sentido noemático de la vivencia. En la vida solitaria del alma las expresiones ofrecerían su sentido noemático con toda pureza, porque la vivencia a la que este refiere se daría con total plenitud. Las expresiones serían un puro noéma libre de todo elemento "reell". La conclusión de Derrida no podía ser más desesperanzadora: no se trata tan sólo de que en la vida solitaria del alma no exista el nombre sino de que ni siquiera existe el contenido (noéma) de esta representación. Lo único que quedaría sería el acto de la imaginación o representación de la palabra (noésis). El discurso interior debe ser considerado en su totalidad como una ficción, porque los significados son irreales.

Resulta sospechosa la entrada en juego de la palabra "imaginación" para referirse a la "representación" de las palabras en la vida solitaria del alma. El uso de esta palabra no es inocente sino que viene a cooperar con el intento de Derrida por demostrar que el discurso interior es una irrealidad. Al hablar de "imaginación de la palabra" es mucho más fácil el desplazamiento hacia el terreno de lo ideal que si seguimos hablando de la "representación". Derrida traduce "reell" como "réel", que es el término francés habitual para la noción castellanizada "real, efectivo". Esta traducción olvida que el término alemán "reell" empleado por Husserl no se puede identificar con "real", sino que debe ser traducido por algo así como "ingrediente", tal y como hace Gaos en su traducción al castellano de las *Investigaciones Lógicas* o Mario Presas en las *Meditaciones Cartesianas*. En la primera de las obras citadas Husserl ofrece la distinción entre dos formas de pre-

sencia de algo en la conciencia: la inmanencia ingrediente y la inmanencia no-ingrediente. Que Derrida ha equiparado en ocasiones lo "no-ingrediente" con lo irreal y que no ha reconocido su carácter de ser algo real pero sin inmanencia ingrediente lo demuestra otro pasaje, en este caso referente a la imagen:

"En tanto que sentido intencional o noéma, y aunque pertenece a la esfera de existencia y de certeza absoluta de la conciencia, la imagen no es una realidad doblando otra realidad. No solamente porque ella no es algo real (*Realität*) de la naturaleza, sino porque el noéma es un componente no real (*reell*) de la conciencia" (VP, 49-50).

Husserl, por el contrario, no afirma que los actos de conciencia sean lo real y el sentido noemático lo irreal. La contraposición real / irreal no juega ningún papel. La verdadera cuestión que se plantea es qué son el acto y el sentido noemático y cómo la conciencia se relaciona con el acto y con el sentido noemático. No sólo con respecto al campo de la imaginación sino en referencia al campo de todos los actos intencionales en general Husserl afirma que el acto es un elemento ingrediente de la conciencia, mientras que el objeto intencional o noéma "está" en la conciencia de una forma no-ingrediente. Existe un tipo de inmanencia no-ingrediente que es la propia de los objetos intencionales. Derrida confunde dos distinciones que no tienen nada que ver. No sería posible concluir que el noéma es irreal o real a partir de los textos que se han citado. En el marco de la fenomenología el problema de la realidad/irrealidad es abandonado para dejar paso al problema de la realidad/idealidad. La fenomenología no se propone realizar ninguna afirmación acerca de las cosas reales en cuanto cosas reales trascendentales, sino únicamente reparar en la estructura de los actos de conciencia a través de los que se constituyen los sentidos noemáticos, tanto el sentido de un objeto que es considerado como real como el sentido de un objeto que es considerado como ideal. El criterio ontológico de la fenomenología es expuesto con toda claridad en el §8 de la segunda investigación lógica: lo real es lo temporal; lo

ideal es todo aquello atemporal. Derrida emplea distinciones que no son apropiadas para hablar del campo trascendental de la conciencia y que pierden por ello su sentido. El contenido de la representación de una expresión de la vida solitaria del alma no tiene que ser irreal: puede o no puede ser real, dependiendo de la expresión; lo que será siempre es no "reell", es decir, no-ingrediente, en cuanto que el objeto intencional de un acto no es un ingrediente de la conciencia. La conclusión que extraemos sería que la idealidad de la significación no puede ser confundida con ningún tipo de irrealdad, ni en el caso de las expresiones del monólogo interior, ni en el de las expresiones comunicativas.

8.2. La idealidad de la significación como repetición

Para Derrida la idealidad de la significación de Husserl sólo puede ser entendida como la posibilidad de la repetición de una misma significación en las diferentes emisiones de una expresión.

"Más esta idealidad, que no es más que el nombre de la permanencia de lo mismo y la posibilidad de su repetición, no existe en el mundo y no viene de otro mundo. Ella depende por completo de la posibilidad de los actos de repetición. Ella está constituida por ella [la posibilidad de repetición]. Su «ser» se mide por el poder de repetición. La idealidad absoluta es el correlato de una posibilidad de repetición indefinida" (VP, 58).

Continuamente nos vemos obligados a destacar los desplazamientos conceptuales de Derrida. Husserl no emplea en ningún momento la expresión "idealidad absoluta". Para Husserl no son posibles distinciones en el grado de idealidad de las significaciones, de forma que habría significaciones más o menos ideales, algo que también permitiría hablar de significaciones más o menos entrelazadas con lo empírico, y, en último extremo, de expresiones más o menos indicativas. Es igual de absoluto el

significado de las expresiones objetivas como el significado de las las expresiones esencialmente ocasionales.

En cuanto a la estructura repetitiva del signo cabe preguntarse cómo puede ser posible una repetición antes de que entre juego algún tipo de idealidad. Aquello que se repite tiene que estar de alguna manera presente antes de poder ser repetido. No se podría regresar a algo que es lo mismo sin saber antes algo de esto que es lo mismo, de aquello que sustenta la identidad. Además, es posible que un determinado significación se ofrezca una sola vez y no por ello pierde su idealidad. Aunque no pueda ser repetida no deja de ser considerada como algo ideal.

Según Derrida, la determinación del ser ideal de la fenomenología se basaría en la determinación del ser como presencia: por un lado, la idealidad pura es la idealidad de un objeto ideal que está presente en un acto de repetición; por otro, la posibilidad de la repetición futura de lo ideal sólo se comprende partiendo de un presente. Ya en la introducción había afirmado que: "La forma última de la idealidad, aquella en la cual se puede anticipar o hacer retornar toda repetición, la idealidad de la idealidad es el *presente viviente*, la presencia a sí de la vida trascendental" (VP, 4-5). El problema está en que Husserl no sustenta la idealidad sobre ninguna presencia originaria que luego será repetida. La identidad de una idealidad no se configura a través de nuestras repeticiones sino que a ella en sí misma le es totalmente indiferente la posibilidad de poder ser repetida, incluso la posibilidad de poder manifestarse una sola vez. Que la idealidad se tenga que manifestar en ocasiones particulares y que estas ocasiones se nos ofrezcan en un instante que denominamos presente viviente no le afecta para nada. La relación con el presente viviente es nula, porque lo ideal se define como atemporal: no como eterno, presente en todo momento, sino como atemporal, fuera del tiempo.

En el párrafo § 31 interrogándose acerca de si la significación es una parte real del acto del entendimiento Husserl afirmaba que la significación no era un ingrediente de estos actos. Si la significación formase parte de ellos variaría en cada uno de los actos. Como los actos son irrepetibles, ya que son siempre diferentes por el mero hecho de estar asociados a un momento temporal concreto irrepetible, la significación tendría que ser diferente en cada uno de ellos. La significación no es una parte del contenido psicológico que se repite de forma idéntica en todos los actos, porque este contenido será en cada una de sus realizaciones algo individual, diferente, "mientras que el sentido del enunciado debe ser idéntico" (IL, XIX/1, 104-5). Otra cosa es que aunque la teoría de la idealidad husserliana no sea definida a partir de la posibilidad de la repetición permita una explicación de cómo es posible que hablamos de diferentes actos que tienen una misma significación.

8.3. La significación como presencia

Siempre según Derrida la significación sería para Husserl una presencia a sí, una pura expresividad que no necesita salir de sí, como demostraría el hecho de que las expresiones sigan siendo expresiones en la vida solitaria del alma. El hecho de que sea necesario apartar todo resto indicativo para que la significación se ofrezca en su máxima pureza se debe a que sólo así se ofrece en su presencia plena, libre de todo lo empírico.

"Por una extraña paradoja, el querer-decir no aislaría la pureza concentrada de su ex-presividad más que en el momento en que fuera suspendida la relación con un cierto afuera. Con un cierto afuera solamente, pues esta reducción no borrará, revelará por el contrario en la pura expresividad una relación con el objeto, el enfoque de una idealidad objetiva que hace frente a la intención del querer-decir, a la *Bedeutungsintention* [intención significativa]" (VP, 22-23).

La manera de llegar a esta interioridad de la “vida interior del alma” estaría “prefigurada” en la reducción trascendental de *Ideas I*, que es una reducción de la totalidad del mundo existente. Derrida nos está diciendo que lo que se elimina sería un cierto afuera en cuanto responsable de la comunicación, pero dentro de la misma expresión se mantendría una relación de dentro-afuera, que es aquella que sostiene la expresión con el sentido expresado, el significante con la significación. El expresarse haría salir fuera de sí a un objeto ideal que entraría en la conciencia.

En una nota a pie afirma que cuando habla de la presencia cierta de la vivencia en la conciencia lo hace en referencia a las vivencias “cumplidas” [*erfüllt*] porque el propio Husserl autorizaría a ello. Para Husserl la verdadera intención significativa sería la intención significativa cumplida, ya que toda intención significativa busca cumplirse, busca tener una presencia plena del objeto. La intención significativa se define exclusivamente bajo el *telos* de hacerse intuitiva, de cumplirse, y este ideal de las intenciones significativas es el ideal del conocimiento: la obtención de la presencia plena del sentido. Bajo la forma de un ideal en sentido kantiano, como idea regulativa, la fenomenología estaría trabajada en su interior por la búsqueda o afán de la presencia, por una cierta inclinación o preferencia a considerar como intuiciones propiamente dichas tan sólo las intenciones cumplidas.

“Para no mezclar y multiplicar las dificultades, consideraremos en este punto concreto que la expresión perfecta es aquella donde la «*Bedeutungsintention*» es «cumplida». Estamos autorizados a ello en la medida en que esta plenitud, lo veremos, es el telos y el cumplimiento de aquello que Husserl quiere aislar bajo el nombre de querer-dicir y de expresión” (VP, 47, nota a pie 1).

Al desplazar el análisis hacia las intenciones cumplidas Derrida pretende que nos olvidemos de las vivencias no cumplidas o meras intenciones significativas sin cumplimiento. Los motivos son relevan-

tes. En las vivencias cumplidas la intención significativa se ve cumplida a través de una intuición. Si pienso "tengo frío" y posteriormente tengo una intuición sensible en la que se me da con evidencia que estoy tiritando, que tengo la piel de gallina, la primera expresión se cumple. Aquí parece razonable la afirmación de que la significación del enunciado "tengo frío" es la vivencia "inmediatamente cierta", "presente a sí" que cumple la intención significativa. Pero si nos preguntamos acerca de lo qué sucede en aquellas expresiones para las que no hay cumplimiento la cosa cambia. Entonces no es tan evidente que haya una vivencia presente que les corresponda. Tenemos una intención significativa que parece aspirar a cumplirse, pero en caso de que no se cumpliese no diríamos que no tiene significación. Ya no sería posible seguir diciendo que la significación exige una presencia a sí plena.

Tugendhat ofrece una interpretación totalmente opuesta de la intención significativa de Husserl. Pese a que reconoce que la intención significativa sería algo que menta algo otro que no le está dado, algo que no le es presente, afirma que el núcleo esencial de la teoría de Husserl se situaría en torno a la intención. La intención estaría dominada por una búsqueda constante de completud, por la búsqueda del cumplimiento intuitivo de aquellas menciones implicadas por el horizonte de la cosa que actualmente carecen de él. No habría en Husserl una predisposición a ensalzar lo intuitivo y olvidar lo no-intuitivo:

"Las anotaciones dadas hasta ahora muestran que el peso real de la nueva concepción de lo intuitivo de Husserl descansa en su concepción de lo no-intuitivo [...] Esto significa al mismo tiempo que la "Intención" constituye el fundamento real de la oposición. Porque donde dos elementos se relacionan recíprocamente como intención y cumplimiento, es la intención la que determina cuál es el posible cumplimiento, y no al revés" (TUGENDHAT 1967, 51).

Una posición intermedia y más completa es la que nos ofrece Heffernan, que defiende que si bien con respecto a la teoría del significado "el vacío predomina sobre el cumplimiento", con respecto a la teoría cognoscitiva "el cumplimiento predomina sobre el vacío":

"Eso significa: si no se atiende a la relación, si no se atiende a la cuestión de si se habla de "significación" o de "evidencia", las dos interpretaciones fundamentalmente diferentes de la fenomenología de Husserl, por un lado como "metafísica de la ausencia" y por otro lado como "metafísica de la presencia", resultan, utilizando una comparación de Husserl de Lógica Formal y Trascendental referente a otro contexto, "una para la otra espantajos [Popanzen] que se aplastan y reavivan como figuras en un teatro de marionetas" (HEFFERNAN 1983, 69, nota a pie).

En cuanto a la relación entre ser y presencia quizás la mejor forma de rechazar las interpretaciones de Derrida es advertir como en *Ideas / Husserl* afirma que un objeto será cualquier cosa que pueda ser objeto de una predicación verdadera. Es decir, tener ser será simplemente poseer cualidades o relaciones. Los objetos ideales tendrían ser ideal en cuanto son objetos de un determinado tipo de predicaciones propias que difieren de las predicaciones que se efectúan acerca de los objetos reales. Lo esencial es advertir que en esta determinación del ser que Husserl propone no se inmiscuye ningún tipo de noción de presencia. Es posible una "definición" o determinación del ser que deja de lado el problema de la presencia.

La relación entre lo ideal y lo real es un problema grave en la fenomenología de Husserl, pero si se trata de un problema es precisamente porque es un tema dotado de importancia y objeto primordial del análisis. Probablemente no haya más pregunta en la fenomenología que la pregunta acerca de cómo es posible constituir unidades de validez absoluta a través de actos subjetivos puntuales. En todo caso, que la significación en sí sea algo ideal no implica que la significación no tenga ningún tipo de relación con lo real, que no pueda ser el objeto apuntado por ciertos actos reales. De hecho, la significación en

cuanto unidad ideal se hace concepto únicamente a través de una significación lingüística, es decir, “entra” siempre en el campo de lo real, aunque sea bajo la forma de un concepto. Esto tampoco implica que la significación sea reducible a sus instancias ni a las conciencias reales donde se realizan estas instancias, de forma que su ser ideal dependería de estas últimas. Otro problema diferente sería la necesaria discusión, que quedaría abierta, acerca de la determinación exacta de en qué medida estas instancias son necesarias para conocer la significación ideal.

C. CONCLUSIONES.

Hay una tendencia constante en Derrida a establecer oposiciones entre dos polos, empírico e ideal, que fuerza notablemente los esquemas husserlianos. Del hecho de que Husserl quiera defender la idealidad de la significación frente a los múltiples actos intencionales significativos en los que aquél puede ser intencionado Derrida concluye que para Husserl no existe nada entre los actos psíquicos empíricos y las significaciones consideradas como especies. Así, el pensador francés identifica indicación y actos psíquicos, indicación y palabra empírica, indicación y expresión comunicativa, olvidando que a un acto dotado de evidencia matemática ($2+2=4$) también le corresponde un acto psíquico, que es necesario algo más que la palabra empírica para indicar, y que si bien la expresión comunicativa tiene una función indicativa, no se reduce a ella: no es un gesto, sino que actúa como un gesto. Lo que Husserl decía era que las expresiones pueden denotar, notificar algo, gracias a que en el ámbito comunicativo se les añade una función indicativa, o en otras palabras, que desempeñan el papel de índices. Lo cual no quiere decir que sean exclusivamente índices. Para Derrida, sin embargo, todo

aquello que no sea expresión será un gesto y todo aquello que no caiga dentro del plano de las esencias pertenecerá al plano de la asociación, de la indicación. Esto es lo que le permite abrir un abismo entre lo mundano, que incluye lo psíquico, y lo trascendental.

Los comentarios de la crítica especializada respecto a las interpretaciones de Derrida acerca de la fenomenología se caracterizan en general por un cierto talante "extremista". O apoyan sus razonamientos con furibundo y acrítico dogmatismo o califican su interpretación como mero juego retórico, mera creación literaria completamente afilosófica. En general se considera que Derrida habría acertado al criticar la imposibilidad de una distinción estricta entre indicaciones y expresiones¹³. Pero su afirmación de que Husserl cae bajo el esquema de una metafísica de la presencia es objeto de mayor polémica. Únicamente los lectores derridianos, casi siempre malos conocedores del texto de Husserl, coinciden en este último punto [Fuchs (1976), Lawlor (2002), Völkner (1993), Höfliger (1995)]. De entre los lectores husserlianos nos parece que quizás Bernet sea demasiado indulgente. Muy probablemente esto se debe a que Bernet sabe que Derrida apunt a la teoría de la conciencia del tiempo de Husserl y aquí las críticas de Derrida resultan mucho más agudas (véase la segunda parte de *La voz y el Fenómeno*). Sin embargo, en lo que se refiere a la primera investigación lógica nos parece que no es necesaria ninguna reconciliación de ambos autores. Nuestra postura se sitúa totalmente con la de aquellos que desde dentro de la fenomenología efectúan

¹³ BERNET 1996, 70-71: "La primera tarea, la parte negativa o crítica de la argumentación de Derrida es ejecutada de forma virtuosa. Una lectura atenta de las Investigaciones Lógicas obliga al texto a ofrecer un resultado que el autor [Husserl] quería evitar a toda costa: la confirmación de que una expresión puramente lingüística no es ninguna expresión [...]" HEFFERNAN 1983, 39, nota a pie: "Derrida puede tener razón en que el intento de Husserl por separar entre el signo como expresión y el signo como índice de forma pura y limpia fracasa, y a pesar de ello equivocarse cuando ofrece esto como motivo para considerar que Husserl participa de la "metafísica de la presencia".

una defensa de Husserl. Pudiese ser que la letra de la fenomenología husseriana incite a pensar que se trata de una filosofía logocéntrica, voluntarista y excesivamente intuicionista. Pero no creemos que su espíritu coincida con el de la interpretación del pensador francés - permita Derrida esta distinción meramente alegórica entre cuerpo y alma de un texto, humilde producto ella de la metafísica de la presencia-. Creemos haber demostrado que en el caso de Husserl sus críticas no son razonables. Es posible distinguir entre expresión e indicación, es necesario defender la idealidad de la significación y, sobre todo, no hay una premisa metafísica que otorgue a la presencia un rango superior al de la ausencia. En definitiva: 1) no se puede confundir la intención volitiva de comunicación con la intención significativa y con la animación que ejecuta esta sobre la palabra física; 2) no se pueden realizar las asociaciones indicación-empírico-representación-intuitivo y significación-ideal-presencia a sí-espiritual.

Derrida ataca la concepción del ser como presencia, la defensa de una subjetividad absoluta que constituye con su voluntad los signos y la existencia y pureza del sentido antes del signo. Su propuesta sería atender a la diferencia como movimiento anterior al sentido y al signo, a la huella [*trace*] que deja en un signo otro signo y a la "subordinación" del sujeto creador a un sistema de diferencias anterior a él. No podemos entrar a valorar aquí con profundidad su propia alternativa pero nos gustaría apuntar tres preguntas que consideramos de dificultosa resolución para su teoría de los signos:

- ¿Cómo significan los signos si hay un desplazamiento eterno de una significación a otro? Deben existir algunos signos que apunten a algo real o ideal que se daría en presencia y que constituiría un final de etapa. El signo presupone algo de lo que se tiene experiencia y que está ahí antes de poder ser apuntado. En caso contrario nunca

habría posibilidad de detenerse en el proceso de remisión de unos a otros.

- ¿Cómo es posible afirmar que dos expresiones tienen la misma significación? En otras palabras, ¿cuál es la identidad de cada signo consigo mismo si su estructura es repetitiva y no hay ninguna idealidad que les pueda servir de referencia, de punto de identidad compartido por ambos? Si no hay algún tipo identidad del signo consigo mismo, ¿cómo es posible afirmar que unos remiten a otros?

- ¿Para quién significan las significaciones si el sujeto es una mera estructura determinada siempre por algo anterior a él?

VII. BIBLIOGRAFÍA.

Obra de Jacques Derrida:

Derrida, J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du singe dans la phénoménologie de Husserl*, Quadrige/PUF, Paris, 1998². (VP)

Obras de Husserl:

Husserl, E.,

- *Cartesianische Mediationen und pâriser Vorträge*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950. Husserliana, volumen I. CM
- Husserliana III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976. (Ideas I)
- Husserliana IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976 (Ideas II)
- Husserliana X, *Zur phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1966. (LCT)
- Husserliana XVII, *Transzendentale und formale Logik*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974. (LFT).
- Husserliana XVIII (Prolegómenos), XIX/1 y XIX/2 *Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1984. (IL).
- *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Felix Meiner, Hamburg, 1972⁴. (EJ)
- *Briefe an Ingarden*, Den Haag, 1968. Phänomenologica 25.

Bibliografía secundaria:

ALEXANDER, Natalie (1995), "The hollow deconstruction of time", en Mckenna, W. & Evans, J.C. (ED.), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, pp. 121-150.

CASTILLA, Lázaro, (1967) R., *Zu Husserls Sprachphilosophie und ihren Kritikern*, Tesis doctoral, Berlín.

DERRIDA, J., 1987, *Positions. Entretiens avec Jacques Derrida*, ed. du Minuit, Paris.

- EVANS, J. Claude (1995), "Indication and occasional expressions", en Mckenna, W. & Evans, J.C. (editores), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, pp. 43-60.
- FINK, E. (1933), "Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", en *Kantstudien*, Band 38, 1933.
- FUCHS (1976) Fuchs, W.W., *Phenomenology and the Metaphysics of Presence*, Martinus Nijhoff, The Hague. Phaenomenlogica, 69.
- GURWITSCH (1977) Gurwitsch, A. "Outlines of a theory of 'Essentially occasional expressions'", en Mohanty, J.N., *Readings on Edmund Husserl's Logical Investigations*, Martinus Nijhoff, The Hague, pp. 112-127.
- HEFFERNAN G., (1983), *Bedeutung und Evidenz bei Edmund Husserl*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- HÖFLIGER, J.C. (1995), *Jacques Derridas Husserl-Lektüren*, Königshausen&Neumann, Würzburg.
- KERN Iso (1989), "Das Zeitbewußtsein", en: Bernet, Kern, Marbach, *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg.
- LAWLOR L., (2002) *Derrida and Husserl: the basic problem of phenomenology*, Indiana University Press.
- MAI, K. (1996), *Die Phänomenologie und ihre Überschreitungen. Husserls reduktives Philosophieren und Derridas Spur der Andersheit*, Verlag für Wiss. und Forschung, Stuttgart.
- SOKOLOWSKI, R. (1964), *The formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, The Hague. Phaenomenologica, 18
- TUGENDHAT, E. (1967) *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*,² Walter de Gruyter, Berlín, 1970 .
- VÖLKNER P. (1993), *Derrida und Husserl. Zur Dekonstruktion einer Philosophie der Präsenz*, Passagen Verlag, Viena.
- WILLARD, Dallas (1995), "Is Derrida's view of ideal being rationally defensible?", en Mckenna, W. & Evans, J.C. (Ed.), *Derrida and Phenomenology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, pp. 23-41.

UN PROBLEMA DE LA FENOMENOLOGÍA: LA CONTROVERSIAS ENTRE HUSSERL Y NATORP¹

José Ruiz Fernández

Abstract:

In this paper I will bring into consideration the controversy between Husserl and Natorp dealing with the accurate meaning of the psychological reflection and, altogether with that issue, how the phenomenological activity should be assumed. I will try to present the legitimacy of some of the critics which Natorp and Husserl make to each other. This will lead us to a point where we will be confronted with a major problem which is posed on us: the elucidation of the concrete sense of the phenomenological activity.

Resumen

En este artículo se considera someramente la controversia entre Husserl y Natorp relativa al sentido de la reflexión psicológica y, con ello, de la actividad fenomenológica. Trataré de presentar la legitimidad de las críticas que Husserl y Natorp se hacen respectivamente. Eso llevará a indicar una tarea que sigue imponiéndose nos todavía: la dilucidación del concreto sentido del quehacer fenomenológico.

Introducción

Husserl y Natorp se profesaron constante amistad y admiración filosófica. Desde las *Investigaciones Lógicas* y hasta la muerte de Natorp en 1924 ambos mantuvieron un diálogo renovado en torno a unos pocos desacuerdos fundamentales. Lo que en esa discusión está en juego es el sentido de la reflexión psicológica y, de la mano con ello, el sentido que pueda tener un quehacer racional que guarde una pretensión última de legitimidad y, por tanto, la fenomenología. En este artículo se van a considerar algunas de esas cuestiones que enfrentaron a Husserl y a Natorp. Se buscará advertir, con ello, algunas

¹ Este artículo se enmarca dentro del trabajo del proyecto de investigación: "Teoría de las categorías en la hermenéutica filosófica" (HUM2006-04630).

dificultades que atañen a la concepción del quehacer fenomenológico que, me parece, están necesitadas todavía de una dilucidación clara.

La exposición se ha dividido en dos breves partes. En la primera se presenta la crítica de Natorp a la reflexión fenomenológica, tal y como Husserl la concibe. En la segunda, la crítica que Husserl hace a la idea que Natorp se hace de la psicología. Finalmente se apuntará escuetamente el problema que, en mi opinión, esta controversia nos sigue planteando todavía.

1. La reflexión fenomenológica según Husserl y la crítica de Natorp

El carácter intencional era, para Brentano, aquello que específicamente distinguía a los actos psíquicos de los objetos del mundo. Brentano consideraba, por lo demás, que todo acto psíquico era de suyo consciente, es decir, que no sólo comparece el objeto intendido sino que se daba de consumo una conciencia inmediata (que Brentano llama percepción interna) del acto psíquico. En su *Psicología desde un Punto de Vista Empírico* señala Brentano lo siguiente: "El acto más simple, por ejemplo aquel por el que oímos, tiene el sonido como objeto primario, pero a sí mismo como objeto secundario, es decir, el fenómeno psíquico en el que el sonido se oye"². Esta conciencia del acto psíquico no es reflexiva, no es introspectiva, sino, insistimos en ello, inmediata. Brentano introducía, de esta manera, una distinción que se hacía valer de principio en lo dado: por un lado la inmediatez del acto psíquico, por otro la del objeto intendido.

La fenomenología husseriana recoge, muy modificada, esa distinción. Indiquemos, tan sólo, en qué sentido. Husserl pretendía plegarse al imperativo de dar cuenta de lo dado dentro de los límites en que

² F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt, Erster Band*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973, p. 218.

esta dado. El concreto ejercicio de esa pretensión lo concibe Husserl como descripción intuitiva refleja. Según Husserl, la reducción fenomenológica deja en franquía un residuo de inmanencia al que, en cierto modo, podemos dirigir la atención. Se asume en cierta manera, por tanto, que lo inmediatamente vivido es intuitivamente accesible en la reflexión. Porque esa intuición refleja es posible, las distinciones fenomenológicas pueden presentarse a manera de una *descripción intuitiva* de la vivencia. Descripción, por tanto, que en cada caso constata momentos *originariamente pertenecientes* a la vivencia. Así, una reflexión fenomenológica podría constatar de manera evidente que la vivencia tiene, por ejemplo, un cierto correlato intencional (la nota de piano que escucho y que se me presenta en el horizonte perceptivo del mundo), por otra parte, e igual de originariamente, ciertos momentos ingredientes (los momentos hyléticos y noéticos de la escucha) y, también, el polo yoico de la atención y el espesor de los hábitos y capacidades en que en que se mueve la escucha. Husserl no sólo piensa que cada uno de los momentos distinguidos sea relativo a lo inmediata y concretamente vivido sino también que, al haberse constatado éstos en una reflexión que intuye adecuadamente su objeto, ellos recogen, en cierta manera, momentos pertenecientes *de derecho* a lo inmediatamente vivido. La concreta vivencia intencional podrá pensarse así como si *originariamente* fuera ya un todo articulado en una correlación de momentos (*ego-cogito-cogitatum*). Si en Brentano el acto psíquico se daba en una fenomenalidad propia que, por principio, se contraponía al plano objetivo, en Husserl, la reflexión inmanente puede poner de relieve una *originaria* correlación entre planos irreductibles. Cabe pues decir que en ambos casos nos mantenemos en la asunción de una división de principio de planos fenoménicos distintos –es decir, en la asunción de una cierta articulación que antecede a la distinción conceptual. Si en Brentano los órdenes feno-

ménicos distinguidos se hacen valer en lo inmediatamente vivido, en Husserl articulan la inmanencia pura que se hace valer como el lugar trascendental absoluto donde una tal articulación originariamente acontece.

Natorp reacciona contra el hecho de que esa articulación se asuma como si, antes de toda distinción, fuera inherente ya a lo inmediatamente vividos. En su *Introducción a la Psicología según el Método Crítico* de 1888 dice, en implícita referencia a Brentano, lo siguiente: "Uno es víctima de una ilusión cuando cree que percibiendo... tendríamos además de la conciencia del contenido percibido... una conciencia particular de nuestro acto de percepción... que escuchando un sonido, por ejemplo, tendríamos 1) una conciencia del sonido, pero también 2) una conciencia de la escucha... «El sonido resuena en mis oídos» y «yo oigo el sonido», no son dos hechos sino un solo hecho expresado sin embargo de dos maneras diferentes"³. Según Natorp, no hay una originaria escisión fenoménica de lo dado en órdenes distintos. Se trata, más bien, de que el fenómeno puedo aprehenderlo, en un caso, como fenómeno subjetivo, en otro caso, como objetivo. Pero la distinción es mediata, conceptual y, de suyo, no se encuentra en el fenómeno, es decir, en lo que Natorp llama el contenido de conciencia [Bewusstseinsinhalt]: "No hay dos dominios separados de fenómenos que haya que explicar, sino que todo fenómeno es como tal de una sola especie"⁴. "No hay algo subjetivo en sí ni algo objetivo en sí, sino que es en el proceso continuo de objetivación... donde lo subjetivo se convierte en objetivo y donde lo objetivo se convierte de

³ P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i. Br., 1888, p. 15.

⁴ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*, Marburg, 2^a. Ed., 1910, p. 8.

nuevo en subjetivo”⁵. Para Natorp, el fenómeno, el contenido de conciencia, no es de suyo ni objetivo ni subjetivo. En lo que hace a Husserl, por tanto, esto quiere decir que en lo inmediatamente vivido no hay algo así como un plano fenoménico ingrediente (*reell*) en originaria correlación con un plano fenoménico noemático. Podemos, ciertamente, hacer una distinción entre ambos momentos y, en tanto que la hacemos, articulamos conceptualmente el contenido de conciencia. Pero al originario contenido de conciencia no le es inherente, en absoluto, una correlación entre tales momentos distinguidos.

En el parágrafo 14 de la quinta de las *Investigaciones Lógicas* trata Husserl de hacer valer, contra Natorp, su distinción de principio. Allí dice Husserl lo siguiente: “es cierto que el oír no puede separarse del oír el sonido, como si continuase siendo algo sin el sonido. Pero con esto no se ha dicho que no deban distinguirse dos cosas: el sonido oído (el objeto de la percepción) y el oír el sonido (el acto de la percepción)... más importantes aún son para nosotros las diferencias entre la existencia del contenido en el sentido de la *sensación consciente*, pero que no es en sí mismo el objeto de la percepción, y en el sentido precisamente de *objeto de la percepción*”⁶ y, más adelante, “a mí me quiere parecer que Natorp no distingue los diversos conceptos de conciencia y de contenido... el mundo no es jamás una vivencia del sujeto pensante. Vivencia es el <<mentar-el-mundo>>; pero el mundo mismo es el objeto intuido”⁷. Husserl realiza aquí muchas otras distinciones pero las citas que acabamos de ofrecer dan el tono

⁵ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1912. p. 283

⁶ E. Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana) Band XIX/1: *Logische Untersuchungen*, pp. 394-395.

⁷ E. Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana) Band XIX/1, pp.400-4001.

de su argumentación: la reflexión constata que en la vivencia pueden distinguirse órdenes de realidad distintos.

En su *Psicología General según el Método Crítico* de 1912 protesta Natorp contra los reproches de Husserl⁸. No se trata de que las distinciones que hace Husserl sean o no sean efectivamente posibles: Natorp no discute en modo alguno que lo sean. Lo que él niega es que las distinciones realizadas sean inherentes a lo inmediatamente vivido, es decir, al contenido de conciencia. Las distinciones realizadas son pues, para Natorp, momentos que se establecen en un proceso cognoscitivo conceptual pero no algo *intuido en la vivencia primitiva*, como si ésta fuera una región susceptible de ser objetivada por sí misma, es decir, susceptible de ser descripta en momentos que le fueran originarios pero que, a primera vista, quedaran inadvertidos. En un lugar posterior Natorp comenta un pasaje de Husserl en el que éste señala que no es posible describir los actos de mención sin recurrir expresamente a lo en cada caso mentado en ellos⁹. Mi diferencia con Husserl, dice Natorp, es que "Husserl sólo ve aquí una dificultad especial de la tarea de una descripción psíquica pura. A mí me parece que hay algo más. Para Husserl la subjetividad es a todas luces una segunda objetividad del mismo tipo que la habitualmente mentada y coordinada con ella. Eso es, justamente, lo que no puedo reconocer como correcto"¹⁰. Natorp no concibe la pretensión de que un ejercicio de reflexión pueda pensarse a modo de acceso *intuitivo* a ciertos momentos *originariamente pertenecientes a la vivencia inmediata*¹¹. Por eso mismo, en su recensión de las *Ideas para una Fen-*

⁸ Cf. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, pp. 108 ss.

⁹ Cf. E. Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana) Band XIX/1, pp. 15-16.

¹⁰ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, p. 281.

¹¹ Creemos que en esto tiene Natorp razón, es decir, que lo inmediatamente vivido no puede asumirse de ninguna manera a la manera de un ámbito intuitivamente accesible sino que ha de tomarse, más bien, como lo fenoménicamente originario.

menología Pura de Husserl critica Natorp que la epoje trascendental, es decir, una suspensión dóxica meramente negativa, se presente, a la vez, como paso mediato para una donación intuitiva de la conciencia pura¹². Natorp no ve por ninguna parte tal donación pareciéndole que las distinciones fenomenológicas que Husserl va realizando tienen que asumirse, no como descripciones originarias de lo inmediatamente vivido, sino como el producto mediato de un proceso cognoscitivo que se despliega por conceptos, esto es, de manera abstracta, y que por tanto no puede servir para instituir después una determinación originaria de lo vivido a la manera de un todo inherentemente articulado.

Esta crítica de la reflexión husseriana ha sido desarrollada posteriormente por otros autores y, de manera especialmente brillante y clara, por el filósofo checo J. Patočka¹³. Pero se encuentra recogida ya, en lo esencial, por el filósofo neokantiano.

Por lo demás, no podemos saber la manera como Natorp habría considerado las lecciones de la *Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo* de Husserl publicadas en 1928 y, en especial, cómo se habría hecho cargo de la tesis de que la retención temporal valga como garante último de la posibilidad de la reflexión fenomenológica. Me parece dudoso, en todo caso, que la crítica de Natorp pueda contrarrestarse por esa vía. La retención, a fin de cuentas, no es algo

Esto que decimos lo hizo constar, de nuevo, en su recensión a las Ideas de Husserl Cf. Natorp, P.: "Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*", *Logos* VII, 1917/18, p. 228.

¹² Cf. P. Natorp: "Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*", *Logos* VII, 1917/18, p. 228.

¹³ Me refiero, sobre todo, a "El subjetivismo de la fenomenología husseriana y la posibilidad de una fenomenología <asubjetiva>" y a "El subjetivismo de la fenomenología husseriana y la exigencia de una fenomenología <asubjetiva>". Hay una excelente traducción española recientemente publicada: J. Patočka, *El Movimiento de la Existencia Humana*, Ediciones Encuentro, 2004.

inmediatamente advertido en la vivencia inmediata sino una distinción que recae sobre dicha vivencia. ¿Cómo podría entonces ser la retención la condición de posibilidad de la reflexión y, a la vez, algo intuitivamente constatado en la reflexión? Como el mismo Natorp señala de pasada en su recensión de *Ideas*, la consideración refleja que retiene, ha fijado ya “la corriente fluyente de la conciencia contra su propia naturaleza disolviendo su concreción en una suma de abstracciones”¹⁴. Es decir, la retención de la proto-impresión, lejos de ser un momento originario que pueda hacerse valer como garantía de la reflexión, se constata en una distinción refleja. Las fases temporales podemos distinguirlas pero en lo inmediatamente vivo no hay de suyo y originariamente <<fases>>. La retención no podría hacerse valer, por tanto, como un momento originariamente conformador de la vivencia inmediata. Al suponer que ella es un momento originario que garantiza la reflexión recaemos, en realidad, en el mismo equívoco que Natorp denunciaba.

La crítica que Natorp dirige a Husserl toca los cimientos que sostienen la concepción trascendental-constitutiva que Husserl se hace de la fenomenología. Hemos de decir que el núcleo de la crítica nos parece acertado. Lo cual, ciertamente, no es óbice para que reconozcamos que las distinciones de Husserl no suelen articular otra cosa que *lo concretamente vivo*. Cuando se distingue el acorde del piano, el momento meramente sensible del sonido y el carácter de la escucha, se distingue, que duda cabe, algo-concreto. Pero las distinciones son, en tanto que distinciones, abstractas, y, sobre todo, relativas a la primigenia concreción indistinta de lo vivo. Las distinciones no podrían servir, por tanto, en ningún caso, para concebir a toro pasado la realidad de la vivencia como una originaria correlación de mo-

¹⁴ Cf. P. Natorp: “Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*”, *Logos* VII, 1917/18, p. 240.

mentos. Una tal posibilidad sólo puede tornarse plausible suponiendo que las distinciones son, de suyo, constataciones originarias, es decir, que están mediadas por una intuición que recae sobre la vivencia primitiva. Esto, sin embargo, no es posible asumirlo sin caer en equívocos.

Quizá la razón por la que Husserl no podía renunciar a un paradigma descriptivo-intuitivo del quehacer fenomenológico se deba a una pretensión de todo punto legítima, a saber, la pretensión de ejercer un quehacer racional carente de supuestos constructivos. Que esa pretensión lleve a un tal paradigma no parece, sin embargo, cierto. Una cosa en todo caso sí se mantiene. Si es posible la fenomenología, es decir, algo así como un quehacer racionalmente último, entonces no podemos renunciar a esa pretensión. A continuación vamos a considerar cómo Husserl echa en cara a Natorp haber renunciado a ella, es decir, que su concepción de la psicología no responda a las necesidades de una dilucidación racional carente de dogmatismo.

2. La concepción natorpiana de la psicología y la crítica de Husserl

En la conciencia distingue Natorp tres momentos. De un lado un yo formal y originario, apercepción pura. En segundo lugar, lo que Natorp denomina el ser consciente [Bewusstheit], a saber, una suerte de referencia consciente a lo mostrado. Finalmente, el contenido de conciencia [Bewusstseinsinhalt] o *fenómeno*¹⁵, es decir, lo propiamente mostrado. Los dos primeros momentos tienen en Natorp, aparentemente, un carácter trascendental, es decir, no pueden ser objetos de experiencia posible sino que están presupuestados en toda experiencia: "el yo originario [dice Natorp] no puede volverse objeto porque él

¹⁵ Cf. P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, p. 108.

hace frente a todo objeto, es decir, es aquello por lo que algo es objeto”¹⁶. Del *ser consciente* vale exactamente lo mismo. Sólo el fenómeno, es decir, el contenido de conciencia, comparece. Contra este esquema reacciona Husserl criticando que pretenda hacerse valer como algo originario: “¿cómo podríamos fijar ese <<hecho básico de la psicología>>, si no lo pensásemos? ¿Y cómo podríamos pensarla, sin convertir el yo y la conciencia en <<objetos>> de dicha fijación?”¹⁷. Husserl pide, por tanto, que el esquema trascendental no se introduzca a priori y que ofrezca sus cartas de legitimidad fenoménica, a saber, pide o bien una constatación intuitiva refleja del esquema trascendental que Natorp introduce o bien que el esquema se deje de lado. La crítica que Husserl dirige aquí a Natorp es reflejo de una de las deficiencias decisivas que Husserl siempre vio en la filosofía de Kant, a saber, que la crítica del conocimiento partiera de una mítica separación esquemática entre intuición y concepto, el yo de la apercepción pura y el fenómeno, el fenómeno y la cosa en sí... dejando sin aclarar, en todo caso, la originaria legitimidad que sostiene tales distinciones. Legitimidad que, ciertamente, no podría hallarse sino en lo dado como tal, es decir, en los fenómenos¹⁸.

Natorp era consciente de este problema y, de hecho, oponía a lo anterior que, en realidad, el contenido de conciencia no es separable del resto de los momentos de la conciencia. Lo que viene a decir Natorp, por tanto, es que el yo puro y el ser consciente no son momentos independientes, es decir, que lo que efectivamente se muestra es el contenido de conciencia (el fenómeno) y que, en este contenido de conciencia, podemos distinguir conceptualmente, es decir, de manera

¹⁶ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie in Leitsätzen zu Akademischen Vorlesungen*, p. 4

¹⁷ E. Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana) Band XIX/1, p. 373.

¹⁸ En esta misma publicación el lector podrá encontrar un artículo de Sebastián Luft en el que, entre otras cosas, esto que decimos está expuesto con gran claridad.

abstracta, los otros momentos. La posición de Natorp, como apuntaremos más adelante, es trascendental, pero no podemos asimilarla sin más al esquema trascendental Kantiano porque los momentos que antes se han mencionado no se mueven en un plano trascendental en relación al fenómeno. Natorp sostiene que es en el contenido de conciencia donde distinguimos tales momentos de la misma manera que, como hicimos notar en el punto anterior, Natorp sostiene que el fenómeno puede ser distinguido a la manera de algo objetivo y algo subjetivo que se me da. Pero consideremos esto último. Lo que adviene a la conciencia, dice Natorp, es "necesariamente de una parte contenido u objeto de una conciencia, por tanto, psíquico y, de otra parte, en tanto que presentación del objeto, un fenómeno que ha de incluirse en el conjunto del devenir objetivo que llamamos naturaleza, por tanto, físico"¹⁹. Aparentemente aquí tenemos la duplicación de los modos de darse que Husserl y Brentano asumían. Sin embargo, no es eso lo que Natorp tiene presente sino, más bien, que objetividad y subjetividad son meras determinaciones meramente abstractas que cualifican al fenómeno en un grado mayor y menor. Esa dualidad, por tanto, "supone la identidad de lo que de esta doble manera relacionamos, [a saber] del fenómeno"²⁰. El punto crucial aquí, con todo, es saber cómo asume Natorp la realidad de esa identidad y cómo se relacionan con ella las diversas distinciones posibles. Y, sobre todo, advertir cómo legitima Natorp aquello que asume. Natorp, reparemos en ello, no podría apelar en modo alguno a una intuición refleja para legitimar aquello que sostiene. Y no lo hace. Lo que Natorp va a mantener es que el proceso de experiencia en su despliegue conceptual es el que expone sus propias determinaciones. Husserl, dice Natorp, "desconoce el carácter procesual del ser en un sentido objetivo y sub-

¹⁹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, p. 113.

²⁰ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, p. 114.

jetivo... En general no hay algo subjetivo y algo objetivo en sí, sino que en el despliegue progresivo de la objetivación y subjetivación se transmite paso a paso, de un miembro a otro, el carácter de los subjetivo y lo objetivo"²¹. Lo absoluto es, por tanto, el proceso único de experiencia que se despliega ya como determinación subjetiva ya como determinación objetiva²². "Ése, dice Natorp, es el «monismo» que mantenemos. Pero este monismo... descansa inmediatamente en la experiencia misma y, en todo caso, no es algo que pueda aprehenderse en una experiencia particular o en una suma de experiencias particulares, sino sólo en la marcha completa de la experiencia, como desarrollo del conocimiento de lo infinito en lo infinito, es decir, como proceso"²³. "El venir fundamentado-en-sí-mismo del pensamiento quiere decir, por tanto, venir fundamentado en el proceso"²⁴. Antes de considerar críticamente esto, señalemos todavía que este proceso absoluto de experiencia, de resonancias claramente hegelianas, era pensado por Natorp al modo de un despliegue genético que recorre distintas fases: a la representación inmediata sigue, en un proceso de construcción conceptual realizable hasta el infinito, la objetivación natural. Posterior a la objetivación natural aparece la psicología como reconstrucción conceptual de lo inmediato y subjetivo.

Para aclarar algo más lo que Natorp quería decir con todo esto podemos ayudarnos del contraste que ofrece la propia posición de Husserl. La similitud externa y terminológica, que ofrece el carácter genético de la experiencia de Natorp con el carácter genético-

²¹ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, p. 283.

²² Cf. P. Natorp: "Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*", *Logos* VII, 1917/18, p. 246.

²³ P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, p. 114.

²⁴ P. Natorp: "Husserls *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*", *Logos* VII, 1917/18, p. 231.

trascendental de la conciencia pura Husseriana no puede obviar la distancia que separa lo uno de lo otro. En Husserl algo así como un despliegue genético-trascendental se supone esencialmente constatado en la inmanencia de la conciencia pura. En Natorp, sin embargo, la asunción de una forma genética de la experiencia no puede descansar en una descripción de lo inmediatamente vivido sino que tiene que presentarse, a la vez, como una determinación originaria del proceso de conocimiento y como resultado en el despliegue de ese proceso. Asumamos, por lo pronto, esa tensión dialéctica, en verdad un dogma constructivo, para tratar de acercarnos más a la concepción que Natorp se hace de la psicología. La psicología, se supone, es conocimiento conceptual de la inmediatez subjetiva. Ahora bien, esa inmediatez ni puede estar dada intuitivamente en la reflexión ni tampoco puede estar dada en el concepto, que en relación a dicha inmediatez será siempre mediación abstracta. En tanto que esto es así la psicología la piensa Natorp como un proceso cognoscitivo que nunca puede alcanzar la inmediatez sino que, digamos, tiene esa inmediatez a la manera de un *telos* ideal que tan sólo podemos tratar de reconstruir, en una tarea infinita, en el concepto. De la misma manera que las ciencias objetivas tenderían regulativamente a conceptualizar la realidad de lo objetivo en sí, es decir, algo inalcanzable, la psicología tendería a reconstruir conceptualmente la concreción inmediata del fenómeno, algo igualmente inalcanzable. En la psicología no hay acceso intuitivo a lo vivido sino sólo reconstrucción cognoscitiva que se despliega en una proceso de experiencia. El quehacer fenomenológico Husseriano lo asume Natorp, por tanto, dentro de un tal proceso genético, es decir, como estadio de una reconstrucción conceptual de lo inmediato que supone un estadio previo natural-objetivo que sería el equivalente, en términos fenomenológicos, al de la actitud natural.

Desde luego, la crítica de fondo que desde el principio Husserl dirigía a Natorp no se despeja en modo alguno con la construcción que Natorp propone. El problema de fondo que Husserl planteaba a Natorp es el de la legitimidad última de toda su concepción. Si la psicología no es otra cosa que un momento del proceso absoluto de la experiencia y si lo inmediato no es accesible en la reflexión ¿cómo podríamos saber que ella reconstruye la inmediatez subjetiva? ¿Qué es lo que ella reconstruye? Más aún, la concepción que Natorp se hace del proceso absoluto de experiencia habría de ser, a la postre, un momento del proceso, ¿cómo puede saberse, por tanto, que recoge una determinación originaria del proceso mismo? ¿Desde dónde legitima Natorp únicamente toda su concepción? El planteamiento de Natorp queda flotando únicamente en el aire o, mejor dicho, queda sostenido en un esquema trascendental-idealista dogmáticamente asumido. Y esto es lo que Husserl, con toda razón, no puede asumir. En una carta de 1909 Husserl escribía a Natorp lo siguiente: "la fenomenología no necesita de ninguna manera una filosofía trascendental que la preceda, mientras que su psicología debe venir a continuación de la filosofía trascendental"²⁵. El trascendentalismo de Natorp no es el de Kant pero el problema de fondo es exactamente el mismo. Si la concepción que Natorp se hacía de la psicología no soporta, a la postre, su propia legitimidad, entonces ella, lejos de ser un principio, no ofrece finalmente otra cosa que una construcción gratuita.

Permítasenos señalar, meramente de pasada, que exactamente lo mismo hubiera podido decir Husserl de todos esos planteamientos que, asumiendo lo compareciente desde una mítica situación antecedente, se instalan cómodamente en un paradigma racional hermenéutico cuya propia legitimidad y consistencia se diluye, para siempre, en la más cerrada oscuridad.

²⁵ E. Husserl, *Gesammelte Werke* (Husserliana), *Briefwechsel V*, p. 111.

3. Nota final

Husserl no podía asumir que una concepción última del quehacer racional quedara amarrada a determinaciones cuya legitimidad última no hiciera pie en los fenómenos. Esto le parecía, con toda razón, abrir la puerta a construcciones gratuitas. Natorp, por su parte, no podía asumir que el quehacer racional último se entendiera mediado por una suerte de intuición refleja de lo inmediatamente vivido. Eso le parecía, también con razón, una injustificada duplicación de lo fenoménicamente originario. Al asumir positivamente lo uno y lo otro nos vemos conducidos así a una aporía aparentemente sin salida: no podemos hacer constataciones intuitivas reflejas pero, según parece, sin ellas, la posibilidad de un quehacer fenomenológico, racionalmente último, queda seriamente cuestionada. En esa aporía nos encontramos todavía.

Lo más curioso del caso es que cuando nos movemos en la pretensión de plegarnos a los fenómenos, la efectiva posibilidad del ejercicio racional es concretamente patente. Es decir, a pesar de toda nuestra perplejidad y dificultades para dar cuenta de manera cabal del sentido concreto de un tal ejercicio, él mismo nos es inmediatamente transparente. A mi modo de ver, una de las tareas pendientes de esa tradición que, retrotrayéndose a Husserl, ha intentado, ante todo, plegarse a los fenómenos, es dilucidar de manera clara cuál es el concreto sentido de su quehacer, es decir, de ese quehacer que ha de guardar una legitimidad racional última. Porque puede ser que el ejercicio fenomenológico esté ya en obra, sin embargo, todavía no se ha podido dar cuenta claramente de él.

ZUBIRI, HOMBRE, FILÓSOFO Y “FENOMENÓLOGO”.

REFLEXIONES AL FILO DE LA LECTURA

DE SU BIOGRAFÍA

por Javier San Martín

La publicación a principios de abril del año 2006 de la exhaustiva biografía de Zubiri, *Xavier Zubiri, la soledad sonora* (Editorial Taurus) ha supuesto posiblemente uno de los acontecimientos de más impacto para la filosofía española de los últimos años. Sus autores, Jordi Corominas y Joan Albert Vicens, han sabido alternar la biografía vital con la biografía intelectual y la historia política y cultural del país. Ya sólo ese dato, además de la claridad expositiva, hace de ese libro una lectura apasionante. Tan apasionante que, como ocurre en esas novelas que le captan a uno, duele que llegue a su final. Pero el libro sobre Zubiri va mucho más allá de una mera biografía, de las muchas que podríamos leer. La biografía de Zubiri nos interpela a los profesionales de la filosofía en España y, dentro de estos, en particular a los especialistas en filosofía española, a los fenomenólogos, a los metafísicos y a los expertos en filosofía moral. Y por supuesto, el libro es un impresionante manifiesto sobre la ultramontana Iglesia española y sobre lo que nuestra terrible guerra del 36 representó en nuestro país al amputar o silenciar las fuentes vivas de la creación cultural. Pero también son un testimonio de reconocimiento a esas personas que dieron a Zubiri la posibilidad de dedicarse, a pesar de todas las adversidades, a la creación filosófica.

Todos estos aspectos hacen que quienes, de dentro de la profesión de la filosofía, hemos tenido acceso a la lectura de este libro, no hayamos podido dejarla inconclusa, y quien más quien menos se habrá hecho, seguro, su composición de lugar, confesando su *mea culpa* en la medida en que le corresponda. El objetivo de este texto no pasa de ser una puesta negro sobre blanco o un comentario de los sentimientos que la lectura de este libro me ha suscitado, referidos a los temas que he ido mencionando en esta pequeña introducción. Cada uno de ellos merece investigaciones que, seguramente, se irán proyectando a raíz de este libro.

1. La biografía en sí misma, todo un acontecimiento

Son muchos los temas que se abordan en la biografía de Zubiri, como en cualquier biografía que sea planteada con rigor, pero ésta es especialmente interesante, más aún, para los profesionales de la filosofía, impactante por varias razones que me gustaría enumerar. La primera es la gran novedad de esa biografía, novedad que procede del gran desconocimiento que la inmensa mayoría teníamos de la vida de Zubiri. Todos conocíamos ciertos aspectos de esa vida, pero su increíble, novelesca trama, creo que nos era profundamente desconocida. De su trayectoria vital conocíamos muchas cosas: sabíamos que era vasco, que había sido cura, que había enseñado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid, a la sazón regentada por García Morente, siendo por tanto compañero de Ortega, Gaos y Besteiro; que después de la Guerra Civil había enseñado en Barcelona y que al final había renunciado a la cátedra, dedicándose a cursos privados aparentemente dirigidos a la alta burguesía de Madrid.

Yo asistí a una de sus conferencias, si no me equivoco, en el otoño de 1966 o invierno de 1967. Recuerdo que el ambiente me

resultó profundamente ajeno a mi sensibilidad; yo tenía 20 años, acababa de venir de Comillas, el público estaba constituido por personas mayores, yo mismo iba acompañado por mi tío Joaquín Solana San Martín, que era miembro de los Propagandistas y dueño de Escuela Española. Zubiri hablaba del lugar de la Revelación y la Redención así como del significado del Verbo Encarnado. En mis circunstancias todo aquello me pareció un teatro profundamente alejado, primero, de mis preocupaciones personales; segundo, de lo que yo veía a mi alrededor en Madrid, una efervescencia política, entre los estudiantes de la Facultad de Filosofía, de la que ningún eco llegaba a aquella sala; tercero, un aparentemente escaso interés filosófico del tema. Por entonces, creo, debí de comprar *Sobre la esencia*, que sólo mucho después leí con algún detenimiento, cierto que demorándome más en unas partes que en otras, principalmente por la crítica que hace a Husserl y que me pareció injusta, sin que nunca tomara en serio el comentarla. Luego tuve alguna nada benévolamente referida a sus devaneos con las mujeres, y poco más hasta las aportaciones de algunos participantes en el Seminario Zubiri, como Antonio Pintor-Ramos¹ o Jesús Conill², quienes, entre otros textos, en tres que yo he editado exponen brillantemente sus investigaciones sobre la relación de Zubiri con la fenomenología, investigaciones que ahora cobran mucho más relieve.

Era conocido que había residido un tiempo en Lovaina, donde había preparado su tesis sobre la fenomenología, pero el hecho de

¹ Ver Antonio Pintor-Ramos, "Zubiri y los inicios de la fenomenología en España", en J. San Martín, *Ortega y la fenomenología*, UNED, 1991, pp. 285-296. En el texto se remite el autor a otras investigaciones suyas sobre la relación de Zubiri con la fenomenología.

² Jesús Conill, "La transformación de la fenomenología en Ortega y Zubiri", en ob. cit., pp. 296-312. También en este texto se puede encontrar amplia bibliografía sobre la relación de Zubiri con Ortega y la fenomenología. Ver también J. Conill "Die Phänomenologie bei Zubiri", en *Phänomenologie in Spanien*, editado por J. San Martín, Koenigshausen & Neumann, Würzburg, 2005, pp. 43-56.

que lo hiciera en una fecha tan temprana como a principios de los años 20 no le daba especial interés porque no tenía entonces datos para sacar todo el partido posible a la fenomenología de Husserl, ya que por entonces sólo podía contar con las *Investigaciones lógicas* y el primer tomo de las *Ideas*, además del artículo de la revista *Logos*, *La filosofía como ciencia estricta*, por supuesto todos ellos en alemán; en ese momento nada podía saber de la dirección de las investigaciones reales de la fenomenología de Husserl. Desde esa perspectiva incluso esa primera época de Zubiri me resultaba poco estimulante. La publicación, después, de *Cinco lecciones de filosofía*, en las que se dedica un apartado a Husserl, no me aportó nada en especial una vez que yo desde el principio de mi investigación (1968) me había acercado a lo que ahora se llama el “nuevo” Husserl y que tiene poco que ver con la visión usual de la fenomenología.

Esto era todo lo que puedo decir sobre Zubiri antes de leer su biografía y, en comparación con lo que otras muchas personas del gremio sabían de Zubiri, seguramente es mucho. Pero eran datos desgajados de la urdimbre de su vida, del auténtico significado de su filosofía y, más allá, del significado de una vida dedicada con tal dramatismo a la filosofía que seguramente se convertirá en un paradigma en el que mirarse las generaciones futuras y que trascenderá nuestras fronteras en una medida muy superior a todo lo que hasta ahora hemos visto, en el nivel de un Francisco Suárez o un Ortega y Gasset.

Cuento una anécdota que me pasó hace unos años, en el 2000, en un Congreso Internacional de Fenomenología que tenía lugar en Olomouc, cerca de Prostějov, la ciudad en que Husserl nació, y que se celebraba con motivo del Centenario de la publicación del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*. En su ponencia el argentino Roberto Walton utilizó ampliamente y citando la fuente conceptos de

Zubiri en una medida tal que, en el diálogo, el profesor de la Universidad McGill de Montreal, Philip Buckley, se interesó vivamente por quién era ese Zubiri, del que nunca había oído hablar y que, a tenor de lo que decía Roberto Walton, le parecía estimulante. En ese contexto, Roberto Walton me invitó a mí, por ser paisano, a explicar brevemente quién era Zubiri, qué había publicado y su lugar en la filosofía, todo obviamente en el tiempo de una respuesta a una pregunta en un diálogo. No tuve lógicamente dificultad en salir del paso, pero sí me quedé con una mala sensación de que una vez más podíamos los colegas de filosofía en España estar cometiendo una injusticia. Tanto más, en mi caso, cuanto tenía también contacto con la profesora argentina Lucrecia Rovaletti que siempre ha hecho un gran uso de la filosofía de Zubiri. Pero yo siempre había percibido en el uso de Rovaletti una insistencia en los temas de la religación y de la persona, que, sin duda, son interesantes, pero que a mí me parecían, con razón o sin ella, de menor alcance. De cualquier modo, de ese Congreso salí con la deuda de tener que abordar con decisión la filosofía de Zubiri.

Y para abrir un poco el mapa de los temas, voy a citar los aspectos que más me han impresionado en su biografía, que la han convertido, al menos para mí, en el gran acontecimiento editorial de la filosofía española del año 2006, al que nos referiremos continuamente durante mucho tiempo en el futuro. Y el primer punto se refiere al dramatismo con que vive, primero, su formación religiosa; segundo, su ordenación sacerdotal y el hecho de serlo; tercero, su relación con la jerarquía sobre la base de su concepción del sentido de la fe; y cuarto, su vivencia de lo religioso después de su matrimonio. Quizás estos aspectos son los más dramáticos y los más desconocidos fuera del seguramente reducidísimo grupo del Seminario Zubiri.

El segundo punto estaría en relación con su formación, no sólo filosófica sino también científica, lingüística y teológica. Uno de los aspectos que también pertenece a la imagen que de Zubiri teníamos era su enorme interés en los avances científicos, pero sólo a través del conocimiento de la biografía tenemos cumplida noticia del alcance de ese interés. Un tema de serio estudio para el futuro es la dependencia que la filosofía y teología zubirianas tienen de ese extraordinario conocimiento.

El tercer punto se referiría a su posición en la vida profesional, su relación con la investigación y enseñanza de la filosofía, tanto en la Universidad, primero en la Central de Madrid, luego en Barcelona, y por fin en su increíble, de no verlo, retiro en Madrid. La relación de Zubiri con Ortega, Husserl, Heidegger; luego, con sus amigos tales como Bergamín e Ímaz; después, ya en el retiro, con Laín Entralgo o Lladó. Y aunque no puedo entrar en ello, sería también interesante ver lo qué le supuso, ya más tarde, sobre todo y ante todo su relación con Ellacuría, y luego con Diego Gracia.

Aún hay un cuarto punto que me parece especialmente atrayente, aunque sea resbaladizo, y que con cierta reiteración y un poco entre líneas aflora en la biografía, Zubiri *como hombre*, en los aspectos del carácter, de su relación con las mujeres y en sus compromisos políticos. Creo que no me equivoco si aseguro que la grandeza del pensador, con todo el dramatismo que aparece en esa manera de filosofar de modo “sonoramente solitario”, queda enmarcada en un carácter poco sublime, más bien en un contradictorio cálculo, que se ve embarcado en posturas que podrían resultar incoherentes, incluso a veces calificables de egoístas, pero con un egoísmo que queda compensado por un desinterés por todo lujo, beneficio privado o búsqueda de honores. ¿Cómo era Xavier Zubiri como persona? En su biografía hay luces, muchas luces, y unas cuantas sombras,

éstas insinuadas y que sólo aparecen prolongando algunas líneas de sus actuaciones y que además pueden ser contrarrestadas por otras que las hacen, de todos modos, ambiguas. Quizás sólo las personas más cercanas o que lo trajeron en la intimidad, como su mujer, Carmen Castro, o la primera mujer de la que parece haberse enamorado, María Zambrano, o la para él jovencísima Asunción Medinaveitia, nos podrían acercar a ese Zubiri. Se necesitará más profundización en estas facetas que, sin duda, llevan consigo todo el morbo de un tema que hace al inmenso filósofo que es Zubiri ser también humano, demasiado humano, y en esa dimensión, hombre varón, demasiado hombre varón.

2. Zubiri, religioso y teólogo

La biografía de Zubiri tiene muchas facetas hasta ahora desconocidas. Para mí la de su relación con la religión, la Iglesia y el sacerdocio es posiblemente la que más me ha impactado, cierto que, en este modo de vivir yo esa relación, pesa sin duda mi propia biografía. Primero, el hecho de que su padre sea navarro y su madre guipuzcoana, ambos con esa religiosidad a machamartillo que tan bien conozco de mi propio pueblo, una religiosidad capaz de sacrificar lo que fuera al cumplimiento de un ideario. Por mi situación familiar y profesional he participado de muchos ambientes españoles y extranjeros: Navarra, Madrid, Lovaina, Alemania, Andalucía y Galicia han sido mis escenarios vitales. Creo poder decir que en ninguno he encontrado la "firmeza" –utilizo una palabra que podría ser sustituida por otras varias mucho más negativas– religiosa que se daba –y aunque en menor medida, aún se da– en muchas familias de nuestro entorno. Esta "firmeza" es un tanto heredera de una historia que ha dado modelos de vida como el de Iñigo de Loyola o Francisco de Javier, que convirtieron nuestra tierra en abanderada, primero, de la defensa del

catolicismo, mediante las fuerzas de la Compañía reunidas y lideradas por el Capitán Iñigo de Loyola, y luego de la infatigable predicación de la fe católica por todo mundo siguiendo el modelo elegido de predicación misionera por todo el Extremo Oriente elegida por parte de Francisco de Jaso y Apilcueta.

Defensa a ultranza y predicación expansiva son las dos características del catolicismo vasco-navarro, que se da en muchas familias de nuestra tierra. Desde esa perspectiva tener un hijo cura era una de las grandes aspiraciones familiares de nuestras casas. Tener un hijo eclesiástico había sido, a lo largo de la Edad Moderna, uno de los requisitos para mantener la casa, mas eso había quedado ya arrumbado a mitades del siglo XIX. En el XX tener un hijo cura era una cuestión distinta, pero seguía siendo una aspiración importante desde varias perspectivas, una, quizás la más explícita, la fe, pero ésta no era la única. Sobre todo para las madres católicas tener un hijo cura era, desde sus más profundas entrañas, una de sus mayores ilusiones. Segundo, el que un hijo se fuera al Seminario para ser cura resolvía problemas de herencia. En el País Vasco-navarro siempre ha funcionado el mayorazgo, sea del hombre o de la mujer (en esto se diferenciaba profundamente de Castilla), y dar una digna salida a un hijo que no fuera el primero era muy importante. Tercero, al fin y al cabo los curas no vivían mal, por tanto, tenía su vertiente económica, muy rebajada respecto a lo que fue en su momento³, pero el aura de esa época que a finales del XIX había terminado hacía no más de tres generaciones debía de seguir latente en la memoria.

Las dos características que he citado, la tendencia apologética, la defensa, y la vocación misionera para extender el catolicismo, es decir, la disponibilidad a predicar la doctrina católica a los demás pue-

³ Ver los artículos del autor "Diezmos y primicias en Añorbe: el reparto de las rentas parroquiales", y "Añorbe en tiempos del Hermano Juan", en *Príncipe de Viana*, en prensa.

blos, dan al catolicismo vasco-navarro una peculiaridad muy especial que enmarca el modo como Zubiri va a vivir su relación con la Iglesia mediatizada siempre por su familia, en un juego tremadamente dramático en el que se tensa la cuerda, sin romperse, pero con un terrible coste personal para él, porque le va a costar al menos su salud. Posiblemente sea esta faceta que sobresale en la primera parte de la biografía la que era más desconocida y la que más impresiona en la vida de Zubiri. Su apuesta total por ser cura, su apuesta también total por un cristianismo libre del integrismo y, tercero, las enormes dificultades de todo tipo que la conciliación de ambas actitudes le acarrearon en su vida, resultan verdaderamente dramáticas y siempre rozando la tragedia.

No voy a relatar los episodios fundamentales de esa historia que pueden leerse en la primera parte de libro que estoy comentando, pero resulta llamativo y además muy sintomático de todo lo que estoy diciendo el episodio de la excomunión y su arrepentimiento, así como las razones de este arrepentimiento. Más allá de eso, los problemas que el ser cura le causa, su enamoramiento de María Zambrano, después su emparejamiento con Carmen Castro, su secularización y boda, con la consiguiente ruptura latente con su familia (su madre y su padre, ¿cómo iban a aceptar tal cual a un hijo cura casado?). Después de todo esto, lo que es más interesante, la recuperación y profundización de la fe tras su matrimonio, hasta el punto de dedicarse a fondo a la teología fundamentalmente en la etapa de retiro en los cursos que da en Madrid, muchos de los cuales tienen que ver con el problema teológico del hombre, son temas todos ellos dotados de un profundo dramatismo que necesariamente impacta en el lector. Zubiri, en la época posterior a su paso por la Universidad de Barcelona, va a considerarse preferentemente teólogo, dedicando muchos cursos a la teología y a la religión, en una curiosa pируeta

biográfica, que hace que se dedique a la teología cuando, jurídicamente, se ha liberado de la carga de ser cura y, psicológicamente, más ambigua podría haber sido la relación personal con su propia mujer, pues uno de los elementos que le hacen decidir abandonar Barcelona es nada menos que seguir a Asunción Medinaveitia, de la que debió de estar perdidamente enamorado. Son todo ello elementos sumamente contradictorios en una faceta de las más apasionantes de una biografía que ha dado como fruto reflexiones que pueden resultar decisivas para la propia teología.

3. La formación filosófica y científica de Zubiri

La publicación de *Sobre la esencia*, unos días antes de la Navidad de 1962, por tanto prácticamente en 1963, después del otro único libro que había publicado, *Historia, Naturaleza, Dios*, supuso una gran decepción⁴. La dura crítica que en él se hace a Husserl parecía alejarlo del movimiento fenomenológico, de manera que dio a muchos la sensación de que Zubiri se situaba de nuevo en una posición precrítica, prekantiana. Con ello reingresaba en la neoescolástica o, en el mejor de los casos, en el aristotelismo. Esta fue la interpretación más usual de la inmensa mayoría de los lectores, incluso de muchos de los seguidores que luego pertenecieron al Seminario Zubiri. Ese año de 1963 yo tuve a Carlos Baciero de profesor de ontología en la Universidad de Comillas, en Santander. Baciero, entonces joven jesuita, que había hecho su trabajo de doctorado sobre el Cardenal de Lugo, asumía la tesis de la sustantividad de Zubiri para explicar el dogma de la Trinidad y la doble naturaleza divina y humana de Jesús, pero siendo sólo una persona. Oyéndole a Baciero nadie podría haber

⁴ Así les ocurrió a quienes "mantienen el estereotipo de un Zubiri heideggeriano, existencialista u orteguiano, y los que le conocían en los tiempos de la República, como María Zambrano, Julián Marías, Gaos y García Bacca"); pero también "defrauda [...] a muchos jóvenes que han crecido en la posguerra y que han leído fascinados en su reciente bachillerato *Naturaleza, Historia, Dios*." (*Xavier Zubiri, la soledad sonora*, p. 619).

dicho que Zubiri no perteneciera a su grupo filosófico o mejor, él, jesuita suareciano, al mismo grupo de Zubiri, a una neoescolástica que, en moldes tradicionales, buscaba la renovación filosófica. Esta es la impresión con que la inmensa mayoría de colegas leyó o leímos *Sobre la esencia*. Tuvieron que pasar muchos años hasta que empezaran a cambiar las cosas. La biografía ahora nos pone a nosotros en nuestro lugar, y a Zubiri en la perspectiva correcta, en la cual puede ser que la publicación de *Sobre la esencia* fuera un error estratégico.

De hecho, como se dice varias veces en su biografía, *Sobre la esencia* no sólo fue mal entendido por lectores ajenos a Zubiri y a la fenomenología, pues como se dice en la biografía, "quienes se empeñan en leer el libro no suelen tener un conocimiento de las filosofías de Husserl y de Heidegger suficiente como para apreciar con quiénes está efectivamente dialogando Zubiri" (ob. cit., p. 620), sino que también recibe juicios críticos de comentaristas cercanos a Zubiri. Así, en opinión de Pintor-Ramos, "*Sobre la esencia* es un libro muy mal escrito" (ver ob. cit. nota 48, p. 810). Según Diego Gracia, en el libro hay una fuente redaccional que proviene de una preocupación antropológica, ya que el libro surge de la necesidad de aclarar conceptos para abordar el tema de la persona, y otra que viene de una inspiración metafísica. Si a todo ello unimos la inspiración fenomenológica, que podría resultar en principio y a primera vista incompatible con las dos primeras inspiraciones, se entenderá que *Sobre la esencia* no podía ser realmente bien entendido. Si, por otro lado, tenemos en cuenta que es un libro que aparece casi 20 años después del único que hasta entonces había publicado su autor, y además a la edad ya de 64 años, se entenderá que Zubiri pasara en la comunidad de los colegas a un muy segundo plano.

Sin embargo, la publicación de la *Inteligencia sentiente* podía haber cambiado la perspectiva, pero no había datos suficientes para

reconsiderar la falta de atención que la academia filosófica dedicó a Zubiri. El impacto negativo de *Sobre la esencia* parecería irreversible. Las citas que aportan los autores Corominas y Vicens tanto sobre la recepción de *Sobre la esencia* como de las glosas a la muerte de Zubiri sobre su significación son muy reveladoras. Cita los comentarios de Sádaba, Lledó y Fuster⁵. Los tres ofrecen una perspectiva que sería anecdótica si no representara el sentir prácticamente general de la academia, pero que, vistos en el contexto biográfico en el que son aportados, son un síntoma dramático de la situación de la filosofía española. Porque lo cierto es que toda la obra de Zubiri hay que verla desde su formación personal religiosa y fenomenológica, y que toda su producción debe ser situada en estos dos marcos. Precisamente la dificultad para entender el contenido de *Sobre la esencia* proviene de que en una considerable medida, en ese libro, esas dos fuentes quedan ocultas. Una de las grandes aportaciones de la biografía que comentamos es que ofrece todo el paisaje en el que tanto *Sobre la esencia* como el resto de las obras posteriores cobran pleno sentido, un sentido, en todo caso, más o menos logrado, pero que ya no podrá ser ignorado por la filosofía española.

Cierto que es un problema con el que se encontró tanto Zubiri como cuantos estuvieron a su alrededor en la primera hora, primero, el pequeño grupo relacionado con la revista *Escorial*, unos más falangistas otros menos, y que empezaron a asistir a sus cursos privados, por ejemplo, los Laín y Aranguren; y segundo, algunos discípulos de Ortega como Julián Marías; se trata de un problema que sólo ahora podemos superar, a saber, la falta de conocimiento de cómo el profundo sentido, que en mi opinión Zubiri capta muy bien, de la fenomenología como búsqueda de la inquebrantable objetividad, más allá del realismo e idealismo, se enraíza y se asienta en los

⁵ Ver pp. 706 s. y notas 44, 45 y 46, p. 838.

desarrollos concretos de la obra de Husserl. Porque creo que es ahí donde la aportación de Zubiri ofrece todo su alcance. Zubiri pondrá, además de modo dramático, esa reflexión al servicio de un pensamiento religioso, en el que el lugar que el hombre ocupa en el universo es un tema central.

Llama poderosamente la atención la seriedad con que Ellacuría entiende a Zubiri, un Ellacuría que estudiaba en Innsbruck, donde la neoescolástica trascendental del también jesuita P. Marèchal era determinante. Esa neoescolástica trascendental, en la que también se ha situado Caffarena, tiene una indudable inspiración en Husserl, por más que sea sobre todo el camino kantiano el que Marèchal quiere seguir. No debe ser minusvalorada la comunidad intelectual entre la fenomenología y esa neoescolástica trascendental de ese grupo de jesuitas, entre los que también estaba Rahner. La diferencia entre ambas está en que el horizonte del mundo como ámbito de realidad que, de acuerdo a la fenomenología, el ser humano lleva consigo es interpretado en la neoescolástica trascendental como la ontológica anticipación anselmiana de Dios.

La formación que Zubiri obtiene en Lovaina es decisiva para toda su carrera, pues Zubiri siempre asumirá el acceso del ser humano a la realidad como la tesis fundamental de su filosofía. Esa tesis terminará configurándose al definir Zubiri al ser humano como "animal de realidades". En la biografía de Corominas y Vicens, autores que obviamente no son máximamente expertos ni en fenomenología⁶ ni en Ortega, se pone en boca de éste, cuando Zubiri accede a la

⁶ Que no tienen una excesiva familiaridad con la fenomenología se ve en que confunden el texto de *La crisis* que Zubiri leyó en Roma, la primera parte de *La crisis de las ciencias europeas*, con las conferencias de Viena (ver ob. cit., p. 352), cuando, entre los expertos, es muy conocido que ese texto tiene en su base las conferencias de Praga, de noviembre de 1935, y no las de Viena, que son de mayo de ese año, por más que el tema de ambas pertenezca al mismo ámbito de preocupaciones. Tampoco en la cuestión de algunas fechas andan muy atinados, pues comentan que en Friburgo, en 1928, Zubiri se encontró con "un entrañable anciano de 80 años" (p. 197), cuando éste aún no había cumplido los 70.

Central de Madrid, una crítica a la fenomenología de la que no tenemos constancia en esa fecha. Zubiri llega a la Central en enero de 1919, que es cuando, el curso 1918/1919, se reanudan las clases, que estaban suspendidas por la "gripe española" de 1918, que tanta mortandad produjo. El propio Zubiri estuvo enfermo de la misma. Pues bien, en esa época no tenemos ninguna constancia de que Ortega hubiera superado la fenomenología ni de que se mostrara crítico respecto a ella. La crítica a la fenomenología que describen los autores de la biografía es la que procede de la crítica que hará Ortega diecisiete años después y que luego él mismo corregirá⁷. Pero lo que nos interesa es que en Lovaina Zubiri investiga a fondo la intención que la fenomenología tiene de llegar a las cosas mismas. A la luz del modo como evolucionó la filosofía zubiriana, no tendremos más remedio que poner su tesis doctoral como punto de partida del modo como él entendió la intención fundamental de la fenomenología⁸.

En efecto, el tema clave de la filosofía fenomenológica va a estar en superar el psicologismo porque los juicios aseverativos sobre las cosas ni son juicios subjetivistas (lo que supondría una caída en lo psicológico), ni tampoco juicios objetivistas (que supondría pensar que estamos en lo cosmológico); al revés, en ellos se supera ese dilema, situándose así Zubiri en lo objetivo, aunque, por la cita de la página 115⁹ piense que en Husserl hay una excesiva concesión a lo subjetivo: "aún quedan profundas huellas de subjetivismo en la obra

⁷ La nota 18 de la p. 716 toma la crítica del Prólogo para alemanes, que el mismo Ortega eliminó en la publicación en alemán, seguramente después de que Eugen Fink le hiciera ver que esa crítica era inconsistente porque es confundir la posición descomprometida en la que, por el método fenomenológico, se sitúa el fenomenólogo con la realidad con la que necesariamente siempre estamos comprometidos. La corrección de la crítica aparece en *La idea de principio en Leibniz*.

⁸ Por eso tiene razón Antonio Pintor-Ramos cuando en la exposición de las etapas de la filosofía de Zubiri asegura que en la tercera y cuarta etapa habría "un cierto retorno a Husserl" (ob. cit., p. 285).

⁹ Ver nota 7, de p. 723.

de Husserl, que sólo pueden ser evitadas, a mi modo de ver, por una incorporación crítica de ciertas nociones escolático-aristotélicas a la Filosofía contemporánea" (ob. cit., 115). Es curioso que esta conclusión tan importante no pase de ser una nota. Si se da esa huella de subjetivismo hubiera sido clave mostrarla, porque el tema no es baladí, por eso más bien parece una forma de curarse en salud, ante la difícil situación por la que pasaba en relación con sus mentores religiosos. Pero lo importante es que ya está marcada la senda de la filosofía por la que va a caminar.

En ese contexto llama mucho la atención el enorme interés de Zubiri por las ciencias naturales, su afán inagotable por estar al tanto de los descubrimientos científicos. Zubiri siempre disfrutó del aura de tener grandes conocimientos de la ciencia contemporánea. ¿De dónde le viene ese afán? O también podríamos preguntar ¿Cuál es el objetivo de ese afán de conocer la ciencia? ¿Mera curiosidad? ¿O la necesidad de ver en qué medida la ciencia, que es un tipo de conocimiento, es compatible con la filosofía o nos da una perspectiva sobre la realidad que hay que tener en cuenta en la filosofía?

En mayo de 1942 Zubiri es catedrático en Barcelona; según sus biógrafos termina sus clases "impartiendo una lección titulada 'Nuestra situación intelectual'" (ob. cit., p. 498), que luego publicaría como capítulo primero en *Naturaleza, Historia, Dios*. Si se conoce el texto de esa primera parte de *La crisis* que Zubiri leyó en Roma y que según los biógrafos "está enteramente subrayado", veremos que la mayoría de las ideas de esa clase coinciden con las de ese texto, que por supuesto era desconocido en Barcelona. Algunas ideas de esa clase son claves en la trayectoria de Zubiri, por un lado el éxito de las ciencias para la producción de cosas que nos faciliten la vida, en ese sentido la ciencia no es más que un saber útil, de manera que el científico ya no está poseído por el afán de llegar a la verdad. Se da

así una pérdida de la vida teórica, con lo que se da una "descomposición de la vida intelectual" (ib.). Ahora bien, este desarraigo de la inteligencia es desarraigo de la existencia entera. Como diría Husserl, el problema de la crisis de la ciencia, que es una crisis de sentido, no es sino síntoma de una crisis mucho más profunda, ni más ni menos que una crisis de sentido de la vida humana. Pues bien, según los biógrafos, "El programa entero de Zubiri y su idea de filosofía surgen de la conciencia de esta grave patología del siglo XX" (ob. cit., 499), de manera que lo que Zubiri intentará con todas sus fuerzas será restaurar la **conexión del ser humano con la realidad**, reconstruir la inmersión del ser humano en la realidad, redefiniendo al ser humano como ANIMAL DE REALIDADES; volver a "redescribir la inmersión originaria de la inteligencia en la realidad".

Cierto que habían pasado 20 años desde que hiciera su tesis. Ahora, gracias al último texto de Husserl o al menos en consonancia con él, comprenderá, y así lo expresará, que los supuestos en los que se mueven el objetivismo y el subjetivismo son en realidad expresión de la crisis de la humanidad y que, por tanto, hay que rehacer la filosofía para recuperar la capacidad intelectiva de lo real por parte del ser humano. Por supuesto, en ese ensayo, la ciencia verdadera y los descubrimientos científicos son un modo de conocer la realidad situado más allá de cualquier pseudointerpretación pragmatista o utilitarista.

4. Zubiri, su lugar entre los profesionales

Una vez que hemos visto el trasfondo de la filosofía de Zubiri veamos su relación con algunos de los filósofos más importantes a cuya tradición, como hemos visto, se adscribe. Ya hemos citado esa nota sobre Husserl, más oportunista que otra cosa, que escribe en su tesis. Cuatro autores o corrientes entran en consideración en este

contexto: la filosofía tradicional, en su formulación aristotélica y escolástica, luego ya las tres filosofías con las que él estuvo más en contacto, la de Ortega, la de Husserl y la de Heidegger.

Ya hemos citado la impresión que *Sobre la esencia* causó de modo generalizado en el público de los profesionales de la academia. De hecho, como se nos dice en la "Presentación" de *El hombre: lo real y lo irreal*, la tarea inmediata de Zubiri después de la publicación de ese libro fue dar cursos que "pretendían ir completando y precisando el sentido de algunas cuestiones fundamentales, explícitamente planteadas o sólo latentes, en la obra de 1962 que tanto desconcierto había provocado" (p. II). En efecto, Zubiri, que había sido considerado como un alumno de Ortega, que había trabajado en fenomenología y que se había entusiasmado con Heidegger, publica como su segundo libro un estudio aparentemente precrítico sobre la esencia. Parecía que de ese modo se volvía a situar en el seno de la filosofía tradicional. El P. Alejandro, a la sazón profesor de Teoría del conocimiento, en Comillas (Santander), comentaría y así lo defendería, en el curso siguiente, en las clases a las que tuve oportunidad de asistir, que "Zubiri está dentro de la gran Escolástica" (ob. cit., 618, y nota 31, p. 809). Por otro lado, teniendo en cuenta lo que se sabía de su trayectoria política, que sus cursos eran frecuentados cada vez más por gente del Régimen franquista y que frecuentemente versaban sobre temas relacionados con la teología, por más que fuera decepcionante, podía parecer normal esa deriva. "Se entiende *Sobre la esencia* como un libro de metafísica a la vieja usanza que no ha pasado por el criticismo kantiano" (p. 619); incluso, se dice un poco más adelante, "La ambigüedad de algunos fragmentos consigue [...] que intérpretes con la mayor buena voluntad y conocedores del trasfondo fenomenológico y heideggeriano lean *Sobre la esencia* como una reactualización de Aristóteles" (ob. cit., 620). También

Gadamer entiende el libro como un libro sobre Aristóteles (ver ob. cit., p. 631) obviamente sin haberlo leído.

Una de las críticas que recibió Zubiri es que no cita ni una sola vez a Ortega (ver ob. cit., p. 621). Zubiri contesta que "no tiene ninguna obligación de citarle, como no cito tampoco a Zaragüeta, que fue mi primer introductor a la filosofía" (ib.). La respuesta es ciertamente impertinente, desabrida e injusta porque compara a Ortega con Zaragüeta, convirtiendo la influencia de uno y otro en él en meros introductores a la filosofía. Por eso, a raíz de esa respuesta, hay que ver la influencia de Ortega en Zubiri desde la perspectiva de en qué medida en la obra de Zubiri se profundizan, amplían o corrigen perspectivas orteguianas. En todo caso la relación de Ortega con Zubiri es uno de los temas más interesantes que afloran en la biografía.

Lo mismo pasa con la fenomenología de Husserl, cuyas obras básicas, sobre todo las *Investigaciones lógicas* ha debido de estudiar con detenimiento. El problema está en que la visión que adquiere de Husserl es limitada, al menos de acuerdo a los parámetros que ahora tenemos, y por eso debe ser reevaluada. En tercer lugar, tenemos la relación con Heidegger. Se nos dice en la biografía que Zubiri consiguió los textos de los cursos de Heidegger, con lo que se habría hecho con un material verdaderamente espectacular, lo que, por otro lado, sería una cuestión un tanto problemática, de cuyo alcance no se nos dice nada más. Pero lo que es más importante, no se nos dice si Zubiri estudió esos materiales, y tampoco en qué medida pudieron influir en la configuración de su filosofía.

Una vez que he expuesto este marco, creo que ya puedo ordenar un poco la trayectoria zubiriana en relación con esos autores. Creo que la matriz de Zubiri es la filosofía fenomenológica orteguiana, que él profundiza en Lovaina, pero considerada como un estudio del ser humano anclado en las cosas. Así se cruzan varios temas. Por un

lado, el intento de responder a la pregunta por el hombre. Quizás esto es lo más importante para Zubiri. Ahora sabemos que *Sobre la esencia* no es más que la ampliación "de una nota al ciclo de conferencias titulado «Sobre la persona», cuyo objetivo era aclarar las cuatro líneas que dediqué a hablar sobre la esencia (trataba en ellas de enfrentar las antinomias de naturaleza y persona")¹⁰. Ellacuría explica el punto preciso al que se refiere Zubiri¹¹. Dice "Cuando Zubiri afirmaba en su exposición que «solo en las estructuras está el momento formal constitutivo de la sustantividad. Sólo en ella, la sustantividad es suficiencia constitucional, en orden a la independencia y control; sólo en ellas se halla la esencia», aparece por tanto la esencia como estructura. Esta nota es muy interesante para entender la evolución de Zubiri y el paso desde ese curso *Sobre la persona* –parte del cual está publicado en *Sobre el hombre* y en *Siete ensayos sobre antropología filosófica*– al texto *Sobre la esencia*. Como dice Diego Gracia, el cambio fundamental estaría en que hasta este curso la sustantividad es la esencia o estructura *constitutiva*; por ejemplo, en el hombre, la información genética y la sustancia anímica, a los que seguirá después, una vez desarrollado el ser humano, el organismo informado por el alma como sustantividad *constitucional*. En la etapa posterior, después la sustantividad se amplía al conjunto de la realidad, evitando ir de lo constitutivo a lo constitucional, pues "lo único que tendría suficiencia constitucional, y por tanto realidad, es la sustantividad" (p. 805), así lo constitutivo no es más que un subsistema.

Sin duda, el interés de Zubiri por el hombre está, a mi entender, en función de dos variables, por un lado su interés por la teología y, por otro, de su inserción en la fenomenología. Los problemas teoló-

¹⁰ Ob. cit., p. 612

¹¹ nota 45, p. 805

gicos son problemas antropológicos, primero, pues es necesario ver el enraizamiento del problema religioso en la vida humana, pues sin ese punto de partida no habría siquiera problema religioso. Segundo, para entender los problemas del cristianismo, por tanto, la dogmática cristiana, ya que la comprensión de la doctrina sobre Jesús exige una profundización en los elementos constitutivos del ser humano, de cara a comprender la doble naturaleza humana y divina de Jesús, junto con el hecho asumido en la dogmática de que sólo fuera una persona, la divina. Ya he comentado que Carlos Baciero, en sus cursos de ontología, echaba mano del concepto zubiriano de sustantividad (que debió de leer en *Sobre la esencia*). Esos problemas, a una persona que ante todo se considera, aunque sea sólo por vocación, teólogo, como se lo dice a Ellacuría,¹² tenían que resultar acuciantes y apasionantes. Por otro lado, de su preparación filosófica Zubiri arrastra tres puntos clave, primero, que el elemento nuclear de la filosofía está en la capacidad que tengamos de llegar a lo real. Este punto de partida, que es el único que da sentido al juicio aseverativo, está en la raíz de su concepción del ser humano. Segundo, a la vez tiene el convencimiento de que la derrota de la filosofía, en el escepticismo, pragmatismo o utilitarismo, está en relación con ese mismo punto, con el hecho de negar ese acceso a la realidad. Y tercero, esta pérdida que la vida humana tiene del sentido de la verdad es lo que está en la base de la crisis general de la modernidad.

Zubiri conoce la crítica de Heidegger a la antropología, por eso él no escribe explícitamente una antropología, pero en sus cursos reflexiona reiteradamente sobre el ser humano y sus dimensiones. De hecho hasta *Sobre la esencia* el ser humano y sus peculiaridades son de modo frecuente tema de sus cursos y conferencias. La fundación

¹² "A mí me llena más la teología que la filosofía". Cfr. ob. ob. cit., p. 608.

del Seminario Zubiri será clave para la formulación definitiva del pensamiento de Zubiri, que por fin verá que ante todo debe aclarar el tema que va a unificar toda su obra, la posición del ser humano como animal de realidades. A ese objetivo se debe la trilogía definitiva de *Inteligencia sentiente*.

Pues bien, el tema fundamental de *Inteligencia sentiente* bebe de aquella vivencia de acceso a la realidad de la que el juicio parecería ser la expresión plena, superando de ese modo el objetivismo y el subjetivismo. Con ello Zubiri se sitúa en la estela de la fenomenología, al menos de una fenomenología corregida de las adherencias idealistas que Zubiri ve en ella, y siguiendo la estela de Ortega, según el cual la vida es *estar ejecutivamente* en las cosas porque ellas nos son, así como nosotros les somos. Lo que Zubiri se propone es aclarar los aspectos de verdad que ve en la fenomenología y en Ortega. Con esa recuperación del modo de ser el humano, que de entrada está en la realidad porque es un animal de realidades, se superaría la raíz de la crisis moderna.

Ahora bien, esa tesis fundamental que, teniendo en cuenta el relato de la biografía de Zubiri, en el que destaca la dificultad con que se enfrentaba a la hora de escribir, él desarrolla de un modo que se podría decir inesperado y aun dramático a la edad ya de 80 años y bajo la certeza de la cercana muerte por el cáncer de colon, le sitúa en el centro de la intención de la fenomenología de sus años mozos y, en esa misma medida, en la continuación de la filosofía de Ortega, de modo mucho más claro, en mi opinión, que en la estela de Heidegger. Lo único que hay que hacer es entender bien tanto la intención de la fenomenología, a cuyo desarrollo se dedicaría Zubiri, como la interpretación que de esa intención hace Ortega. Posiblemente cuando Zubiri lee las críticas de Heidegger no puede menos de prestarles atención y convencerse de que no es Husserl sino Heidegger el futu-

ro de la filosofía. Pero pronto se dará cuenta de que el olvido del ser de que Heidegger habla no es a su vez sino un olvido de lo fundamental del ser humano, que consiste, no en estar en el ser, sino en estar en la realidad de las cosas.

Ahora bien, este es el punto que destaca en la intención de la fenomenología, cuando sobre todo en la parte cuarta de las *Ideas*, siguiendo en esto las *Investigaciones lógicas* –los textos que están detrás de Zubiri– Husserl descubre en el análisis de la percepción la raíz de lo que llamamos razón, por la cual, en el contacto más inmediato con el mundo, las cosas se nos dan en una creencia originaria, que es la base de lo que en teoría del conocimiento se llama la certeza y la razón y, en una actitud refleja sobre esas vivencias, la verdad y la evidencia.

Cierto que Zubiri, sobre todo en *Sobre la esencia*, considera que la fenomenología convierte la realidad en sentido. Sospecho que esta interpretación, que no sé en qué medida aparece en su tesis doctoral, depende de una interpretación en la que se confunde lo descrito con lo real, de manera que los resultados del método aparecen como lo real. Es el error de comprensión en que incurre la Escuela de Madrid y que se sustancia en la errónea traducción que Gaos hace del párrafo de la página 119 de las *Ideas* en el que se describen los pasos del método fenomenológico¹³, y que Ortega pondrá de nuevo en palabras en la famosa objeción del “Prólogo para alemanes”. Esa es la objeción de Zubiri, pensar la realidad como sentido, a diferencia de lo que hará Ortega que piensa la realidad como algo ejecutivo. Cierto que Zubiri no puede tener noticias de estos desarrollos de Ortega, que provienen fundamentalmente de su segunda navegación, es decir, de después de 1929, y poco publica Ortega accesible a Zubiri desde

¹³ Ver *Ideas para una fenomenología pura*, trad. de José Gaos, F.C.E., México, p. 116. Sobre los errores de la traducción ver del autor *Ensayos sobre Ortega*, UNED, 1993, p. 203, y *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, UNED, 1994, p. 293.

entonces. Pero el giro que Ortega da a la fenomenología no está alejado de aquella fundamental y definitiva tesis de Husserl mencionada al final del párrafo anterior, así como tampoco lo está la filosofía de Zubiri.

Lo que quizás introduce Zubiri, que además le convierte en mediador de la filosofía moderna y antigua, es la terminología. Si se lee fenomenología husserliana, en la que se describe cómo es la experiencia, apenas nos encontramos con residuos de la terminología de las potencias del alma, sensibilidad, entendimiento o inteligencia, razón y voluntad. Resulta difícil encajar esas denominaciones en una descripción fenomenológica estricta. Tampoco en Ortega tienen más relieve. Zubiri sin embargo parte de ellas, porque su familiaridad con los textos clásicos de la filosofía parece llevarle a admitir de modo acrítico esa terminología que en el fondo es dualista. Su adscripción, por otro lado, a una filosofía fenomenológica le llevará a buscar la síntesis y superación del dualismo, por lo que su tesis fundamental es precisamente la inteligencia sentiente, es decir, una inteligencia como acceso a la realidad que se da en la sensibilidad, en el modo como el ser humano está en el mundo. Lo que, por otro lado, no es sino la tesis básica de la fenomenología, una vez eliminado ese error de confundir la descripción producida por el fenomenólogo con la realidad descrita.

Cierto que esa postura de Zubiri tenía que plasmarse antes o después en su concepción de la persona. Y teniendo en cuenta las fechas en que se escribe la *Inteligencia sentiente*, es normal que entonces sacara Zubiri las consecuencias de esa superación radical de los dualismos, llevando ese análisis al terreno de la ontología del ser humano, adecuándola por fin a la experiencia científica, lo que ocurre en sus últimas reflexiones sobre el ser humano, en 1982, a pocos meses ya de su muerte.

Una pregunta quisiera plantear para terminar esta parte del comentario. Como se sabe, la superación que Zubiri plantea respecto a Heidegger es que el ser, que el último dice haber sido olvidado en la historia de la filosofía occidental, no es para Zubiri lo originario, sino "una ratificación de la realidad" (ob. cit., p. 626), siendo por tanto algo posterior a la realidad. Dos anotaciones son pertinentes a este respecto. La primera, que esa tesis sobre el ser como posterior al encuentro con las cosas, es una tesis defendida por Ortega en sus cursos. ¿La conocía Zubiri? Segundo, la posición de realidad como resultado del encuentro y previa a cualquier otra determinación le da una cercanía a Amor Ruibal nada desdeñable, aunque éste defienda el ser como una noción prelógica, es decir, anterior a cualquier otra determinación. Zubiri donde Amor Ruibal ó Heidegger dicen "ser", dice realidad, pero la función no parece estar muy alejada. Y ahora viene la pregunta de si Zubiri, teniendo en cuenta su interés por la teología, no habrá leído a fondo los ocho tomos del libro de Amor Ruibal *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma*. Estando en Comillas, de Santander, coincidí con quienes llevaban a cabo varias investigaciones sobre Amor Ruibal que no podían dejar de descubrir las semejanzas entre Zubiri y el pensador gallego. La tesis doctoral de Manuel Longa Pérez¹⁴, los estudios de Andrés Torres Queiruga¹⁵ y la prácticamente desconocida tesina de Tomás Pollán¹⁶

¹⁴ *Sustancia y Accidente. Una investigación sobre la doctrina de Amor Rubial*, presentada en 1962, bajo la dirección de Carlos Valverde.

¹⁵ Ya en 1963 escribió en *Índice* un artículo, "Zubiri-Amor Ruibal", al respecto; posteriormente presentaría su tesis en Santiago de Compostela con el título "Noción, religación, trascendencia. O coñecemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri", que se presentaría el año 1987.

¹⁶ *Metafísica del conocimiento y filosofía de Amor Rubial*, tesina presentada en 1966, para la licenciatura en Comillas (Santander), bajo la dirección de Jesús Muñoz. También Torres Queiruga realizó su tesina con el mismo profesor y sobre Amor Ruibal, *La Gnoseología de la sensación en la Escolástica y en Amor Ruibal*.

son prueba fehaciente de esa línea. Luego vino la tesis de José Luís Barreiro Barreiro en la que se alude varias veces a Zubiri¹⁷.

5. Zubiri como persona

Uno de los temas que más atrae la atención en el impresionante relato de la biografía de Zubiri es su personalidad, una personalidad en la que encontramos luces y sombras, rasgos increíbles, sublimes, y, por otro lado, humanos, demasiado humanos. Esta biografía nos descubre un ser humano que será, esperamos, motivo de profundización, sobre todo la ambivalencia de la persona Zubiri que ahora quiero glosar brevemente y que, en cierta medida, también es responsable de la escasa aceptación que Zubiri tuvo desde los años 60 hasta los 80. Su tendencia hacia la derecha política, por más que él se esforzara por mostrar una independencia, tenía que mantenerlo alejado sobre todo de la Generación del 68, que es la que aún domina en la Universidad.

Son varios los puntos que convendría tener en cuenta. El primero es esta extraña sensación que da su vida, por un lado, de tener las cosas claras sobre sus metas y, por otro, de estar inmerso en una situación, inaguantable hasta la somatización, de duda continua. Es patente su determinación por seguir, a lo largo de toda su vida, el camino de la búsqueda de la verdad. Es también ejemplar su acercamiento al modernismo más allá de la ortodoxia, aun sabiendo los problemas que le podía acarrear. Pero a la vez, la poca coherencia en su actitud frente a su familia es muestra igualmente de una actitud ambigua ante la vida. Dentro de los muchos episodios y anécdotas que en su vida merecerían un comentario hay dos especialmente relevantes, que, en mi opinión, muestran esa ambigüedad de carácter

¹⁷ Ver José Luís Barreiro Barreiro, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Rubial, filósofo gallego*, Editorial Pico Sacro, Santiago de Compostela, 1978. Sobre Zubiri, cfr. p. 98, nota 123; p. 180, nota 51, y p. 182, nota 56.

y de su forma de ser. La ordenación sacerdotal es un ejemplo del cálculo con el que solía actuar. Ya lo había mostrado en todo el episodio de la tesis doctoral. En la vida diaria, si nos encontramos con una persona así, la tacharíamos de oportunista. Pero ocurre que Zubiri era un oportunista que utilizaba las diversas oportunidades para “burlar” las rigideces que podían ser corsés en la vida más que cauces que facilitaran los proyectos. Claro que esa interpretación tiene el inconveniente moral de seguir la corriente en favor de los ventajistas, en lugar de en favor de la comunidad. En este sentido esa forma de actuar a veces por parte de Zubiri queda muy lejos de la sensibilidad de mi generación, incluso resulta ajena al carácter navarro y, desde la perspectiva de Navarra, se acercaría más a lo que los navarros dicen de los guipuzcoanos. En el mismo cesto hay que meter el triste episodio de la excomunión. Por un lado muestra su honradez al no ocultar, al menos en los ámbitos de la amistad, su alejamiento y rechazo del integrismo ortodoxo, con la aceptación de las consecuencias de sus actos, pero al poco da marcha atrás de manera llamativamente oportunista con un arrepentimiento que suena mucho a cínico.

Posteriormente su actuación como sacerdote es un ejemplo de ambivalencia: por un lado sigue en la Iglesia, pero por otro siente como un verdadero fardo la carga de llevar una sotana, aunque eso no le impide acercarse a las mujeres con la naturalidad con que un hombre joven se acerca a una mujer, por supuesto, trasgrediendo toda normativa. Su alejamiento físico de María Zambrano yéndose a Friburgo muestra otra vez una cara oportunista. La misma ambigüedad seguirá después de enamorarse de Carmen Castro en Berlín. Por un lado, su marcha a Roma, para gestionar su secularización, es un ejemplo de decisión y de coherencia; allí su amistad con el embajador

Zulueta, en momentos muy difíciles para ambos, es un ejemplo de la entereza de su peculiar carácter.

Pero ya en París, la forma en que toma partido por los golpistas, cuando estaba recibiendo información precisa de cómo estaban actuando los rebeldes, no es nada ejemplar, al menos para nuestra forma de pensar. Su insistencia en conocer si se había tomado nota de su "adhesión" al Movimiento, en los años 60 y 70 habría sido tachada sencillamente de repugnante por el insopportable oportunismo que mostraba y que no hacía sino ratificar una vertiente de su forma de ser. Pero esa actitud oportunista cabalgaba sobre otra actitud de integridad personal que terminaría por aflorar en Barcelona con la renuncia a su cátedra. Cierto que esta renuncia se hace en alguna medida porque se ha ido de Barcelona Asunción Medinaveitia, de la que se había enamorado. Pero profesionalmente no podemos explicar la marcha de Barcelona sólo por ese motivo, aunque fuera quizás el hecho decisivo que le hace tomar la última decisión. Lo importante estaba en que ya conocía a fondo lo que el Régimen podía dar de sí, y por tanto la falsificación de la vida teórica en que la Universidad estaba inmersa. Y ahí no le importa la situación económica, el quedarse sin un ingreso, aunque pequeño, fijo para vivir. En ese sentido se convierte en un aventurero, un aventurero de la búsqueda de la verdad. Pocos catedráticos han tomado esa decisión en la postguerra, sólo Zubiri y más tarde, en un gesto maravilloso de integridad moral e intelectual y de solidaridad, José M^a Valverde, para acompañar a los expulsados Aranguren, Tierno Galván, Montero Díaz y García Calvo. El gesto de Zubiri hay que enmarcarlo en esa misma actitud de honradez vocacional. A partir de ese momento su vida ya está decidida, la integridad se impone al oportunismo, tiene indudables oportunidades, casi diríamos que muchas más que antes, pero ya no pue-

den con él, siempre impone su determinación íntegra de dedicación a la verdad, tal como él la quiere desarrollar.

Creo, así, que en su biografía deberíamos distinguir dos etapas, una la anterior a su vuelta a España desde París, en la que alternan el oportunismo y la integridad moral, de manera que el juego de ambos va configurando su vida; la otra, la segunda etapa, es la posterior, en la que la integridad, sobre todo vocacional, toma las riendas ya sin concesión a ningún oportunismo y aun corriendo serios riesgos y dificultades económicas. La forma en que Zubiri desarrolla su filosofía en esos casi cuarenta años merecería un estudio muy detenido porque resulta un ejemplo de la vida teórica, de la vida dedicada a la filosofía y teología como ámbito de búsqueda pura de la verdad. Y en la medida en que esa búsqueda la realiza un ser humano, está dotada del dramatismo que surca su vida y que pudo ser trágico. Hay que situarse en la vida de Zubiri para asumir la contrariedad que supone publicar un libro, *Sobre la esencia*, después de casi 20 años sin apenas publicar nada y encontrarse con un muro de incomprendición, incluso de parte de las personas que en principio parecerían obligadas a entenderlo, como Julián Marías. Pero, a la vez, tuvo que suponerle un apoyo extraordinario el hecho de que se le acercaran, justo entonces, personas como Ignacio Ellacuría en las que podía ver una proyección de su obra más allá incluso de sus tendencias políticas. Luego, la creación del Seminario Zubiri le debió de suponer un impulso inmenso, aunque, de cara a la Generación del 68, ese Seminario estuviera marcado por un índice de sospecha desde el momento en que en él estaba integrado, entre otros, el padre mercedario López Quintás, profesor negativamente marcado para esa generación por la colaboración con la represión en la Universidad.

No nos queda, para terminar, sino agradecer a los autores el inmenso esfuerzo que han hecho para poner a disposición de los

lectores esta magnífica y apasionante biografía de un pensador con el que, al menos, los profesionales españoles de la filosofía en adelante deberemos contar decididamente.

EL PROYECTO DE UNA EDICIÓN DE LAS OBRAS COMPLETAS DE EUGEN FINK¹

Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp

Eugen Fink (1905-1975), discípulo de Edmund Husserl y Martin Heidegger, ayudante de Husserl, de 1929 a 1938, tras haber presentado su tesis de doctorado. Inmediatamente después del fin de la Guerra fue nombrado catedrático de Filosofía y Ciencias de la Educación en la Universidad de Friburgo, puesto en el que se mantuvo hasta su jubilación el año 1971. Fue fundador del Archivo de Husserl en Friburgo. En su docencia y publicaciones, en el marco de una presentación crítica de los conceptos ontológicos fundamentales del pensamiento occidental, se confronta tanto con los antiguos (Zenón, Parménides, Heráclito, Platón, Aristóteles) como con la filosofía moderna (desde Descartes y Leibniz hasta Kant, Hegel y Nietzsche), y sobre esta base de crítica de las ideas desarrolla una Antropología cosmológica inspirada en Husserl y Heidegger aunque ciertamente de propia factura. Desde su perspectiva, el ser humano no es ni sujeto ni ente ni *Dasein*, sino un ser “determinado por la estructura del mundo”, es decir, que el ser humano existe en el abierto espacio de juego de la “Dialéctica cosmológica” del cielo y la tierra, el mundo y las cosas. Fink desarrolla la existencia imbricada en la esencia polar del mundo siguiendo el hilo conductor de los “fenómenos fundamentales” del trabajo, el dominio, el amor, el juego y la muerte. En ese contexto adquiere un peso central ante todo la dimensión de la “Co-

¹ Publicado con el título “Das Projekt einer Gesamtausgabe der Werke Eugen Finks”, en Anselm Böhmer (Ed.): *Eugen Fink. Sozialphilosophie, Anthropologie, Kosmologie, Pädagogik, Methodik (Orbis Phaenomenologicus Perspektiven NF, Bd. 12)*, Würzburg: Königshausen&Neumann 2006, 286-293.

Existencia”, que se manifiesta como el ámbito de la política y la educación, en la generatividad y en el culto a los muertos. En numerosas conferencias, artículos, escritos de ocasión y emisiones radiofónicas y desde el trasfondo de su filosofía social, antropología filosófica, filosofía de la educación, desarrolladas desde la cosmología, manifiesta Fink su opinión sobre las preguntas del momento en torno a la política educativa y la técnica. En 1981 Ferdinand Graf (1931-2001) fundó, y dirigió durante años, en la Escuela Superior de Pedagogía de Friburgo, el *Archivo Eugen Fink*, que se convirtió en lugar de atracción para investigadores de todo el mundo que se interesaban en la obra de Fink o en la fenomenología de Friburgo, o que querían traducir escritos de Fink a otros idiomas. Debido a la pertinencia de su pensamiento, así como al alcance y amplitud de su obra, Eugen Fink es considerado en muchos lugares –Francia, Italia, España, Chequia, Eslovenia, Croacia, los EE UU y Japón– uno de los representantes más significados de la filosofía en lengua alemana de después de la Guerra, aunque ya en su obra de juventud había contribuido con decisivas aportaciones a la filosofía contemporánea, sobre todo en Francia (Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida, Marc Richir).

En verano 2004, los abajo firmantes, de acuerdo con Franz-Anton Schwarz y la familia Fink, concibieron la edición completa de las obras de Fink. Importantes motivos para este paso fueron, por un lado, el hecho de que casi todas las obras publicadas por Fink estaban ya agotadas y que, por tanto, era preciso iniciar su reedición; por otro, que la Editorial Karl Alber, bajo la dirección de Lukas Trabert, se ofreció para dar cabida a una edición de todas las obras. Que en 2005 se celebrara el 100 cumpleaños de Fink brindó un nuevo motivo para empezar la nueva edición. Pero, sobre todo, la edición persigue reunir las obras de Fink, hasta ahora dispersas en ocho editoriales distintas (Chamier, Karl Alber, Nijhoff, Kohlhammer, Vittorio Klostermann,

Birkhäuser, Rombach y Königshausen & Neumann), y acogiendo la publicación de los inéditos de su legado dar a la investigación la posibilidad de acceder a la totalidad de su amplísima obra en la forma de su desarrollo coherente.

El legado de Fink

El legado científico de Fink abarca, además de copias a máquina de sus lecciones, copias a máquina de sus conferencias y artículos, apuntes manuscritos para sus seminarios y protocolos escritos a máquina de sus seminarios, así como notas con diversos motivos. Gracias al apoyo por parte del entonces Presidente de Baden-Würtenberg, Dr. Edwin Teufel, y con apoyo financiero de la Fundación *Kulturgut Baden-Würtemberg* [Patrimonio cultural de Baden-Würtenberg] los autores revisaron y catalogaron durante 2004/2005 el legado de Fink, que fue depositado en la Universidad de Friburgo, estando accesible allí a los investigadores. Por su parte, el Archivo Fink de la Escuela Superior de Pedagogía sigue manteniendo copias de partes importantes del legado.

Desde el semestre de verano de 1946 hasta las lecciones del semestre de invierno de 1968/1969 Fink redactó puntualmente todas las lecciones que impartió en la universidad de Friburgo, y escribió a máquina el texto necesario para cada hora de lección. Estos textos, de un total de 28 lecciones, que abarcan cada una entre 77 y 209 páginas en DINA-4, fueron, ya en vida de Fink, la base para casi todas sus publicaciones en libros. Después de la muerte de Fink, gracias al compromiso de Susanne Fink y Franz Antón Schwarz, y también de Egon Schütz y Jann Holl, fue publicada otra gran parte de estos textos, primero en Karl Alber, Rombach y Klostermann y, más tarde, en los años 1985-1995, en Königshausen & Neumann. Actualmente ya no sólo quedan seis textos de lecciones sin publicar: "Sobre la esen-

cia de la libertad humana" (1947), "Sobre la esencia de la filosofía" (1948) y la "Introducción a la filosofía" (1949/1950) –que no hay que confundir con la del mismo nombre del semestre de verano de 1946 que publicara Franz-Anton Schwarz en 1985– así como la "Historia de la Pedagogía en la Modernidad" (1953/1954), "Introducción a las ciencias de la educación" (1954/1955), y, por fin "Sociedad, Estado, Educación" (1961). Ahora bien, si la mayoría de las lecciones de Fink han sido ya publicadas, el resto de su legado permanece prácticamente inédito. Esto concierne a una parte de los artículos y conferencias (así Fink había preparado en los sesenta una serie de conferencias radiofónicas para Radio Suroeste [Südwestfunk], la mayor parte de las cuales no ha pasado a las prensas) y al resto de su legado. Aquí hay que incluir, en primer término, los cuadernos en los que Fink anotaba de antemano, como apuntes esquemáticos, los temas fundamentales para cada una de las horas de cada uno de sus seminarios. Estos "cuadernos de notas" se complementan con los protocolos de los seminarios, que, por encargo de Fink, preparaban para cada uno de sus seminarios sus asistentes Friedrich Wilhelm von Herrmann, Egon Schütz o Hans Ebeling –de un total de 77 seminarios impartidos en las Universidades de Friburgo y Basilea hay protocolos de 40. El propio Fink supervisaba los protocolos y los añadía a su legado científico.

Igualmente hay que contar los "Apuntes", entre los cuales hay que considerar, en primer lugar, las notas de pensamientos y los proyectos. Una buena parte de los mismos pertenecen a la época en que fue Ayudante de Husserl. Estos textos descubiertos por Ronald Bruzina representan una documentación única: ellos prueban no solamente la temprana autonomía de la posición filosófica propia de Fink, sino que reflejan desde muy cerca el desarrollo de la última filosofía de Husserl (en este grupo hay que subrayar sobre todo la colaboración

de Fink en la edición en alemán de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, en el “libro del tiempo” [elaboración de los “manuscritos de Bernau”] y en la problemática del último libro de Husserl *La crisis de las ciencias europeas*) y, puesto que Fink también mantuvo un fuerte contacto con Heidegger, también los esfuerzos de Heidegger en la transformación de la fenomenología husserliana. En las notas, en contraposición a los escritos publicados por él en ese momento, muestra Fink, con una radical franqueza, los límites de los conceptos filosóficos de Husserl y Heidegger (así por ejemplo, en el marco de un “Escrito sobre la diferencia” proyectado por él, en el que quería sondear críticamente las posiciones de Husserl y Heidegger) perfilando, de ese modo, lo que concernirá especialmente al desarrollo de un “pensamiento meónico”, en un periodo ya temprano, una posición propia frente a Husserl y a Heidegger. En la medida en que en esa época también incluye Fink en la crítica a otros representantes de la fenomenología de Friburgo de ese momento, como Fritz Kaufmann y Oskar Becker, las notas dan testimonio, –en un momento poco antes y durante el nacionalsocialismo incipiente e inmediatamente antes del éxodo de muchos fenomenólogos alemanes y austriacos a los EE UU– de la última fase de fenomenología de Friburgo casi en la totalidad de la amplitud de sus problemas. Por eso, las notas de Fink no son de especial importancia solamente desde una perspectiva histórica y filosófica, sino que abren nuevas perspectivas tanto para la investigación sobre Husserl y Heidegger como, sobre todo, para la investigación de los orígenes del propio pensamiento de Fink. De las últimas notas hay que destacar en especial la colección de aforismos de un diario de guerra, la “eremita”, así como amplios apuntes para un libro proyectado sobre Rilke.

Concepto de la edición completa [Gesamtausgabe]

La edición incluye veinte tomos, pero, debido a que a algunos tomos corresponden varios volúmenes, la edición está prevista en treinta volúmenes. La distribución de la edición no sigue criterios externos, por ejemplo, el de obras publicadas e inéditos, tampoco criterios cronológicos, sino temáticos, de acuerdo a la estructura fundamental de la filosofía de Fink. Por tanto abarca cuatro secciones: *Fenomenología y Filosofía* (I), *Ontología, Cosmología y Antropología* (II), *Historia de las ideas filosóficas* (III), y *Filosofía social y Pedagogía* (IV). Dentro de esta estructura, está previsto, allí donde sea posible, mantener un orden cronológico. Así, los volúmenes de las secciones I y II, que ilustran claramente el desarrollo de la posición filosófica de Fink, han sido organizados cronológicamente. La sucesión de los tomos de la Sección III se orienta por la serie histórica de las posiciones de la historia de las ideas allí tratada. En cuanto a la Sección IV, se ha emprendido una ordenación de acuerdo a puntos de vista temáticos, partiendo de la filosofía social, a través de la función social de lo pedagógico, hasta la filosofía de la pedagogía y su historia. Los trabajos menores, como conferencias y artículos encuentran acomodo en los volúmenes de los temas correspondientes en cada sección, aunque procedan de otros momentos de la obra principal que define el tema del volumen. Esto es consecuencia de una ordenación temática, que tiene la ventaja de que el lector, en relación con un tema, no sólo encuentra todos los textos relevantes de Fink al respecto, sino que, con ello, puede seguir la génesis y elaboración histórica del tema. Para la ordenación de los textos en cada volumen rige el principio cronológico, en todo caso siempre para el texto principal y los anexos. Los textos principales son por lo general textos largos perfectamente formulados (aquí entran también los protocolos preparados por los discípulos de Fink), mientras que en la parte de los anexos se

publican notas y anotaciones que eventualmente pertenecen al texto principal o que continúan su tema. A la hora de la elección del título de cada tomo se ha empleado, siempre que haya sido posible, fórmulas de las obras de Fink.

La edición completa es una edición crítica. Como texto base se toma por lo general la última versión de Fink. Todas las versiones disponibles de un texto serán descritas en relación con estado del texto. Debido a que la mayoría de los libros publicados por el propio Fink se basan en los textos mecanografiados de sus lecciones, se señalan, como edición crítica, todas las variantes temáticamente relevantes del texto. El texto se mantiene en el formato en que Fink lo escribió, sólo se adapta el texto a las reglas y puntuación que regían antes de la reforma del modo de escribir. Cuando sea necesaria la intervención de los editores, se dará cumplida cuenta en el texto mediante corchetes en punta o respectivamente mediante una nota en el aparato crítico del texto. Cada tomo incluye además un detallado Epílogo de los editores, que describe la génesis del texto correspondiente, situándolo en el conjunto de la obra de Fink, así como un listado de la bibliografía citada por Fink.

Contenido de la edición

La primera sección de la edición completa empieza con la obra juvenil de Fink, sus trabajos más genuinamente fenomenológicos, que surgieron en conexión y confrontación con Husserl. Esta sección se abre con un volumen que, empezando con la tesis doctoral de Fink publicada en 1930 en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, reúne cronológicamente las contribuciones de Fink a la fenomenología publicadas en los *Studien zur Phänomenologie* (1966) y *Nähe und Distanz* (1974). El segundo tomo abarca aquellos textos que Fink redactó por encargo de Husserl; esto se refiere ante

todo a los trabajos sobre las *Meditaciones cartesianas*. Los cuatro volúmenes del tomo tercero, textos de los años 1927 hasta 1946, reúnen la totalidad de las notas que Eugen Fink redactó, la mayor parte de las veces para él mismo, durante el periodo de su ayudantía con Husserl y después en los años de la Guerra. Ya se ha mencionado el especial significado de estos textos. El cuarto volumen de la primera sección contiene textos principales de los años 1946-1950, la época inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial: bajo el punto de vista de una problematización del concepto de la filosofía, estos textos muestran el salto de Fink de la fenomenología a un pensamiento "especulativo" –en las Lecciones "Introducción a la Filosofía", del Semestre de Verano, 1946 ya se puede constatar la presencia del concepto de "diferencia cosmológica", como un desarrollo sin embargo que se podía encontrar ya tempranamente en la obra de Fink.

El cuarto tomo de la primera sección constituye así una cabeza de puente con la segunda sección, que ya está dedicada al despliegue de la base de la filosofía de Fink: sus estudios ontológicos, antropológicos y cosmológicos. Las perspectivas de lo ontológico, lo antropológico y lo cosmológico están íntimamente relacionadas en el pensamiento de Fink, –y por tanto, en los textos en que se desarrollan– sin que se mezclen unos con otros. En especial se trata del "proyecto ontológico" a cuya concepción se dedica de modo intenso en los años 40, y que da paso a las investigaciones ontológico-cosmológico-antropológicas de los años 50. La segunda sección comienza con la edición de dos Lecciones, la *Filosofía del espíritu* de 1946/1947 (publicada ya por F.-A. Schwarz en 1994) así como las lecciones *Ser y hombre*, de 1950 y 1951 (publicadas también por E. Schütz y F.-A. Schwarz en 1977), en las cuales se configura de modo consecuente el concepto del proyecto ontológico. Ahí se añaden las lecciones "Sobre la esencia de la libertad humana" (1947), y *Mundo y finitud* (1949,

publicado por F.-A. Schwarz en 1990); ambos textos tratan de determinar el lugar mundano del ser humano, en su finitud, contexto en el cual la última diseña por primera vez sistemáticamente el pensamiento finkiano del mundo partiendo de una discusión de las posiciones de Kant y Heidegger. A estos tomos sigue la nueva edición de las conocidas lecciones, que provienen de los años cincuenta, sobre los conceptos fundamentales ontológicos: *Sobre la primera historia ontológica del Espacio Tiempo Movimiento* (1951, publicada en 1957); *Ser, Verdad, Mundo* (1955/1956, publicada 1958), y *Todo y nada* (1958, publicada 1959), así como los estudios sobre el concepto de juego, *Oasis de la felicidad* (publicado en 1957) y *El juego como símbolo del mundo* (lecciones de 1957, publicadas en 1960). El "Juego" como uno de los fenómenos de la existencia humana explícitamente nombrado –los otros cuatro son el trabajo, el dominio, el amor y la muerte) es para Fink a la vez el gozne en el que interactúan el ser cósmico y el ser humano y, por eso, también es un concepto básico de la antropología. El cuarto tomo de la sección contiene en consecuencia el texto de Los fenómenos fundamentales de la existencia humana (las lecciones de 1955, publicadas por E. Schütz y F.-A. Schwarz por primera vez en 1979) y cuyos capítulos 21-26 –ahora desde una perspectiva antropológica– están dedicados al juego, del mismo modo que los de las lecciones de los años sesenta *Metafísica y muerte* (1964, publicada en 1969). El tomo 5 esta reservado a la reimpresión del libro de Fink sobre la moda (1969) –un tema que en todo caso pertenece al ámbito de lo antropológico y a la vez, entre otras cosas, al tema del juego desde una perspectiva estética. La sección se cierra con *Epílogo sobre la poesía* (1971) –testigos adicionales de los estudios de Fink sobre la estética, que una vez más hacen confluir la temática antropológica con la cosmológica. También se emprende en este tomo una reconstrucción de la proyectada obra de Fink sobre Rilke.

La tercera sección está dedicada a los estudios sobre la historia de las ideas europeas, conteniendo tomos con textos sobre filosofía antigua (Parménides, Platón y Aristóteles), sobre Descartes, Leibniz, Kant, Hegel y Nietzsche. Aquí hay que subrayar especialmente el seminario de catorce semestres que dedicó a la interpretación de la *Crítica de la razón pura*. De todos los seminarios existen apuntes detallados de Fink, así como de muchos de ellos, como texto de lectura, un protocolo completo de cada una de las horas del seminario. De los textos de esta sección sólo ha aparecido hasta ahora el libro sobre Nietzsche, que se basa en las lecciones *Filosofía de Nietzsche* (1954 publicado en 1960), y luego las ediciones póstumas de las lecciones de la primera época *Cuestiones fundamentales de la filosofía antigua* (1947/1948, publicado por F.-A. Schwarz en 1985) y la de una selección de sus lecciones sobre Hegel (*Hegel*, editado por J. Holl, 1977).

La cuarta sección contiene primero los escritos de Fink sobre filosofía social, en especial sus lecciones editadas póstumamente *Existencia y Co-existencia* (1952/1953, repetida en 1968/1969, publicada en 1987 por F.-A. Schwarz) así como las lecciones "Experimento de la libertad" (1962) y "Ontología del trabajo" (1965), que el propio Fink había juntado para publicarlas como el *Tratado sobre el poder violento del ser humano* (1972). A continuación viene un tomo en torno al tema de la función social de lo pedagógico y, por fin, los tomos que dan testimonio del amplio programa desarrollado por Fink desde los años cincuenta de una filosofía de la educación. Aquí entran también los dos tomos de cierre con las lecciones de Fink *Metafísica de la Educación en la comprensión del mundo de Platón y Aristóteles* (leída varias veces entre los años 1952 y 1968, publicada en 1970), así como diversos textos sobre la historia de la pedagogía en la Modernidad.

Una característica de la metodología filosófica de Fink es elaborar la mayor parte de las veces los temas de contenidos sistemáticos a

partir de la discusión con puntos de vista de la tradición (ejemplo de esto son *Mundo y Finitud* y la *Sobre la primera historia ontológica del Espacio Tiempo Movimiento*). Pero también vale lo contrario, que en la elucidación de los estudios de historia de las ideas trasluce el interés en las preguntas sistemáticas propias de Fink. Y de todos modos, sus textos se dejan en cada caso ordenar en una dirección u otra: a saber, según el criterio de que una investigación de historia de las ideas sea llevada al objetivo de interpretar de nuevo posiciones de la tradición desde el trasfondo de una nueva visión del mundo, o con su interpretación seguir planteamientos temáticos propios. Tal vez se pueda decir que todos los estudios de historia de las ideas que Fink lleva a cabo, y a pesar de su consistencia, son, para su autor, en última instancia, peldaños para avanzar en sus posiciones filosóficas propias. Con esto se corresponde el que la mayor parte de los seminarios de Fink estén dedicados a temas de historia de las ideas –además de a temas social-filosóficos y pedagógicos– y que la mayoría de los libros publicados por el propio Fink se ocupan de la configuración sistemática de su posición ontológica cosmológica y antropológica. El único libro publicado por el propio Fink dedicado a un tema de historia de las ideas es el libro dedicado a Nietzsche –un pensador que le había abierto a un Fink de doce años la puerta de la filosofía. Incluso en algunos importantes textos de filosofía social y pedagogía de la sección IV se da una íntima relación a la onto-cosmología y antropología de Fink –por ejemplo, en el caso de la filosofía social, en el *Tratado sobre el poder violento del ser humano*, en el que se presenta un avance en la concreción de los fenómenos fundamentales del trabajo y dominio, decisivos desde una perspectiva social; y en el caso de la pedagogía, en las lecciones de la “Filosofía de la Educación” (1951/1952 publicada por F.-A- Schwarz bajo el título, *Naturaleza, libertad, mundo* en 1992) y de *Cuestiones fundamentales de la pedagogía sistemática* (1953, publicada por F.-A. Schwarz y E. Schütz

en 1978). También vale aquí el principio rector inicial, de que la aplicación concreta a lo social-filosófico de un tema o, respectivamente, la fundamentación de una filosofía de la educación, son los criterios que determinan la ordenación del texto. Esto no es, sin embargo, un mero criterio formal, pues las intersecciones estaban para Fink temáticamente justificadas, incluso era válido para él construir una filosofía social y una filosofía de la educación sobre la base de sus posiciones filosóficas. De ese modo, cruces temáticos como éstos aclaran, por un lado, la necesidad de distinguir entre campos temáticos, pero también, a la vez, la posibilidad de sondar las estrechas y mutuas imbricaciones.

Los primeros volúmenes

Los primeros proyectos de publicación de la edición total involucran a tomos de las secciones I y II. Lo primero que se publica es la monumental serie de volúmenes que Ronald Bruzina ha editado con las anotaciones de Fink en el tiempo en que Fink era ayudante de Husserl (Tomo 3, volúmenes 1-4) Con esta edición aparecen materiales del legado hasta ahora inéditos. A continuación, Cathrin Nielsen y Hans Rainer Sepp preparan el tomo 7 de la Sección II, que comprenderá textos completos sobre el juego: junto a *Oasis de la felicidad* y *El juego como símbolo del mundo*, una serie de pequeños artículos hasta ahora parcialmente inéditos, así el trabajo temprano “La metafísica del juego de Nietzsche” de 1946; “El juego infantil”, breve artículo publicado en 1958; el fragmento de la conferencia “El juego y la filosofía” de 1966, y el artículo publicado en 1972 “Juego y fiesta”. Todos estos textos se completan con los apuntes de Fink para su seminario “El problema filosófico-pedagógico del juego” de 1954 –el primer intento de Fink de esclarecer sistemáticamente el complejo fenómeno del juego– así como una serie de apuntes sobre el tema

también hasta ahora inéditos. Otro tomo posterior con texto sobre la historia de la pedagogía de la Modernidad (sección IV, tomo 20) está siendo preparado por Anselm Böhmer. Guy van Kerckhoven trabaja la amplia serie de los seminarios de Kant (sección III, tomo 13). Otras personas que están implicadas en la edición de las obras completas serán Thomas Franz, Annette Hilt, Franz-Anton Schwarz y Helmuth Vetter. El trabajo de los editores de las obras completas de Fink está apoyado por un comité asesor científico internacional, al que pertenecen Damir Barbaric (Zagreb), Rudolf Bernet (Lovaina), Walter Biemel (Aquisgrán), Ronald Bruzina (Lexington), Renato Cristin (Trieste / Berlín), Natalie Depraz (París), Wolfhart Henckmann (Munich), Annette Hilt (Friburgo de Br.), Guy van Kerckhoven (Bruselas), Pavel Kouba (Praga), Käte Meyer-Drawe (Bochum), Alfredo Marini (Milán), Javier San Martín (Madrid), Yoshihiro Nitta (Tokio) y Helmuth Vetter (Viena).

Para referencias sobre la edición de la obra completa de Fink informará la Editorial Karl Alber, D - 79080 Friburgo de Br. El correo electrónica es Info@verlag-alber.de²

El comienzo de la edición de las obras completas se ha visto acompañada por dos nuevas publicaciones, que dirigen el interés, por un lado, a la concepción filosófica global de Fink y, por otro, a los esfuerzos socio-filosóficos y pedagógicos dentro del mismo concepto. Bajo el título *Eugen Fink. Metódica, Antropología, Cosmología, Filosofía social, Pedagogía* en 2005 apareció el libro editado por Anselm Böhmer en la colección *Orbis Phaenomenologicus* (Würzburg: Königshausen & Neumann), en él, un conjunto internacional de autoras y autores intentan por primera vez presentar las diversas facetas del pensamiento.

² Dadas las dificultades editoriales en Alemania y teniendo en cuenta la amplitud e interés del proyecto, sería conveniente procurar que en nuestras bibliotecas universitarias se suscribieran a la edición [Nota del traductor].

to de Fink. Como anexo va una biografía de Fink, una primera bibliografía de sus escritos así como un informe de investigación sobre la recepción del pensamiento de Fink en los países y regiones más importantes a este respecto. De ese modo, la publicación vincula una introducción a la vida y obra de Eugen Fink con una literatura de investigación que lleva al complejo de problemas específicos del pensamiento de Fink. En cuanto al tomo publicado por Annette Hill y Cathrin Nielsen en la Editorial Karl Alber también en 2005, *La formación en la edad técnica. Ser, Hombre y mundo según Fink*, reúne artículos sobre el debate actual partiendo el círculo de la filosofía de Fink. Ahí se muestra en qué medida Fink, con su antropología y pedagogía filosófica –en el marco de conjunto de su concepto cosmológico, que abarca igualmente las ciencias naturales y humanas– aborda la problemática de la formación con una reflexión fundamental sobre las categorías para entender la educación y la formación. Este contexto más amplio viene representado por representantes de diversas disciplinas como la filosofía, la pedagogía, la sociología y la teoría política del trabajo [*Polytechnische Arbeitslehre*]. También se debe mencionar aquí el libro editado por Hans Rainer Sepp, igualmente en la Colección *Orbis Phaenomenologicus*, *Perspectiva, formación y política en el espejo de la fenomenología*, en el que las contribuciones se ocupan, además de Max Scheler y Jan Patočka, de Eugen Fink (Würzburg 2005).

PLAN DE LA EDICIÓN DE OBRAS COMPLETAS

I. Fenomenología y Filosofía

- 1 Cercanía y Distancia
Estudios de Fenomenología
- 2 Proyectos sobre fenomenología
La colaboración entre Eugen Fink y Edmund Husserl I
- 3,1-4 El taller de la fenomenología
La colaboración entre Eugen Fink y Edmund Husserl II
- 4 Sobre la esencia de la filosofía

II. Ontología – Cosmología – Antropología

- 5,1-2 Ser y Finitud
- 6 Ser – Verdad – Mundo
- 7 El juego como símbolo del mundo
- 8 Problemas fundamentales de la vida humana
- 9 La moda – un juego seductor
- 10 Epílogos sobre la poesía

III. Historia de las ideas filosóficas

- 11 Cuestiones fundamentales de la filosofía antigua
- 12 Descartes – Leibniz – Kant
- 13,1-3 Kant: *Crítica de la razón pura*
- 14 Hegel
- 15 Nietzsche

IV. Filosofía social y pedagogía

- 16 Existencia y Co-Existencia
- 17,1-2 Sociedad – Estado – Educación
- 18,1-3 Filosofía de la Educación
- 19 Metafísica de la educación en la comprensión del mundo de Platón y Aristóteles
- 20,1-2 Historia de la Pedagogía de la Modernidad

(Trad. Javier San Martín)

CONTRASENTIDOS.

ENSAYO HERÉTICO SOBRE CRÍTICA DE LA CULTURA

El Árbol Ediciones-*Jitanjáfora* Morelia Editorial. México. 2006.
(Autopresentación)

Pedro Cortés Rodríguez

Elaborar un comentario autorreferencial sobre un título propio representa volver la mirada en torno a las ideas ya pensadas. Implica explorar otros ángulos de la inverosímil complejidad de las lecturas que pueden sugerir los escritos de uno mismo. Antes que ofrecer al lector un elogio o un descrédito en lugar de ello y haciendo un poco de honor a las ideas del libro que comento quisiera presentarlo según su intencionalidad ¿Por qué contrasentidos? ¿Por qué ensayo? ¿Por qué herético? ¿Por qué sobre crítica de la cultura? Son las actuales preguntas que me interpelan acerca de este primer libro publicado.

Señalar algunos rostros de los contrasentidos que aparecen a través del tiempo en la cultura inicia por resaltar el carácter paradójico de la vida en las interrelaciones del ser humano. La característica principal de los contrasentidos consiste en la disrupción. La disrupción de los contrasentidos establece inesperadamente en nuestras formas de relación con los otros. Cuando alguien niega lo que afirmamos o afirma lo que negamos indefectiblemente el otro aparece con toda visibilidad. Al momento en que aceptamos a ese otro que nos niega o nos afirma se restituye el significado radical con el que experimentamos sin prejuicios todo tipo de intercambio.

En este libro los contrasentidos son ejemplificados mediante obras artísticas, históricas, filosóficas y culturales. El campo de trabajo medular es la filosofía de la cultura pero el enfoque disciplinario oscila entre la ética y la estética, entre la fenomenología y la hermenéutica. La reflexión filosófica se

dirige sin más hacia el mundo histórico que otorga significado a las culturas contemporáneas.

Ante la pluralidad de las culturas los contrasentidos morales expresan su disrupción cuando se resiste a la comprensión de lo diferente. Los contrasentidos aparecen así como una tensión que puede ser resuelta o simplemente aniquilada. Es la tentativa de reconocer la riqueza de las múltiples perspectivas en que se anteponen las convicciones. Por otro lado cabe apuntar que cuando se pretende la imposición de una cultura sobre otra el contrasentido moral se acentúa negativamente.

En el caso del juicio de gusto los contrasentidos se vuelven más evidentes. La singularidad de una obra artística o cultural se erige para diversificar el significado de su recepción. Los consensos que avalan una clase de sedimentación canónica del arte quedan cuestionados al percibir la obra a partir de la sensibilidad. Bajo esta madeja de tensiones interpreto las formas culturales del relajo, de la prosa estridentista, de la vida en la muerte y de la poética de Isidore Ducasse. Cada una de estas expresiones culturales indican las limitaciones de aceptar como univoca la interpretación y valoración de las cosas.

La escritura de este libro se inclina por ensayar la reflexión, o también podría decirse, reflexionar ensayando con la escritura. La imposibilidad por decirlo todo y decirlo de una vez para siempre mueve los pasos que siguen las ideas expresadas. Dentro de esta movilidad los contrasentidos se van afinando como hilo conductor entre un apartado y otro. Mas en cada apartado, así como en su conjunto, la verdad última del contrasentido queda intermitentemente condicionada.

Ensayar las reflexiones escritas sobre los contrasentidos ha implicado posicionarse en los umbrales de la existencia. La escritura constituye así el testimonio de lo pensado. Busca vinculación para expandirnos hacia el entendimiento. Resulta una especie de teleología que permite indagar en variadas direcciones. Escribir y reflexionar sobre los contrasentidos me ha hecho acceder al ensayo como el umbral ante el albedrío de los caminos.

Aquí el ensayo es el umbral desde donde se percibe el fluir del tiempo en la cultura a través de la tradición y la renovación, la coyuntura y la ruptura, la continuidad y la discontinuidad. El ensayo en este libro es además el tiempo presente que enmarca el umbral por el que fluyen el pasado y el futuro. Por este umbral es por donde atraviesa el cambio de la vida cotidiana a la vida intelectiva.

Se trata de un libro que busca su propio devenir. En cuanto evade la norma del sedimentarismo cultural se vuelve aliado del *empirismo herético* de Pier Paolo Pasolini y de la *filosofía herética de la historia* de Jan Patočka. Pero además esta herejía puede identificarse con la ausencia de dogmas teóricos y ortodoxias intelectuales. Nuestro herejía es orientada por los problemas filosóficos y culturales de nuestro tiempo como el valor, la vida, el mal, la memoria y el sentido.

Tampoco es un libro herético únicamente preocupado por la estilística sino una agrupación de ideas que intentan elucidar los signos de una época. Nos encontramos inmersos en una modernidad que resulta sacrílega tras su periodo antecedente. En lugar de postular la herejía como la actualización desmesurada del cambio, he logrado vislumbrar que la herejía representa el móvil para la libertad de creencias, para la afirmación de la autonomía. Pues la rebelión contra los dogmas nos vuelve más conscientes ante nuestros anhelos.

Esta modalidad de la herejía no desconoce la cultura espiritual pero sí pretende reivindicar que las culturas están compuestas por la coexistencia de diversas formas culturales como el mito, la ciencia, el lenguaje, etc. La cultura espiritual no es equivalente a tal o cual religión, sino más bien ubica las múltiples especies de religiosidad como una particular forma de cultura entre otras y como un modelo específico de espiritualidad entre otros.

Si la dinamicidad de las culturas es inevitable a través del tiempo, la creación de conceptos para su entendimiento no puede ser estática. La creación de conceptos filosóficos acordes a su momento y contexto indican hacia la crítica de la cultura. Pues en el libro la cultura se presenta como una red de significados contrapuestos en donde la crítica desempeña un rol

fundamental. Al resaltar la tensión entre estaticidad y dinamicidad estamos asumiendo que las culturas se reinventan cuando permiten desarrollar la creatividad y la imaginación de sus individuos, pero sobre todo las culturas se autentifican cuando dejan abiertas las condiciones de posibilidad para reflexionar sobre sí mismas.

La autognosis en cada cultura debe representar entonces el margen de reconocimiento de la identidad y a partir de ella tender el puente de entendimiento entre las culturas diferentes. En crítica de la cultura hay que evitar la autognosis tendiente al universalismo y más bien abogar por la pluralidad. Exacerbar tanto el conocimiento de sí mismo como el desconocimiento de la alteridad sólo ensancha el abismo del entendimiento mutuo y por ende la autodestrucción de la multiplicidad de la vida humana.

Ejercer la crítica de la cultura protege la exigencia para darnos cuenta de que los contrasentidos radican en nuestras entrañas y no es por ello que estamos obligados a destrozarnos. Los seres humanos y las culturas pueden sacar ventaja de sus contrasentidos al suplantar los conflictos vanos por la condición que somos de viviente paradoja. Pues ahora más que nunca, nos parece que la humanidad en la cultura significa con todo su ser la vitalidad de la antinomia.

ADOLF REINACH. LAS ONTOLOGÍAS REGIONALES,

Cuadernos de Anuario Filosófico,

Univ. de Navarra, 176 (2005), 96 pp.

(Autopresentación)

Urbano Ferrer

De entre el Círculo de jóvenes fenomenólogos que se expandió desde Gotinga a la sombra de Husserl en las dos primeras décadas del siglo XX fue A. Reinach (1883-1914) quien, pese a su corta vida, dejó una estela más duradera. A ello coadyuvaban su colaboración próxima con Husserl como *Privatdozent*, sus dotes particulares para la exposición y el magisterio, así como la presentación de un esbozo de Fenomenología realista, al que se adherirían más fácilmente los otros fenomenólogos una vez que se apartaron del sesgo idealista de Husserl a partir de *Ideen* en 1913 (así se advierte por ejemplo en las notas biográficas de Edith Stein). El propio Husserl, que avaló las tesis defendidas por Reinach en su Escrito de Habilitación de 1908 sobre *Naturaleza y teoría del juicio*, se refirió en tres ocasiones elogiosamente al cultivo de la Fenomenología por el discípulo (la última con ocasión de su muerte). Ciertamente, los esbozos de Reinach requerían desarrollos y ramificaciones, que en parte se vieron cumplidos en sus sucesores: así, R. Ingarden estudió el problema de la causalidad en el mundo efectivo, A. Pfänder elaboró una Ética sobre base fenomenológica, la Axiología encontró expresión acabada en M. Scheler, H. Reiner, N. Hartmann y D. von Hildebrand, pero no parece fácil situarlos sin su primer anuncio por Reinach.

Esta Introducción a Reinach se divide en los cuatro núcleos que vertebran la obra del autor estudiado: a) la causalidad y el movimiento; b) la percepción y el juicio; c) los conceptos éticos, y d) los actos sociales y jurídicos. Todo ello en términos fenomenológico-descriptivos, según la metodo-

logía expuesta en su *Introducción a la Fenomenología*. Pero a su vez la noción más original de Reinach, en la que se coordinan aquellos tratamientos y sobre la que se asienta su Fenomenología realista, es la de estado de cosas.

En primer lugar, la causalidad incluye un enlace necesario entre dos términos, que Reinach investiga entre las modalidades de juicios en diálogo con Hume y Kant. Pero a diferencia de estos autores, no ubica la necesidad en la *belief* ni en el modo categorial de enlace, sino en el estado de cosas subyacente al juicio, permitiéndole así enmarcar tanto los juicios de forma afirmativa como negativa bajo una única clase (ya que los estados de cosas son a la vez determinativos y negativos o excluyentes). Pero precisamente porque la necesidad causal, conexa con el movimiento transitivo, no se expresa de un modo predicativo, no emprende temáticamente su tratamiento dentro de los estados de cosas extramentales (son de mencionar las consideraciones complementarias de Ingarden a este propósito).

Por su parte, el análisis fenomenológico del tránsito de la percepción al juicio anticipa el que llevaría a cabo Husserl en *Experiencia y juicio* y en *Lógica formal y trascendental*, como paso del recubrimiento por deslizamiento entre dos términos a la intencionalidad activa específica del juicio, que transforma la identificación pasiva en una toma de posición afirmativa. Pero Reinach añade que las divisiones clásicas entre los tipos de juicios (como personales e impersonales, apodícticos y contingentes, o afirmativos y negativos) remiten a unas conexiones internas a los estados de cosas reales sobre los que los juicios lógicos versan.

En tercer lugar, las Lecciones éticas no se quedan en la dilucidación fenomenológica de la noción de valor, sino que prosiguen en los estados de cosas a que apunta en su ejercicio la razón práctica, justamente a través de un detenido examen de la deliberación, como proceso discursivo que pone en relación los valores que la propia deliberación descubre con el estado de cosas nuevo que nace con la decisión en que desemboca la deliberación.

Por último, su obra más elaborada es *Los fundamentos aprióricos del derecho civil*. En ella hace uso de dos modelos de análisis ya adoptados por

Husserl: el de las partes no-independientes en los todos provistos de estructura y el que se refiere a la relación entre actos fundantes y actos fundados, que permite a Husserl acceder a los actos no objetivantes, como las tomas de posición valorativas, el preguntar o las voliciones. Sin embargo, Reinach pone uno y otro esquema al servicio de la aclaración de aquellos actos cuya peculiaridad está en crear un estado de cosas nuevo, constituido por la correlación entre pretensión (*Anspruch*) y vinculación (*Verbindlichkeit*) por cada una de las partes en los actos sociales. Es un estudio que atiende de modo especial al prometer como caso peculiar y al derecho de propiedad en su relación con los actos sociales. Esta vía de análisis ha abierto el diálogo entre la Fenomenología y otras corrientes de Filosofía del lenguaje.

Esta aportación se sitúa en continuidad con los estudiosos de lengua hispana, anglosajona y alemana que se han internado en los últimos años en la obra de Reinach.

TIEMPO Y MEDIDA.
INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE
TEMPORALIDAD Y CRONOMETRÍA

(Autopresentación)

Joan González Guardiola

Tesis doctoral presentada en la Universidad de Barcelona por Joan Gonzalez Guardiola y dirigida por el Dr. Francesc Pereña Blasi, con el título: *Temps i mesura. Investigacions fenomenològiques sobre temporalitat i cronometria*. La tesis fue defendida en la Universidad de Barcelona el 18 de julio de 2005 y obtuvo la más alta calificación.

En esta investigación se ha pretendido llevar a cabo una discusión con la interpretación heideggeriana de la comprensión vulgar del tiempo. Se parte de la base de que la teoría heideggeriana sobre la interpretación vulgar del tiempo es uno de los pilares sobre los cuales se levanta toda la filosofía de Heidegger, en tanto que es uno de los pocos temas que encontramos de manera constante desde los primeros escritos hasta los últimos. Se parte también de la asociación que el propio Heidegger establece, desde que se ocupa del tiempo vulgar en sus primeros escritos, entre comprensión vulgar del tiempo y tiempo medido. Esta asociación tan sólo se hace explícita de manera clara (aunque se pueda establecer implícitamente ya desde los primeros escritos)¹ en el curso de 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*, en el cual Heidegger establece por primera vez la correspondencia entre el lugar hermenéutico de la interpretación de la definición aristotélica del tiempo en la *Física*, y el lugar fenomenológico de la experiencia “llevar reloj”². Nuestra manera de llevar a

¹ “Der Begriff der Zeit”. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924, Blackwell Publishers, p. 5.

² GA 24, § 19, p. 363: “Aristóteles no interpreta el uso del reloj, ni lo menciona una sola vez, pero presupone este modo natural de acceso al tiempo mediante el reloj”.

cabo la discusión con la interpretación de la comprensión vulgar del tiempo no procede desde una interpretación crítica de los textos heideggerianos sobre la cuestión (aunque la segunda parte de la investigación se dedique a ello en algunos apartados), sino completando tareas que la fenomenología de Heidegger en *Ser y Tiempo* anunciaba como posibilidades de la investigación fenomenológica y que no eran acometidas en ese libro (ni, de hecho, en ningún otro de Heidegger). Nos referimos a las palabras de Heidegger sobre la necesidad de llevar a cabo una "inmersión más originaria" (*ursprüngliche Aufgehen*) del *Dasein* primitivo en los fenómenos, por un lado³, y la necesidad de llevar a cabo una "investigación más a fondo" (*weitergehend Untersuchung*) sobre la relación entre el número en el acontecer histórico, el tiempo del mundo astronómicamente calculado, y la temporalidad e historicidad del *Dasein*⁴. Estas tareas no llevadas a cabo por la fenomenología de Heidegger, lejos de aparecer como tareas "secundarias", se manifiestan decisivas en el momento de pretender una discusión seria con la interpretación de la comprensión vulgar del tiempo. En suma, para verificar la interpretación heideggeriana de la comprensión vulgar del tiempo haría falta primero llevar a cabo una completa fenomenología de la temporalidad cronométrica temáticamente específica. Esto ya no lo encontramos en la filosofía de Heidegger, y es lo que ocupa toda la primera parte de nuestra investigación, bajo el título de una fenomenología de la protocalendariedad y una fenomenología de la protognomónica. Después de postular la necesidad de que la investigación arranque a partir de la delimitación de un "concepto natural" (fenomenológicamente natural) de calendario y de reloj, y de justificar la necesidad de que este concepto natural tenga en cuenta el tiempo histórico (única posibilidad de distinguir fenomenológicamente el calendario y el reloj, en la confusión que el tiempo puramente cuantificado llevaría a cabo), se constituye una investigación fenomenológica que tiene que proceder necesariamente en "zig-zag"; zigzag entre la experiencia originaria histórico-antropológica y la vivencia originaria fenomenológica

³ SuZ, § 11.

⁴ SuZ, § 80.

actual capaz de reactivar el sentido de aquella primera. Nuestra investigación fenomenológica muestra cómo este sentido no se constituye como una derivación de la comprensión cotidiana del tiempo como "tiempo-para" ("Zeit, um zu ..."), sino que su sentido originario se presenta como el de llevar a cabo una "mundanización del ser" capaz de hacer frente a la noche del "hay" neutro (*Es gibt*). La comprensión del tiempo como "tiempo-para" no es originaria, sino constituida, y constituida precisamente sobre la medida del tiempo. Se invierte así la relación heideggeriana entre tiempo medido y "tiempo-para" que hacía del primero un caso particular e instrumental del segundo. Esto sólo se hace patente después de una interpretación fenomenológica adecuada de la noche primordial y de su significación tanto en la mitología como en las costumbres de los pueblos arcaicos, y siempre teniendo en cuenta la anterioridad, antropológicamente fijable, de la medida lunar (mensual) del tiempo respecto a la medida solar (anual) del mismo. Para demostrar toda esta estructura, ha sido necesaria una interpretación fenomenológica sobre el espacio nocturno, y sobre el papel que la luna llena realiza simbólicamente (y perceptivamente) respecto a este espacio nocturno, que es interpretado arcaicamente como la "desmundanización del mundo". A partir de este modelo básico de protocalendariedad, es posible establecer una definición fenomenológica del calendario como la *superposición de estructuras cílicas de repetición de periodicidad desigual que permite una orientación horizontal en el tiempo*. A partir de esta definición formal, extraída del modelo primordial de la protocalendariedad, la evolución de las condiciones materiales de la vida humana conduce a una complejidad creciente en los elementos configuradores de los ciclos: el sol, las estaciones, los campos, la menstruación, las migraciones, etc. El despliegue de esta complejidad se dirige a poder definir y delimitar de manera más o menos adecuada el concepto de año como unidad de todos los ciclos, o como ciclo respecto al cual todos los demás ciclos de la *physis* son intratemporales. La definición del concepto de "año-mundo" arroja su finalización a la trascendencia, y ésta es interpretada de manera negativa como terror a la irreversibilidad: la finalización del año es finalización del mundo. En la constitución del año

solar, la irreversibilidad ocupa el lugar de la noche primordial en la interpretación arcaica de la neutralidad del ser. Fuera del calendario no hay mundo; por tanto, todo lo que sale del calendario (la novedad, lo extraño) implica una degradación del ser.

En este proceso, la hora igual (o su posibilidad) no aparece hasta la creación del reloj mecánico, en el siglo XIV. Pero contra lo que podría parecer, el origen de la hora igual no procede del deseo de imponer un tiempo descualificado a los acontecimientos intramundanos. El motivo de la creación del reloj mecánico, con un trasfondo astronómico-alegórico y una utilidad calendaria, es la reproducción del movimiento del cosmos. De esta manera se explica la falta de preocupación por la cuestión de la exactitud en la determinación de los acontecimientos intramundanos y, en cambio, la preocupación por la dotación a estos primeros modelos de elementos simbólicos y alegóricos. La génesis de la exactitud en la medida del tiempo no proviene de la tierra, sino del mar. La navegación transoceánica supone el reto de calcular con precisión la longitud, y el problema del cálculo de la longitud en alta mar necesita de un cálculo exacto del tiempo. Esto no se conseguirá hasta el reloj de John Harrison, a mediados del siglo XVIII. La indeterminación oceánica pasa así a determinarse mediante el cálculo de su distancia a tierra, al mundo. En una auténtica dialéctica entre tierra y mar, la exactitud cronométrica arrancada a los mares será el origen, en su desarrollo sobre tierra firme, de diversos problemas. El más importante consistirá en la velocidad de los medios de transporte (primeramente el ferrocarril) que llevará a la consideración de la multiplicidad de horas y que acabará poniendo de relieve la multiplicidad de mundos desde el punto de vista del viajero. Ya no es un barco el que se mueve y respecto al cual cabe determinar la posición en medio de lo indeterminado; ahora es necesario fijar el tiempo de las ciudades firmes respecto a los hombres cuyo desplazamiento se produce a velocidades vertiginosas. Esto conducirá a la constitución del tiempo de Greenwich como tiempo descualificado. El fenómeno relevante de esta constitución es la mundialización. La mundialización consiste en el aumento del "ser en el desplazamiento" como forma del ser en el mundo. El aumento del ser en el desplazamiento implica el

aumento de los no-lugares y no-tiempos, que son todos aquellos lugares y tiempos en cuyo origen no ha estado ya la mundanización del ser, sino la salida de las condiciones de la mundanización del ser en el desplazamiento. La interpenetración entre lugares y tiempos y no-lugares y no-tiempos dará lugar a la génesis del nuevo espacio-tiempo de la universalización, espacio-tiempo caracterizado por la convivencia en un solo espacio-tiempo de las características de los dos anteriores: hiperconstitución y nihilidad posiblista.

Esta breve "historia filosófica de la medida del tiempo" permite mostrar en muchos puntos la debilidad de la interpretación heideggeriana de la comprensión vulgar del tiempo. La segunda parte de nuestra investigación plantea un contraste de los resultados de nuestra fenomenología de la temporalidad cronométrica con la descripción heideggeriana de la experiencia "llevar reloj" tal y como es descrita en *Grundprobleme der Phänomenologie*. En la desatención a la historicidad del mundo circundante y a su variación, la interpretación de Heidegger prefiere optar por una formalización existencial basada en el comportamiento del *Dasein* cotidianamente constituido respecto al reloj de bolsillo. Es la estructura del "tiempo-para", respecto a la cual Heidegger procede de manera sumamente ambigua: por un lado, es originario, porque la cura está basada en él; por otro, es criticado en su impropiedad y como índice de la temporalidad de la caída. Si se incorpora a la teoría fenomenológica sobre la medida del tiempo su significación originaria, entendida como "mundanización del ser" respecto a la neutralidad del "*es gibt*", es posible superar esas contradicciones en lo que hemos llamado "temporalidad de la cotidianidad propia". En la temporalidad de la cotidianidad propia, cuyas características son descritas en la última parte de nuestra investigación, se haría palpable el hecho que hemos pretendido demostrar con toda nuestra investigación: que lo que Heidegger llama "comprensión vulgar del tiempo" no tiene nada de vulgar.

Habiendo despejado el horizonte de la interpretación cronométrica del tiempo de malas comprensiones, el futuro de nuestras investigaciones fenomenológicas se orientará a una teoría sobre la constitución de las objeti-

vidades fundamentales del mundo de la vida, de las cuales el reloj y el calendario serían tan sólo dos ejemplos. La constitución de la fenomenología como meditación histórica que procede en "zig-zag" entre las constituciones históricas primordiales y las vivencias originarias que reactivan el sentido de aquellas permite abordar muchos más fenómenos, como por ejemplo el dinero o las obras arquitectónicas. Así, nuestras investigaciones se abren a una fenomenología del mundo de la vida y de sus constituciones fundamentales.

**HUSSERL ET ZUBIRI. SIX ETUDES POUR UNE
CONTROVERSE**

Paris, l'Harmattan, 2005, 180 pp.

(Autopresentación)

Víctor Manuel Tirado San Juan

En un determinado momento de la introducción al libro se afirma lo siguiente: "El problema crucial en nuestra confrontación entre Husserl y Zubiri consiste en saber qué es verdaderamente lo primero, si lo real o el hombre, así como bajo qué régimen de pensamiento puede el hombre mantenerse dentro de los límites que convienen a su condición más auténtica: la de buscador de la verdad" (12). Y es que al confrontar el pensamiento de Zubiri con el de Husserl no sólo se plantean inevitablemente los problemas más decisivos que acucian a los seres humanos desde sus orígenes, sino que estos problemas ponen de manifiesto su completa actualidad.

¿En qué consiste esta actualidad? ¿Cómo podríamos exponer muy brevemente las características fundamentales de nuestra situación actual? Nuestra situación actual es bien compleja. Por una parte, Europa parece haber salido ya, a fuerza de tragedias (aunque quizá no del todo), de esa casi esperpéntica autocoplacencia de la Ilustración. La confianza absoluta en las propias fuerzas para alcanzar una vida plena aquí en la Tierra al margen de la Divinidad, parece haberse debilitado un tanto. Mas este atenuamiento de la insolencia humana no implica en modo alguno la recuperación de una existencia religada. La autocoplacencia, el antropocentrismo, la determinación a construir la propia vida desde la más radical inmanencia de lo humano persisten ahora desde una aparente aceptación de la irrebatible limitación del hombre. "Bien –parece decirse el hombre actual en su

interioridad–, es cierto que la perfección humana es imposible, mas sólo nos tenemos a nosotros mismos, luchemos, pues, por la vida más *cómoda* aquí en la Tierra". Los actuales paradigmas filosóficos de más éxito no son, en realidad, inconciliables con el ideal positivista de la humanidad que Comte diseñara en el siglo XIX: *orden* y *confort*, pues serían éstos los únicos verdaderos ideales que este pobre hombre limitado puede verdaderamente proponerse; y para ello la ciencia empírico-matemática sigue siendo el instrumento más potente, el único instrumento verdaderamente necesario.

¡Pero –exclamarán Uds. de inmediato–, su interpretación es un tanto anacrónica. Comte es ya un pensador del pasado! El presente sería el pensamiento hermenéutico de raíz heideggeriana, el cual arremete de manera esencial contra la civilización tecnológica pregonando una nueva humanidad centrada, por ejemplo, en el arte, como lugar privilegiado del acontecer de la verdad. Es la postmodernidad. Sí, pero aunque ciertamente Heidegger se sitúa en las antípodas de la Ilustración, paradójicamente coincide con ella en abandonar al hombre a su completa soledad. Bueno esto es solo una manera de hablar, porque lo que Heidegger hace en realidad es disolver al hombre: el hombre se queda solo porque en realidad no es nada, no es más que una especie de sombra que el Ser proyecta en el dinamismo de su acontecer. Ciertamente que esta desustanciación del hombre presenta en Heidegger, como digo, unos brillos románticos de profundidad, pero, a la postre, el hombre ha quedado desustanciado, convertido en un mero acontecer de algo otro. Heidegger no hace sino volver junto con Nietzsche al paganismo, a la filosofía de la *moira* y la *ananké*.

Este trasfondo filosófico deja el paso expedito para el afianzamiento de la Europa epidérmica y positivista actual. No somos nada, apenas este frágil y efímero cuerpo psíquico, ¡vivamos mientras dura, pues, lo más placenteramente posible y se acabó! Orden y confort. Al menos coincide Heidegger con Comte, además, en otra cuestión de no menor importancia: la descreencia en la metafísica. No le es dado al hombre alcanzar verdades metafísicas, esto sólo fue la pedante pretensión de una humanidad infantil que, como el niño, se cree el centro del universo. Como Comte y tantos otros,

también Heidegger y los heideggerianos, que son muchos, arremeten contra la metafísica. ¿Qué le queda entonces al hombre europeo actual?

La otra gran corriente de pensamiento es lo que ha venido en llamarse filosofía anglosajona del giro lingüístico. El movimiento es muy rico y no cabe meterlo todo en un único puchero. Pero también en esto la línea europea no parece divergir mucho de la heideggeriana. También la filosofía del giro lingüístico en esta línea es antropocéntrica en el sentido indicado, a la vez que también es antimetafísica. Podríamos de hecho decir que es antropocéntrica porque es antimetafísica. Y es que este modo del pensamiento también reniega de la capacidad del hombre para alcanzar verdades metafísicas, esto es, verdades de peso concernientes a los aspectos trascendentales de la realidad y del hombre. Esto es así porque se piensa que el ser humano está encerrado en los límites de su lenguaje. Vean Uds. de nuevo cómo volvemos a lo mismo: la absoluta finitud irredenta del hombre, su insuperable nihilidad. No nos quedaría más que construir nuestro pequeño mundo humano relativo, nuestro humilde relatillo carente ya de cualquier meta-relato; ese pequeño y frágil mundo que, como diría Nietzsche, acontece en un insignificante planeta, dentro de un insignificante sistema estelar perdido en una galaxia, que vagabundea errante en el abismo borroso del tiempo.

La controversia que mi libro aborda entre Zubiri y Husserl atraviesa estas cuestiones de fondo que acabo de mencionar para mostrar que otra manera de pensar es posible. No se trata de una vuelta al pasado, sino de un ir más allá subiéndose, eso sí, a los hombros de quienes nos han precedido en el pensamiento metafísico. Zubiri aprovecha lo mejor del pensamiento de Husserl, se sitúa en la radicalidad del método fenomenológico – aspecto éste a mi juicio, irrenunciable ya para el pensamiento –, pero trata de esquivar los arrebatos de idealismo que pueblan la obra del pensador alemán, como los últimos estertores de la modernidad ilustrada. Se trata, pues, de recuperar lo mejor de nuestra tradición, que ha pervivido desde la escuela socrática a través del pensamiento cristiano. La teoría es considerada, entonces, una dimensión fundamental del hombre a través de la cual éste se radica originaria y esencialmente en la verdad; pero esta razón

humana, aunque nos instala absolutamente en la verdad, no es una razón absoluta que se instale a sí misma en dicha verdad y se abastezca autónomamente de ella. Muy al contrario, esta incardinación absoluta en la verdad es una *donación*, un regalo, y, por consiguiente, la determinación de la razón humana como esencialmente deudora de aquello que la instaura, lo que en ella verdadea: la realidad. Debo decir, en este sentido, que mi libro pretende, entre otras cosas, incorporar el pensamiento español al dinamismo que la brillante escuela fenomenológica francesa ha impreso al pensamiento desde el siglo pasado.

Situar al lector ante el sutil y fundamental significado de esta peculiar posición filosófica, que rechaza por un lado toda forma de idealismo, como enfermedad que acecha al hombre en su tendencia a absolutizarse, pero que, de la misma manera, no renuncia en modo alguno a su grandeza en tanto que habita sustantivamente en la verdad con un ser propio, y que, consiguientemente, no renuncia como tiende a hacer el hombre actual, a un pensamiento rigurosamente metafísico, esta es la meta que mi obra se propone. Es por ello por lo que sale publicada en una lengua europea y en una colección de amplio alcance en nuestro continente.

Esta tarea que les comento se lleva a cabo en seis capítulos. Los dos primeros capítulos ("Husserl y Zubiri" y "Fenomenología en '*Naturaleza, Historia, Dios*'", respectivamente) tratan de presentar al lector cómo fue evolucionando Zubiri hacia un pensamiento estrictamente metafísico –y remarquen Uds. la paradoja de que precisamente cuando más se habla de 'pensamiento postmetafísico', de 'fin de la metafísica', y de que son legión los que parecen adherirse a este eslogan, Zubiri en constante dialéctica con la fenomenología de Husserl –y yo con él– reclama para sí estrictamente lo contrario–. Se muestra, entonces, cómo ambos autores se enfrentan con espíritu acorde a los mismos problemas: el problema de la esencia de la filosofía y su papel decisivo en la cultura europea; el de la caída de Europa en el positivismo y el pragmatismo, el problema de Dios, el de la génesis de la experiencia, etc. Mas siempre late esa disconformidad de fondo por la cuestión del idealismo. Si Husserl habla de "comprender", "pensar", "consti-

tuir" los objetos, Zubiri habla de "escuchar la voz de las cosas" o "dejarse arrastrar por ellas"...

Este aspecto se pone más claramente de manifiesto, cuando se examina con detenimiento en el capítulo tercero del libro la idea que ambos autores tienen de la filosofía ("La idea de filosofía según Husserl y Zubiri"). Ahí se muestra que, a pesar de la inspiración común que nutre a ambos, ajena, por ejemplo, a Heidegger, un matiz fundamental les separa, sin embargo, de manera radical. Husserl sigue en cierto modo inserto en el proyecto de la ilustración europea, aunque naturalmente libre de su ingenua concepción científicista de la razón, según el cual la estricta dimensión teórica del hombre bastaría para su salvación. El pensamiento de Zubiri, en cambio, aun reconociendo, el innegable valor de la razón, y precisamente por lo que la razón misma revela, subraya la necesidad de desarrollar también las otras dimensiones de la persona humana, en particular la religiosa, pues la razón sola no puede alcanzar el ideal de la vida plena, ni siquiera teóricamente, pues su condición deudora de instaurada desde una alteridad radical la mantiene por esencia alejada de la absoluta transparencia y de ese ideal husserliano de una vida humana que transcurra autónomamente "en una autoteorización sistemática trascendental sobre la base de la experiencia trascendental de sí" (96). Por el contrario, "la filosofía primera no es – en la inspiración zubiriana– el desarrollo de un saber conducido en la pura reflexividad, en el 'zurück zu mir selbst'; es, por el contrario, siempre una salida de sí, un enraizar en la realidad como poder último, como lugar de todos los misterios... Para Zubiri el verdadero filósofo no es el que vive en la serena autocontemplación, atento al curso de sus íntimas vivencias, sino, al contrario, el que se confronta con la realidad, de manera que esta colisión se manifieste en él..."(96).

Es por ello por lo que el capítulo cuarto se sumerge en la experiencia originaria ("La experiencia originaria en Husserl y Zubiri") para mostrar que la experiencia primigenia se describe mejor con el concepto zubiriano de 'actualidad', que con el concepto husserliano de 'intencionalidad'. En este capítulo se sientan las bases para la comprensión adecuada de los dos siguientes y últimos capítulos.

Husserl evolucionó desde la teoría de la verdad como cumplimiento intuitivo, que sigue presa de logocentrismo, esto es, de lo que Zubiri llama “logificación de la inteligencia”, a una teoría de la verdad como ‘impresión originaria o simple certeza de creencia’ previa al logos y origen de él. Este extraordinario descubrimiento de Husserl está a la base de la teoría heideggeriana de la verdad como desvelamiento, así como de la teoría zubiriana de la verdad real en la aprehensión primordial de realidad. Pero también aquí las descripciones del filósofo español se apartan del pensador alemán generando nuevos conceptos descriptivos que dan más correctamente cuenta que los de Husserl de las fundamentales peculiaridades de la pasividad experiencial. Y lo cierto es que aquí arraigan gran parte de los problemas decisivos que van a nutrir al pensamiento contemporáneo. En este capítulo de mi libro, creo yo que se muestra con gran diafanidad este entramado de problemas, y con ello, la potencialidad y amplias repercusiones para la metafísica y la antropología de la noción de *actualidad* con la que Zubiri sustituye a la noción husseriana de ‘intencionalidad’.

Pero uno de los aspectos fundamentales que entran inmediatamente en juego en la experiencia originaria y que son decisivos en la configuración del mundo tal y como se da para el hombre, es el tema del cuerpo. Aquí se destaca quizás la mayor originalidad de la filosofía fenomenológica, aunque es enormemente llamativo que, sin embargo, es un tema prácticamente ausente en el pensamiento de Heidegger. En cambio, es una cuestión central, tanto para Husserl como para Zubiri. Es justamente el contenido del capítulo quinto del libro. Pero como se desprende por el título: “*El yo y su cuerpo*”, el tema se aborda, no sólo desde el punto de vista del peculiar acceso encarnado del hombre al mundo, sino también, claro está, de las implicaciones que ello tiene para la propia naturaleza del hombre. Insisto mucho en destacar también aquí la sutil peculiaridad del pensamiento de Zubiri, que situando la inteligencia humana en su corporalidad –anclaje, justamente, de su esencial naturaleza sentiente– no sucumbe, sin embargo, al finitismo relativista como ocurre con algunos paradigmas postmodernos. La condición situada de la inteligencia humana, su índole sentiente, no impide el carácter absoluto de su incardinación en la verdad. Por esto la vía de

pensamiento que abre Zubiri no se identifica con la vía hermenéutica, pues justamente la insistencia recae sobre el hecho de que, aun tratándose de un acceso a la verdad desde la finitud y contingencia de la existencia humana, no deja, empero, de ser verdadero acceso a la realidad. No nos movemos, pues, en la nebulosa del logos intrahumano, en la esfera irrebatible del sentido o de la mera interpretación; lo primario no es "círculo hermenéutico", sino la real incardinación de la inteligencia en la realidad. La vida humana no surge sobre el basamento antropológico del *sentido*, sino al contrario, sobre la esencia y originaria incardinación del hombre en la realidad. Esta incardinación señala la índole ontológicamente respectiva del hombre, pero, en cambio, no lo disuelve en mera relacionalidad. El hombre es *ek-tasis*, sí, pero no es mero *ek-tasis*, goza de un ser propio, de un yo, de la misma manera que las tres personas divinas, siendo verdaderas personas lo son en esencial respectividad entre sí.

Por fin todo ello se pone de manifiesto en, probablemente el más difícil de todos los capítulos: el sexto y último, donde se aborda toda esta problemática al plantear la cuestión de la esencia y del tiempo. Aquí, para no entretenérles más y dejar que Uds. mismos se sumerjan en este tema leyendo en primera persona el libro, les diré que se plantean dos cosas. En primer lugar, que esta concepción del hombre como realidad abierta no es incompatible como suele decirse muchas veces, con la tesis estrictamente metafísica del carácter esenciado de la realidad. ¡Hay esencia! De ahí el enorme interés que reviste la puesta en valor de la ontología en las investigaciones fenomenológicas de autores como Agustín Serrano De Haro o Pilar Fernández Beites; y en línea similar la reivindicación que de *Sobre la esencia* hace el profesor D. Antonio Pintor Ramos en su última publicación sobre Zubiri (*Nudos de la filosofía de Zubiri*; Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca). La segunda cuestión que se plantea es que la temporalidad de la vida humana, sin duda esencial a nuestro modo de existencia, no agota la temporalidad en sí, más bien la supone. Ambas cosas son decisivas, porque ambas sugieren también aquí la necesidad de volver a impulsar un pensamiento estrictamente metafísico.

Salamanca 10 de febrero del 2005

FENOMENOLOGIA Y ANTROPOLOGÍA

Javier San Martín, Editorial Lectour/UNED

Buenos Aires/Madrid, 2005, 2^a edición, 123 pp.

Rafaela Prada Carrasco

El libro objeto de la presente reseña, *Fenomenología y Antropología*, está constituido por los apuntes escritos por su autor, Javier San Martín, catedrático de Filosofía en la UNED y presidente honorífico de la Sociedad Española de Fenomenología, para un curso de ocho horas impartido en el Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires en el año 1992, y cuyo objetivo consistió en precisar las diversas líneas de investigación de la relación entre la antropología y la fenomenología.

En el libro publicado, el autor se propone delimitar los diversos niveles de saber sobre el hombre, como paso previo que permita establecer las relaciones entre fenomenología y antropología en el marco de una auténtica filosofía del ser humano.

Partiendo de dichos presupuestos y desde la adscripción del autor a la fenomenología, el texto describe las relaciones entre los tres tipos de saber sobre el hombre: el natural, el humano-social y el evaluativo normativo, haciendo hincapié en la relación de la antropología como ciencia natural y la antropología como ciencia humana, punto central de la obra de Husserl. Ambos enfoques propios de la distinción husseriana entre las actitudes naturalista y personalista (que reflejan la oposición *Natur/Geist*) llevan a J. San Martín a constatar que "si la vida humana natural es un hecho de la naturaleza, la razón no se deja apresar en dichos límites, y de eso se trata en la vida humana" (p. 28).

Desde esta diferencia, J. San Martín eleva una reflexión filosófica que no puede ser menos que fenomenológica y que se puede resumir en su convencimiento de que "*toda negación antropológica de la filosofía implica irremediablemente una negación filosófica de la antropología*" (p. 38; cvas. de J.S.M.) Y así se llega al punto en el que se debe aclarar la relación entre los tres tipos de saber, la fenomenología, la antropología filosófica y la antropología cultural, aclaración que debe partir, paradójicamente, del rechazo del propio Husserl a ver la fenomenología como una filosofía antropológica.

El texto desarrolla su contenido siguiendo la siguiente estructura:

Prólogo e Introducción, donde el autor expone el tema y los objetivos que se propone desarrollar, es decir, en qué medida la fenomenología de Husserl debe ser leída como una filosofía de las ciencias humanas, especialmente de la antropología cultural.

Primera parte: "Fenomenologías y Antropologías":

En ella se explica el sentido de los términos "antropología" y "fenomenología", ambos en sus diversos niveles. Los niveles establecidos dentro de la fenomenología son dos:

Fenomenología psicológica: propia de la actitud natural, en cuanto análisis de las propias vivencias, y en la que el mundo es el horizonte en el que dicha subjetividad mundana tiene su lugar y su tiempo.

Fenomenología trascendental: en la que se ha practicado la reducción trascendental, reducción que es el camino de acceso a la filosofía. En este caso el mundo es, primero, puesto entre paréntesis y, segundo, reconducido a la Intersubjetividad trascendental, siendo el yo algo previo al ente, y por tanto, el ser humano debe ser reconducido a su dimensión trascendental. Este nivel fenomenológico permite revelar la limitación de la ciencia, ya que el ser humano que ésta toma en consideración no responde al sentido de ser humano total que la fenomenología encuentra, una totalidad que también corresponde al del mundo en cuanto correlato intencional de la subjetividad descubierta.

A su vez, los niveles definidos dentro de la antropología son tres:

Antropología desde abajo: se trata de la antropología biológica o física que fija la historia biológica del ser humano desde la perspectiva animal en su objetividad y exterioridad.

Antropología desde dentro o saber de nosotros mismos como seres que vivimos en una sociedad con sus múltiples vertientes y en la que el lenguaje constituye la trama textual de dicha vida. Corresponde a la antropología cultural y social.

Antropología desde arriba, constituida por el nivel en que se muestra no sólo lo que somos, sino también lo que queremos ser. Representa un nivel cosmovisional evaluativo en el que la vida humana es considerada como un valor.

Segunda parte: "Fenomenología trascendental y Antropología".

En esta parte se desarrolla la problemática de la relación entre fenomenología trascendental y la antropología, partiendo de la relación entre el sujeto trascendental y el sujeto empírico, con el fin de alcanzar una noción de ser humano desde el cual la antropología filosófica pueda ser verdadera filosofía del ser humano.

Se exponen las razones de la vocación antropológica de la fenomenología, fundamentadas en el hecho de haber asumido el giro antropológico de la Modernidad, y de haberse planteado como objetivo el descubrimiento del sujeto trascendental que cada sujeto empírico oculta. Esa subjetividad trascendental debe ser entendida como constituyente del mundo, mundo en el que se integra el sujeto empírico, definido como autoobjetivación del yo trascendental.

Refiriéndose a la vida humana, el autor muestra cómo Husserl descubre en la vida humana tres niveles, el primero de ellos pasivo, el segundo activo-reflexivo y el tercero, crítico, niveles que se corresponden con la historia de la humanidad, siendo el tercer nivel, el filosófico, donde la racionalidad se convierte en la meta de la conciencia. En este nivel la vida humana es evaluada de acuerdo a criterios que pretenden validez universal.

Asimismo es el nivel en el que la fenomenología descubre el sujeto trascendental, el ser humano en su verdadero sentido, razón por la que la verdadera antropología filosófica no es sino la fenomenología trascendental. Es decir, al llegar a esta segunda parte, el autor nos hace llegar a una conclusión que, a su vez, constituye la clave del libro y que no es otra que la idea de que no sólo la fenomenología es antropología, sino que la verdadera antropología filosófica no puede ser sino fenomenológica.

Tercera parte: La Fenomenología como una filosofía de las ciencias humanas

En esta parte se exponen las líneas fundamentales de una lectura de la fenomenología como filosofía de las ciencias humanas, exposición en la que el autor parte de la problemática presentada por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*, y que complementa con las ideas expresadas en *El origen de la geometría*.

A lo largo de este capítulo se va viendo cómo la fenomenología trascendental fundamenta filosóficamente una imagen de ser humano que opera como modelo *a priori* ontológico de toda ciencia humana. En *La Crisis*, entendida como filosofía de las ciencias humanas, se muestra la problemática de una ciencia como saber del mundo de la vida. Mas éste es, por un lado el mundo único en el que aparecen todos los diversos mundos culturales y, por otro, el mundo propio de cada cultura. La antropología cultural sólo trata de éste, pero necesitaría una fundamentación o referencia al otro, que no la puede dar ya la antropología cultural. Por eso Husserl considera que dicha antropología ofrece un conocimiento parcial que necesita complementarse con una filosofía del mundo de la vida. La necesidad de esa filosofía del mundo de la vida no se prueba en el texto de *La crisis*, sino en "El origen de la geometría" (Anexo III de *La crisis*) donde el autor encuentra la razón por la que Husserl explica esta necesidad.

Según este texto, las ciencias olvidan el *a priori* histórico, la sedimentación del sentido producido por la subjetividad humana creadora. Y es la fenomenología la que revela ese horizonte previo a cualquier ciencia. Esta es la razón por la que "la ciencia, la antropología o la totalidad de las ciencias

no es la última palabra, pues detrás del relativismo de los hechos tenemos la estructura apriórica común que permite incluso establecer esos hechos" como hechos, estructura que sólo es accesible desde un enfoque fenomenológico trascendental.

Finalmente, en el Epílogo, titulado "*Notas para una filosofía de la cultura*", se efectúa una crítica de la teoría memética de la cultura difundida por J. Mosterín, crítica basada en el hecho de que dicha teoría no contempla la relación intencional del ser humano con el mundo. Desde esta premisa y, a juicio de J. San Martín, es una teoría incompleta en su definición de la naturaleza y de la cultura humanas. Como se ha venido exponiendo a lo largo del texto "una ciencia humana que sólo tome en consideración causas externas no puede dar cuenta de la cultura humana"

El libro ha sido escrito en un estilo claro que hace accesible su lectura también a los no filósofos, al no dar por supuestos profundos conocimientos sobre los dos conceptos centrales del mismo: fenomenología y antropología. De hecho, y aun para quien no comparta las conclusiones a que J. San Martín llega, este libro resulta ampliamente enriquecedor al permitir la comprensión de los fundamentos de la fenomenología, corriente filosófica fundamental de la filosofía del siglo XX, así como de los diferentes sentidos de un campo de conocimiento tan importante como es la antropología. Es por ello por lo que también puede resultar de interés para quienes desarrollan su actividad en el campo de las ciencias humanas ya que en cuanto fenomenólogo, J. San Martín reconoce y reivindica, si bien trascendiéndolo, el conocimiento científico del ser humano, un conocimiento científico que la fenomenología pretende fundamentar racionalmente.

Pero es precisamente en esta superación o ampliación del mero conocimiento científico donde se muestra cómo la interpretación filosófica y fenomenológica, situada ya en un nivel totalizador crítico, representa no sólo un saber humano, sino también humanista; en palabras del autor, "la filosofía se encuentra con un desafío fundamental en la psicología actual de los últimos cuarenta años, empeñada en disolver al hombre en sus estructuras cerebrales. Aquí la crítica fenomenológica es primordial. [...] abre todo un ám-

bito de trabajo, primero, científico y, luego, filosófico, donde la antropología debe terminar evaluando y tratando de la pérdida misma del ser humano en la alienación" (p. 61). Y repitiendo una idea expuesta en otros libros suyos, J. San Martín define la fenomenología como una reconstrucción del sujeto racional, como una utopía de la razón.

En definitiva, es un libro que puede interesar a todos aquellos, filósofos y antropólogos, que deseen obtener una comprensión del ser humano que complemente la aportada por las ciencias humanas, tan imprescindibles, pero tan reductoras.

***INTERCULTURALISM.
BETWEEN IDENTITY AND DIVERSITY***

**Beatriz Penas Ibáñez y Carmen López Sáenz (eds.)
Berna, Peter Lang, 2006**

Ignacio Castillo Franco
Becario predoctoral U.N.E.D.

En un mundo en el que la globalización amenaza con uniformar a los seres humanos y sus culturas se hace más necesario que nunca seguir reflexionando acerca de la identidad y la diversidad. El presente volumen publicado en inglés en 2006, cuya edición ha estado a cargo de las profesoras M^a del Carmen López Sáenz (del Departamento de Filosofía de la UNED) y Beatriz Penas Ibáñez (Departamento de Filología Inglesa y Germánica de la Universidad de Zaragoza) está dedicado a esta necesariamente interdisciplinar cuestión y contiene las contribuciones de un amplio abanico de investigadores internacionales llevadas a cabo en el congreso "Identidad y Diversidad: Reflexiones filosóficas y filológicas" que tuvo lugar en Madrid en el año 2003 y será de especial provecho para aquellos cuyos intereses estén relacionados con los ámbitos lingüístico y filosófico, pero también para todo aquél que se preocupe por cuestiones más específicamente sociales, antropológicas, culturales, políticas, etc.

Como se podrá ir apreciando a través de los diversos trabajos aquí incluidos, la identidad no es algo inmutable, perfecto y especulativamente frío que de algún molde hubiese salido de una vez para siempre; muy al contrario, la generación de la identidad es un proceso dinámico, podríamos decir nunca acabado, y, sobre todo, siempre abierto a las diferencias de las que necesariamente se nutre. El lenguaje y el discurso, o debiéramos decir las lenguas y los discursos, son el ámbito privilegiado en el que va apareciendo dicha identidad.

El par de conceptos identidad-diversidad no es un lugar periférico dentro del mapa del pensamiento. Decía más arriba que es hoy más necesario que nunca seguir pensando en la identidad y la diversidad, seguir con una tradición que se remonta hasta los albores de lo que, con más o menos razón, llamamos pensamiento racional. Hace dos milenios y medio los primeros filósofos, aquellos presocráticos que no se conformaban con las explicaciones mitológicas, perseguían con su pensamiento el “*arkhé*”, aquel principio común que debía subyacer detrás de toda la abigarrada multiplicidad del mundo que nos rodea. No podemos olvidar la condición que hizo posible la aparición de esta actividad intelectual: la palabra, el *logos*, la razón, el discurso compartido hasta por el esclavo y gracias al cual a éste le era posible seguir la demostración geométrica en su diálogo con Sócrates: “¡Es porque habla griego!” les explicaba a los demás el infatigable ateniense, “es porque habla” tendríamos que decir hoy, pues para aquellos excelsos griegos los hombres que se encontraban más allá de las fronteras de la comunidad de ciudades helénicas, comunidad ante todo lingüística, eran bárbaros, gentes que balbuceaban y hablaban de forma ininteligible. Y tampoco sería descabriado buscar la conexión de aquellas primeras especulaciones acerca de la diversidad y la identidad con las necesidades de orden práctico y político que tenían aquellos griegos, la necesidad de encontrar un fundamento a su convivencia, así como herramientas para ordenar la misma. Desde entonces todos los grandes pensadores han dedicado sus esfuerzos a la dicotomía identidad/diversidad: Heráclito, Parménides, Aristóteles, la crítica de Hume a la idea de sustancia (*sub-stantia*), la subsiguiente concepción kantiana de la unidad trascendental, la unidad de la Razón hegeliana que se despliega en la Historia y que tiende hacia la identificación consigo misma, sin dejar de mencionar a la fenomenología que postula también una unidad no impuesta desde el exterior sino radicada, in-corporada o encarnada en nosotros a la que llama “intencionalidad” que se despliega hacia el mundo y sólo por la cual la diversidad de los objetos desnudos cobran significado y sentido en un mundo, mundo de la vida, preñado de remisiones y referencias que no existirían sin aquella intencionalidad.

La fenomenología goza de especial presencia en el libro que aquí nos ocupa y a través de cuyas hojas se va ilustrando la relación entre el par de conceptos identidad y diversidad, relación que nunca es de exclusión porque la una no se opone a la otra, sino que ambas se complementan, se necesitan, no pueden ser sin la otra, su relación es más bien dialéctica. Hacia la mitad de la larga cita de Hans Georg Gadamer que precede a las contribuciones recogidas en el presente volumen se puede leer "... es precisamente la alteridad, el reconocimiento de nuestra mismidad, el re-encuentro del otro en el lenguaje, el arte, la religión, la ley y la historia, lo que es capaz de guiarnos hacia una verdadera comunidad". Y he aquí el telos de esta reflexión acerca de la identidad y la diversidad, que no es otra que el "Interculturalismo" que da título al volumen. Bien es verdad que, como hemos visto, históricamente la reflexión filosófica ha privilegiado el momento o polo de la identidad, la búsqueda de lo común, pero ello sería incompleto sin la búsqueda (¡y la preservación!) de las diferencias en aquella comunidad. Uno de los rasgos esenciales de la postmodernidad, filosófica o no, ha sido el reconocimiento y defensa de la diversidad, especialmente la cultural, frente a todo intento uniformador basado en la búsqueda de lo común, declarando que detrás de aquello que es común se esconde con múltiples máscaras el poder con sus imposiciones. El postestructuralismo, por ejemplo, ha querido contribuir en ese desenmascaramiento.

Que la relación entre identidad y diversidad es dialéctica, que todos poseemos una identidad que condiciona las diferencias y que nuestra identidad se construye a partir de éstas se ve hoy más claramente que nunca. En un mundo en el que desde que nacemos entramos en contacto, gracias a los avances tecnológicos en los medios de transporte así como en las comunicaciones , con más diferencias de las que nunca hubieran experimentado cualquiera de nuestros antepasados, en unas vidas que interactúan y se las ven con más "cantidad" de diversidad de la que jamás hubieran tenido que encarar vidas pasadas, es necesario, no sólo reflexionar acerca de la misma, sino hacer una tajante declaración a favor de la preservación de la misma. Aquellas diferencias que no se opongan a la igualdad en un sentido moral, no deberían ser eliminadas. La unidad de la razón no debería nunca

acallar la multiplicidad de las voces con que esta se manifiesta. Para generar nuestra identidad dentro de las diferencias se hace necesario el diálogo entre las culturas y la tarea de la filosofía del interculturalismo no es otra que la de fomentar y fundamentar ese diálogo. El interculturalismo puede ser entendido entonces como una exigencia moral de una razón teórica y práctica enriquecida con la apertura hacia el otro. Esta filosofía del interculturalismo considera a las culturas como entidades dinámicas que se constituyen como tales precisamente en su apertura hacia las diferencias y, por eso, la comunicación intercultural no consiste meramente en la pasiva aceptación de este hecho multicultural, sino que es un componente esencial de toda cultura que se quiere afirmar como tal. Esta esencial comunicación tiene lugar entre individuos que hablan lenguas distintas y para quienes las palabras y las cosas tienen significados diferentes, que comparten sin embargo la pretensión de entenderse.

Ese reto comunicativo hay que afrontarlo sin ningunear las diferencias, pues si en pos de la comprensión del otro las olvidáramos y actuásemos como si no existiesen, de ello se derivaría un empobrecimiento de la comprensión de nosotros mismos. Por eso, cuando de esta filosofía del interculturalismo se trata, cobra especial importancia el considerar el lenguaje y la diversidad de lenguas en la que se produce dicha interacción entre culturas. El entendimiento humano consiste en verse comprometido en un proceso de apropiación-contextualización por parte de hablantes competentes que van creciendo y aprendiendo a crear lazos y compromisos con otros en un juego de comunicación intersubjetiva válida. Entender al otro y lo que el otro dice requiere, más que una comunión, una coincidencia de horizontes interculturales que es posibilitado por el reconocimiento de la diversidad lingüística. Ello sólo puede empezar por una condición humana compartida, un aparato sensitivo-cognitivo común y unas comunes condiciones físicas en orden a la supervivencia que crean el sustrato a partir del cual la interacción entre individuos y culturas distintas/as contribuye al propio enriquecimiento y comprensión. La riqueza de mundos que nos brinda la diversidad lingüística hace que las traducciones de un lenguaje a otro nunca puedan ser perfectas y por eso el aprendizaje de lenguas utilizadas por otros, así como de sus

tradiciones, se convierte en un requisito del auténtico diálogo intercultural (incluso si a fin de cuentas no pudiésemos más que ensanchar nuestra propia tradición y lenguaje para asimilar “la extraña” como si se tratase de una variedad de la propia). Es por esto que el ideal regulativo que debe guiarnos en esta tarea es la de tratar de acercarse a otras culturas como si fueran la nuestra e intentar aprender un segundo idioma como si fuera nuestra lengua materna. Pero en la medida en que ese ideal no se cumple, la traducción, que es una verdadera interpretación de una lengua y cultura “extraña” se convierte en un medio efectivo y enriquecedor que permite el verdadero diálogo.

El libro que nos ocupa se divide en tres partes, cada una de las cuales consta a su vez de los trabajos de cuatro autores. La primera de las partes lleva por título “Identidad y diferencia: El yo y el mundo” y los cuatro trabajos en ella incluidos abordan la idoneidad y significatividad de la identidad en el contexto de la diferencia, así como los elementos comunes a los diversos mundos de la vida en que habitamos. Las cuatro contribuciones que figuran en este primer bloque son las siguientes: M^a Carmen López Sáenz, “*La Parole* como signo de la diferenciación originaria”; Susan M. Purviance, “Identidad personal y multiplicidad en Shaftesbury, Hume y Reid”; Javier San Martín, “El mundo de la vida: Lo común y lo diferente”; Karina P. Trilles Calvo, “Dialogando con el otro: algunas notas de Maurice Merleau-Ponty”.

La segunda parte, titulada “Identidad y diversidad: Interculturalismo”, levanta acta del estado actual de las diferencias culturales e intenta demostrar que, a pesar de hallarnos instalados en un período de máxima interacción entre ellas, un período de máxima diversidad, ésta ha existido siempre y el miedo a la misma, a la pérdida de la propia identidad, es infundado. Las cuatro contribuciones de este bloque son: Amin Asadollahi, “Verdad e identidad: El colapso de la diversidad en la realidad contemporánea”; Jesús M. Díaz Álvarez, “La fundamentación de la moral y las diferencias normativo-culturales. Una aproximación fenomenológica”; Kathrin Höning, “Diversidad intercultural y traducción: Puntualizaciones sobre la incommensurabilidad y la tolerancia desde una perspectiva semántica”; Jef Verschueren, “La identidad como negación de la diversidad”

Por último, la tercera parte titulada "Identidad y narración: Identidades discursivas", se centra en el papel que juega el discurso en el proceso de formación de las distintas identidades y en el cambio de las mismas: ¿Qué rasgos son relevantes para la formación de la identidad y deben ser preservados dentro de toda diversidad? ¿Son relevantes de forma intemporal? Los trabajos incluidos en esta última parte son los siguientes: Elvira Burgos, "Identidad vulnerable y acción: Judith Butler"; Ángeles de la Concha, "El cuerpo como *locus* de la identidad femenina"; José Ángel García Landa, "Relectura, narración, identidad e interacción"; Beatriz Penas Ibáñez, "Los significantes del yo: Una visión sociopragmática de la diversidad lingüística y la construcción discursiva de las identidades".

SIGNO, INTENCIONALIDAD, VERDAD.
ESTUDIOS DE FENOMENOLOGÍA

César Moreno y Alicia M^a de Mingo (eds.)

SEFE y Universidad de Sevilla, 2005, 500 pp.

David Soler Gutiérrez

Bajo el título de *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de fenomenología* apareció en 2005, editado conjuntamente por la *Sociedad Española de Fenomenología* y la Universidad de Sevilla, el volumen que recoge las actas del *V Congreso Internacional de Fenomenología* que se celebró en Sevilla del 6 al 10 de noviembre de 2000, justamente con ocasión de la conmemoración del centenario de la edición de las *Logische Untersuchungen* de Husserl en 1900. A la vista del buen número de ponencias y comunicaciones, el Congreso resultó ser un enorme éxito de participación, lo que por lo demás no habría de ser extraño en atención a la circunstancia de la convocatoria. En conjunto, dieciséis ponencias se recogen en el volumen, y un total de veintiuna comunicaciones. El volumen está dividido en dos partes, la primera de las cuales se dedica a las aportaciones centradas en el estudio, comentario y crítica de los logros de Husserl en sus *Investigaciones lógicas* y en los estudios husserlianos, y la segunda parte, a otros desarrollos en fenomenología.

Más que relatar aquí con mayor o menor detenimiento el contenido del volumen, lo que por lo demás es completamente imposible, creo necesario destacar la calidad general de las contribuciones, con aportaciones en ocasiones muy innovadoras e incisivas, y la circunstancia de que gracias a congresos como aquél y publicaciones como ésta pueda demostrarse sin reparos ni cortapisas la buena salud del pensamiento fenomenológico en nuestro país. A quien, quizás ante todo por ignorancia, pudiera parecerle extraño

que una obra como *Investigaciones lógicas*, con fama de escarpada, densa y difícil, pudiera ejercer cien años después la atracción que aquí no se proclama, sino que se demuestra fehacientemente, habría que invitarle a que se acercara al volumen en cuestión. Además, por los participantes se aprecia en qué medida aquel congreso (y estas actas) debieron constituir no sólo un punto-de-encuentro de investigadores y especialistas, sino también toda una “plataforma” a modo de lanzadera y primera confirmación de lo que, desde aquel año, se ha visto crecer como *Círculo Latinoamericano de Fenomenología* (CLAFEN) y *Organisation of Phenomenological Organisations* (OPO), que preside Lester Embree desde la Atlantic University of Florida, y que está a punto de organizar para el verano de 2008 su tercer encuentro mundial en Hong-Kong (el anterior fue en Lima, el primero, en Praga). En efecto, podemos aquí leer, en representación de México, Perú y Argentina, los trabajos de Antonio Zirión (sobre la recepción de las *LU* en México), Rosemary Rizo-Patrón (en torno a la génesis de las *LU*) y Roberto Walton sobre la presencia y relevancia de la intencionalidad de horizonte en las *LU*. Y sus trabajos son magníficos. También se pusieron las bases para el encuentro con la fenomenología portuguesa, que ya el pasado año dio sus primeros frutos con el *I Congreso Ibérico de Fenomenología*, celebrado en enero de 2006 en Lisboa. En aquella ocasión presentó un trabajo Joao Paisana, sobre la experiencia pre-predicativa en Husserl. También se pueden disfrutar dos estudios de dos insignes fenomenólogos europeos, muy representativos de la interna diversidad de la fenomenología, como son los trabajos de Rudolf Bernet, actual director del Husserl-Archiv en Leuven (que presentó su estudio sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo en los manuscritos husserlianos de Bernau) y Jocelyn Benoist, cuyo trabajo aborda el interesante problema de los nombres propios. Entre las ponencias se encuentran las de los Profs. Javier San Martín (sobre epojé y ensimismamiento, un bello ejercicio de fenomenología en la confluencia de los estilos de Husserl y Ortega), José Villalobos (sobre la representación fenomenológica y la creación poiética), María del Carmen Paredes (en torno al decisivo asunto de la intuición categorial, que tanto habría de influir a Heidegger) y de César Moreno (sobre dinámica de la intuición, a saber, el juego dinámico entre mención e

impleción). Las comunicaciones dedicadas expresamente a los estudios husserlianos abarcaron temas como los de la evidencia, la intuición categorial, la materia intencional, la reducción eidética, la mereología, el relativismo, la trascendencia fenomenológica, la doble reducción, la expresión, la empatía, la intencionalidad pulsional o la reducción eidética.

En la segunda parte del volumen se recogen contribuciones todas ellas de fenomenología, si bien sobre otros temas y autores. Destacan las ponencias de Jesús Conill (sobre genealogía, fenomenología hermenéutica y noología), Lester Embree (sobre la cultura básica), Urbano Ferrer (mundo de la vida en Schütz), María Luz Pintos (recuperación de la animalidad), H.-R. Sepp (medialidad de lo visible) y Darío Villanueva (Fenomenología y teoría de la literatura). Las comunicaciones abarcan los temas de la intencionalidad en la heideggeriana historia fenomenológica de la fenomenología (I. Borges), los ámbitos finitos de sentido y la acción social en Schütz (A. Cuevas y F. Peña), la relación entre intencionalidad y psicología (E. González), la antropología filosófica de E. Stein (F. Merino), la historia efectual de Gadamer (C. Monteagudo), o la sublimación de la carne en la idealidad (G. Ralón de Walton).

Por todo ello, en suma, el presente volumen resulta un instrumento eficazísimo de cara a calibrar los logros e intereses predominantes de la fenomenología en España y parte del extranjero, pues realmente se han dado cita filósofos procedentes de diversos países y con orientaciones diferentes, aunque todas ellas impregnadas de las convicciones básicas del pensamiento fenomenológico, que está demostrando, en los últimos tiempos, estar a la vez muy abierto y, sin embargo, no por ello menos seguro de tales convicciones. Ello vendría a redundar en la idea de que pocas identidades filosóficas más profundas, ricas y hospitalarias habrá que la de la Fenomenología en el pasado siglo XX –y a buen seguro en el s. XXI. Quien se acerque a este volumen comprobará que no se trata aquí de nada parecido a algo que pudiera valorarse en términos de “moda”. Eso, tratándose del pensar, puede incluso llegar a sonar a mofa (como sabemos, el destino de toda moda es pasar-de-moda). Si la filosofía –digo bien, filosofía y no sólo fenomenología- sigue teniendo en el momento presente un valor intrínseco, profundo,

incondicional (lo que solemos defender los filósofos frente a quienes se muestran dubitativos y reticentes a asegurar a la filosofía en nuestro tiempo un futuro prometedor), eso se deja constatar no ante todo ni simplemente "pulsando" la actualidad... sino detectando las fluencias profundas –de largo recorrido, o "de fondo"- y el trabajo paciente, de lo cual este volumen es una magnífica prueba.

VIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FENOMENOLOGIA

CUERPO Y ALTERIDAD

Valencia, 25-28 de Octubre de 2006

M^a Alicia de Mingo
Secretaria de la SEFE

Bajo el lema *Cuerpo y Alteridad* se celebró en Valencia, entre los días 25 y 28 de Octubre de 2006, el VIII Congreso Internacional de la Sociedad Española de Fenomenología, que reunió a un nutridísimo grupo de asistentes, profesores y alumnos bajo la cobertura del sugerente tema "Cuerpo y alteridad". Las jornadas que duró el congreso apenas fueron suficientes para dar acogida a las ponencias, comunicaciones y mesas redondas, abiertas a la exposición de investigaciones y a la discusión y diálogo no sólo entre experimentados fenomenólogos, sino también entre, en general, filósofos y filósofas, lo que incrementó extraordinariamente la riqueza de las sesiones. El congreso fue pensado, asimismo, como homenaje a quien fuese, desde 1988, presidente honorífico de la Sociedad Española de Fenomenología, el prof. Fernando Montero Moliner. A ello me referiré un poco más adelante.

La conferencia inaugural corrió a cargo del presidente honorífico de la SEFE, el prof. Javier San Martín (UNED), que bajo el título *El contenido del cuerpo* ofreció un apropiado marco fenomenológico para posteriores desarrollos sobre el tema, haciendo hincapié en un error largo tiempo sostenido y hasta no hace mucho esclarecido: que la "carne" pertenece a la parte constituyente de la subjetividad trascendental husserliana. No obstante, advirtió de las dificultades que aparecen a la hora de reunir las nociones de ser humano mundano (condiciones biológicas, histórico-culturales y sociales) y ser humano trascendental (escisión metodológica), y reconoció que en algunos de los más relevantes fenomenólogos no se presta atención a un aspecto fundamental del contenido del cuerpo: los sentidos. Así, se constituye una comunidad de base del mundo con el cuerpo que nos conduce al cuerpo vivido, que manifiesta su duplicidad, a saber, en relación con el

mundo, pero también proporcionando la base para la conciencia, y apareciendo, entonces, las peculiaridades de la carnalidad, que nos confrontan problemáticamente ante el cuerpo físico objetivable, la carne con sensación, la opacidad corporal en el dolor... A partir de marco conceptual, necesario para ubicar la problemática fenomenológica (y para más señas, husseriana) del cuerpo, dio comienzo el congreso.

Y el debate continuó en las comunicaciones, que a lo largo de las cuatro jornadas se estructuraron en varias secciones, que debieron celebrarse en paralelo, habida cuenta de su elevado número. Un grupo importante era el constituido por las *Aportaciones de/a la Fenomenología*, donde se abordaron temas tan decisivos y de tan penetrante calado como los de la relación cuerpo y conciencia, subjetividad, asubjetividad e intersubjetividad, encarnación, sensación, temporalidad, vivencia, reconocimiento, "post-fenomenología"... resonando por doquier los nombres de Husserl, Stein, Marcel, Ortega, Heidegger, Merleau-Ponty, Ricœur, Gurwitsch, Patočka, Levinas o Henry, entre otros autores, gracias a los cuales se pudo verificar por enésima vez la riqueza del horizonte investigador de la fenomenología clásica y contemporánea. Otro de los bloques aunó la preocupación, tan decisiva y relevante en la actualidad, en torno a *Cuerpo y experiencia artística*, que abarcó desde el papel del cuerpo del artista en la realización de la obra plástica hasta las numerosas manifestaciones de tipo artístico en relación con el cuerpo que han tenido lugar en la contemporaneidad, analizándose, por citar algún ejemplo, el estatuto artístico de las *performances* en las que el cuerpo es protagonista (baste recordar nombres tan emblemáticos como los de Orlan y Stelarc), y también la consideración de la corporalidad y su papel en la realidad virtual, o en la obra de Francis Bacon... Basten estos sumarísimos apuntes para hacernos idea del nivel de actualidad y variedad de la reflexión desplegada. Otra de las secciones, en continuidad con la de *Cuerpo y experiencia artística*, fue la de *Cuerpo y artificio*, que enlazó la consideración estética de la corporalidad con el siempre inquietante y futurista mundo de la hibridación tecnológica entre cuerpo y máquina, y las implicaciones que conlleva, no ya sólo respecto a la carnalidad, sino a la humanidad en general y sus rasgos más básicos. En fin, también se dedicó

una sección al área de cuestiones *Cuerpos, discursos y relatos*, en las que la inquietud por los problemas de la corporalidad fue analizada a partir de obras literarias y cinematográficas. En este sentido, la ponencia de la profesora Madalina Diaconu «La experiencia olfativa de la alteridad» nos ofreció una innovadora investigación fenomenológica sobre un aspecto de la corporalidad humana bastante postergado, como es el olfato, y sobre la importancia que ostenta en el ámbito de las relaciones intersubjetivas, recordando la novela *El perfume*, de Patrick Süskind. Tomando como punto de partida la reflexión sartreana sobre la corporalidad, pero añadiendo un matiz crítico respecto a las consideraciones de Merleau-Ponty, también despertó enorme expectación la ponencia del profesor Roland Breeur (en representación del Husserl-Archiv de Lovaina) «El cuerpo de un hijo de la muerte», para cuyo título se inspiró en la figura de Lázaro, abordada por Cernuda. Por su parte, la ponencia de la profesora Amparo Ariño, «Être-soi y corporeidad en los textos sartreanos», hizo un magnífico recorrido por el pensamiento de Sartre para destacar, tanto en su producción netamente filosófica, como en la literaria, lo más granado de su dualismo filosófico, lo que entronca con ciertas problemáticas contemporáneas.

Y si de actualidad tuviésemos que hablar, sin duda una de las secciones de comunicaciones que mejor asumía el contexto contemporáneo de la cuestión del cuerpo fue la dedicada a *Cuerpo y género*, donde quedaron patentes muchos de los problemas acogidos por la reflexión en torno a la diferencia entre lo masculino y lo femenino, centrándose las comunicaciones en las complejidades de la fenomenología corporal femenina, la reconstrucción de la identidad de los diversos géneros –incluidos los intermedios o heterodoxos– o su representación, sin olvidar la dominación o violencia sobre la mujer. Precisamente, la ponencia del profesor Domingo García Marzá titulada «Acerca de la vulnerabilidad» proporcionaría pistas para el análisis de las circunstancias en que la subjetividad se muestra disminuida en sus defensas, mientras que el profesor Vicent Martínez Guzmán, con su ponencia «Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo: una perspectiva desde la filosofía para la paz» imbricó las relaciones intersubjetivas marcadas por la pauta del temor con la problemática de la corporalidad, con vis-

tas a una perspectiva –la de su *filosofía para hacer las paces*– fuertemente comprometida socio-políticamente. En esta línea de reflexión de corte político y social se abundó en otro de los conjuntos de comunicaciones, el dedicado a *Cuerpo, representación, complejidad*, insistiéndose desde diversas perspectivas en el poder que conllevan las representaciones de la corporalidad y la importancia de su conocimiento con fines histórico-antropológicos, y cómo además se ha utilizado la imagen o representación del cuerpo, políticamente en unos casos, y socialmente en general como monopolio, aunque también como generador de cambios; sin que nos olvidemos de otra de las secciones, la que acogió contribuciones sobre el tema *Cuerpo privado, cuerpo público, cuerpo político*, en que se abordó en clave fenomenológica una redefinición de lo público y lo privado en relación con la corporalidad, y también las metáforas que surgen en torno al cuerpo, además de subrayarse la vocación por la alteridad que denota lo corpóreo. En este último sentido podríamos considerar la aportación de la ponencia del profesor Jesús Connill, titulada «La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento», en que con sutileza desglosó las líneas que conforman la trama relacional entre el sujeto y los otros, y el papel que en ello juega el cuerpo, mientras que con otros matices y de modo muy fenomenológico, María Luz Pintos Peñarranda, en su sugerente ponencia «Fenomenología de la corporeidad emotiva como condición de la alteridad», subrayó la importancia que en estos últimos años se ha concedido al aspecto emocional, marcando a su vez una inflexión al interrelacionar el surgimiento de la alteridad con una corporalidad de inequívoco carácter emotivo. Asimismo, terminando de redondear esta línea, que despuntó en el congreso, el grupo de comunicaciones encabezado por el rótulo *Cuerpo, expresión, motricidad* retomó las relaciones entre la expresión lingüística y la corporal, acercó las nociones de cuerpo y cultura al devenir migratorio y al mestizaje acelerado que se ha alcanzado en los últimos tiempos, e hizo hincapié en la tarea de intermediario espiritual del cuerpo. Y prestando atención a este último tema, no podemos dejar de mencionar que no se olvidó la discusión sobre el clásico problema de la relación cuerpo-conciencia y la apertura a los otros, en algunos casos rastreando sus orígenes, es decir, atendiendo a las distintas reflexiones que en

la historia de la filosofía se han plasmado, mediante los apartados de comunicaciones *Los cuerpos de los filósofos* y también *Los cuerpos de los filósofos. Filosofía española*, en los que se analizaron las ideas de los gnósticos, La Mettrie, Hegel, Zubiri, Laín Entralgo, Julián Marías, Schopenhauer, Nietzsche o Bergson, por mencionar algunos, cribándose con ello algunas ideas de enorme proyección en la actualidad.

Que una de las más fundamentales problemáticas de nuestra dimensión carnal y corporal es la del dolor, de ello no nos cabe duda. Es un tema absolutamente destacado en la actualidad, al que se le dedica enorme atención en la producción filosófica y psicológica. Es en torno al dolor donde se revela con gran claridad la escisión que nos atraviesa. Ello justificaba, en consecuencia, que se dedicase toda una sección a *Cuerpo y dolor*, tratándose además un amplio abanico de consideraciones que incluyeron tanto el aspecto médico como el psiquiátrico, lo superfluo del cuerpo en los campos de concentración (Arendt), el dolor en la historia, en su acepción más moral y mítica, o la ceguera al dolor del otro. También se polarizaron en torno a esta temática la magnífica y muy sugerente ponencia de María del Carmen López Sáenz sobre «El cuerpo doliente. Hermenéutica de una sospecha», centrándose especialmente en Merleau Ponty, y la aportación de Agustín Serrano de Haro, que presentó una investigación «Acerca de la tematización fenomenológica del dolor», en la que presentó un impecable recorrido fenomenológico sobre la cuestión apoyándose puntualmente en Henry, Bergson o Sartre, y apuntando al problema del mal. Finalmente, la ponencia de César Moreno, que llevaba por título «Los cuerpos exhaustivos» cerró el congreso, refiriéndose a la alarmante exhaustividad con que en la actualidad los cuerpos se han convertido en la obsesión nuestra de cada día, y proponiendo lo que denominó una “moratoria de los cuerpos” que los rescatase en su libre verdad, desde el “mundo de la vida”.

También hubo lugar en el Congreso para dos mesas redondas, una de ellas sobre *Cuerpos, prácticas, Discursos*, con la intención de tematizar tanto las prácticas que ejercemos sobre nuestros cuerpos, como aquellas que son inspiradas a partir de nuestra corporalidad y sus circunstancias, además de los diferentes tipos de discurso que las abordan. Estuvo integrada por

Karina P. Trilles, Xavier Escribano, J. M. Muñoz Terrón, Isabel Aísa y yo misma. y se propusieron ideas para abordar la temática en cuestión tanto desde el discurso de la cultura contemporánea, la práctica médica, la creación artística o el sentido y sinsentido del dolor. No fueron, desde luego, ideas lo que faltaron, sino tiempo para debatir las propuestas, aunque casi con total seguridad las ideas encontraron camino y ocasión para confrontarse en otros escenarios y tiempos a lo largo del congreso. La otra mesa redonda fue un más que merecido homenaje a Fernando Montero Moliner, socio fundador de la SEFE y su primer Presidente honorífico, gran profesor, agudo filósofo y fenomenólogo, maravillosa persona y amigo cariñoso, que inspiró uno de los momentos del congreso más emotivos y entrañables, pues todos los participantes en la mesa habían sido discípulos directos o indirectos de Fernando Montero (Juan de Dios Barés, Neus Campillo, Jesús Conill, Adela Cortina, Nel Rodríguez Rial, Javier San Martín y Sergio Sevilla). Todos destacaron el perfil de Fernando Montero como persona, amigo y profesor, compartiendo con los asistentes bastantes anécdotas de su bondad y simpatía, humildad y honradez... Adela Cortina insistió en la importancia para la vida universitaria de profesores con el talante humano, filosófico y académico de Montero. El Prof. Nel Rodríguez Rial presentó el retrato al óleo de Fernando Montero que ha pintado y regalado a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia.



ampliar (+)

En la Asamblea General celebrada en el transcurso del Congreso, el presidente y la secretaria de la SEFE cedieron sus cargos a Agustín Serrano de Haro y Xavier Escribano, respectivamente¹.

¹ Ver [alocución de despedida](#) del Presidente de la SEFE, César Moreno.

En fin, más allá de revelarse como algo hermético, críptico y restringido, la fenomenología mostró una vez más su apertura y vocación de hacerse cargo de las más atosigantes cuestiones de nuestra vida contemporánea, como ésta del "Cuerpo y alteridad". Las cuatro intensas jornadas del congreso sirvieron para actualizar el encuentro entre filosofía y fenomenología en un momento en que se cuestiona la proyección de los estudios de Filosofía y sus aportaciones en el campo del saber en la sociedad actual y, más concretamente, en el campo educativo. Pero que la filosofía está viva y son muchos y muchas los y las que la buscan, de eso no podría caber duda alguna. Ojalá nuestros políticos se percataran de ello.

No podemos dejar de agradecer la ayuda institucional que hemos recibido del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política, de la Facultad de Filosofía y CC. de la Educación de la Universidad de Valencia, de la Conselleria d'Empresa, Universitat i Ciència, del Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2006-27391-E) y de los Fondos FEDER; sin su ayuda no se habría podido materializar este encuentro.

VIII CONGRESO INTERNACIONAL DE FENOMENOLOGÍA

CUERPO Y ALTERIDAD:

PALABRAS DE PRESENTACION¹

25 de Octubre de 2006

a cargo de César Moreno
Presidente de la SEFE

Buenos días. Me permitirán ustedes que comience saludando a todos los asistentes y agradeciendo especialmente a la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia (de la que es decano el prof. Ramón López Martín) y al Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política (dirigido por D. Juan Francisco Lison Buendía) su acogida, apoyo y ayuda para la organización de este VIII Congreso Internacional de Fenomenología, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología en colaboración con la Universidad de Valencia. Debo mencionar especialmente al prof. Jesús Conill Sancho, compañero en la Sociedad desde hace muchos años, que se prestó amable y generosamente a organizar este congreso, por todos sus desvelos en la organización del mismo. Tampoco puedo olvidar a Rafael Monferrer, que nos ha ayudado en todo momento en los a veces difíciles asuntos de la organización de un evento como éste. A todos, pues, en nombre de la Sociedad Española de Fenomenología, mis más sinceras y cordiales gracias. Y a todos los asistentes, por su presencia, y pidiéndoles que aprovechen estos días para disfrutar aquí, entre-todos-nosotros, y del tema que nos ha convocado.

Como ustedes saben este congreso tiene por tema marco, global, el de *Cuerpo y Alteridad*. Hablaré de ello –pero sólo brevísimamente– dentro de un momento. Antes, me permitirán que comparta con todos ustedes, profesores de la Universidad de Valencia, ponentes, comunicantes y alumnos

¹ Por su interés, publicamos las “Palabras de presentación” con que el Prof. César Moreno inició el Congreso.

asistentes, en general, la satisfacción y honda alegría que para la Sociedad Española de Fenomenología representa el que este VIII Congreso pueda celebrarse expresamente en memoria y homenaje al profesor Fernando Montero Moliner, que fue durante muchos años catedrático en esta Universidad y, desde su fundación en 1988, presidente honorífico de la Sociedad Española de Fenomenología hasta su muerte. Será inolvidable para muchos miembros de la SEFE el afán con que Fernando Montero, acompañado en muchas ocasiones por su esposa, Carmen Bosch, y otros amigos de Valencia, Castellón y Alicante, participaba los fríos –y los recuerdo como soleados– sábados por la mañana en el Edificio de Humanidades de la UNED, en Madrid, cuando nos reuníamos a hablar sobre el mundo de la vida en Ortega y Gasset o el tema que en aquel momento tuviésemos entre manos –que tan importante como pensar y partir durante más de cuatro horas casi sin descanso ni respiro era verse de vez en cuando las caras. Vaya también nuestro recuerdo, por cierto, para otros amigos que nos dejaron: Antonio Rivera, incondicional de aquellos encuentros, y Manuel Riobó. Y también para Andrés Simón. A todos ellos nuestro recuerdo y homenaje. En todo caso, es cierto que aquí, con todo el cariño, es a Fernando Montero a quien nos debemos. Y no diré más, pues tendremos ocasión de asistir a una mesa redonda el jueves por la tarde en honor a su persona y su legado, a la que están todos ustedes invitados.

Pues bien, cuando en Mayo de 2004, en Salamanca, mientras transcurría nuestro VII Congreso, sobre *Interculturalidad y conflicto*, se planteó la idea de que el tema del VIII Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología fuese el de *Cuerpo y alteridad* estábamos, entre los asistentes a la Asamblea de la Sociedad, eligiendo un tema de una actualidad y de una trascendencia creo que casi incomparables. Dos auténticos ejes del pensamiento actual, y no sólo del pensamiento, digamos que de puertas adentro del mundo académico, sino de la sociedad contemporánea en su conjunto, en todas sus manifestaciones. Me tomaré un minuto para recordar cómo en esta última década han aparecido en nuestro país múltiples estudios centrados en torno al problema filosófico (y especialmente desde una perspectiva estética) del cuerpo. La relación no pretende ser exhaustiva, desde lue-

go, pero me vienen rápidamente a la memoria, en orden cronológico, el muy inquietante estudio de José Miguel García Cortés sobre *El cuerpo mutilado (La angustia de muerte en el Arte)*, de 1996; el volumen monográfico colectivo, dirigido por el prof. Romero de Solís, que editó en 1999 la Universidad de Sevilla, titulado *Variaciones sobre el cuerpo*, y otro más, editado en 2002 por la UNED, a coordinado por los profesores María del Carmen López y Jacinto Rivera titulado *El cuerpo. Perspectivas filosóficas*. Ese mismo año de 2002 se publicó *La nueva carne. Una estética perversa del cuerpo*, editado por Antonio José Navarro. De un año posterior, 2003, son los estudios de Juan Antonio Ramírez sobre *Corpus solus. Para un mapa del cuerpo en el arte contemporáneo* y Pere Salabert *Pintura anémica, cuerpo succulento*. Al poco, en 2004, publicó Pedro Cruz Sánchez su (a mi entender) muy valioso y denso estudio sobre *La vigilia del cuerpo. Arte y experiencia corporal en la contemporaneidad*. También ese año David Pérez recogió textos diversos bajo el título de *La certeza vulnerable, Cuerpo y fotografía en el siglo XXI*. ¿Quién da más? El recuento no es en absoluto exhaustivo. Fuera de nuestras fronteras, el año 2000 aparecen los estudios cruciales de Michel Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne*, y Jean-Luc Nancy, *Corpus*. No es necesario proseguir, que ya abruma tan sólo esto. Todo esta abundancia de referencias no es, a fin de cuentas, sino la “punta de iceberg” de una de las grandes problemáticas del siglo XX.

Así pues, el cuerpo –quién no lo sabe– *está hoy por todas partes*. Y la alteridad. Lo que –dicho así– parece una solemne obviedad o una necia verdad de perogrullo. Pero cuando se dice que el cuerpo *está hoy por todas partes* es porque, sin duda más que nunca antes en la historia occidental, fue el cuerpo *objeto y tema* tan polémico y diría que incluso “venerado”. Así que cuando se dice que el cuerpo *está por todas partes*, lo que se quiere decir es que el *pensamiento* sobre el cuerpo, la *imagen* del cuerpo, la *ideología* del cuerpo, *el norte del Cuerpo* y también *su laberinto* se han convertido absolutamente, con expresión orteguiana, en *tema de nuestro tiempo*. Tema prioritario y protagonista, desde hace muchos años. Si ya Ortega y Gasset –que es casi como el patrón de la fenomenología española– hablaba en 1930 de la importancia, a su juicio excesiva, que estaba cobrando el

cuerpo, no es necesaria sagacidad especial ni extraordinaria para imaginar a Ortega ¡si levantara la cabeza! al ver y constatar cómo el Cuerpo se ha ido infiltrando o expandiendo en los entresijos (y a las claras, sin duda) de nuestro pensamiento e imaginario, de nuestros proyectos, obsesiones, afanes y deseos, miedos, manías, fobias y complejos (incorpórense aquí todas las turbulencias psíquicas de los sujetos contemporáneos que se quiera)... hasta ocupar una posición preponderante nunca alcanzada hasta el momento presente.

Cuerpos por todos lados, decía. Ciencia, Estética, Ética, Psicología, Biopolítica y, en suma o a fin de cuentas, como referencia última, *experiencia-de-los-cuerpos*. Y podríamos seguir. De la mesa del quirófano –ya fuese para un trasplante de hígado o para un implante mamario de silicona– hasta los cuerpos del expansivo imaginario erótico y pornográfico, pasando, lógicamente, por aquellos cuerpos de la mujeres con burka, en realidad más visibles que nunca en Occidente, a pesar de y gracias a su ocultamiento; desde las imágenes de las montañas de cadáveres en el momento de la liberación de los campos de concentración (no hace tantos años de eso), hasta las imágenes de los cuerpos acosados por la obesidad mórbida o aquellos otros, esqueléticos, de las personas anoréxicas...; desde los cuerpos más lozanos y atractivos hasta aquellos cuerpos de cadáveres cuyas piezas se dejan vender, y a qué buen precio, en el mercado negro de órganos; desde los cuerpos experimentales del accionismo vienes de los Brus, Mühl, Nitsch o Schwarzkogler, de los años 60, hasta aquellos otros cuerpos mutantes de Orlan, o los cuerpos biomecánicos de un Sterlac o Antunez... hasta llegar al límite de los cuerpos de los que no podría asegurarse a ciencia cierta que fuesen cuerpos humanos, y al fin, por fin, hasta la pregunta sobre qué es “cuerpo”, o qué es “alma”, y –como en aquella cuestión spinoziana que luego se hizo tan famosa– la pregunta “por lo que puede un cuerpo...”.

Decía: *Cuerpos por todos lados...* y parece como si al decirlo así todo fuese fácil. Pero no lo es. No es fácil de ninguna de las maneras, y bien que lo sabe el método y la filosofía del siglo XX que sin duda alguna más aten-

ción prestó a nuestra *encarnación* –o *incorporación*– y a esa unidad psicosomática o psicofísica que somos. De Husserl a Michel Henry, pasando por Sartre y Merleau-Ponty, pero también un Lévinas o un Richir (pero, eso sí, sin apenas poder incluir en este repertorio a Martin Heidegger), me refiero, sin duda, a la fenomenología y su deuda incondicional con la descripción y la positividad incontrovertible, y no por ello un ápice menos compleja, de la experiencia vivida de estos cuerpos no que “tenemos”, no *cuerpos-cosa* ni *cuerpos-objeto*, sino *cuerpos vividos*, cuerpos no de nuestra *exterioridad*, sino de nuestra *interioridad*, cuerpos que nos vemos y tocamos a nosotros mismos y entre nosotros, y que *hacen mundo* de continuo, y que, en efecto, se desenvuelven a veces con dificultad *entre mecánica y vivencia, entre cosa físico-material y organismo vivo, entre víscera y sentido*. Estoy convencido de que aunque todos los trabajos que se presenten en este congreso no se ajusten a lo que sería un modelo canónico y ortodoxo de “fenomenología”, todas las contribuciones ayudarán a pensarnos en *nuestros-cuerpos* (que es de lo que se trata) en tanto nos ofrezcan un material de trabajo e investigación de primera mano. Y les aseguro que el menú es muy completo.

Cuerpos –insistiré una vez más en ello– *por todos lados*: presencia inmensa, abusiva, exhaustiva de cuerpos. Cuerpos, en honor al tema de nuestro congreso, de la *Alteridad*: cuerpo de aquel al que se ama y se maltrata, cuerpo que consumen y se consume, y circula, cuerpo de mujer, cuerpo de niño –incluso de feto– cuerpo de anciano, cuerpo de enfermo –incluso de moribundo...–, cuerpo del que trabaja con su cuerpo, y cuerpo del que viene de lejos. Alteridades por doquier... y en todas se insinúa un idéntico desafío: el de la exigencia de *conocimiento y respeto a los cuerpos*, porque ya sabemos (como nunca se supo con tanta precisión y lucidez) que la alteridad se detecta en las resistencias que opone, en los retos que lanza, en las irreconciliaciones... Si pudiéramos compartirlo entre todos, y que cuando hablásemos del “cuerpo social” no fuese un *flatus vocis*, *Nuestro cuerpo* será de todos.

Cuerpo de la alteridad, decía hace un momento y ahora debería añadir: *Alteridad del Cuerpo*. No, no se trata del ya conocido juego de palabras en-

tre cuerpo de la alteridad, alteridad del cuerpo. Decía –y lo repito una vez más (y esta vez, por última vez): *Cuerpos por todos lados*, y parece fácil, pero no lo es. Cuando, comentando a Leibniz, dice Gilles Deleuze: «...debo tener un cuerpo porque hay algo de oscuro en mí», qué cierto es eso: que tenemos –y bien que lo sabemos– nuestros cuerpos, estos que sentimos, que nos vemos, que gozamos y sufrimos, que nos arreglamos, que cuidamos, que disciplinamos, los cuerpos que dicen que estamos aquí o allí, tu cuerpo y el mío, y a veces recordamos los otros cuerpos, estos extraños que llevamos aquí, no *junto a* nosotros, sino *en* nosotros mismos. Extraños con una extrañeza que a veces –todos los sabemos– atemoriza (y mucho) pensar, pues de ella procede dolor, enfermedad y muerte. Nuestra constitución quiso, por un designio que no se nos alcanza con suficiente lucidez, que ese cuerpo nos fuese ajeno, que se mantuviese anónimo y oscuro, que cada uno fuese incapaz de reconocer su bazo o su propio corazón. Conocemos a la perfección nuestras manos y pies. Nos reconocemos en ellos, en nuestro cuerpo “exterior” sensible. Pero, ¿qué haremos con nuestras vértebras y nuestra pelvis, con nuestro intestino delgado, o con nuestra traquea, cómo trataríamos con la vejiga o el páncreas...? ¿Y no han tenido algunos la tentación de decir de *Eso* –o de éste– que es “nuestro cuerpo” único y verdadero? No, no hay apenas *cara a cara* con este cuerpo extraño, no hay diálogo posible, hasta la fecha, sino una especie de abismo, de discontinuidad insalvable. De esto también habremos de hablar.

En fin. Eran sólo unas pocas ideas. Ya termino. Cuando hube de idear algún motivo para el cartel de nuestro congreso, quise homenajear al que podríamos llamar *el cuerpo múltiple*. Eso tan simple pretendí: y compuse, tomando imágenes de aquí y de allá, un pequeño fresco, un modesto panorama: allí estaban el cuerpo encogido, replegado sobre sí, del feto, aún sin mundo, y los cuerpos entrelazados de los que luchan, y el cuerpo en actitud de diálogo, y el fragmento/vientre, en una misteriosa penumbra, y el esqueleto radiografiado, y un maniquí de un cuerpo de mujer convertido sádicamente en sillón por Allen Jones en un gesto completamente ambiguo, hasta que al final aparecía una bujía. No sé bien por qué, pero nadie me preguntó por la bujía. Y no sé si se llega a comprender lo que significa. Era

sí, en efecto, el paso del feto a la bujía, del cuerpo en gestación a la techné, pero lo interesante era el título de este cuadro (pues se trata de un cuadro), de Francis Picabia. La bujía, con su capacidad de encendido, se refería también al cuerpo. Picabia lo tituló *Joven americana en estado de desnudez*. En el "entretanto" del devenir que reflejaban las imágenes, el cuerpo había pasado desde aquel feto a un bujía. El cuerpo había perdido su compostura y su figura, y hasta su propia carne –hasta que ya no sería tan fácil saber *qué es un cuerpo y qué cabe esperar* de él y en qué experiencias y discursos tiene aun cabida legítima. De esto también hablaremos aquí, sin duda.

Y ya termino, pidiendo disculpas por el exceso de mis palabras, renovando las gracias a todos ustedes y deseándoles, si me permiten expresarme así, ¡buen provecho!

PALABRAS DE DESPEDIDA¹

César Moreno y Alicia M^a de Mingo

Ha sido después de 8 años cuando, al fin, nos han permitido nuestros compañeros de la *Sociedad Española de Fenomenología* ceder el testigo a Agustín y a Xavier. Entendámonos, aunque todos les conocéis: a Agustín Serrano de Haro (CSIC) y a Xavier Escribano (Universidad Internacional de Cataluña). Cuando en 1998 aceptamos la responsabilidad de asumir la presidencia y secretaría de la SEFE, lo hacíamos con una única certidumbre y más de un temor. La certidumbre era la de que intentaríamos hacerlo lo mejor posible (certidumbre, por cierto, de un propósito de imposible cumplimiento, pues, como todos sabemos, siempre es posible hacerlo mejor). En todo caso, mientras fue nuestra responsabilidad, la SEFE *atravesó* ocho años y cuatro congresos internacionales. En el 2000, en Sevilla, fue con ocasión del centenario de las *Investigaciones lógicas* de Husserl. Nuestro hijo mayor, César, tenía entonces tan sólo nueve meses –y era aún demasiado pequeño como para asistir a ninguna de nuestras sesudas y laboriosas sesiones. En septiembre de 2002, tan sólo le quedaban a nuestro segundo hijo, Eduardo, dos meses para nacer, y sí, se puede decir que ya estuvo en Albarracín, donde fuimos acogidos con todo el cariño. Rafael Lorenzo, compañero desde hace muchos años en la SEFE, y su esposa Carmina, se hicieron cargo allí de la “infraestructura” y ubicaron nuestro Congreso en los

¹ Al final del VIII Congreso de Fenomenología, se produjo el relevo en la Presidencia de la SEFE. El hasta ese momento Presidente César Moreno, en su nombre y en el de Alicia de Mingo, leyó la siguiente alocución de despedida, que nos ha parecido interesante publicar en este lugar, aprovechando este momento para expresarles nuestro profundo agradecimiento por la entrega y la eficacia con que han dirigido la SEFE durante estos ocho años.

Cursos de la Universidad de Verano de Teruel. Era entonces increíble –y hoy, inolvidable– que estuviésemos allí hablando y dialogando sobre la *realidad virtual* (ése era el tema: *Filosofía y realidad virtual*) y que al *salir a la calle* nos encontrásemos en un maravilloso pueblo que parecía transportarnos, sin realidad virtual ni máquina del tiempo, a siglos pasados. Gracias, pues, Rafael y Carmina. En 2004 fue Salamanca la que nos dio la bienvenida, por obra y gracia de María del Carmen (Paredes). Allí, en un ambiente como sólo Salamanca es capaz de suscitarlo, nos convocó un tema tan absorbente y urgente (y no poco profundo) como el de *Interculturalidad y conflicto*. Javier (San Martín) no pudo asistir pues aquel Abril algunos problemas de salud lo retuvieron en Madrid, y bien que fue contra sus ganas de acompañarnos. Gracias, Maricarmen, por tu ayuda y apoyo, y a los amigos de Salamanca. Y finalmente, fue como quien dice antes de ayer, en octubre de 2006, en Valencia, tan alegre y emprendedora, donde nos reunimos. Y si digo “finalmente, Valencia”, no es sólo porque fue allí donde ya nos despedimos, sino porque, *finalmente, Fernando Montero se lo merecía* –con toda nuestra emoción y nuestro agradecimiento. Valencia nos ofreció la oportunidad de hablar –qué tema– de *Cuerpo y alteridad* a muchos: *muchas y muchos*, de veras, y no sólo “fenomenólog@s”, sino filósof@s en general. A Fernando le habría entusiasmado. Gracias, Jesús (Conill), y Rafael (Monferrer), por vuestra inestimable ayuda.

Gracias, pues, una vez más, a todos, por vuestro apoyo y ánimos, y por haber sido tan benevolentes. Agustín y Xavier sabrán hacerlo mucho mejor que nosotros, sin duda. Así que ya desde ahora os pediría que les apoyásemos en sus iniciativas y les ofrezcamos toda nuestra confianza. A estas alturas, la capacidad *filosófica* de ambos y de, como suele decirse, *gestión* no necesita más créditos, sino tan sólo que la orienten al *imprescindible futuro* de nuestra Sociedad de Fenomenología. Gracias y hasta siempre.

