

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS

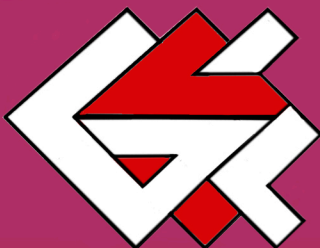


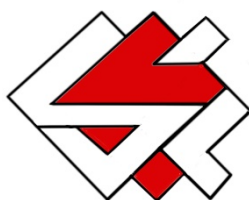
14

2017

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Javier San Martín y M^a Carmen López

CONSEJO DE REDACCIÓN

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

CONSEJO ASESOR

Pedro M.S. Alves (Univ. de Lisboa), Jorge Brioso (City University of New York),
Philip Buckley (McGill University), Jesús Conill (Univ. de Valencia), Ion Copoeru (Rumanía), Natalie
Depraz (Université de Rouen), Lester Embree † (Florida Atlantic University), Luis Flores Hernández
(Univ. de Chile), José M.^a G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia V. Iribarne † (Academia de las
Ciencias de Buenos Aires), Robert Lane Kaufmann (Rice University), Sebastian Luft (Marquette
University), Juan Manuel Navarro Cordón (Univ. Complutense de Madrid), Patricio Peñalver (Univ. de
Murcia), Francesc Pereña (Univ. de Barcelona), Hans Rainer Sepp (Univ. de Praga), Mario T. Ramírez
(Univ. Michoacana S.N.), Rosemary Rizo-Patrón (Univ. Católica de Perú), Ramón Rodríguez (Univ.
Complutense de Madrid), Antonio Zirión (Univ. Autónoma de México), Bernhard Waldenfels (Alemania),
Roberto Walton (Univ. de Buenos Aires y Academia de las Ciencias, Argentina)

NÚMERO CATORCE

2017



Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones: Reconocimiento – No Comercial – Sin obras derivadas

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:

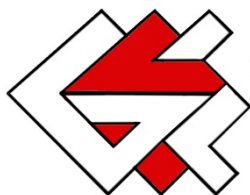
Sociedad Española de Fenomenología

Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Madrid, diciembre de 2017



INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

LISTADO DE EVALUADORES QUE HAN COLABORADO CON INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS 14

Jorge Acevedo (Universidad de Chile), Luis Álvarez Falcón (Universidad de Zaragoza, España), Horacio Banega (Universidad de Buenos Aires), Irene Borges (Universidad de Évora, Portugal), Irene Comins-Míngol (Universidad Jaume I, España), Jesús M. Díaz (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Cristián De Bravo (Universidad de Sevilla, España), Javier de la Higuera (Universidad de Granada, España), Alicia María De Míngo (Universidad de Sevilla, España), Antonio Diéguez (Universidad de Málaga, España), Gaciela Fainstein (Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, España), Marcos Alonso Fernández (Universidad Complutense de Madrid, España), Manuel Fraijó (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Juan J. Franck (Universidad Austral, Argentina), Pedro Enrique García (Universidad Nacional Autónoma de México), Joan González (Universidad de las Islas Baleares, España), Marta Jorba (Universidad de Girona, España), José Lasaga (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Fernando Llano (Universidad de Sevilla, España), Roberto Menéndez (Universidad de Oviedo, España), Aníbal Monasterio (Universidad del País Vasco, España), Tomás D. Moratalla (Universidad Complutense de Madrid, España), César Moreno (Universidad de Sevilla, España), Luisa Paz (Universidad de Zaragoza, España), Pablo Posada (Université Sorbonne, Francia / Bergische Universität, Wuppertal, Alemania), Ignacio Quepons (Universidad Veracruzana, México), Cristina Rodríguez Marciel (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Javier San Martín (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Agustín Serrano de Haro (Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, España), Karina P. Trilles (Universidad de Castilla-La Mancha, España), Julio César Vargas (Universidad del Valle, Colombia), Alejandro Vigo (Universidad de Navarra, España)

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| Nota Editorial..... | 9 |
| Artículos | |
| <i>Renaud Barbaras</i> | |
| Merleau-Ponty y la psicología de la forma..... | 13 |
| <i>Carlos Belvedere</i> | |
| La crítica de la ontología. Tres argumentos de Michel Henry..... | 31 |
| <i>Adrián Bueno Junquero</i> | |
| Un análisis fenomenológico de la propiedad contrapuesto al <i>new realism</i> de Maurizio Ferraris | 45 |
| <i>Alfonso García Madalena</i> | |
| Ignacio Ellacuría y la filosofía de Ortega y Gasset | 69 |
| <i>Jan Hering</i> | |
| De Max Scheler a Hans Reiner: observaciones sobre la teoría de los valores morales en el movimiento fenomenológico | 91 |
| <i>David Janer</i> | |
| La vocación del actor: una perspectiva fenomenológica | 107 |
| <i>Giorgios Karakasis</i> | |
| In search for the european abode: Heidegger and the human being as $\delta\epsilon\iota\nu\omicron\nu$ | 133 |
| <i>Cintia Lucila Mariscal</i> | |
| Merleau-Ponty: institución y Edipo | 151 |

| | |
|---|-----|
| <i>Ricardo Mejía Fernández</i> | |
| Una lectura perspectivista de la neurofenomenología: Francisco Varela y Ronald Giere. | 167 |
| <i>Marisol Ramírez Patiño</i> | |
| El valor de la guerra y la paz en el pensamiento fenomenológico de Max Scheler | 191 |
| <i>Sonia E. Rodríguez García</i> | |
| La investigación trascendental de Charles Taylor | 213 |

Presentaciones

| | |
|--|-----|
| <i>Jacobo López Villalba</i> | |
| La edad de oro de la fenomenología en EE. UU.: la <i>New School for Social Research</i> | 241 |
| <i>Javier San Martín Sala</i> | |
| Los pasos perdidos. Escritos de Gaos sobre Ortega, por José Lasaga | 253 |

Reseñas

| | |
|--|-----|
| <i>Agata Joanna Bak</i> | |
| Bonnie MANN y Martina FERRARI, M. (eds.): <i>"On ne naît pas femme: on le devient". The life of a Sentence.</i> New York: Oxford University Press, 2017, 354 pp. | 263 |
| <i>Noé Expósito Roperó</i> | |
| Marcela VENEBRA MUÑOZ: <i>La reforma fenomenológica de la antropología.</i> Bogotá: Editorial Aula de Humanidades/Universidad de San Buenaventura, 2017, 359 pp. | 269 |

SUMMARY

| | |
|----------------------|---|
| Editorial Note | 9 |
|----------------------|---|

Articles

Renaud Barbaras

| | |
|--|----|
| Merleau-Ponty and the Gestalt psychology | 13 |
|--|----|

Carlos Belvedere

| | |
|---|----|
| The critique of ontology. Three arguments by Michel Henry | 31 |
|---|----|

Adrián Bueno Junquero

| | |
|---|----|
| A phenomenological analysis of the property opposed to the new realism of Maurizio Ferraris..... | 45 |
|---|----|

Alfonso García Madalena

| | |
|--|----|
| Ignacio Ellacuría and Ortega y Gasset's Philosophy | 69 |
|--|----|

Jan Hering

| | |
|--|----|
| From Max Scheler to Hans Reiner: observations on the Theory of moral values in the phenomenological movement..... | 91 |
|--|----|

David Janer

| | |
|---|-----|
| The actor's vocation: a perspective through phenomenology | 107 |
|---|-----|

Giorgios Karakasis

| | |
|---|-----|
| A la búsqueda del hogar europeo: Heidegger y el ser humano como δεινον | 133 |
|---|-----|

Cintia Lucila Mariscal

| | |
|---|-----|
| Merleau-Ponty: institution and Oedipus..... | 151 |
|---|-----|

| | |
|--|-----|
| <i>Ricardo Mejía Fernández</i> | |
| A perspectivistic Reading of Neurophenomenology: Francisco Varela and Ronald Giere..... | 167 |
| <i>Marisol Ramírez Patiño</i> | |
| The value of war and peace in the phenomenological thinking of Max Scheler | 191 |
| <i>Sonia E. Rodríguez García</i> | |
| Charles Taylor's transcendental investigation..... | 213 |

Presentations

| | |
|--|-----|
| <i>Jacobo López Villalba</i> | |
| The Golden Age of the Phenomenology in USA: The <i>New School for Social Research</i> | 241 |
| <i>Javier San Martín Sala</i> | |
| Los pasos perdidos. Escritos de Gaos sobre Ortega, por José Lasaga | 253 |

Reviews

| | |
|---|-----|
| <i>Agata Joanna Bak</i> | |
| Bonnie MANN y Martina FERRARI, M. (Eds.): " <i>On ne naît pas femme: on le devient</i> ". <i>The life of a Sentence</i> . New York: Oxford University Press, 2017, 354 pp. | 263 |
| <i>Noé Expósito Ropero</i> | |
| Marcela VENEBRA MUÑOZ: <i>La reforma fenomenológica de la antropología</i> Bogotá: Editorial Aula de Humanidades/Universidad de San Buenaventura, 2017, 359 pp. | 269 |

NOTA EDITORIAL

El 19 de enero de este año 2017 que está a punto de finalizar fallecía en Florida el conocido fenomenólogo Lester E. Embree. En noviembre del año anterior estaba anunciada su asistencia al Congreso del CLAFEN, que se celebraba en Buenos Aires, pero la enfermedad le impidió asistir. Era la primera noticia que teníamos de su delicada salud. Lester había nacido en California, el 9 de enero de 1938. Acababa de cumplir los 79 años y hasta hacía muy poco había seguido en plena actividad y creación intelectual. La pérdida de Lester Embree fue sentida en todo el mundo, dada la incansable actividad que desplegó a lo largo de su dilatada carrera, y el reconocimiento universal a sus aportaciones. Desde que proyectara y llevara a cabo, junto con otros, la inmensa tarea de la edición de la *Encyclopedia of phenomenology*, dirigió sus esfuerzos a organizar la fenomenología en el mundo, dada esa nueva situación planetaria de la fenomenología, de la que se habla en la introducción a la Enciclopedia. El resultado fue la creación de la OPO en Praga el año 2002.

Nada más conocer la pérdida de nuestro admirado maestro y amigo, *Investigaciones fenomenológicas* decidió dedicarle un número de homenaje. Desde su asistencia al Congreso de la SEFE en Sevilla, el año 2000, donde comentó ampliamente su proyecto para organizar mundialmente la fenomenología, su contacto con los que hacemos fenomenología en español fue constante. Su continua asistencia a Congresos en Argentina, Colombia, México, Perú le hacía ser uno más de nosotros. En los próximos meses saldrá el Monográfico que la revista le dedica en homenaje a su memoria y a su obra. Como antesala de ese Monográfico, la portada del número de 2017 lleva su fotografía, para señalar la importancia que para la fenomenología tiene su biografía. El Monográfico, que en breve editarán Jesús Díaz y M^a Luz Pintos, profundizará en su vida y obra.

ARTÍCULOS

MERLEAU-PONTY Y LA PSICOLOGÍA DE LA FORMA*

MERLEAU-PONTY AND THE GESTALT PSYCHOLOGY

Renaud Barbaras
Universidad Paris 1

Traducción: Manfredi Moreno
paramanfredi@gmail.com

Resumen: A partir del análisis de la relación de Merleau-Ponty con la psicología de la forma, se intenta dar una lectura de su fenomenología como una lectura ontológica de la *forma*. De este modo, Merleau-Ponty no solo puede pensar una alternativa a la fenomenología de Husserl, sino que le permite elaborar su propia idea de Ser y dar una nueva interpretación de la diferencia ontológica de Heidegger. Desde una descripción fenomenológica de la experiencia perceptiva, a partir de las nociones de comportamiento, forma y estructura, se mostrará enseguida el sentido de ser que moviliza una filosofía de la forma que implicará proyectar un pensamiento de una pertenencia radical de la fenomenalidad a la existencia, y además renovar el sentido de una fenomenología genética que considera toda conciencia trascendental en el marco de una facticidad originaria.

Palabras clave: forma, comportamiento, estructura, percepción, fenomenología

Abstract: On the basis of the relationship Merleau-Ponty establishes with Gestalt psychology, I seek to provide an interpretation his phenomenology as an ontological reading of the notion of *form*. Therefore, I claim that Merleau-Ponty is able, not only to develop an alternative to Husserl's phenomenology, but also to elaborate his own idea of Being; in addition, he can offer a new understanding of the Heidegger's ontological difference. From a phenomenological description of perceptive experience, and starting with the notions of behavior, form and structure, I will then show the sense of being mobilized by a philosophy of form. This sense of being implies a projection of a thinking of phenomenality's radical belonging to the existence and, also, renewal of a genetic phenomenology that considers the whole of transcendental consciousness within the framework of an originary facticity

Keywords : form, behavior, structure, perception, phenomenology

* Barbaras, R. (2001/2). "Merleau-Ponty et la psychologie de la forme", *Les Etudes philosophiques*, Paris, PUF, p. 151-163. Publicado con autorización, para esta revista, por parte de *Les Études philosophiques*, por lo que los editores de *Investigaciones Fenomenológicas* les agradecen sinceramente.

A pesar de su aparente modestia, la cuestión de la relación de Merleau-Ponty a la psicología de la forma no podría ser tratada satisfactoriamente sino en el marco de un libro. En efecto, no se exagera al decir que, desde el principio hasta el final, Merleau-Ponty intentó pensar la forma, descubierta por la *Gestaltpsychologie*, y que, en ese sentido, la forma hace las veces de la "cosa misma" a la cual el precepto husserliano nos ordena retornar: todas las descripciones merleau-pontianas, desde la del comportamiento hasta la del mundo percibido, son guiadas por la *Gestalt* y como animadas por esta. Desde este punto de vista, habría que hacer una distinción entre la cuestión de la *psicología* de la forma, frente a la cual Merleau-Ponty toma tempranamente una posición definitiva, y la cuestión de *la forma*, que lo ocupa a lo largo de su obra. Asimismo, como se da a entender desde *La estructura del comportamiento*¹, su proyecto es construir una *filosofía* de la forma que prolonga la psicología de la forma, es decir, supera sus limitaciones filosóficas. Todo indica que el concepto de forma, que resulta de una descripción fiel de los fenómenos, deshace las categorías espontáneas de la actitud natural, e incluso de la tradición filosófica, siendo la razón por la cual la cuestión de la significación y del estatuto ontológico de la forma se encuentra en el centro de su pensamiento.

Ahora bien, se pueden discernir al menos dos momentos. La referencia a la *Gestaltpsychologie* es omnipresente en *La estructura del comportamiento* y en las dos primeras partes de la *Fenomenología de la percepción*. Sin embargo, en los años que siguen a la *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty se aleja manifiestamente de la psicología de la forma. (Él) se orienta hacia la lingüística y hacia una reflexión sobre el arte, lo que es perfectamente coherente puesto que, al término de la *Fenomenología de la percepción*, la cuestión que queda pendiente a su parecer es aquella del estatuto de la idealidad y, en términos más generales, de la razón. Ahora bien, la *Gestalt* vuelve a aparecer en las notas de trabajo de *Lo visible y lo invisible*, siendo abordada en otros términos: ya no es invocada como muestra descriptiva para criticar el pensamiento objetivo en sus dos formas, intelectualismo y empirismo —como fue el caso hasta la *Fenomenología de la percepción*— sino que es pensada por ella misma y positivamente

¹ Merleau-Ponty, M. (1942). *La structure du comportement*, París: PUF, p. 143 (en adelante abreviada SC). *Nota del traductor*: cada referencia alude a la paginación francesa con traducción de mi autoría (siempre consultando la traducción en español existente).

como aquello que “tiene la clave para el problema del espíritu”² y que nos obliga a una revisión profunda de nuestras categorías. La filosofía de la forma, por la cual Merleau-Ponty aboga, parece entonces confundirse con una ontología. Asimismo, mientras que, inicialmente, la forma se utiliza en favor de una filosofía de la conciencia, contra la interpretación naturalista de la psicología, ella viene a constituir el instrumento mismo de la crítica de la filosofía de la conciencia y de las categorías que la sostiene. Querría preguntarme aquí sobre esta inversión y en consecuencia sobre esta doble presencia de la *Gestalt*, para tratar de mostrar que si la *Gestaltpsychologie* le ofrece en primer lugar a Merleau-Ponty un concepto de cogito que representa una alternativa con relación a Husserl, la noción de forma, pensada por ella misma, le permite elaborar una idea del Ser y de la diferencia ontológica que representan quizás una alternativa respecto a Heidegger.

Lo que está en juego en *La estructura del comportamiento* es la redefinición de la relación entre la conciencia y la naturaleza y es por esto por lo que Merleau-Ponty toma como objeto una noción neutra frente a la distinción de lo psíquico y de lo orgánico, la del comportamiento. Pero, en vez de proceder a un análisis fenomenológico del comportamiento en tanto que vivido, se apoya en los resultados del conocimiento objetivo, es decir, precisamente en los de la psicología de la forma y de la fisiología, de los cuales procede. Como lo escribe en la *Fenomenología de la percepción*: “Sin querer prejuzgar nada, tomaremos al pie de la letra el pensamiento objetivo y no le haremos preguntas que él no se haga a sí mismo. Si nos vemos conducidos a encontrar la experiencia detrás de él, este pasaje no será motivado que por sus propios apuros”³. Esta decisión metodológica es capital: representa en cierta medida la versión merleau-pontiana de la reducción fenomenológica. En efecto, mientras que un análisis reflexivo del comportamiento habría conducido casi inevitablemente a la posición de una conciencia transparente (“el cogito no nos enseña de una vez por todas que no tendríamos

² Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, p. 246 (en adelante abreviada VI).

³ Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, p. 86 (abreviada PHP).

mos el conocimiento de nada si no tuviésemos primero el de nuestro pensamiento")⁴, el descubrimiento de la forma nos conduce ciertamente a la conciencia, pese a los prejuicios naturalistas de la psicología de la forma, pero a una conciencia *perceptiva* que no puede ser más asimilada al ego trascendental kantiano o husserliano, y que queda por definir. Así, el análisis del estatuto de la forma abre el campo de la percepción, que es comprendido originariamente en el marco de la observación científica del comportamiento, como percepción de una forma orgánica por un espectador extranjero, es decir, como un modo de la intersubjetividad.

Merleau-Ponty se opone principalmente a la reflexología de Pavlov, que consiste en reconstruir el comportamiento de manera longitudinal como una reacción característica a un estímulo objetivo específico, según una vía nerviosa definida. Entonces él hace suya la distinción establecida por Koffka entre "el ambiente geográfico", que corresponde a la realidad física en la que el individuo se mueve y "el ambiente del comportamiento" que define aquello ante lo cual el animal reacciona, es decir, su propio medio. Así, aquello a lo que el animal es sensible no corresponde a un objeto del mundo geográfico (que, cabe señalar, no es otra cosa que el ambiente del comportamiento del hombre en la actitud de conocimiento) sino a unas estructuras, de las que los elementos del ambiente geográfico son solo el motivo y que él constituye por así decirlo él mismo, en tanto que ellas son correlativas de sus *a priori* biológicos. Por eso, con respecto al comportamiento reflejo, tal animal no reaccionará a colores absolutos sino a una relación, es decir, a un tipo de contraste que puede transponerse en varios tonos. Estas conclusiones se confirman en los comportamientos superiores, donde la contribución de Goldstein resulta decisiva. En efecto, el estudio de lesiones cerebrales permite desechar la idea de una correspondencia biunívoca entre localizaciones cerebrales y sectores del comportamiento. En realidad, muchas lesiones locales tienen una incidencia estructural, es decir, afectan a un nivel del comportamiento (por ejemplo, la aptitud simbólica) más que a un contenido. Como señala Merleau-Ponty, "una lesión, aun localizada, puede determinar trastornos de estructura que abarcan el conjunto del comportamiento, y trastornos de estruc-

⁴ SC, p. 138.

tura similares pueden ser provocados por lesiones situadas en diferentes regiones de la corteza"⁵. Por supuesto, no se debe concluir que volvemos a caer en una forma de vitalismo porque, si cada parte del cerebro expresa un comportamiento total, no deja de ser cierto que la localización de la lesión no es indiferente: "No se puede tratar el funcionamiento nervioso como un proceso global donde todas las partes del sistema intervendrían de la misma manera. La función no es jamás indiferente del substrato por el que se realiza"⁶: en otros términos, la ubicación de las lesiones determina el punto de aplicación principal de los trastornos de estructura. Por consiguiente, es preciso concebir el funcionamiento cerebral como un proceso del tipo figura-fondo: un comportamiento circunscrito es inseparable de un fondo que él constituye como un modo específico de expresión. Por eso Merleau-Ponty muestra que, sea cual sea el plano en el que es examinado, el comportamiento puede ser descrito mediante el concepto de forma, tal como Koehler lo define, a saber, como

procesos totales cuyas propiedades no son la suma de aquéllas que poseerían las partes por separado, [...] como procesos totales que pueden ser indistinguibles el uno del otro mientras que sus "partes", comparadas cada una entre sí, difieren en tamaño absoluto, o sea como todos transponibles⁷.

Merleau-Ponty no se queda ahí: se pregunta sobre el estatuto de la forma, sobre su sentido de ser. En efecto, si bien la *Gestaltpsychologie* se opone a un modo de pensar analítico, no considera que "el atomismo psicológico sólo es un caso particular de un prejuicio más general: el prejuicio del ser determinado"⁸, de manera que su propósito sería el de inscribir la *Gestalt* en el marco de una naturaleza existente en sí. Tal es el sentido de la teoría del isomorfismo de Koffka. Aduciendo que de hecho encontramos formas en el universo físico (distribución de cargas eléctricas en un conductor elipsoide), este "plantea las formas vividas como réplicas interiores de formas externas del mundo físico, valiéndose de formas del sistema nervioso"⁹. Así, la organización fenomenal del ambiente del comportamiento hace referencia en última instancia, por isomorfismo, a una

⁵ SC, p. 66.

⁶ SC, p. 76.

⁷ SC, p. 49.

⁸ PhP, p. 62.

⁹ Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumés de cours 1949-1952*, Cynara, p. 441.

estructura física. Ahora bien, todo el esfuerzo de Merleau-Ponty va a consistir en mostrar que existe una contradicción entre la *significación* misma de la forma y la tentativa de inscribirla en una ontología de tipo naturalista. Aparte los numerosos problemas que supone (en particular el de la posibilidad de una psicología social), la idea de una forma física no puede tener sentido:

Considerada como un ser de naturaleza, existiendo *en* el espacio, la forma siempre se dispersaría en varios lugares, se distribuiría en eventos locales, aunque esos hechos se entredeterminen; decir que ella no sufre esta división equivale a decir que no está desplegada en el espacio, que no existe como cosa, que es la idea en la que se reúne y se reduce lo que sucede en varios lugares. Esta unidad es la de los objetos percibidos.¹⁰

En otras palabras, un Todo que no se confunda con la suma de sus partes no posee sino una existencia *fenomenal* y pensar la realidad del comportamiento o del organismo como forma es plantear la identidad de su realidad y su fenomenalidad. En ello, no es sino la psicología de la forma misma quien se ve obligada a suspender la ontología ingenua de la que había partido, siendo así conducida por su cuenta hacia la actitud fenomenológica: Merleau-Ponty se interesa aquí por la ciencia porque la ciencia se hace fenomenología.

El análisis que propone de las estructuras vitales, procedente en su conjunto de Goldstein, así lo confirma. El ser vivo no puede nunca remitirse al nivel de procesos físico-químicos; para hacer aparecer un organismo, se necesitan trazar líneas de separación, elegir puntos de vista de donde ciertos conjuntos reciben una significación común y aparecen como fenómenos de nutrición por ejemplo, del mismo modo como un conjunto de movimientos objetivos se presentará como un gesto de fuga. La vida como tal sólo es accesible en el plano de totalidades irreductibles al conjunto de sus partes. Pero este rechazo del mecanicismo no equivale a un vitalismo puesto que, si el todo se distingue de la suma de sus partes, este no es *otra* cosa que ellas y no puede entonces remitir a fuerza vital alguna: la totalidad se distingue de las partes en tanto que ella constituye su significación para una conciencia, sin que sea así una substancia distinta a la substancia material. La idea de *significación* permite por tanto dar cuenta de la

¹⁰ SC, p. 156.

especificidad de la vida sin introducir una fuerza vital: la originalidad de la vida remite en última instancia a la del plano fenomenal. Por eso Merleau-Ponty puede escribir:

La significación y el valor de los procesos vitales, que la ciencia se ve obligada a considerar, son los atributos del organismo *percibido*, pero no son sin embargo unas denominaciones extrínsecas con respecto al organismo verdadero, porque el organismo verdadero, aquél que la ciencia considera, es la totalidad concreta del organismo percibido, portador de todas las correlaciones que en él descubre el análisis sin ser descomponibles en ellas¹¹.

Si el alcance crítico de este análisis es inequívoco —la psicología de la forma permite suspender la ontología ingenua en favor de unos seres que remiten por esencia a una conciencia—, su significación positiva lo es menos. ¿Cuál es el sentido de ser de la forma en tanto que irreductible a un ser natural? ¿En qué consiste la percepción en tanto que alcanza la significación *junto a* la existencia o la existencia *como* significación? Después de todo, se trata de pensar la identidad del ser y de la fenomenalidad de modo que no se comprometa su diferencia, que es exigida por la idea misma de fenomenalización: una *cosa* parece y se distingue pues de alguna manera de su aparecer. Los extensos análisis que Merleau-Ponty dedica a esta cuestión en la última parte de *La estructura del comportamiento* son claramente embarazosos. Este, sin duda, porque su principal adversario es el naturalismo, hace hincapié sobre el significado crítico, en sentido kantiano, de sus conclusiones. El organismo, escribe Merleau-Ponty, no es el producto real de una naturaleza exterior sino “una unidad de significación, un fenómeno en sentido kantiano”¹² y reconoce que todos sus análisis conducen “a la actitud trascendental, es decir a una filosofía que aborda toda realidad concebible como un objeto de conciencia”¹³. No obstante, no puede obviamente asumir hasta el final el idealismo trascendental, ya que eso equivaldría a negar lo que distingue la *Gestalt* de una simple significación y que constituye toda la contri-

¹¹ SC, p. 169.

¹² SC, p. 172.

¹³ SC, p. 217.

bución de la psicología de la forma. Por esa razón también afirma que sus conclusiones se encuentran “en una relación de simple homonimia” con la filosofía criticista:

lo que hay de profundo en la *Gestalt* de donde hemos partido, no es la idea de significación, sino aquella de *estructura*, el cruce de una idea y de una existencia indiscernibles, el acuerdo contingente por el cual los materiales empiezan a tener sentido ante nosotros, la inteligibilidad en estado naciente¹⁴.

El problema de la percepción, al cual la forma nos introduce, se plantea aquí en toda su agudeza. En tanto que la forma es un modo de unidad irreductible a sus partes, hay que admitir que ella es constituida por una conciencia, pero en tanto que esta unidad no es la de una significación ideal sino de una estructura immanente a las partes, hay que incorporar a esta conciencia la dimensión misma de la existencia, es decir finalmente la de su otro. La forma plantea el problema, al cual Merleau-Ponty no dejará más de enfrentarse, de una fenomenalidad indiscernible de una existencia bruta, de un sentido retenido en el espesor de una materia y, por ende, de una conciencia que es capaz de pasividad encontrándose por ello inscrita en aquello mismo que ella hace aparecer; esta es la razón por la que el problema de la percepción, planteado a partir de la forma, se confunde con el problema de la encarnación.

Puesto que la unidad entre los términos puestos en juego – todo-partes, forma-materia, significado-existencia, conciencia-cuerpo – no pueden pensarse de manera *inmediata*, la solución esbozada por Merleau-Ponty será inevitablemente *dialéctica*. En efecto, mientras que el pensamiento criticista rechaza indefinidamente el problema de la pasividad y de la encarnación, puesto que, observa Merleau-Ponty, no hay cuerpo que no sea objeto para una conciencia,

es a cada momento para nosotros que la conciencia experimenta su inherencia a un organismo, puesto que no se trata de una inherencia a unos aparatos materiales, los cuales no pueden ser en realidad solo *objetos* para la conciencia, sino una presencia a la conciencia de su propia historia y de las etapas dialécticas que ella ha atravesado

¹⁴ SC, p. 223.

[...]. El espíritu no utiliza el cuerpo sino que se hace a través de él al mismo tiempo que lo transfiere fuera del espacio físico¹⁵.

Finalmente, la unidad de la existencia y de la esencia en la forma no puede pensarse sino sobre el modo dialéctico de una identidad mediata, donde cada término es la negación del otro: la existencia es la significación aún fuera de sí y la significación la existencia devenida aquello que ella es, es decir para sí. Correlativamente, por parte del sujeto, pasividad y actividad, encarnación y conciencia no son sino los momentos abstractos de un proceso por el cual la conciencia tiene acceso a ella misma: el cuerpo, es la conciencia entendida del punto de vista de su génesis y la conciencia el cuerpo entendido del punto de vista de su verdad. Desde luego, tal perspectiva deja un sentimiento de disconformidad en la medida en que renuncia al respeto fenomenológico de lo que se encuentra estrictamente implicado en la experiencia de la forma a favor de un punto de vista especulativo y abstracto. En realidad, Merleau-Ponty se contenta con esbozarlo y este pasaje al límite debe ser comprendido como el índice de un problema más que como una verdadera solución. La conclusión de la obra muestra que lo cierto es que el problema del estatuto de la forma y, por tanto, el de la percepción siguen sin resolverse: las formas son objetos "que solo existen por su sentido, pero el sentido que emerge en ellos no es aún un objeto kantiano, la vida intencional que los constituye no es todavía una representación, la 'comprehensión' que permite acceder a ellos no es aún una intelección"¹⁶.

Es este problema que la *Fenomenología de la percepción* se propone abordar. Para este fin, Merleau-Ponty abandona el punto de vista externo del científico sobre el comportamiento a favor de una descripción fenomenológica de la experiencia perceptiva. La psicología de la forma es de nuevo movilizada, sin embargo, Merleau-Ponty se basa esta vez en la psicología de la percepción propiamente tal, es decir, en el estudio de las *formas perceptivas*. Es lo que le permite, a lo largo del libro, criticar simétricamente el empirismo y el intelectualismo. Efectivamente, en tanto que lo originario perceptivo es una forma, es preciso recusar el empirismo, que trata de componer la cosa a partir de sensaciones simples y confunde así el orden lógico con el orden trascendental. No obstante,

¹⁵ SC, p. 225.

¹⁶ SC, p. 241.

la psicología de la forma desempeña un papel fundamental en lo que viene de alguna manera a rectificar la inspiración intelectualista de la perspectiva husserliana, que Merleau-Ponty aprueba ahora firmemente. En efecto, Husserl tiende a someter la donación por esquicios [*esquisses*] —determinación eidética de lo percibido— a las exigencias de la fenomenología de la razón, que identifica existencia y posibilidad de una donación adecuada, con lo cual la retirada de la cosa en el esquicio es inevitablemente entendida como inadecuación. Merleau-Ponty, al contrario, se basa en la psicología de la forma para poner de manifiesto la irreductibilidad de la donación por esquicios, es decir, la imposibilidad de principio de una donación adecuada del objeto percibido, imposibilidad que se expresa precisamente en la relación necesaria de la figura al fondo. Con ello es conducido incluso a criticar la dependencia del cogito husserliano frente al cogito cartesiano y a reconsiderar la importancia de la fenomenología genética, que pone de manifiesto la relación constitutiva de la conciencia trascendental con una facticidad originaria.

Sin embargo, en cuanto a lo esencial, la *Fenomenología de la percepción* no representa un verdadero avance en relación con *La estructura del comportamiento*. La noción de forma permite ciertamente a Merleau-Ponty circunscribir negativamente las condiciones del problema de la percepción y distanciarse de este modo de la tradición. Pero, en la medida en que no cuestiona radicalmente las categorías fundamentales que Husserl hereda de esta misma tradición, no logra sacar provecho plenamente de las potencialidades filosóficas de la forma. De ello se desprende que la definición que da de la conciencia perceptiva procede por exclusión y no se distingue en nada de aquella con la que concluye *La estructura del comportamiento*: “La conciencia no es ni posición de sí, ni ignorancia de sí, es *no disimulada* a sí misma, es decir que nada hay en ella que no se anuncie de alguna forma a ella, aun cuando no tenga necesidad de conocerlo expresamente”¹⁷. Por último, como es sabido, Merleau-Ponty resuelve el problema de la percepción y de la encarnación recurriendo a la *temporalidad originaria*, tal como fue elaborada por Husserl. En tanto que cada presente se sobrepasa hacia el futuro, existe una síntesis de lo percibido, el aspecto sensible se da

¹⁷ PhP, p. 342.

como aspecto *de* algo; pero en tanto que dicho rebasamiento es él mismo temporal, que dicho futuro será el presente de un nuevo futuro, en resumen, en tanto que el tiempo no se totaliza, la experiencia perceptiva sigue siendo parcial y el objeto inevitablemente trascendente. Del mismo modo, la conciencia está encarnada en tanto que ella es temporal pero el cuerpo no es jamás un objeto y deja siempre transparecer un sentido ya que el presente es su propio rebasamiento hacia el futuro. Como lo escribe Merleau-Ponty a propósito del estatuto del cuerpo: "Lo único verdadero es que nuestra existencia abierta y personal descansa sobre una primera base de existencia adquirida y fija. Pero no sabría ser de otro modo si nosotros somos temporalidad, puesto que la dialéctica de lo adquirido y del futuro es constitutiva del tiempo"¹⁸. Se podría decir que este recurso al presente vivo husserliano es el equivalente exacto de la referencia a Hegel en *La estructura del comportamiento*. Merleau-Ponty entiende como temporalidad originaria lo que antes era concebido como dialéctica del en-sí y del para-sí; pero con ello no supera la perspectiva dialéctica, dándole solamente una figura efectiva, la de la temporalidad que, en Hegel mismo, es el ser-ahí del concepto. Así, al igual que en *La estructura del comportamiento*, la dialéctica viene a subsanar la diferencia entre lo que hay que pensar y la serie de dualidades a partir de las cuales intentamos pensarlas (en-sí, para-sí; existencia, esencia; materia, forma); en esto, (ella) encubre una dificultad más que la resuelve. Esta dificultad consiste en la inadecuación de las categorías aplicadas frente a la experiencia que ellas intentan dar cuenta, en concreto la de la forma. En resumen, durante todo este periodo, el estudio de la *Gestalt* allana el camino de la experiencia bruta y constituye de este modo la puesta en marcha de la crítica del empirismo y del intelectualismo, pero la *Gestalt* nunca es pensada por sí misma.

Es precisamente de esta dificultad que Merleau-Ponty toma conciencia en los años que siguen a *Fenomenología de la percepción* y es lo que va a motivar el pasaje hacia una perspectiva ontológica. Empieza a comprender poco a poco la imposibilidad de dar cuenta de lo percibido en el marco de una filosofía de la conciencia y, en consecuencia, de la irreductibilidad de la experiencia a la serie de conceptos por los que se intenta describirla: materia-forma, objeto-sujeto,

¹⁸ PhP, p. 494.

etc. Desde este punto de vista, resulta sumamente significativo que los dos capítulos críticos más relevantes de *Lo visible y lo invisible* estén dedicados a la dialéctica, por una parte, y a la fenomenología, por otra, en tanto que ambas dependen de la dualidad del hecho y de la esencia, rasgo inconfundible del pensamiento objetivo. Por tanto, los prejuicios que Merleau-Ponty denuncia son también los suyos, por lo menos hasta *Lo visible y lo invisible*. Es de destacar asimismo que la temporalidad pierde la preponderancia que disfrutaba hasta ese momento. Finalmente, pensamiento dialéctico y pensamiento de la temporalidad originaria son avatares de la filosofía de la esencia: su función sigue siendo la de salvar la desgarradura originaria del fenómeno a partir del hecho y de la esencia, la existencia y la significación. Entonces se trata para Merleau-Ponty de volver a lo percibido mismo, antes de esta desgarradura, es decir, determinar el sentido de ser del Ser a partir de lo percibido, que es la forma originaria, en lugar de subordinarlo a una ontología implícita —en definitiva, pensar *según* lo percibido en lugar de pensar lo percibido según el hecho y la esencia. En otras palabras, se trata de pensar la percepción a partir de lo percibido, considerado como un sentido de ser originario, en lugar de dar cuenta de lo percibido a partir de la percepción entendida como el acto de una conciencia, puesto que el recurso a la conciencia nos conduce inevitablemente a la escisión del fenómeno. Se entiende así la importancia que Merleau-Ponty atribuye a la forma en el periodo final de su pensamiento: con la forma, la filosofía dispone de un concepto adecuado para la figura originaria de lo percibido y sólo hay que pensarla por sí misma para refundar nuestras categorías. La ontología de Merleau-Ponty procede de la consideración de la forma no sólo más allá de los prejuicios naturalistas de los psicólogos sino también más allá de los prejuicios dualistas del filósofo mismo. Es en este sentido que podemos comprender esta afirmación sorprendente, relativa a la *Fenomenología de la percepción* pero que puede ser ampliada a todo el primer periodo: “Debo mostrar que todo aquello que podríamos considerar como psicología es en realidad ontología”¹⁹.

Esta puesta en obra de la *Gestalt* para la elaboración de una ontología es asumida explícitamente por Merleau-Ponty. Es necesario mostrar, nos señala,

¹⁹ VI, p. 230.

“que estas nociones (pregnancia, *Gestalt*, fenómeno) representan una toma de contacto con el ser en tanto puro *darse*. Asistimos a este acontecimiento por el cual algo se da”²⁰. Dicho de otra manera, la *Gestalt* no es la cosa sino el acontecimiento de su aparición o de su constitución, a saber, la cosa en estado naciente, anterior a toda forma de objetivación o de idealización, lo que él llama *Etwas*; la forma no es un apareciente entre otros sino la estructura misma del aparecer. Es en este sentido que puede afirmar: “Figura sobre fondo, el más simple *Etwas* —la *Gestalt* tiene la clave del problema del espíritu”²¹. Es por lo tanto coherente que Merleau-Ponty reconozca que “toda psicología que vuelva a situar la *Gestalt* en el marco del ‘conocimiento’ o de la ‘conciencia’ pierde el sentido de la *Gestalt*”²², recusando con ello la manera en que la abordaba él mismo en sus obras anteriores. Por consiguiente, ¿cómo definirla? Merleau-Ponty rechaza las definiciones negativas, que retomaba por su cuenta en *La estructura del comportamiento* y que, en realidad, remiten a una ontología objetivista: “¿Qué es una *Gestalt*? Un todo que *no* se reduce a la suma de las partes, definición negativa, exterior Descripción de la *Gestalt* por oposición al ámbito de en-sí en el que uno se instala”²³. ¿Cómo caracterizarla positivamente? Faltan las palabras, puesto que nuestra lengua misma está estructurada con arreglo a las categorías de la ontología objetiva, y es por lo que Merleau-Ponty fluctúa entre varios registros metafóricos: “Es un principio de distribución, el pivote de un sistema de equivalencias, es el *Etwas* cuyos fenómenos parcelarios serían su manifestación”²⁴. Es el sistema de equivalencias, afirma en substancia en otra parte, alrededor del cual cada cosa sensible se establece y del cual el trazo del pintor, la “línea sinuosa”, es la evocación perentoria. Se trata entonces de una unidad sin concepto o sin principio, que no se distingue de la diversidad que ella unifica y que solo parece por tanto bajo la forma de una equivalencia no tematizable a los momentos que articula: es la unidad de un estilo que está presente sin ser nunca dado temáticamente, como un tema que solo aparece en sus variaciones. En suma, la

²⁰ VI, p. 259.

²¹ VI, p. 246.

²² VI, p. 259.

²³ VI, p. 258.

²⁴ VI, p. 258.

forma es la identidad inmediata de lo uno y de lo múltiple. De este modo, en lugar de hablar de formas más o menos pregnantes como lo hace la psicología de la forma, habría que *definir* el modo de existir de la forma por medio de la *pregnancia*, en el sentido de aquello que es omnipresente sin ser assignable, de aquello que penetra los contenidos sin poder ser localizado o delimitado, de aquello que está ahí escapando al mismo tiempo a la extensión.

No cabe duda entonces que la forma desbarata las oposiciones tradicionales y, en primer término, la del hecho y de la esencia, al punto que es porque ha tomado conciencia de la necesidad de superar esta oposición que Merleau-Ponty pudo esbozar una verdadera filosofía de la forma ("mostrar en la Introducción que se necesita absolutamente superar la bifurcación esencia-existencia: *Wesen* (verbal). Demostrarlo a partir de la *Gestalt*"²⁵). En efecto, como *pregnancia*, la forma no es del orden de la idea o de la esencia ya que conserva un lazo espacio-temporal, incluso si, por otra parte, existe en el modo de la proyección y no se encuentra entonces propiamente localizada; es una "significación cargada", desmoronada en el espacio mientras al mismo tiempo se distingue de la materia:

La *Gestalt* no es un individuo espacio-temporal, está preparada para integrarse a una constelación que atraviesa el espacio y el tiempo, - pero no es libre con respecto al espacio y al tiempo, no es aespacial, atemporal, sólo escapa al tiempo y al espacio concebidos como serie de acontecimientos en sí²⁶.

La Forma es finalmente la nervadura común de la existencia y de la esencia, lo que vincula a los puntos espaciales y temporales a unos con otros sin trascender por ello el espacio y el tiempo, y de este modo hace posible a la vez las localizaciones puntuales y las unidades ideales (lo que Merleau-Ponty denomina "destello de mundo"). En realidad, el análisis de la *Gestalt*, llevado hasta el límite, nos hace salir de la lógica del tercero excluido, de la ontología parmenideana²⁷. En efecto, decir que la forma no es la suma de sus partes sin ser otra cosa,

²⁵ Nota inédita no publicada.

²⁶ VI, p. 258.

²⁷ "La realidad de los organismos presupone un ser no parmenideano, una forma que escapa al dilema del ser y del no ser", Merleau-Ponty, M. (1995). *La Nature. Notes de cours au Collège de France*, Paris: Seuil, p. 239.

equivale a decir que lo propio de lo percibido es de no ser sólo lo que él es²⁸, que existe en el modo del exceso de sí mismo, "más que unidad y más que identidad", "sobresaturado", según las expresiones de Simondon. En otros términos, en cuanto que ella no es distinta de lo que ella estructura y al mismo tiempo no confundándose con aquello, la forma es un modo de unidad inmediata del ser y del no-ser, una diferencia pura o asignable. Se comprende por eso por qué Merleau-Ponty define la trascendencia (lo percibido) como "la identidad en la diferencia" y la nada como "la diferencia de los idénticos"²⁹: esas formulaciones son la expresión directa del modo de ser de la *Gestalt*. Esto equivale a decir que, descrita rigurosamente, la forma nos conduce a un modo de pensar totalmente *antidialéctico*: pensar la forma es pensar un exceso sobre sí mismo sin desarrollo ni mediación, una negatividad que no es el reverso de una posición final; es poner en el centro de lo percibido una potencia que *nada* la puede actualizar y que es por así decirlo su propio acto. Somos conscientes con ello hasta qué punto la conceptualidad elaborada por Merleau-Ponty en sus obras anteriores se encontraba en contradicción con su propósito. Pensar la forma a partir de ella misma, no es contraponer una filosofía de inspiración trascendental al naturalismo de los psicólogos; es comprender la unidad de lo uno y de lo múltiple, de la significación y de la existencia más allá de un modo de pensar dialéctico, que empieza siempre por ratificar la dualidad.

Por supuesto, es necesario preguntarse por lo que ocurre, en una perspectiva semejante, con el sujeto para quién existe una forma, la "conciencia perceptiva". Merleau-Ponty señala, en *Lo visible y lo invisible*: "Tener conciencia = tener una figura sobre un fondo —no se puede ir más allá"³⁰. Se le debe entender al pie de la letra. Esto no significa que toda conciencia perceptiva tiene como objeto percibido una estructura del tipo figura-fondo, sino que el acontecimiento de la conciencia *consiste* en la emergencia de una figura sobre un fondo, es decir en el nacimiento de una forma. Por ello Merleau-Ponty puede afirmar un poco más

²⁸ "Decir que hay trascendencia, ser a distancia, es decir que el ser está hinchado de no-ser o de posible, que no es sólo lo que es" (VI, p. 234).

²⁹ VI, p. 279 y 316.

³⁰ VI, p. 245.

adelante que el para-sí es un "carácter indiscutible, pero derivado: es la culminación de la distancia en la *diferenciación* Presencia para sí es presencia para mundo diferenciado"³¹: no hay otra realidad en la presencia para sí que la diferenciación constitutiva del fenómeno. En fin, como lo descubre Patočka prácticamente al mismo tiempo, hay una autonomía del aparecer y la experiencia perceptiva debe ser concebida como subordinada a la emergencia de lo percibido: lejos que la forma esté constituida por una conciencia, como Merleau-Ponty lo pensó por mucho tiempo, sólo hay experiencia perceptiva en virtud de la forma, de modo que es por así decirlo la conciencia quién es "constituida" por la forma. Quedaría entonces por determinar el para quién hay forma, es decir cuál es el sentido de ser del sujeto perceptivo, en cuanto que no constituye, sino que *condiciona* la emergencia de la forma. Es evidentemente del lado del cuerpo que hay que buscar, pero de un cuerpo que no es ni, claro está, fragmento de extensión, ni soporte de sensaciones localizadas. Merleau-Ponty observa que "la pregnancia es lo que, en lo visible, exige de mí una *exacta* puesta a punto, define su exactitud. Mi cuerpo *obedece* a la pregnancia, le 'responde', es lo que se suspende en ella, carne que responde a la carne"³². En efecto, si la forma es lo que hemos dicho, su aprehensión no puede relevar ni de una pura receptividad, puesto que es precisamente una forma, ni de un acto intelectual, puesto que se encuentra hundida en los contenidos y no se da sino que en filigrana. La forma es objeto de una elaboración, es decir que exige de mi cuerpo un movimiento, algo así como un tanteo o una aproximación. Articulado hasta el final, el análisis del sujeto correlativo de la forma conduciría a colocar la *motricidad* en el centro de la percepción. Podríamos con ello incluso demostrar que el concepto ontológico de *Carne* descansa, a fin de cuentas, en la pregnancia como modo de existir común al organismo y a lo percibido³³.

En las dos primeras obras, Merleau-Ponty ponía de relieve una convergencia entre la psicología de la forma en lo que tiene de más profundo y la fenomenología husserliana: la forma no podía sino remitir a una conciencia perceptiva y el paso por la psicología de la forma permitía así rectificar la reducción husserliana

³¹ VI, p. 245.

³² VI, p. 262.

³³ Cf. VI, p. 304.

en un sentido no idealista. Ahora bien, varios de los textos que Merleau-Ponty dedica a la forma en *Lo visible y lo invisible* hacen referencia a Heidegger, e incluso se inscriben en un debate con él. En particular, la *Gestalt* es referida al *Wesen* en sentido verbal por el cual Heidegger intenta caracterizar lo que G. Kahn denomina el éster [*l'ester*], movimiento por el que el ser viene a la estancia. Por ejemplo, "la *Gestaltung* no es ser por definición, esencialización —es *Wesen* (verbal), operación de éster, aparición de un *Etwas* de proyección"³⁴. Ahora bien, en mi opinión, una comparación de este tipo no procura tanto asimilar la *Gestalt* al *Wesen* como a hacer aparecer en la *Gestalt* el sentido verdadero del *Wesen*. ¿No podemos entonces hacer la hipótesis de que la determinación merleau-pontiana del Ser a partir de la forma permite rectificar la caracterización heideggeriana de la diferencia ontológica, que podríamos demostrar que es todavía demasiado abstracta y general? Construyendo una ontología indirecta, es decir comprendiendo el Ser a partir de lo percibido, Merleau-Ponty se daría los medios para definir el elemento mismo a partir del cual puede ser pensada la diferencia del Ser y del ente: la forma es en efecto la unidad misma de la retirada y de la aparición. Es así como, el estudio de la relación de Merleau-Ponty con la psicología de la forma vendría a confirmar la necesidad de situar su pensamiento, según las palabras de Ricœur, más allá de Husserl y Heidegger.

³⁴ VI, p. 260.

**LA CRÍTICA DE LA ONTOLOGÍA.
TRES ARGUMENTOS DE MICHEL HENRY**

**THE CRITIQUE OF ONTOLOGY.
THREE ARGUMENTS BY MICHEL HENRY¹**

Carlos Belvedere

Universidad de Buenos Aires/CONICET:
Universidad Nacional de General Sarmiento
cbelvedere@sociales.uba.ar

Resumen: La crítica de la ontología ocupa un lugar preponderante en la filosofía de Michel Henry. No obstante, los términos en que se expresa son diversos según los contextos argumentales en que se despliegan. En este trabajo distingo tres argumentos con los que Henry cuestiona la ontología en distintas obras y períodos de su filosofía; a saber: (1) la crítica del monismo ontológico; (2) la crítica del monismo fenomenológico; (3) la crítica de la ontología. Una vez expuestos, indago el modo en que estos argumentos han sido tratados en la bibliografía secundaria. Concluyo con algunas reflexiones en cuanto al alcance de las variaciones terminológicas y argumentativas propias de estos tres argumentos y expresando una preferencia personal por la tercera y última formulación.

Palabras clave: monismo, dualismo, fenomenología, ontología.

Abstract: The critique of ontology is preponderant in the philosophy of Michel Henry. However, the terms in which it is expressed are diverse according to the different lines of argument. In my paper I distinguish three arguments with which Henry challenges ontology in three different works and periods of his philosophy; namely: (1) the critique of ontological monism; (2) the critique of phenomenological monism; (3) the critique of ontology. Once exposed those arguments, I describe how they have been received in the secondary literature. I conclude with some reflections on the terminological and argumentative variations characteristic of these three arguments and I express my personal preference for the third, last formulation.

Keywords: monism, dualism, phenomenology, ontology.

¹ Una versión preliminar de este artículo ha sido presentada como ponencia en las *II Jornadas Internacionales de Filosofía Michel Henry* organizadas por el Programa de Estudios Michel Henry de la Universidad Nacional de General Sarmiento en la ciudad de Los Polvorines, Argentina, el 25 y 26 de noviembre de 2015. El texto ha sido revisado y ampliado para su publicación en *Investigaciones Fenomenológicas*.

La crítica de la ontología ocupa un lugar preponderante en la filosofía de Michel Henry puesto que surca su obra de principio a fin y constituye el marco general de su cuestionamiento y desconstrucción de la filosofía occidental. Es decir que desempeña una función fundamental en la medida en que estructura el argumento central del pensamiento henriano, que opone la vida a la representación, y lo encuadra en la historia de la filosofía a partir de la crítica del pensamiento heredado y su superación.

No obstante, la persistente centralidad de esta problemática, los términos en que se expresa son diversos según los contextos argumentales en que se despliegan. Por encomiable que fuese toda atención prestada a la complejidad y diversidad de los modos de ser y de aparecer, así como la especificidad y adecuación contextual de los argumentos, cabe al menos llamar la atención sobre posibles ambigüedades, imprecisiones y lagunas que este modo de argumentar podría introducir.

Con esta preocupación en mente, hemos de rastrear en los distintos momentos de la obra de Henry los diversos modos en que presenta su crítica de la ontología. Notaremos entre ellos desplazamientos en la manera de caracterizar el objeto de su crítica, que en ocasiones será el monismo ontológico; otras veces el monismo fenomenológico; y finalmente la ontología a secas. También nos preguntaremos cuál es la significación de conjunto de esta multiplicidad de expresiones y qué horizonte problemático inaugura.

1. LA CRÍTICA DEL MONISMO ONTOLÓGICO

En su *opus magnum*, *La esencia de la manifestación*, Henry realiza una enardecida crítica al monismo ontológico con el objetivo de poner de manifiesto otro modo de ser, distinto al que la ontología griega —campante hasta la actualidad en la filosofía occidental— ha tomado como el único; a saber, el de la trascendencia. A tales efectos, data los orígenes del monismo ontológico en Grecia² y lo caracteriza como la indicación de un sentido único de lo que puede mostrarse³, que es —para para la perspectiva objeto de estas críticas— el ser trascendente, exterior.

² Henry, Michel, *L'essence de la manifestation*, París: Preses Universitaires de France, segunda edición en un volumen, 1963, pp. 91, 94.

³ *Ibíd.*, p. 91.

Efectivamente, en el monismo ontológico la manifestación reside en la exterioridad —el ser es puesto en la exterioridad en cuanto tal—. A su vez, la realidad se desplaza tal como se desplaza la manifestación, de modo que —siempre según los presupuestos ontológicos últimos del monismo— el ser se determina como “ser fuera de su ser”⁴.

El cuestionamiento de los presupuestos fundamentales del monismo ontológico requiere que se ponga en evidencia la incapacidad de la trascendencia de asegurar por sí misma la posibilidad de su propia manifestación y, en consecuencia, de fundarse a sí misma y constituir la esencia de un fundamento. En esta imposibilidad reside el carácter abstracto de la esencia de la manifestación en el monismo ontológico⁵. Es decir, que el monismo se mueve dentro de la idealidad en cuanto tal o —lo que es igual— resulta incapaz por principio de asir la realidad⁶.

Contra el monismo ontológico, Henry sostendrá que hay dos modos de ser, el de la irrealidad y el de la realidad.

Hay dos modos específicos y fundamentales según los cuales se cumple y se manifiesta la manifestación de lo que es. En el primero de estos modos, el ser se manifiesta fuera de sí, se irrealiza en el mundo, es su luz, el medio puro de visibilidad donde las cosas son visibles, donde el ente se manifiesta. [...] En el segundo de estos modos, en el sentimiento, el ser irrumpe y se revela en sí mismo, se reúne consigo y se experimenta, en el sufrimiento y en gozo de sí, en la sobreabundancia de su ser interior y viviente⁷.

La manifestación, entonces, se efectúa según dos modos diversos: como realización y como irrealización; en la interioridad y en la exterioridad; en la vida y en el mundo.

2. LA CRÍTICA DEL MONISMO FENOMENOLÓGICO

El programa inicial de la crítica del dualismo ontológico ha sido reconsiderado por Henry en sus últimos años en diversas entrevistas donde, a partir de los años noventa, ya no habla de la existencia de dos modos de ser sino de una “duplicidad

⁴ *Ibíd.*, p. 264.

⁵ *Ibíd.*, p. 259.

⁶ *Ibíd.*, pp. 859-860.

⁷ *Ibíd.*, pp. 860-861.

del aparecer". Esta modificación implica una serie de desplazamientos que iremos analizando a continuación.

En un primer nivel, se observa un cambio de vocabulario. El mismo Henry lo señala cuando sostiene que convendría mejor llamar "monismo fenomenológico" a lo que en *La esencia de la manifestación* denominaba "monismo ontológico"⁸. Ahora bien, este desplazamiento terminológico implica un reposicionamiento conceptual. Reconocer que el dualismo tiene un carácter fenomenológico implica, hasta cierto punto, rehabilitar la experiencia de la trascendencia en tanto dimensión fenomenal con derecho propio. De este modo, la crítica al dualismo ya no se enfrenta simplemente a una irrealidad que fracasa en asir la dimensión fenomenológica originaria propia de la vida trascendental sino a una fenomenalidad de distinto orden, aunque integrada al marco más amplio de "la duplicidad del aparecer", cuyos presupuestos fenomenológicos fundamentales Henry se propone pensar⁹.

Este nuevo esquema incluso es proyectado por Henry sobre su *opus magnum* cuando, apenas cuatro años más tarde, desconociendo el desplazamiento terminológico que hemos destacado recién, directamente considera que allí constató la vigencia de una "duplicidad o dualidad del aparecer, de dos modos de la fenomenalidad pura."¹⁰ También se profundiza el reconocimiento de los diversos modos del aparecer, al sostener que hay una fenomenalidad ek-stática del mundo (de la cual Heidegger nos legó valiosas descripciones), así como hay también una fenomenalidad completamente diferente y prioritaria que es la de la vida¹¹.

Más aún, en lo que tal vez haya sido su última entrevista, Henry menciona a la fenomenología como una "antítesis" de su búsqueda, definida desde muy temprano como un trabajo sobre la fenomenalidad en cuanto tal y orientada hacia el descubrimiento de una fenomenalidad opuesta a la del mundo, es decir, hacia "la dualidad o la duplicidad del aparecer", según la cual "la realidad se fenomenaliza

⁸ Henry, Michel, "Un philosophe parle de sa vie. Entretien avec Roland Vaschalde", en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, [1996] 2007, p. 17.

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Henry, Michel, "Entretien avec Virginie Caruana", en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, [2000] 2007, p. 114.

¹¹ *Ibíd.*

de dos maneras diferentes y sin esta referencia esencial a un dualismo fenomenológico y no óntico es [...] imposible comprender lo que somos.”¹²

Nótese el alcance que adquiere el dualismo fenomenológico en el último Henry, quien lo eleva al rango de “referencia esencial” para la comprensión de lo que somos. Esta referencia es no solo esencial sino también matizada en comparación con la contrastante oposición que establecía el dualismo ontológico. Ahora Henry sostiene que su fenomenología de la inmanencia radical pretende encontrar un aparecer, una fenomenalidad *anterior* a la intencionalidad, antes de toda relación con el mundo y de todo ek-stasis. Es decir: la intencionalidad ya no significa el extravío en el medio impropio de la exterioridad sino la exploración de un sector limitado de la experiencia. La diferencia que Henry mantiene con la “fenomenología clásica” consiste aquí en que esta le brinda atención únicamente al aparecer de la intencionalidad, del ek-stasis o del mundo, y oculta completamente un aparecer mucho *más fundamental*, que es el fundamento del ser propio “al que hoy llamo Vida.”¹³ En breve, la fenomenología henriana busca “comprender que la afectividad es una forma primera de la revelación, de la aparición de la realidad.”¹⁴ Nótese, entonces, que en esta perspectiva, la auto-afección es “anterior”, “primera”, “fundamental”, pero ya no el único modo de donación genuina.

Otra distinción que jerarquiza sin excluir otros modos de aparecer es la que se explicita bajo la forma de la confrontación entre fenomenología formal y fenomenología material. La primera, clara expresión del monismo fenomenológico, tiene únicamente un “concepto formal de fenómeno” y busca reducir a él todo fenómeno, incluido aquello que tiene por objeto la fenomenología material —a saber, la elucidación en el aparecer de aquello que hace de él un aparecer, es decir, de la materia fenomenológica de la cual está hecha y de lo que ella hace: la carne patética de nuestra vida¹⁵. Con este ánimo, Henry afirma:

Mi fenomenología de la vida no pretende sustituir a las fenomenologías del mundo. La fenomenología del mundo tiene su propio derecho. Hay en Husserl y en Heidegger

¹² Henry, Michel, “Entretien avec Sabrina Cusano”, en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, [2002] 2007, pp. 145-146.

¹³ Henry, Michel, “Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer”, en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, [1991] 2007, p. 56.

¹⁴ Henry, Michel, “Entretien avec Thierry Galibert”, en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, [2000] 2007, p. 125-143.

¹⁵ Henry, Michel, “Un philosophe parle de sa vie. Entretien avec Roland Vaschalde”, en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, [1996] 2007, p. 19.

descripciones extraordinarias de este mundo, pero su fenomenología es unilateral. [...] Yo he trabajado contra la corriente, en otra región. Mi progreso ha sido descubrir una fenomenalidad que no es del orden de la exterioridad sino que nos habita aunque no la podamos ver, una fenomenalidad invisible¹⁶.

De modo que podemos distinguir dos modos de aparecer: la fenomenalidad del mundo y la fenomenalidad de la vida. Por un lado,

[...] el mundo como Diferencia, como exteriorización pura, devela todo lo que nos muestra como exterior, como otro, como diferente. Toda afección por el mundo, es decir, que solicita su manifestación al mundo, es una hetero-afección. Por el contrario, aquello que la vida revela es ella misma. La vida *se revela*, es una auto-revelación, una auto-afección. Por decirlo en otros términos, ella no revela en tanto que trascendencia, como desbordamiento hacia fuera, haciendo manifiesto, visible no en la distancia de un horizonte sino en ella misma, sin salir de sí y así experimentándose *a sí misma* y no mostrando otra cosa¹⁷.

En breve, la fenomenalidad tiene dos modalidades: la auto-afección y la hetero-afección (o afección por el mundo). Ambas, en su conjunto, componen la duplicidad del aparecer.

3. LA CRÍTICA DE LA ONTOLOGÍA

En su obra tardía, donde elabora su crítica del monismo fenomenológico, Henry nos ofrece una tercera versión de su crítica de la ontología. Esta vez habla un lenguaje distinto al de la ontología (griega y no griega) y al del dualismo fenomenológico. Así es que, en *Yo soy la verdad*, llama a abandonar la palabra "ser" cuando de la vida se trata, puesto que ella no es, sino que adviene.

Al respecto, Henry es claro, tajante y enfático: hay que abandonar el concepto de "ser" si lo que se quiere es captar la vida como un llegar a sí. No se emplea el término "ser" para hablar de la vida porque la vida no es, sino que adviene, y

¹⁶ Henry, Michel, "Entretien avec Thierry Galibert", en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, [2000] 2007, p. 130.

¹⁷ Henry, Michel, "Entretien avec Sabrina Cusano", en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, [2002] 2007, p. 151; el subrayado es de Henry.

adviene sin cesar. "Esta venida incesante de la vida, es su eterno llegar a sí, que es un proceso sin fin, un movimiento."¹⁸

Ajeno a la vida, el término "ser" pertenece al lenguaje del mundo.¹⁹ Esto marca una distinción entre el lenguaje del mundo y el de la vida, aunque ya no una impugnación del primero puesto que ahora *el mundo tiene su verdad*, que radica en la "auto-producción del 'fuera' como horizonte de visibilidad en y por el cual todo puede volverse visible y, de este modo, 'fenómeno' para nosotros."²⁰ La verdad del mundo también es la ley de la aparición de las cosas, según la cual las cosas se dan fuera de sí, despojándose y vaciándose de sí mismas en su aparición. Las cosas jamás dan su realidad propia sino únicamente su imagen anonadándose en el mismo momento en que se dan. Y los términos en que Henry describe este anonadamiento incesante de su realidad en su imagen son escalofriantes: las cosas se dan —sostiene— de tal manera que "su aparición es su desaparición"²¹. Tremendas palabras: la verdad del mundo es la desaparición de las cosas —aunque ese anonadamiento no deja de ser una verdad.

Esencialmente distinta de la verdad del mundo, encontramos "*la Verdad del cristianismo*". Se trata de una verdad fenomenológica pura, de un sentido absoluto, que concierne "no a lo que se muestra sino al hecho de mostrarse; no a lo que aparece sino a la manera de aparecer; no a lo que se manifiesta sino a la manifestación pura, a ella misma y en cuanto tal."²² Es decir que no concierne al fenómeno sino a la fenomenalidad. Es el "hecho de mostrarse", el aparecer, la manifestación que se expresa con conceptos fenomenológicos puros que "designan la fenomenalidad misma y nada más."²³

Esta Verdad con mayúscula —la verdad pura, absoluta, concerniente a la fenomenalidad— no solo se encuentra más allá del ser —pues solo se dice abandonando el lenguaje de la ontología— sino también más allá del fenómeno, ya que —como dijimos— no concierne al fenómeno sino a la fenomenalidad.

Con esto, Henry no solo abandona el dualismo ontológico característico de su obra temprana sino también —y de manera sorprendente— el dualismo fenomenológico que predica en su obra tardía, período en el que también se inscribe la

¹⁸ Henry, Michel, *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, París: Seuil, 1996, p. 74.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 41.

²⁰ *Ibíd.*, p. 27.

²¹ *Ibíd.*, p. 29-30.

²² *Ibíd.*, p. 34.

²³ *Ibíd.*, p. 35.

obra que nos ocupa. El dualismo aquí no se expresa como una confrontación entre dos modos de ser ni en los términos de una duplicidad del aparecer sino a la manera de una contraposición entre la verdad del mundo y la Verdad de la Vida. Con este dualismo, la materia fenomenológica pura consiste en la fenomenalización de la fenomenalidad misma, que no es otra cosa que la auto-revelación inmediata y pura de la Vida a sí misma²⁴.

4. LA RECEPCIÓN DE LOS TRES ARGUMENTOS EN LOS ESTUDIOS HENRIANOS

Hasta aquí nos hemos limitado a exponer tres argumentos de Henry contra el monismo: el primero, afirma un dualismo ontológico; el segundo, reivindica un dualismo fenomenológico; el tercero, contrapone el fenómeno y la fenomenalidad. A continuación, nos preguntaremos de qué modo los estudios henrianos han sabido dar cuenta de esta problemática.

Sin pretender exhaustividad, y a título de mero ejemplo, mencionaremos algunos trabajos que se han ocupado de ella. Veremos que, aunque no existe unanimidad de criterio, todos ponen el centro de atención en la articulación del dualismo ontológico con el dualismo fenomenológico e intentan alinearlos sin solución de continuidad, como si se tratase de una misma problemática que no ha sufrido más que cambios en la terminología con que se expresa, no así en los conceptos. Luego veremos que, a pesar de que a este respecto la perspectiva predominante es acrítica, algunos han sabido señalar ciertas dificultades inherentes al dualismo de Henry. Finalmente, identificaremos como área de vacancia la omisión del tercer argumento en estos intentos de encontrar una sistematicidad subyacente a la perspectiva henriana de afirmación del dualismo.

Entre quienes se centran en la relación entre los dos primeros argumentos henrianos contra el monismo, algunos consideran que ya el dualismo ontológico era concebido como dualismo fenomenológico, más allá de las precisiones terminológicas que Henry introducirá posteriormente; para el resto, en cambio, el dualismo fenomenológico es solo otro nombre del dualismo ontológico, del cual el filósofo nunca dejó de ocuparse.

²⁴ *Ibíd.*, p. 35.

Así, por ejemplo, Vidalin considera —asumiendo la primera perspectiva— que la “duplicidad del aparecer” orienta el desarrollo de toda la obra de Henry, sin encontrar puntos de quiebre o rupturas²⁵. Laoureux, en cambio —asumiendo la segunda perspectiva—, considera que “la afirmación de un dualismo ontológico” es “uno de los principios fundamentales de la fenomenología material” y que, en su obra tardía, Henry no hace más que rebautizarlo como “un dualismo del aparecer”²⁶ según el cual: “O bien las cosas son aprehendidas en su dimensión inmanente, o bien son referidas a su aparecer ek-stático.”²⁷ Así —tal como señala Longneaux— las “dos fenomenalidades irreductibles la una a la otra” de las que nos habla Henry compondrían “un verdadero ‘dualismo ontológico’” que no concierne meramente a dos tipos de aparecer sino a dos regiones del ser, es decir, a “dos tipos de ser”²⁸. También García-Baró le otorga un carácter transversal al dualismo ontológico cuando lo caracteriza como la “encrucijada decisiva del pensamiento de Henry”. Según anota a propósito del § 62 de *La esencia de la manifestación*, nuestro filósofo habla “de *dos esencias irreductibles* pero de una *estructura global* o de conjunto, para terminar en que es la afectividad la que funda esa estructura global, dentro de la cual realizan su obra simultáneamente las dos esencias que se acaba de declarar irreductibles.”²⁹

A pesar de predominar una actitud acrítica en lo que concierne a la articulación del dualismo ontológico con el dualismo fenomenológico³⁰, ocurre algo distinto con la noción de dualismo en sí. A este respecto, hemos encontrado críticas dirigidas a sendos dualismos donde lo puesto en cuestión es precisamente el dualismo en cuanto tal.

Por un lado, Longneaux cuestiona al dualismo ontológico al señalar que, si ha de entenderse por tal “la oposición que separa la inmanencia y la trascendencia”, entonces debe concluirse que solo una de ellas es “una sustancia y la otra no”³¹.

²⁵ Vidalin, Antoine (2006), *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Les Plans sur Bex, Parole et Silence, 2006, p. 27.

²⁶ Laoureux, Sébastien, *L'Immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, París: CERF, 2005, p. 234.

²⁷ *Ibíd.*, p. 241.

²⁸ Longneaux, Jean-Michel, “D’une philosophie de la transcendance à une philosophie de l’immanence”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 3, 2001, p. 305.

²⁹ García-Baró, Miguel, en: Michel Henry, *La esencia de la manifestación*, Salamanca: Sígueme, 2015, p. 536, n. 111.

³⁰ Exceptuamos aquí la citada ironía de García-Baró respecto de la pertenencia de lo pretendidamente heterogéneo a una estructura única.

³¹ Longneaux, Jean-Michel, “D’une philosophie de la transcendance à une philosophie de l’immanence”, *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 3, 2001, p. 312.

Esta posición es consistente con la preferencia del autor por el dualismo ontológico. Por otro lado, Khosrokhavar —desde una tesitura más compleja, no alineada con las posiciones precedentes— objeta al dualismo fenomenológico por considerar que la expresión “duplicidad del aparecer” resulta “misteriosa”:

Si el mundo fuera totalmente deducible de los resortes de mi interioridad inmanente, no se ve en qué habría duplicidad en el aparecer; habría simplemente univocidad trascendental, porque, en su modo de donación, este mundo participaría de mi auto-afeción, en tanto que extensión de mi modo de ser encarnado³².

Así es que, según cómo y quién los considere, tanto el dualismo ontológico cuanto el dualismo fenomenológico es visto como inviable. Constatamos entonces que —al igual que en los esfuerzos por encontrar una sistematicidad implícita en la crítica henriana del monismo— el foco de atención está puesto, también aquí, en la consideración de los primeros dos argumentos henrianos contra el monismo. Vuelve a quedar soslayado el tercer argumento, según el cual es preciso abandonar ambos dualismos para poder dar cuenta de la Vida acósmica en un sentido estricto. Queda por considerar, en nuestras conclusiones, qué significa esta omisión y si la recuperación del tercer argumento tendrá o no la potencia necesaria como para resolver las contradicciones y aporías que los estudiosos de la obra de Henry han señalado.

5. CONCLUSIONES

A lo largo de nuestra argumentación hemos delineado tres argumentos con los cuales Henry cuestiona la ontología. El primero de ellos impugna el monismo ontológico por haber reconocido tan solo un modo de ser, el de la exterioridad, en detrimento del modo de ser de la interioridad. El segundo argumento es rectificatorio del primero: lo que antes se pensaba como dualismo ontológico se comprende mejor como dualismo fenomenológico. Ya no hay dos modos de ser sino dos modos de aparecer. El tercero considera que hay dos verdades, la del mundo

³² Khosrokhavar, Farhad, “La duplicité du paraître. Sur la double lecture de Michel Henry”, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 3/2001, p. 333. Si bien Khosrokhavar señala que estas conclusiones no son suscritas por Henry, las considera consecuencias necesarias y auto contradictorias del dualismo fenomenológico.

y la de la Vida: la verdad del aparecer y la del aparecer del aparecer, respectivamente. Solo la verdad del mundo constituye, en términos estrictos, un modo de aparecer; la verdad de la vida, en cambio, es el aparecer del aparecer. Con ello, Henry distingue el fenómeno respecto de la fenomenalidad, aboliendo a la vez el dualismo ontológico —puesto que para referirse a la Vida es preciso abandonar el lenguaje del ser— y el dualismo fenomenológico —puesto que solo el aparecer del mundo es, en términos estrictos, fenómeno—. ¿Cómo compaginar, entonces, estos tres argumentos?

En primer lugar, notemos que no son fácilmente ensamblables en una visión de conjunto. Si bien el primer argumento puede ordenarse linealmente con el segundo en una sucesión progresiva —teniendo en cuenta que es descartado expresamente por el mismo Henry para sustituirlo por el segundo—, el tercer argumento coexiste en tensión con el segundo puesto que es a la vez contemporáneo y contradictorio del mismo en la medida en que reconoce un solo modo de aparecer, que ya no se opone a otro modo de aparecer sino al aparecer del aparecer. Además, no se trata de un argumento nuevo, siendo que en el contexto del dualismo ontológico ya pueden encontrarse alusiones a un aparecer del aparecer³³. De modo que entre estos argumentos hay algo así como una “semejanza de familia” a la Wittgenstein y no una coherencia monolítica.

Tal como hemos visto, la gravitación del tercer argumento ha pasado prácticamente inadvertida para los estudios henrianos. No obstante, cabe destacar, como virtuosa excepción, que Laoureux repara en su existencia y reconoce su irreductibilidad cuando señala que, en su obra tardía —especialmente en sus últimos tres libros—, Henry considera que toda problemática ontológica queda presa de la “verdad del mundo” y, por lo tanto, no tiene cabida en la fenomenología de la vida; lo cual implica abandonar el concepto del ser puesto que la vida no es sino que adviene sin cesar³⁴.

Ante la ausencia de orientaciones precisas tanto en la obra del filósofo cuanto en los estudios que la tienen por objeto, quedamos librados a nuestras propias conclusiones, las cuales —por los motivos alegados recién— no pueden ser más que conjeturales. Por cierto, no cometeremos la locura de pretender fijar una

³³ Véase, por ejemplo, el capítulo primero de *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu* (París: Presses Universitaires de France, 1985, pp. 17-52), oportunamente titulado “Videre videor”.

³⁴ Laoureux, Sébastien, *L’Immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, París: CERF, 2005, p. 223.

posición sobre la base de los exiguos materiales comentados aquí. Permítasenos, de todos modos, imaginar posibles derivaciones de la problemática expuesta y apenas señalar nuestra preferencia.

La primera derivación —la más seductora por simple y terminante— es alinear los tres argumentos en una secuencia cronológica, considerando la coexistencia del segundo y el tercer argumento como una contingencia subsanable. Desde un punto de vista tal, Henry habría comenzado su crítica del monismo orientado hacia la reivindicación de un dualismo ontológico; luego habría advertido que la manera más adecuada de tematizar el dualismo es a partir de la duplicidad del aparecer; hasta que finalmente radicalizaría su crítica de la ontología al abandonar el lenguaje del ser por el de la vida, comprendiendo que así como no hay dos modos de ser tampoco hay dos modos de aparecer porque el aparecer es propio de la verdad del mundo mientras que la vida no aparece sino que se revela en el aparecer del aparecer. Así, el fenómeno se encontraría circunscrito a la exterioridad, enfrentado ya no a un fenómeno de otro orden sino a la fenomenalidad. Esta sería, entonces, una interpretación posible y, además, conciliadora, pues lograría reunir los tres argumentos en una evolución interna de la obra de Henry que va encontrando progresivamente su más profunda verdad.

La segunda derivación posible sería la de subrayar las tensiones entre el tercer argumento y los otros dos como una verdad incómoda, imposible de encajar sin roces en el marco general de la crítica del monismo. En este sentido, la comprensión de la vida y la revelación en el último Henry introduciría una heterogeneidad irreductible, llevándonos a una verdad más radical que la del dualismo: hacia una comprensión de la Vida como ajena al ser e inaparente, si es que se comprende el aparecer como fenómeno. La revelación no es ya la de un ser interior ni la de un aparecer fundamental sino la de la Vida, más allá del ser y del fenómeno, que se nos da fuera de la ontología y de la fenomenología.

Ambas derivaciones son implacables con el dualismo ontológico: la primera, lo declara caduco al relevarlo por el dualismo fenomenológico; la segunda, no solo objeta el dualismo sino también la ontología misma: no hay dos modos de ser porque el ser no es atinente para pensar la vida —es decir, la realidad. Pero además, la segunda deriva contraría —si bien de un modo morigerado— al dualismo fenomenológico, pues solo admite un modo de aparecer (el del mundo).

Si la significación última de la obra de Henry se deja apresarse por el dualismo y la duplicidad o si, por el contrario, se comprende saliendo de ellos, es algo que permanece sujeto a interpretación. Puestos a escoger, por motivos estéticos y actitudinales, pero también por razones filosóficas, preferimos el tercer argumento por ser el más radical, consecuente y enfático.

El motivo que justifica nuestra elección es que la crítica de la ontología constituye el argumento más radical pues nos da acceso a una verdad más profunda que la del dualismo ontológico y el dualismo fenomenológico, ya que ofrece una revelación singular, a la cual no es posible acceder ni a partir del fenómeno ni a partir del ser. La vida, así, adquiere en la última filosofía de Henry un carácter único, singular y, sobre todo, fundamental.

De manera concomitante, el mundo —tan denostado y vaciado de sentido en el del dualismo ontológico y el dualismo fenomenológico— encuentra aquí su verdad: una verdad fenomenológica. El fenómeno es lo propio del mundo: hay algo allí que se manifiesta, que se muestra tal cual es, en su verdad. De la misma manera en que la revelación de la vida nos da algo que no aportan los dualismos cuestionados en la argumentación henriana, así también el mundo, que en aquella crítica quedaba vaciado de sentido y realidad, reducido a una duplicación impropia, estéril y extrañamente redundante de la realidad de realidades que es la vida, cobra ahora un sentido propio y heterogéneo respecto de su fundamento, que es la revelación de la vida.

Curiosamente, entonces, en la salida del dualismo ontológico y del dualismo fenomenológico, Henry habría encontrado, por fin, un verdadero dualismo, en el cual cada término encuentra su sentido y realidad, aún si una de estas realidades es fundada y la otra, fundante.

Basados en las razones expuestas consideramos que la expresión última, radical y absoluta del pensamiento de Henry se expresa con mayor propiedad en la salida de la ontología que en la crítica de los dualismos. Por tardío e inacabado, este posicionamiento ha pasado inadvertido para la crítica y los estudios especializados. Ha sido nuestra modesta intención ponerlo de manifiesto y señalar su radicalidad y potencia. Ciertamente es que la crítica de la ontología amerita mayores desarrollos. Esa será la tarea que emprenderemos en futuros trabajos: sacar provecho de esta ultimísima verdad a la que nos abre la filosofía de la vida.

6. BIBLIOGRAFÍA

- GARCÍA-BARÓ, Miguel (2015), nota 11, en: *Michel Henry, La esencia de la manifestación*, Salamanca: Sígueme, 2015, p. 536.
- HENRY, Michel ([1991] 2007), "Entretien avec Olivier Salazar-Ferrer", en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, pp. 55-77.
- , ([2002] 2007) "Entretien avec Sabrina Cusano", en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, pp. 145-154.
- , ([2000] 2007), "Entretien avec Thierry Galibert", en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, pp. 125-143.
- , ([2000] 2007), "Entretien avec Virginie Caruana", en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, pp. 113-123.
- , ([1996] 2007), "Un philosophe parle de sa vie. Entretien avec Roland Vascalde", en: *Entretiens*, Cabris: Sulliver, pp. 49-54.
- , (1996), *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme*, París: Seuil.
- , (1985), *Généalogie de la Psychanalyse. Le commencement perdu*, París: Presses Universitaires de France.
- , (1963), *L'essence de la manifestation*, París: Presses Universitaires de France, segunda edición en un volumen.
- KHOSROKHAVAR, Farhad (2001), "La duplicité du paraître. Sur la double lecture de Michel Henry", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 3/2001, pp. 321-338.
- LAOUREUX, Sébastien (2005), *L'Immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, París: CERF.
- LONGNEAUX, Jean-Michel (2001), "D'une philosophie de la transcendance à une philosophie de l'immanence", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 3/2001, pp. 305-319.
- VIDALIN, Antoine (2006), *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence chrétienne des Écritures*, Les Plans-sur-Bex: Parole et Silence.

**UN ANÁLISIS FENOMENOLÓGICO DE LA PROPIEDAD
CONTRAPUESTO AL *NEW REALISM* DE MAURIZIO FERRARIS**

**A PHENOMENOLOGICAL ANALYSIS OF THE PROPERTY
OPPOSED TO THE NEW REALISM OF MAURIZIO FERRARIS**

Adrián Bueno Junquero

Universidad Nacional de Educación a Distancia – UNED

adrianbuenojah@gmail.com

Resumen: El presente ensayo compara un análisis fenomenológico de la propiedad con el nuevo realismo de Maurizio Ferraris. La comparación expone los límites de la perspectiva fenomenológica al mismo tiempo que también muestra los momentos estructurales de su modo de dación: (1) momento intuitivo; (2) momento de la solicitud; (3) momento del reconocimiento; (4) momento de la propiedad. Una vez expuesta la unidad de estos momentos, el ensayo pone de manifiesto cómo la perspectiva del nuevo realismo pensaría la propiedad a través de la nueva ontología del objeto, es decir, como un objeto social vinculado a un acto social. Las conclusiones exponen el carácter fenoménico de la propiedad como condición del análisis fenomenológico, en contraposición al planteamiento de Ferraris, donde la propiedad sería tratada como un objeto. No obstante, ambas perspectivas pensarían la propiedad como un acto vinculado al deseo de apropiación, lo que permite una investigación fenomenológica de la voluntad.

Palabras clave: propiedad, objeto social, *Lebenswelt*, *new realism*.

Abstract: The present essay compares a phenomenological study of the property with the new realism of Maurizio Ferraris. The comparison shows the limits of the phenomenological perspective and simultaneously the structural moments of its mode of givenness: (1) the intuitive moment; (2) the moment of the request; (3) the moment of the admission; (4) the moment of the ownership. Once the unity of these moments is exposed, the essay shows how the perspective of the new realism would think the property through a new ontology of the object, that is, as a social object related to a social act. The conclusions expose the phenomenological character of the property as a condition of the phenomenological approach in contrast to the Ferrari's proposal, where the property would be treated as an object. Nevertheless, both perspectives would think the property as an act related to the wish of appropriation, which allows the phenomenological investigation of the will.

Keywords: property, social object, *Lebenswelt*, *new realism*.

1. INTRODUCCIÓN¹

Para analizar con rigor el fenómeno de la propiedad desde la fenomenología considero necesario fijar un suelo desde donde fundamentar la investigación, un método filosófico de naturaleza estrictamente fenomenológica. Pero este problema nos lleva a la pregunta de qué es un análisis fenomenológico. En 1907 Husserl presenta la fenomenología en términos de una doctrina universal de las esencias (Hua II, 3:60) y a su vez como actitud filosófica (Hua II, 23:82). Pero también sabemos que, a pesar de que Husserl no emplee el término 'fenomenología' en sus anteriores escritos, no quiere decir que no estuviera haciendo fenomenología. De hecho, previamente a la primera tematización en 1907, en su obra *Die Idee der Phänomenologie* —que recoge las lecciones de 1905— Husserl formula en repetidas ocasiones una expresión que ha sido denominada por muchos fenomenólogos y fenomenólogas como el lema de la fenomenología y que se formula así: "a las cosas mismas" (*zu den Sachen selbst*), articulada por primera vez en la obra de las *Logische Untersuchungen* de 1900-1901 (Hua XIX, 10:218).

Pero esto nos retrotrae a otro problema aún más complejo ¿Qué quiere decir "ir a las cosas mismas"? ¿En qué medida la fenomenología se distancia de otras filosofías motivadas por el propósito científico? ¿No es, como sostienen Antonio Ziri6n, Eugen Fink e incluso el mismo Martin Heidegger, el "ir a las cosas mismas" la nota esencial de toda empresa científica?² Todavía hoy, sigue vivo el debate y tampoco tenemos la pretensi6n de agotarlo, pues beneficia a la comunidad filos6fica y en especial a la fenomenología en la medida en que abre el espacio

¹ El modelo de citaci6n empleado consiste en el uso de la abreviatura "Hua", seguida de una coma, el n6mero de la p6gina original seguido de dos puntos, y la paginaci6n de la traducci6n espa6ola donde se halla la cita correspondiente. Ejemplo: (Hua XIX, 234:333). En el caso de no haber traducci6n consigno las citas 6nicamente con la abreviatura "Hua" seguida de una coma "," y la paginaci6n original. Ejemplo. (Hua XII, 23). Si no se indica lo contrario, las traducciones son mías.

² Antonio Ziri6n sostiene en dos conferencias (1987 y 2003) la siguiente interpretaci6n del lema husserliano: "la tesis que defiende es que [...] no define o caracteriza a la fenomenología ni da ninguna pista sobre su metodología, [...] da solo, de la manera m6s general y formal, una indicaci6n de su intenci6n científica." (Ziri6n, 2003: 159). Siguiendo la lnea de Ziri6n, Martin Heidegger lo interpreta como el 'principio de todo conocimiento científico': "podría objetarse que esta máxima es demasiado obvia y que, por otra parte, no hace más que expresar el principio de todo conocimiento científico." (Heidegger, 1997: 51). La misma idea es sostenida Eugen Fink por ser un principio tan antiguo como la misma filosofía: "La soluci6n «a las cosas mismas» no es ninguna invenci6n de la fenomenología, sino sólo la resurrecci6n de una exigencia tan antigua como la filosofía" (Fink, 1988: 185).

necesario para pensar sus fundamentos y la posibilidad misma de sus manifestaciones³.

En este contexto particular sobre la propiedad no me posicionaré al respecto. No obstante, considero importante tener en cuenta que Husserl formula en repetidas ocasiones el lema “ir a las cosas mismas” a través del concepto de intuición, llevando el “ir” a las cosas mismas hacia el ámbito de la *intuición* de “las cosas mismas”, presentada en términos de acto y a su vez también como estrato o nivel de acceso originario, protagonista del acceso evidente al estadio del saber en el marco de la pretensión de fundamentar una nueva teoría del conocimiento⁴. Cabe decir, por tanto, que el método fenomenológico guarda alguna relación estructural con el proceder intuitivo y sus estrechas relaciones con la adquisición de conocimiento.

Otro de los aspectos importantes del método fenomenológico es el descubrimiento de la re(con)ducción fenomenológica, tematizada en 1907 y descubierta en 1905 según los manuscritos disponibles⁵, formulada como un acto de re(con)ducir la mirada de lo trascendente hacia lo inmanente. Será definido como el campo de la apodicticidad de la evidencia o de la autodación, lo que dicho en

³ La interpretación que sostiene la exclusividad de la expresión “a las cosas mismas” como *el* lema de la fenomenología implica pensar la fenomenología en términos de un método filosófico único y propio, caracterizado por una serie de elementos fundamentales ausentes en cualquier otra empresa filosófica, adheridos de algún modo a la expresión “a las cosas mismas”. Ángel Xolocotzi sostiene esta interpretación, defendiendo la máxima como el rasgo singular de la fenomenología: “El «ir a las cosas mismas» es, entonces, de entrada, el ir de la idea de ciencia, evidencia e intuición, como meras opiniones infundadas, a la autodación de las mismas, es decir, a su cumplimiento definitivo.” (Xolocotzi, 2009: 135). La misma idea es defendida por Javier San Martín: “En la conocida fórmula *Zu den Sachen Selbst!* (a las cosas mismas) no se prejuzga ni las cosas a las que hay que volver ni el modo en que se ha de volver a ellas, ni tampoco la finalidad de vuelta. Quizá una de las características fundamentales implícita en ese lema es que no se trata de una vuelta «objetiva» en el sentido en que esa misma máxima es asumida por la ciencia; [...] con la fórmula «¡a las cosas!» se rechaza «toda teoría anterior sobre las cosas», tanto las teorías científicas sobre las cosas como las teorías filosóficas.” (San Martín, 1986: 23).

⁴ Cf. Hua XIX, 600:648, Hua III/1, 42:120, Hua XXVII, 234, Hua XXX, 340.

⁵ Según el editor del volumen X de la *Husserliana, Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Rudolf Boehm, el manuscrito (*Konvolut*) A VII 25 del Archivo Husserl de Leuven —que recoge los apuntes núm. 35, 36, 37 y 38— se compone de 28 hojas recogidas en un sobre donde está escrito con lápiz: “Seefelder Manuskript und ältere über Individuation. S₁ Seefeld 1905.”, es decir, “Manuscrito de Seefelder y antiguos sobre Individuación. S₁ Seefeld 1905 Individuación”. A continuación, en el mismo sobre, y escrito con tinta entre corchetes, se indica: “In Seefelder Blättern (1905) finde ich schon Begriff und korrekten Gebrauch der «phänomenologischen Reduktion»”, es decir, “En las hojas de Seefelder (1905) encuentro ya el concepto y el uso correcto de la «reducción fenomenológica»”. (Hua X, 458-459). En agradecimiento al trabajo del profesor Javier San Martín, cito a continuación la clasificación de los manuscritos en diferentes clases y tipologías que pueden servir para centrar las investigaciones en fenomenología. Las carpetas están clasificadas en letras:

la A corresponde a manuscritos que describen el mundo y la percepción, lo que se llama la Estética fenomenológica; la B se refiere a la reducción y a la epojé; la C designa los manuscritos sobre el tiempo; la D, los que tratan del cuerpo y la somatología; la E son manuscritos sobre la intersubjetividad y la sociedad; la F agrupa los textos de las clases de Husserl; la K recoge todos los manuscritos de Husserl en torno a su última obra.” (San Martín, 1986: 13).

palabras de Husserl sería “una suspensión de todas las posiciones trascendentes.” (Hua II, 6:62). Tengamos en cuenta que la naturaleza suspensiva de esta re(con)ducción —su carácter presuntivo— únicamente muestra el inicio del acto, es decir, tan solo un primer momento de este desplazamiento tan peculiar de reducir lo trascendente a lo inmanente, en contra de aquellas posiciones que interpretan este acto de re(con)ducción en términos de un solipsismo metodológico⁶. Es menester, por tanto, identificar la necesidad de prescindir del índice de existencia de lo trascendente como causa fundamental del carácter suspensivo de la reducción.

Ahora bien, además de la re(con)ducción, el proceder fenomenológico-intuitivo también opera en la problemática de hacer fenomenología. En este sentido, la función que desempeña la intuición, tal y como la presenta Husserl, sería la de otorgar cierta garantía al conocimiento con tal de aproximarlo a su originariedad (*Ursprünglichkeit*), al mismo tiempo que permite acceder a las cosas mismas, que sería la fuente de dación de todas las aprehensiones. Todo acto intuitivo se fundamenta en última instancia en las modalidades aprehensivas —cuya función principal es captar los datos procedentes del estrato o nivel al que se dirigen por su misma constitución—, y éstas sitúan la base del modelo de encabalgamiento

⁶ La refutación del psicologismo va precisamente en esta dirección. El desplazamiento hacia la constitución de las vivencias que representa el surgimiento de la reducción fenomenológica, interpretado como un solipsismo cerrado insalvable a través de una lectura, a mi juicio poco acertada, piensa el concepto de re(con)ducción como un dirigir o reducir la mirada hacia el campo de lo interno, del yo, donde sólo ahí puede haber ciencia en sentido estricto como evidencia apodíctica. Debe tenerse en cuenta que Husserl presenta la re(con)ducción no sólo como un ‘re(con)ducir’ la mirada hacia el campo de las vivencias sino que lo hace estableciendo el índice cero de existencia de todo lo trascendente, y además, como un momento inicial que motiva el acto general del conocer, es decir, como el motor de una nueva toma de contacto con las cosas, materializado en lo que él denomina “*actitud filosófica*” (*phänomenologische Einstellung*). Las críticas van dirigidas hacia un posible solipsismo metodológico, definido por Hilary Putnam como la no-presunción de la existencia de lo externo en todo estado psicológico: “ningún estado psicológico, propiamente dicho, presupone la existencia de ningún individual [...]” (Putnam, 1975: 220). Efectivamente, como dice San Martín, la reducción presupondría una no-existencia de lo externo, con lo cual estaríamos ante un solipsismo escéptico —no metodológico— transformado en un solipsismo natural, ya que sólo es válido como comienzo, es decir, como actitud natural, pero la re(con)ducción, en tanto que abre la conciencia al ámbito de lo trascendente, “es la superación de esta actitud invirtiéndola en la dependencia de todo respecto a la subjetividad.” (San Martín, 1993: 251). En este sentido, dice San Martín, hay que diferenciar los diferentes momentos del método fenomenológico y la evolución del mismo en el contexto particular de la re(con)ducción, ya que inicialmente sí presenta una esfera egológica —relativa únicamente al yo—, pero es un estadio inicial necesario para la constitución fenomenológica del mundo y la fenomenología de la intersubjetividad: “El hecho de que el mundo esté ahí para nosotros y de que sea relativo a la comunidad de la que toma su sentido, es algo que se da en mí, e. d. el mundo tiene el sentido de objetividad intersubjetiva para mí; mi mundo tiene ese sentido de ‘para todos’; de ahí que el fenomenólogo tenga que empezar por la intencionalidad egológica, analizando aquellas intencionalidades que podrían ser llamadas exclusivamente suyas” (San Martín, 1993: 254). Con todo lo expuesto pienso que la interpretación solipsista desatiende el conjunto de la obra de Husserl —en gran medida, dirigida a fundamentar la constitución de la intersubjetividad trascendental y el mundo de la vida—, siendo por lo tanto una filosofía abierta al mundo, en contra de la interpretación que defiende el solipsismo fenomenológico.

desarrollado por Husserl desde la formulación de la doctrina de la intuición categorial en las *Investigaciones Lógicas*, hasta la fundamentación explícita del proceso de ideación y la intuición de esencias en *Ideas I*.

Todo ello muestra la importancia de vincular la intuición al método fenomenológico y en última instancia a la razón fenomenológica, que ya es teórico-práctica desde sus inicios, al menos desde el análisis relativo al problema de la evidencia y la garantía del conocimiento en estrecha vinculación con otros elementos del método relevantes como la re(con)ducción trascendental o la epojé, que difícilmente pueden operar sin intuiciones⁷. Llevando esta reflexión al terreno práctico, y en concreto al fenómeno de la propiedad, la pregunta que surge a continuación es la de cómo re(con)ducir la propiedad al ego trascendental para poder intuir el fenómeno. Esta es la pregunta que guiará el análisis.

Con tal de trazar posibles vías de respuesta y articular un sentido fenomenológico de la propiedad válidamente asentado, es decir, erigido de intuiciones adecuadas, se inicia la investigación con una descripción del fenómeno, lo que implica directamente intuir sus modos de dación —los modos de darse el fenómeno—. Una vez descritos en primera persona y prescindiendo naturalmente de juicios de valor, se debe proceder a llenar las intuiciones primarias que permiten

⁷ La interpretación que sostengo se basa en las siguientes referencias. En primer lugar, la temprana fenomenología presente en la "*Philosophie der Arithmetik*" de 1891 se constituye a través de un desplazamiento fundamental que conduce el análisis de la fundamentación de la matemática a la fundamentación de la objetividad del conocimiento, articulado a través del suelo de la representación y sus tipologías, erigidas sobre la descripción del objeto *intuido* (Hua XII, 194). También hace posible que las objetividades sean simbolizadas en la medida en que son *intuidas* (Hua XII, 194) y a su vez son la fundamentación de las representaciones propias (Hua XII, 194), heredadas del esquema de representaciones de Franz Brentano. En los "*Prolegomena*" de 1900 la aprehensión se fundamenta en las particularidades de la intuición (Hua XVIII, 86:85) y en las *Investigaciones* Husserl le atribuye numerosas funciones: permite el acceso "a las cosas mismas" (Hua XIX, 600:648) y ostenta, cuando es intuición sensible —es decir, percepción— el poder de *dar* "un objeto como presente en persona (*leibhaftig*)" (Hua XIX, 461:544), algo que la sitúa en primacía por encima de la imaginación (Hua XIX, 463:545). Asimismo, cuando deviene intuición categorial sirve de base a las formas categoriales que se edifican sobre la percepción (Hua XIX, 671:703), representa el ideal del conocimiento en términos del ideal de adecuación correspondiente en cada caso como ideal cumplimiento (Hua XIX, 173:342), e incluso permite acceder de un modo inmediato a las esencias universales (Hua XIX, 534:594). No nos olvidemos que en 1907 Husserl otorga a la intuición el carácter de dato absoluto (Hua II, 31:90), imprimiendo la dirección de la nueva fenomenología trascendental (Hua II, 9:67), abriendo el campo de la intuición de esencias (Hua II, 9:67). Este nuevo campo eidético de *Ideas I*, Husserl confiere a la intuición el carácter de ser el lugar donde se dan las esencias puras (Hua III/1, 15:91), responsable de la ideación fenomenológica, planteada en términos de una visión esencial que permite captar las esencias o eidos, o dicho en palabras de Husserl, el lugar donde "lo visto es entonces la correspondiente esencia PURA o eidos" (Hua III/1, 15:90). Finalmente, incluso en la fenomenología genética presente en *Krisis*, la constitución de la *Lebenswelt* o mundo de la vida se define como "mundo de la intuición realmente experimentante" (Hua VI: 51, 52). Todo ello muestra no sólo la importancia de la intuición en la fenomenología sino sobre todo la necesidad de atender al proceder intuitivo como el proceder esencial de la fenomenología y por consiguiente del método fenomenológico, visto desde su carácter de acto, de nivel de acceso originario otorgador de evidencia y necesario para el cumplimiento, o, si se prefiere, desde su última función: la de ser el suelo fenomenológico del mundo de la vida, "el mundo de la experiencia real y posible" (Hua VI, 49:50).

captar el fenómeno de la propiedad, es decir, asentar la base fenomenológica del sentido —el horizonte de significatividad—. El tercer y último paso será la exposición y mostración del sentido fenomenológico del fenómeno, prescindiendo, eso sí, de cualquier análisis empírico o datos accesibles mediante significados etimológicos, jurídicos, históricos e incluso políticos que puedan vincularse de un modo estrecho a la propiedad, ya que tal presunción impediría atender al fenómeno tal y como se me presenta.

2. LA PROPIEDAD Y EL ACTO DE APROPIACIÓN

En primer lugar, la propiedad como tal no aparece como un hecho, sino más bien como acto de apropiación —más adelante veremos que concretamente se nos manifiesta como resultado del acto de apropiarme de algo. Todo acto de apropiación, en la medida en que se dirige hacia una cosa con una determinada intención, participa de la estructura intencional de los actos o vivencias intencionales, lo que implicará una determinada participación del ideal del cumplimiento. En este sentido decimos que toda propiedad, antes que nada, se manifiesta originariamente como un acto o vivencia intencional dirigido a apropiarse de algo, siendo éste un acto fundado, según la lógica de la fundación o superposición de actos⁸. Pero no es menos cierto que para darse la propiedad, primero, antes de nada, debe de haber una cosa potencialmente apropiable, es decir, posible de ser apropiada. Ahora bien, este punto es extremadamente conflictivo cuando nos adentramos en él e intentamos realizar un análisis fenomenológico de la cosa como cosa apropiable. ¿Acaso cuando hablamos de las ‘cosas apropiables’ nos referimos sólo a los objetos, los útiles, las herramientas y, en definitiva, a los objetos dados en el mundo circundante? ¿No decimos que en la vida cotidiana

⁸ La lógica de la *Fundierung* (fundación) parte de la dimensión de los actos que atiende al hecho de la superposición de unos sobre los otros, lo que dicho en términos fenomenológicos podríamos definir como “una interrelación de lo fundante con lo fundado, de modo que éste se encuentra ya en aquél y lo que funda carecería de existencia sin lo fundado.” (López, 2012: 79). La génesis de esta lógica de interrelación la hallamos en la Tercera Investigación Lógica sobre el *todo* y las *partes*, llevada naturalmente al terreno de los actos intencionales de la conciencia y la interrogación por la evidencia del conocimiento, determinando en última instancia, como dice Serrano de Haro, “la complejidad de todo acto de conciencia, y en particular la omnipresencia de partes no independientes o abstractas en todos los fenómenos intencionales, sean básicos o no lo sean, es de hecho un rasgo distintivo de la fenomenología husserliana.” (Serrano de Haro, 1995: 67). En este sentido, el acto de apropiación, por ejemplo, se superpone a la percepción en la medida en que me apropio de algo que percibo, sea o no comprobado por mi propia experiencia, por lo que debemos entenderlo como acto fundante erigido sobre actos fundados.

hay personas que les mueve el deseo de apropiarse de otras personas o incluso de las estrellas? Fácilmente estaríamos de acuerdo en afirmar que no es lo mismo apropiarse de un objeto que apropiarse de una estrella —comprándola, adquiriendo la titularidad correspondiente—, y menos aún podemos trazar paralelismos entre apropiarse de algo físico e intentar apropiarse de una persona —causa de la esclavitud. En otro lugar desarrollaré estas cuestiones para complementar el análisis fenomenológico de la propiedad, incidiendo en los diferentes grados de cumplimiento de la apropiación y en la variación del comportamiento que tengo sobre la cosa en función de cómo se me presente, sobre todo para tomar nota de los límites de la legalidad en la constitución de la propiedad⁹. Por el momento tengamos en cuenta que toda propiedad se da originariamente como un acto intencional dirigido a la apropiación de la cosa, es decir, a tener pleno poder sobre ella, sea la cosa del tipo que fuere. Esto significa que no hay acto de apropiación sin una cosa que pueda ser apropiada, lo que nos lleva a distinguir, por tanto, la materia del acto de apropiación —la intención de apropiación— de la cualidad del acto de apropiación —la forma de expresar la apropiación por ejemplo mediante el uso de la titularidad jurídica de la propiedad ante el robo de un tercero. En este sentido el acto de apropiación se caracteriza, al menos en un primer momento, por participar de la estructura de la intencionalidad y motivado por un deseo de apropiación de la cosa, pues hay algo que me mueve a

⁹ Resulta interesante destacar los trabajos de Gerhart Husserl al respecto. G. Husserl publica en 1969 su libro titulado "*Persona, cosa, comportamiento*" (*Person, Sache, Verhalten*), donde expone unos *Prolegómenos para una teoría de la propiedad en quince capítulos* (*Prolegomena zu einer Theorie des Eigentums in fünfzehn Kapiteln*), ampliamente desarrollados, dirigidos a exponer una fenomenología de la propiedad a partir del desarrollo del concepto de *comportamiento*. La propuesta de G. Husserl participa de una determinada concepción de la propiedad según la cual "propiedad es la idea de dominio total que una persona, propietario "E", tiene sobre una cosa valorable, la cosa «S»" (G. Husserl, 1969: 3). En la medida en que identifica en la propiedad una idea de poder absoluto (*vollständige Macht*) sobre una cosa que ha de ser valorable, el planteamiento de G. Husserl necesariamente ha de atender al problema de la valoración (*die Bewertung*) que determina el comportamiento (*das Verhalten*) (G. Husserl, 1969: 12). Los problemas que suscita la dimensión de la valoración no son triviales. Si se plantea el problema de cómo se funda el valor de la cosa en la propiedad y cómo ésta se constituye, entran en juego el problema fenomenológico del inconsciente, de la voluntad, e incluso de los límites del Derecho en la determinación de los valores. Probablemente G. Husserl planteara el enorme complejo problema de la variación del comportamiento en la fenomenología de la propiedad una vez superada su investigación de 1925 sobre la "*Génesis y límites de la validez jurídica para la determinación de reflexiones preliminares*", donde se hallan los orígenes de su obra posterior titulada "*La objetividad jurídica. Estudios logicojurídicos para una teoría de la propiedad*" (*Der Rechtsgegenstand. Rechtslogische Studien zu einer Theorie des Eigentums*) en 1933. En esta obra Gerhart plantea la constitución de la relación de propiedad (*die Eigenrelation*) a partir de la noción de *dominio* (*die Herrschaft*), algo que me parece acertado y muy significativo si tenemos en cuenta la distinción entre la mera tenencia y la apropiación absoluta, o mejor dicho, la distinción entre propiedad y posesión como poder absoluto, por un lado, y mero tener, por otro. En todo caso el gran trabajo de G. Husserl sobre la propiedad debe ser atendido si se quiere estudiar el complejo problema del comportamiento en la constitución fenomenológica de la propiedad, estrechamente vinculado a la constitución fenomenológica de 'lo jurídico' (*des Juridisch*) y del Derecho.

apropiarme de eso que tengo enfrente o que simplemente quiero poseer, donde la correlación se da de forma originaria. Aquí naturalmente entra en juego la figura del inconsciente, la posibilidad de la manipulación, y sobre todo análisis dirigidos a fundamentar la voluntad de poder, e incluso la dimensión cultural de los objetos y del mundo de la vida desarrollada por Lester Embree¹⁰.

El siguiente paso debe dirigirse a describir los modos con los que se torna efectiva la apropiación de la cosa, haciendo hincapié en el procedimiento mediante el cual yo puedo apropiarme de algo que quiero tener y además poseerlo absolutamente. En este sentido, la propiedad se distingue de la mera posesión en la medida en que imprime un poder absoluto sobre la cosa, algo que no hace la posesión, ya que poseer es una mera pertenencia de la cosa. Por el contrario, a diferencia de la posesión el acto de apropiación es pertenencia absoluta o poder absoluto (*vollständige Macht*) en la medida en que desprende una titularidad de posesión garantizada fundamentalmente por la Ley. Distinguimos por tanto "posesión" de "propiedad" y concluimos señalando que todo acto de poseer es en esencia *antijurídico*¹¹ por no llevar consigo una voluntad que quiera adquirir la titularidad —fundamental para poseer el poder absoluto sobre la cosa—, algo sustancialmente distinto de lo que ocurre en el acto de apropiación donde para

¹⁰ Lester Embree parte de la siguiente máxima: "lo cultural es aprehendido" (Embree, 2005: 118). Según él, todo lo aprendido vendría determinado por nuestra relación intersubjetiva con el mundo, de modo que el mundo, como mundo de la vida o *Lebenswelt*, "no sólo es natural sino también socio-cultural" (Embree, 2011: 13). De aquí se derivan dos formas de entender este carácter originario del mundo como mundo cultural, por un lado, entendido como "construcciones conceptuales de cosas en el sentido común" (Embree, 2011: 13) —nivel superior—, y por otro lado como "cultura básica" (Embree, 2011, 14), que, aun siendo inferior a nivel de capas de lenguaje, en ella "la reflexión puede desvelar encuentros y los valores y usos de las cosas en cuanto encontradas" (Embree, 2011, 14). Esta concepción fenomenológica del mundo de la vida como mundo cultural, como ha sugerido San Martín en su comentario a la obra de Embree titulada "*La práctica de la fenomenología según Lester Embree*", significa en última instancia "la determinación de tipo axiológico y de tipo práctico" (San Martín, 2005: 225), algo sumamente interesante en la medida en que permite a la fenomenología dialogar con el vasto campo de los valores y definir el ser humano como "objetos culturales básicos para ellos mismos en relación a valores" (Embree, 2005: 130). Desde esta perspectiva axiológica, el acto de apropiación, en la medida en que configura una serie de valores y determina una cierta posicionalidad, pues me permite tener lo que quiero —e incluso condiciona mi comportamiento con lo apropiado— podría ser expresada en términos de una apropiación dirigida a poseer absolutamente un objeto cultural con el que me relaciono y tengo un comportamiento basado en una serie de valores. A mi parecer, este carácter del acto de apropiación, si se analiza desde la posición de Embree, imprimiría una dimensión cultural en el objeto, correlato de mi apropiación, algo que podría contrastarse con la perspectiva del nuevo realismo, como veremos adelante, ya que ambas configuran el carácter intersubjetivo del mundo, que, según Embree, será socio-cultural y, desde Ferraris, será ontológicamente social.

¹¹ Por *antijurídica* me refiero a una posesión no regulada por la Ley, es decir, sin una titularidad explícita, no-jurídica, no a la connotación del derecho penal de la *antijuridicidad* como uno de los elementos de la doctrina del delito 'siendo contrario a Derecho' y la estructura suficiente de la culpabilidad en la punibilidad de los comportamientos. Son muy pocas las posibles pertenencias no reguladas por la Ley, es decir, las meras posesiones, y por ello no son extremadamente importantes en el análisis aquí desarrollado.

apropiarme de la cosa debo de tener la garantía de que yo soy el titular, y en consecuencia, soy el único que ejerce el poder absoluto sobre ella.

Ahora bien, que yo ejecute el acto de apropiación conscientemente y participe de la intencionalidad, no significa, como hemos visto, que se dé esencialmente de forma inmediata. Por el contrario, el carácter mediato de la propiedad constituye su *esencia jurídica*¹². Cuando hablamos de esencia jurídica nos referimos al poder que ostenta la jurisdicción, el *ius* —la Ley—, responsable de garantizarme el pleno poder sobre la cosa, es decir, la apropiación jurídica de la misma. De aquí se desprende la existencia de un 'yo-otro' que me garantiza la totalidad del poder de pertenencia de la cosa. Este 'yo-otro' es la misma jurisdicción —encarnada en el Estado como máximo responsable del cumplimiento de la misma—, la que me garantiza el poder absoluto incluso ante la contingencia y el azar y la que determina la oponibilidad de la propiedad en la medida en que puedo oponerla ante terceros¹³. Pongamos un ejemplo. Que yo quiera apropiarme de un modo absoluto por ejemplo de este ordenador implica no sólo que

¹² Sophie Loidolt va más allá en su análisis sobre fenomenología del Derecho asegurando que el movimiento hacia la prescripción de la validez, entendido como finalidad, es una *intencionalidad jurídica*: "desde la validez como finalidad, el movimiento de la prescripción es descrito como intencionalidad jurídica." (Loidolt, 2009: 4). Según Loidolt, la intencionalidad jurídica está relacionada con la génesis de "lo jurídico", vinculada al problema de la evidencia y del conocimiento: "esto conduce al problema de su evidencia y su génesis, así como a su rol en el contexto teórico-metodológico." (Loidolt, 2009: 66). Es comprensible que Loidolt se mueva dentro del contexto de la constitución de lo jurídico en la medida en que quiere fundamentar una razón jurídica total (*vollkommenes Vernunftrecht*): "Una completa y elaborada razón jurídica puede sólo ser el *telos* [...] y debería poder ser reconocida por cualquiera: lo que significa por cualquier persona en cualquier lugar y en cualquier momento.» (Loidolt, 2009: 72). A mi parecer, es acertado pensar que una razón jurídica ha de imprimir un reconocimiento, pues sin reconocimiento no es posible determinar el cumplimiento del Derecho, y con él, el otorgamiento del poder absoluto. Sin embargo, pienso que tal vez este reconocimiento (*die Anerkennung*) debería ser entendido como seguridad jurídica —todas las legislaciones han de ser visibles, comprensibles y disponibles. Pero en el contexto de la propiedad, naturalmente esto nos lleva a otra dirección en la medida en que la esencia de la propiedad, por su carácter de acto, es una *esencia jurídica* porque necesita de la solicitud en tanto que imprime un poder completo. Considero arriesgado querer fundamentar una intencionalidad jurídica a partir de la prescripción (*die Ausweisung*), ya que ésta sólo es un carácter del fenómeno jurídico —vinculado a la duración del mismo—, así que sería más acertado constituir la a partir de otro tipo de reflexión. Frente a la posición negativa de la prescripción que enuncia Loidolt, se requiere para el desarrollo de este tema un análisis esencialmente positivo.

¹³ El Estado como representante último y encarnación ejecutiva de la ley únicamente se constituye fenomenológicamente a través de la posibilidad misma de la representación del *ius*, nunca a través de un análisis teórico de una razón práctica o un iuspositivismo, ya que no son descritos intuitivamente desde el entramado de vivencias sino sólo a través de sus relaciones con la posibilidad de la validez. Tal y como pone de manifiesto Jürgen Habermas, una reflexión filosófica sobre el Derecho y que sea estrictamente Teoría del Derecho, ha de abandonar la vieja concepción del Estado como razón práctica y atender a la nueva razón comunicativa, que "empieza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda nada atribuida al actor particular o a un macrosujeto-estatal social [...] es más bien el medio lingüístico, mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible la razón comunicativa." (Habermas, 2010: 65). A pesar de que aquí no estamos haciendo Teoría del Derecho, resulta interesante tomar nota de este desplazamiento hacia una concepción menos práctica del Estado encargada ya no tanto de velar por la validez sino concatenar discursos comunicativos en lugares fijos, lingüísticos, donde la fenomenología podría operar y desentrañar los modos en los que éstos se dan efectivamente a través de la descripción de sus modos de dación.

yo adquiriera la titularidad correspondiente e imprima un derecho sobre él, es decir, que sea de mi propiedad, sino, y sobre todo, que yo conscientemente solicite al 'yo-otro' que tiene el poder de otorgarme el poder absoluto, la titularidad correspondiente. Una vez el 'yo-otro' me conceda el poder absoluto podré ejercerlo ante alguien que me lo quiera robar, por ejemplo. En este caso, el 'yo-otro' se encarna en el Derecho Privado, haciendo velar por el correcto funcionamiento del modelo de compraventa —sujeto al momento de la firma contractual—, pero nunca deja de ser estructura normativa, ya que siempre en última instancia la Ley es la que garantiza mi poder absoluto; el 'yo-otro' en última instancia siempre es el ordenamiento jurídico que incluye todas las normatividades que regulan las apropiaciones. Por lo tanto, el ordenamiento jurídico o jurisdicción representaría la instancia que me otorga ese poder absoluto, aunque vale decir que en el fondo nunca es un poder absoluto en la medida en que está sujeto a determinadas condiciones como por ejemplo de durabilidad, de pago fraccionado o extinción, por lo que siendo precisos debemos calificarlo de 'poder aparentemente absoluto', donde lo 'absoluto' hace referencia fundamentalmente al carácter unilateral y exclusivo del poder sobre la cosa.

Tras este segundo momento de solicitud, entra en consideración un tercer elemento esencial. Desglosando el carácter procesal de la solicitud, es decir, de la necesidad de pedir a la Ley que me garantice el poder absoluto sobre la cosa que yo hago experiencia y quiero adquirir, nos topamos con un nuevo ámbito de tratamiento fundamental para el análisis: la entrega efectiva de la acreditación. Y aquí entra en juego una dimensión esencial, ya que una vez recibo el sí del 'yo-otro' —titular de pleno poder que me concede el disfrute eterno de la cosa—, la titularidad completa el acto de apropiación haciendo posible que se dé la propiedad de la cosa. Una vez dada la propiedad de la cosa, automáticamente se alteran mis relaciones con la cosa, mi comportamiento ya no es extraño, no la intuyo en la lejanía, sino que ahora es mía y yo la poseo, lo que me convierte en poseedor, o dicho más llanamente, paso a ser propietario. Por lo tanto, digamos que todo acto de concesión o entrega de la titularidad causa un último momento estructural del acto de apropiación, la aparición del yo propietario. Este cuarto y último momento del acto de apropiación es la consecuencia del otorgamiento de la titularidad de la cosa, efectuado a través de un proceso que incluye el momento del pago y la subordinación a unos derechos y deberes en relación con la cosa. Dejo

de ser un yo cualquiera a ser un yo propietario, la cosa es mía y yo dispongo de un poder absoluto, reconocido y garantizado por la Ley ante cualquier tercero que quiera impedirme el usufructo de la forma que yo quiera; esto implica por norma general una modificación de mi comportamiento con la cosa. En suma, hasta el momento, hemos distinguido cuatro niveles del acto de apropiación que podríamos enumerar del siguiente modo:

- (1) Nivel intuitivo: intuición consciente de la cosa potencialmente apropiable dirigida a apropiármela, probablemente fruto de un deseo personal de adquisición —fuertemente influenciable y manipulable.
- (2) Nivel de solicitud: necesidad de garantizar mi poder absoluto sobre la cosa. La garantía se efectúa a través de la solicitud al 'yo-otro' —titular del poder— dentro de los parámetros jurídicos establecidos.
- (3) Nivel de reconocimiento: el titular del poder absoluto me otorga, gracias a una serie de condiciones que yo asumo, el poder aparentemente absoluto sobre la cosa a través de la entrega de la titularidad correspondiente, convirtiéndola en mi propiedad.
- (4) Nivel egológico: la adquisición de la titularidad de la cosa, es decir, la propiedad, completa el acto de apropiación redefiniendo mi 'yo' como 'yo propietario', haciéndome gozar del privilegio del usufructo ante cualquier situación o cualquier tercero, con las limitaciones contractuales aceptadas.

Prescindiendo ahora del enfoque en primera persona, el esquema de los momentos que constituyen la lógica del acto de apropiación sería el siguiente:

- (1) Intuitivo: 'A' intuye la cosa 'B'.
- (2) Solicitud: 'A' solicita el poder absoluto de la cosa 'B' al titular 'C', o lo que es lo mismo, 'A' solicita la titularidad jurídica de la cosa 'B' al titular 'C'.
- (3) Reconocimiento: 'C' entrega a 'A' el poder absoluto sobre la cosa 'B'.
- (4) Egológico: 'C' reconoce a 'A' como propietario de la cosa 'B'.

La unidad sistémica de estos cuatro momentos constituye el aparecer del fenómeno de la propiedad y la posibilidad de su experimentar. Vale decir también que cada uno de los niveles puede fraccionarse en subniveles o estratos si nos preguntamos cuánto se llena cada uno de los actos intencionales (intención de apropiación, intención de solicitud, etc.), ya que el ideal fenomenológico del conocimiento entendido en términos de adecuación siempre opera en todas sus múltiples manifestaciones, incluso en las capas más primarias de acceso a los fenómenos. Lo interesante, sin embargo, no es agotar el fenómeno, pues

naturalmente ningún horizonte de sentido puede ser reducido a una mera interpretación y abasta por ello numerosas posibilidades. En este sentido los cuatro niveles o estadios de la fenomenología de la propiedad ilustran una manera de articular un sentido holístico y general.

Como veremos a continuación, la perspectiva de Maurizio Ferraris es sumamente distinta, pues en ella desaparece el carácter fenoménico de todo objeto social, aunque no su relación con la subjetividad, lo que implicará atender a la propiedad no en su modo de aparición sino en su consistencia ontológica. No obstante, cabe decir que Ferraris no menciona expresamente la propiedad, pero sí presenta la categoría de los 'objetos sociales', analizados desde la óptica de un nuevo realismo liberado de toda influencia constructivista. En esta dirección incluyo la propiedad como objeto social para señalar sus principales rasgos y sus notas esenciales dentro del marco de una nueva restauración positiva del realismo.

3. LA PROPIEDAD COMO OBJETO SOCIAL. UNA APROXIMACIÓN AL NUEVO REALISMO DE MAURIZIO FERRARIS

Con el análisis fenomenológico de la propiedad se ha puesto de manifiesto una posible aproximación fenomenológica al acto de apropiación. La perspectiva de Ferraris es sumamente distinta, pues contrariamente a la fenomenología no atiende a los fenómenos o apariciones (*Erscheinungen*) sino que se limita a los accesos de los objetos que constituyen el mundo y que tienen carga ontológica propia. De aquí se desprenderá una nueva forma de concebir el mundo y los objetos que ontológicamente lo constituyen. En su reciente artículo *New Realism as Positive Realism* del año 2014, Maurizio Ferraris presenta una nueva forma de hacer filosofía que se desvincula en gran medida de la fenomenología y que aporta una perspectiva muy diferente a la hora de analizar la propiedad, aunque también podremos trazar algunas conexiones. Veremos los rasgos principales de este nuevo realismo, y en concreto, de una determinada concepción del mundo como lugar donde se hallan los objetos que Ferraris denomina bajo la novedosa categoría de "objetos sociales" donde incluiremos la propiedad.

El nuevo realismo de Ferraris surge, como bien señala en las primeras páginas del ensayo, como una reacción contundente ante la predominancia de una

tendencia filosófica a fundar el conocimiento desde un estadio anterior a la experiencia, denominado *fact of the preexistence* (Ferraris, 2014: 173). Una vez trazada la continuidad de Kant a Gadamer, lo que sugiere Ferraris es abandonar este constructivismo que rompe diametralmente con toda posibilidad de dación en la medida en que construye el conocimiento a partir de diseños conceptuales y perceptivos, que de alguna manera ya están dados y que por lo tanto no permiten atender a la naturaleza ontológica del mundo objetualizado. Dice Ferraris:

Tal perspectiva puede presentarse a sí misma en diferentes matices, hasta el punto de discutir que aquí no hay nada dado y que todo es construido por nuestros diseños conceptuales y aparatos perceptuales (Ferraris, 2014: 173)¹⁴.

Del constructivismo, dice Ferraris, surge el giro lingüístico y la consecuente prevalencia del concepto en la construcción de la experiencia (Ferraris, 2014: 173), empleando el ejemplo de los dinosaurios y preguntándose si realmente existieron. A diferencia de esta prevalencia conceptual, Ferraris propone una *prevalence of the object* que nos acompaña en la vida (Ferraris, 2014: 174). Digamos que los objetos están ahí antes que los conceptos. En este sentido, no sorprenderá que Ferraris defina el mundo como mundo de objetos (*world of objects*) o, dicho en otros términos, la más alta positividad ontológica (Ferraris, 2014: 174), previa a los estados de cosas (Ferraris, 2014: 174). Sin embargo, no estamos ante una concepción de los objetos como 'cosas en sí mismas'. Como dice Ferraris, la 'cosa en sí misma' (*the thing in itself*) irrumpe como una sorpresa, es decir, como la pérdida de las expectativas sobre la cosa que yo me había creado a partir de mis esquemas conceptuales y mi percepción (Ferraris, 2014: 189), a diferencia de los objetos, que son definidos como la manifestación positiva de la facticidad constituyente del mundo (Ferraris, 2014: 189). En este sentido, Ferraris presenta el cruzamiento entre la dimensión de los objetos y la dimensión de los conceptos como una lógica ontológicamente ascendente que se inicia en la dimensión ideal de los conceptos y que termina transformándose en los objetos, lo que dicho en otras palabras sería un ascenso de la vertiente negativa a la

¹⁴ "Such a perspective may present itself in different shades, up to the point of arguing that there is nothing given and that everything is constructed by our conceptual schemes and perceptual apparatuses."

vertiente positiva de la facticidad, siempre constituyente del mundo, y por tanto, de los objetos dados en él.

Pienso que esta concepción de la facticidad es importante a la hora de comprender la propiedad como objeto social por varias razones. En primer lugar porque la facticidad no reside únicamente en la constitución de los objetos y por lo tanto en la propiedad como objeto social sino que es producto de un surgimiento que es estrictamente fenomenológico (Ferraris, 2014: 189). Ahora bien, cabe señalar que este carácter fenomenológico atañe únicamente al momento inicial, el de la aparición, pues el movimiento que imprime la facticidad se dirige a restaurar la positividad, es decir, la ontología de los objetos, denominado bajo la expresión *unamendability*, partiendo de una vertiente negativa estrechamente relacionada con los aparatos conceptuales y perceptivos.

Otra de las razones es precisamente su naturaleza restauradora, la intención de restaurar del positivismo y sustituir la epistemología por una nueva ontología realista, pues como dice Ferraris, la epistemología no se deja corregir a sí misma (Ferraris, 2014: 189). Todo ello muestra el proceder de este nuevo realismo articulado en términos de una dialéctica asentada sobre el mundo que origina por un lado una vertiente negativa o conceptual de la facticidad —*prevalence of the concept*— convertida en positividad (Ferraris 2014: 188), algo que, expresado en términos fenomenológicos, podría definirse como una re(con)ducción de la mirada hacia los objetos que constituyen ontológicamente el mundo, suspendiendo toda posición en torno a la validez de los esquemas conceptuales. Salvando las distancias temáticas mencionadas, tal vez pudiéramos hallar en este “camino ascendente” (*ascending path*) (Ferraris, 2014: 189) de la negatividad a la positividad, un denominador común con la fenomenología de Husserl, pues si lo negativo representa lo conceptual y lo positivo lo objetual, siendo éste una transformación de aquél, ¿acaso no reproduce la lógica del cumplimiento en la medida en que las intuiciones categoriales, dirigidas a los conceptos, se erigen sobre intuiciones sensibles, dirigidas a los objetos trascendentes? No obstante, respondiendo afirmativamente únicamente podríamos trazar un paralelismo metodológico entre la lógica de la facticidad que diseña la *unamendability* y el proceder intuitivo del conocimiento que articula Husserl en términos de adecuación plena o evidencia apodíctica del conocimiento, dada la imposibilidad de salvar las distancias temáticas sin caer en reduccionismos. Así pues, a modo de conclusión,

cabe afirmar que no hay posibilidad de trazar numerosos paralelismos temáticos entre ambas perspectivas, pero quizá sí metodológicos o terminológicos¹⁵.

No cabe duda alguna que nos hallamos ante una concepción del mundo restauradora de la positividad (Ferraris, 2014: 176) encarnada bajo la etiqueta de un nuevo "realismo positivo" (*Positive Realism*). Las consecuencias de esta concepción del mundo como sustrato ontológico de objetos serán determinantes a la hora de describir la propiedad como objeto social. Con tal de mostrar las divergencias analicemos los conceptos de mundo con los que trabajan ambas perspectivas. Por un lado, el nuevo realismo de Ferraris se distingue frontalmente del concepto husserliano de la *Lebenswelt* en la medida en que Husserl no lo define como un mundo objetualizado sino como suelo de la experiencia y horizonte de toda significatividad posible; pero sí participa de la dación (*die Gegebenheit*) fenomenológica a la hora de definir el mundo, es decir, del carácter *dado* del mundo, ya que en él se dan los objetos ontológicamente consistentes. En efecto, así como para Husserl es "el mundo efectivamente dado como perceptible, el mundo de la experiencia real y posible" (Hua VI, 49:50), para Ferraris, es el mundo dado donde nos topamos con objetos de consistencia ontológica, independiente de nuestro conocimiento: "En este mundo que se nos es dado [...] nos topamos con objetos que tienen una consistencia ontológica independientemente de nuestro conocimiento.» (Ferraris, 2014: 188)¹⁶. Que ambos hayan señalado el carácter *dado* del mundo, es decir, que el mundo efectivamente nos esté dado, no significa que ambas perspectivas sostengan una misma concepción del mundo, de hecho no podemos prescindir de las diferencias en la medida en que estamos ante dos formas muy distintas de pensar el mundo, ya que para Husserl constituye horizonte de toda experiencia real y posible, pero para Ferraris es el lugar donde nos encontramos con los objetos de consistencia ontológica independiente¹⁷.

¹⁵ Conviene hacer una breve precisión al respecto. Si bien en su reciente artículo Ferraris opone la epistemología a la ontología, apostando explícitamente por la segunda y rechazando la primera, en su obra *L'ermeneutica* publicada en 1998 afirma que en última instancia toda ontología es siempre una fenomenología: «al menos en su forma, la ontología es siempre una fenomenología, la cual a su vez, lo quiera o no, es siempre una fenomenología de la percepción. (Ferraris, 1999: 41).

¹⁶ "In this world that is given to us [...] we encounter objects that have an ontological consistence independently from our knowledge"

¹⁷ Sugiero emplear la expresión 'nos encontramos' y no 'nos topamos' en la medida en que, siguiendo la tesis de Embree, uno de los rasgos distintivos de la fenomenología consiste precisamente en analizar descriptivamente «los objetos-en-tanto-que-encontrados y los encuentros con ellos» (Embree, 2005: 124).

Ahora bien, tengamos en cuenta que Husserl no terminó su proyecto fenomenológico, sobre todo por la enorme extensión de su trabajo y la imposibilidad de agotar la infinitud de campos temáticos, por lo que es comprensible que no hallemos en los trabajos de Husserl una fenomenología dirigida a desarrollar los fundamentos de los fenómenos sociales. A la hora de analizar por tanto las divergencias entre el nuevo realismo y la fenomenología, y con el fin de ubicar la fundamentación del concepto del mundo —que será fundamental para desarrollar el concepto de objeto social y analizar la propiedad— debemos atender a la fenomenología que se ocupa de los fenómenos sociales. Esta fenomenología ha sido desarrollada por Alfred Schütz bajo el nombre de *sociofenomenología*. Sin embargo, el concepto de mundo que plantea Schütz a través de su fenomenología social también diverge del mundo que presenta el nuevo realismo de Ferraris, quedando por tanto descartada la hipótesis de poder leer este nuevo realismo como una nueva fenomenología social o positiva. La diferencia la hallamos en la definición que plantea Ferraris según la cual el mundo es el mundo dado donde circundamos con objetos de consistencia ontológica, a diferencia de Schütz, que hereda de Husserl la concepción del mundo de la vida y le atribuye el rasgo de la cotidianidad, pasando a hablar de mundo de la vida cotidiano.

[...] es el ámbito de la realidad en el cual el hombre participa continuamente en formas que son, al mismo tiempo, inevitables y pautadas. El mundo de la vida cotidiana es la región de la realidad en que el hombre puede intervenir y que puede modificar mientras opera en ella mediante su organismo animado (Schütz, 1977: 25).

Siguiendo lo expuesto, Schütz parte de una concepción cotidiana del mundo que origina la región de la realidad, al contrario de Ferraris, quien sostiene que el mundo no desempeña la función primordial de originar la realidad o regiones de realidad, sino que otorga al mundo el carácter de lugar donde se dan los objetos ontológicamente consistentes, encargados de originar la realidad. A pesar de esta diferenciación, podríamos hallar, como punto en común entre la fenomenología social y el nuevo realismo de Ferraris, una distancia compartida con el constructivismo:

Schütz da muestras de un positivismo y un realismo alejados del constructivismo que se le imputa. No hay que olvidar, sin embargo, que la meta de Schütz no es el estudio de los objetos mismos, sino de su significado constituido por las actividades de nuestra conciencia (López, 1995: 71).

Así pues, no cabe duda alguna que el nuevo realismo de Ferraris, en la medida en que se constituye en el lugar donde se hallan los objetos ontológicos consistentes, participa de una concepción del mundo alejada de la estrictamente fenomenológica. Pero todavía no hemos explicado qué es un objeto social y en qué medida podemos incluir la propiedad en la categoría de objetos sociales. Iniciemos el análisis teniendo en cuenta los tres tipos de categorías que presenta Ferraris:

[...] resulta por lo tanto necesario introducir, junto a las categorías de *objetos naturales* (que existen en el espacio y el tiempo independientemente del sujeto) y *objetos ideales* (que existen fuera del espacio y del tiempo independientemente del sujeto), la categoría de *objetos sociales*, que existen en el espacio y el tiempo dependiendo del sujeto (Ferraris, 2014: 181)¹⁸.

En este sentido los objetos sociales son aquellos que existen en el espacio y en el tiempo dependiendo del sujeto. Esto quiere decir que ningún objeto social no puede no ser intersubjetivo. La propiedad, por tanto, en la medida en que involucra necesariamente a dos o más personas, debe incluirse en la categoría de objeto social, pues es dependiente de los sujetos. ¿Pero cómo se lleva a cabo esta interdependencia? Respondamos diciendo que en ningún caso sería resultado de un acto de apropiación. Por el contrario, en tanto que objeto social dependiente de los sujetos, lleva consigo una consistencia ontológica estrechamente vinculada a los mismos, fruto de una conexión determinada por el modo de ejecución del acto fundamental de su constitución. A pesar de que Ferraris no ejemplifique esta concepción ontológica de los objetos a través de la propiedad, sí pone de manifiesto efectivamente que los objetos sociales son el resultado de un acto de naturaleza social que involucra al menos a dos personas y que contiene una nota esencial o un elemento estructural: el *ser grabado*. Dice Ferraris:

Esto es para decir que un objeto social es el resultado de un acto social (que involucra al menos a dos personas o a una máquina delegada y una persona) caracterizado por ser grabado, en un trozo de papel, o en un archivo de ordenador, o incluso en la

¹⁸ "it is therefore necessary to introduce, next to the categories of *natural objects* (that exist in space and time independently of the subject) and *ideal objects* (that exist outside of space and in time independently of the subject), the category of *social objects*, which exist in space and time dependently on the subject."

mente de las personas involucradas en el acto (Ferraris, 2014: 183)¹⁹.

Siguiendo lo expuesto podemos incluir la propiedad en la categoría de objetos sociales en la medida en que su aparición es el resultado de una interacción entre dos personas y una grabación, pues todo acto social debe ser '*grabado*' (*recorded*). Este carácter de 'ser grabado' suele adherirse a una escritura, ya que, dice Ferraris, la escritura es esencial para la construcción de la realidad social (Ferraris, 2014: 183). En comparación con el análisis fenomenológico, donde la esencia jurídica de la propiedad correspondía al reconocimiento de la titularidad de la propiedad de la cosa en la medida en que 'otro-yo' me otorgaba el poder absoluto sobre la cosa y sin él no sería 'mía', en este contexto el carácter esencial de 'ser grabado' correspondería al momento de la constitución del contrato —si es escrito— o el momento de lo apalabrado —si es oral.

4. CONSIDERACIONES

Así como el análisis fenomenológico de la propiedad nos había revelado la concatenación de cuatro momentos estructurales, el análisis de la propiedad desde el nuevo realismo se fundamenta en tres momentos estructurales. También es destacable el carácter fenoménico de la propiedad que se desprendería de un análisis fenomenológico, pues la propuesta de Ferraris está lejos de concebir como necesaria una dimensión fenoménica, ya que la fundamentación ontológica prevalece en última instancia sobre la fenomenológica, al menos en esta última formulación de su pensamiento. De igual modo, cabe destacar que el análisis fenomenológico revela el rasgo esencial de la propiedad, es decir, el elemento estructural que la define como propiedad y no como posesión: el momento del reconocimiento de la titularidad tras la solicitud; es donde se muestra la esencia jurídica de todo acto de apropiación de la cosa en la medida en que 'otro-yo' garantiza el poder absoluto. Por el contrario, desde la perspectiva de Ferraris, la nota esencial de toda propiedad podría decirse que es el carácter potencialmente *grabable*, es decir, la necesidad de su documentación, acentuando el

¹⁹ "That is to say that a social object is the result of a social act (such as to involve at least two people, or a delegated machine and a person) that is characterized by being recorded, on a piece of paper, on a computer file, or even only in the mind of the people involved in the act."

momento contractual porque es el momento en el que se hace efectiva el almacenamiento y el registro del acto social de la propiedad. De aquí surge la propiedad como objeto social, dotado de consistencia ontológica y, además, dependiente, pues se encuentra subordinada a los sujetos involucrados en el acto de constitución o acto social.

Concluimos, por tanto, señalando varios aspectos. En primer lugar, la constatación de un paralelismo. Así como desde el análisis fenomenológico se concibe la propiedad como el resultado del acto de apropiación, también el nuevo realismo presentado por Ferraris, a través del análisis aquí expuesto, muestra la propiedad como resultado del acto social. En ambos casos, sin embargo, el proceso hasta llegar a la constitución de la propiedad es naturalmente diferente. Pero no puede negarse que para ambos análisis la propiedad es el producto de un acto primario. La divergencia la hallamos cuando analizamos en profundidad desde ambas perspectivas lo que se entiende por "acto" y sus diferentes tipologías, ya sea para la fenomenología una proyección activa de la conciencia por medio de un análisis estático, o mediante un análisis centrado en esta co-constitución social que refleja la perspectiva de Ferraris.

En segundo lugar, cabe señalar un segundo elemento compartido: tanto desde la fenomenología como desde el nuevo realismo, la propiedad tiene naturaleza intersubjetiva. No obstante, así como desde la fenomenología el carácter intersubjetivo del fenómeno vendrá condicionado por una determinada concepción del mundo y de la subjetividad —como intersubjetividad trascendental—, la naturaleza intersubjetiva en el nuevo realismo sólo se manifestaría únicamente a través de la constatación de dos sujetos que ejecutan el acto social, que juntándose y ejecutando el acto, imprimen el carácter social del acto en cuestión, dando lugar a la propiedad como objeto social.

Por último, cabe señalar una diferencia fundamental por lo que respecta al modo de ejecutar el acto que produce la propiedad. En el análisis fenomenológico el acto de apropiación se da a partir de mí, o mejor dicho, lo ejecuto yo en tanto que motivo la apropiación, ya que podríamos decir que por norma general ejecuto el acto de apropiación desde y por mi propia voluntad, contrariamente al análisis del nuevo realismo, donde la propiedad, como objeto social, es el resultado de una especie de pacto intersubjetivo. Siendo incluso más precisos vemos que en la constitución fenomenológica de la propiedad, y concretamente en el momento de concesión del poder absoluto, hay una presunción implícita de verticalidad,

donde yo no tengo la potestad infinita sobre la cosa sino que el 'yo-otro' es quien ostenta la potestad absoluta: la jurisdicción; algo muy diferente ocurre en el nuevo realismo de Ferraris, donde se presupone inicialmente al menos una condición de no-verticalidad como condición necesaria para la realización del pacto —más allá de si se acerca o se aleja de una horizontalidad. Cabe destacar que la propuesta del nuevo realismo acentuaría la necesidad de que el acto sea ejecutado por dos subjetividades, lo que significa que ya desde un inicio adquiere relevancia el carácter social o intersubjetivo, mientras que el análisis fenomenológico incluye el segundo sujeto o 'yo-otro', pero solo tras el momento de solicitud, e incluso podría cuestionarse la misma condición intersubjetiva si intentamos responder a la pregunta de quién es realmente el 'yo-otro'.

Lo importante es destacar que ambos análisis convergen en la idea de que los objetos que están presentes en el mundo y que nos relacionamos con ellos desde una intersubjetividad, ya sea consistente ontológicamente como carácter social de los objetos —y por tanto dependiente del sujeto—, que sería la posición de Ferraris, o por el contrario producto de la necesidad de validar un momento esencial y estructural del fenómeno, el momento del reconocimiento de la titularidad, que sería la propuesta del análisis fenomenológico. Pero en ambos casos estamos ante un fenómeno que no puede analizarse de forma aislada, sino que precisa de una observación minuciosa que atienda no sólo estáticamente a lo que es en potencia apropiable sino, y sobre todo, al suelo del mundo de la vida desde donde conocemos y nos proyectamos al intercambio comunicativo, y en definitiva, a estar enfrente del otro. En este sentido, y partiendo de que la subjetividad trascendental es intersubjetividad trascendental, las problemáticas que se intentan explorar mediante descripciones fenomenológicas no deben desatender este horizonte de lo social y el paradigma de la co-constitución fenomenológica. Precisamente en esta dirección se hay paralelismos destacables entre las dos perspectivas filosóficas estudiadas más allá de las distancias insalvables, siendo la propiedad o el acto de apropiación un ejemplo de posibles y futuras investigaciones fenomenológicas.

5. BIBLIOGRAFÍA

- EMBREE, L. (2011). "La interdisciplinariedad dentro de la fenomenología", en *Investigaciones Fenomenológicas*, 8, 9-21.
- , (2005) "Los colegas como objetos culturales", en *Investigaciones Fenomenológicas*, 4, 117-131.
- FERRARIS, M. (2014). "New realism as positive realism", en *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, Special Issue, 172-213.
- , (1999). *L'ermeneutica*, Roma, Laterza & Figili. (Trad. española de Bernal, J. L., *La hermenéutica*, México: Taurus).
- FINK, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation*. Husserliana Dokumente II-I. (Eds. Ebeling, H., Holl, J. & Kerckhoven, G. V.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- HABERMARS, J. (2010). *Facticidad y validez* (Trad. Jimenez, M.), Madrid, Trotta.
- HEIDEGGER, M. (1997). *Ser y Tiempo* (Trad. Rivera, J. E.), Chile: Editorial Universitaria.
- HUSSERL, E. (1996). *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie Vorlesungen 1917/18 mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*. Husserliana XXX (Ed. Panzer, U.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana XXVII (Eds. Nenon, T. & Rainer, H.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , (1984). *Logische Untersuchungen*. Husserliana XIX. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (Ed. Panzer, U.), La Haya: Martinus Nijhoff. (Trad. española de Gaos, J. & Morente, M., *Investigaciones Lógicas*, Madrid: Alianza, 1982).
- , (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Husserliana III/1 (Ed. Schumman, K.), La Haya, Martinus Nijhoff. (Trad. española de Ziri6n, A., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México, Fondo Cultura Econ6mica, 2013)
- , (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI (Ed. Biemel, W.), La Haya, Martinus Nijhoff (Trad. española de Mas, S., Muñoz, J., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona: Crítica, 1991).

- , (1975). *Logische Untersuchungen*. Husserliana XVIII, (Ed. Holenstein, E.), La Haya, Martinus Nijhoff.
- , (1973). *Die Idee der Phänomenologie*. Husserliana II (Ed. Biemel, W.), La Haya, Martinus Nijhoff (Trad. española de Escudero, J., *La idea de la fenomenología*, Barcelona: Herder, 2011).
- , (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zetibewusstseins (1893-1917)*. Husserliana X (Ed. Boehm, R.), The Hague, Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Gerhard. (1969). *Person, Sache, Verhalten*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- , (1933). *Der Rechtsgegenstand. Rechtslogische Studien zu einer Theorie des Eigentums*, Berlin, Springer.
- , (1925). *Rechtskraft und Rechtsgeltung*, Berlin, Springer.
- LOIDOLT, S. (2009). "Anspruch und Rechtfertigung. Eine Theorie des rechtlichen Denkens im Anschluss an die Phänomenologie Edmund Husserls", en *Phaenomenologica*, 191.
- LÓPEZ, M^a. C. (2012). *Corrientes Actuales de la Filosofía I. En-clave fenomenológica*, Madrid, Dykinson.
- , (1995). "La sociofenomenología de Alfred Schütz: entre el constructivismo y el realismo", en *Papers*, 47, 55-74.
- PUTNAM, H. (1975). *Mind, language and reality. Philosophical papers volume 2*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SAN MARTÍN, J. (2005). "La práctica de la fenomenología según Lester Embree. Comentario al libro *Análisis Reflexivo. Reflective Analysis*", en *Investigaciones Fenomenológicas*, 4, 215-243.
- , (1986). *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED.
- , (1993). "El solipsismo en la filosofía de Husserl", en *Endoxa*, 1, 239-258.
- SERRANO DE HARO, A. (1995). "Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos", en *Anuario filosófico*, 28, 61-89.
- SCHÜTZ, A. (1977). *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- XOLOCOTZI, A. (2009). "Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica", en *Acta fenomenológica Latinoamericana*, 3, 121-137.

- , (2007). "Historiografía fenomenológica: filosofía del siglo XX", en *Heurística*, 8, 31-44.
- ZIRIÓN, A. (2014). "¡Ah, qué cosas éstas! (Respuesta a "Las cosas de la Fenomenología")", en *Devenires*, XV (29), 129-180.
- , (2003). "El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología", en *Escritos de Filosofía*, 43, 157-183.

IGNACIO ELLACURÍA Y LA FILOSOFÍA DE ORTEGA Y GASSET

IGNACIO ELLACURÍA AND ORTEGA Y GASSET'S PHILOSOPHY

Alfonso García Madalena
UNED
algamali11@hotmail.com

Porque Ortega no es un puro hecho para nosotros, los que hablamos castellano y vivimos en una peculiar circunstancia histórica de nuestro hoy y nuestra cultura, sino que es un acontecimiento, un suceso, esto es, algo que nos ha sucedido, que nos ha acontecido culturalmente¹

Resumen: En la década de los 50 y 60 del siglo XX Ignacio Ellacuría publicó varios artículos en relación con la figura y filosofía de Ortega. Parte de estos estudios permanecieron inéditos hasta su publicación en las obras completas en el año 1996. El presente estudio lo he dividido en tres bloques temáticos: en primer lugar, los artículos escritos por Ellacuría tras la muerte de Ortega, donde glosa su personalidad y filosofía; en segundo lugar, sus reflexiones sobre la polémica que suscitó el libro de Santiago M. Ramírez y; por último, el estudio que realizó sobre el libro *Meditación de la técnica*, dicho ensayo por profundidad y extensión podemos considerarlo como uno de los pioneros en el estudio de la filosofía de la técnica de Ortega y Gasset.

Palabras clave: Ortega y Gasset, vida humana, neotomismo, técnica, Ignacio Ellacuría, raciovitalismo.

Abstract: In the decade of the 50 and 60 of the twentieth century, Ignacio Ellacuría published several articles in relation to the figure and philosophy of Ortega. Part of these studies remained unpublished until its publication in the complete works in the year 1.996. I have divided the present study into three thematic blocks: first, the articles written by Ellacuría after Ortega's death, where he glosses his personality and philosophy; secondly, his reflections on the controversy raised by the book by Santiago M. Ramírez and; finally, the study carried out on the book *Meditation on the Technique*, the above mentioned essay, for depth and extension, we can consider it to be one of the pioneers in the study of the philosophy of the technique of Ortega y Gasset.

Keywords: Ortega y Gasset, human Life, neotomism, technique, Ignacio Ellacuría, raciovitalism.

¹ Ignacio Ellacuría, (1996), "Ortega y Gasset, hombre de nuestro ayer", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, 1996, p. 16.

1. INTRODUCCIÓN

En la década de los cincuenta y primeros años de los sesenta Ignacio Ellacuría dedicó diferentes estudios a glosar la personalidad y la filosofía de Ortega y Gasset. Después de la muerte de Ortega acaecida el 18 de octubre de 1955, Ellacuría, que residía en San Salvador, es solicitado por la revista *Estudios Centroamericanos (ECA)* para que escriba sobre la figura de Ortega y Gasset. Esto queda constatado en una carta fechada el 11 de febrero de 1956 de Ignacio Ellacuría al Padre Ángel Martínez², donde le comenta que estaba trabajando en un estudio de la obra de Ortega y Gasset para escribir un artículo para la revista *ECA*:

Me pidió el P. Garrido un artículo para *ECA* y, aunque ya tenía algún conocimiento de Ortega, pues había leído bastantes de sus obras principales, me decidí a meterme de bruces en él, intentando ponerme un poco en claro sobre un caso tan discutido. La disparidad de juicios entre sus críticos y sus amigos, la eficacia de su obra en tantos hombres en España y de América, me tentaba a investigar la realidad de su obra y la explicación de ese resultado tan dispar que su obra ha producido³.

Finalmente, este primer estudio se convirtió en tres artículos para la revista *ECA*. "Ortega y Gasset: hombre de nuestro ayer" (mayo 1956), "Ortega y Gasset, desde dentro" (junio 1956) y, "¿Quién es Ortega y Gasset?" (noviembre 1956).

Posteriormente, en el año 1958 se produjeron una serie de acontecimientos que le llevaron a escribir un nuevo artículo que quedó inédito. El dominico Santiago Ramírez es requerido por sus superiores para escribir sobre la filosofía de Ortega y Gasset. El resultado es el libro *La filosofía de Ortega y Gasset*⁴ en el que Ramírez lleva a cabo un ataque frontal al pensamiento de Ortega, intentando con todo tipo de argumentos y argucias desacreditar la filosofía de Ortega y Gasset. La polémica no se hizo esperar, Julián Marías le contestó públicamente, así como también José Luis Aranguren, Pedro Laín Entralgo y J. María Maravall. Hubo réplica de Ramírez y contrarréplicas. Además, los partidarios a favor de Ramírez

² Ángel Martínez Baigorri (1899-1971), nacido en Lodosa (Navarra), que era jesuita, tuvo en aquellos años gran influencia intelectual sobre Ellacuría; había leído a Ortega, por lo que se desprende de la correspondencia mantenida entre ambos. También destacó como poeta.

³ Ignacio Ellacuría, "Correspondencia con Ángel Martínez", en *Escritos filosóficos I*, San Salvador: UCA Editores, 1996, p. 212.

⁴ Santiago Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder, 1958.

también se movilizaron. Aunque Ellacuría en esos momentos residía en San Salvador, le habían llegado los ecos de la polémica. Escribe un artículo donde reflexiona sobre el libro de S. Ramírez. La crítica que hace al dominico Ramírez es correcta en las formas y durísima en el fondo. Ellacuría expresa al comienzo del artículo que pensaba que la polémica sobre Ortega se había disipado pero la publicación del libro de Ramírez hace que las posiciones a favor y en contra se radicalicen. Considera que ni Ramírez era la persona idónea para escribir sobre Ortega porque ambos pertenecían a mundos espirituales antagónicos; sus mundos vitales eran, en efecto, contrapuestos; ni los argumentos que esgrime Ramírez eran convincentes; una de las causas era la comprensión errónea de la filosofía de Ortega y Gasset. Ellacuría cree que en la crítica de Ramírez hay un desenfoque fundamental, de raíz. Como consecuencia de todo ello se producen una desfiguración, tergiversación e interpretaciones erróneas de conceptos capitales en Ortega. Obviamente este artículo no lo publicó Ellacuría, ya que las ideas de Ramírez reflejaban la posición oficial de la iglesia; pero de las opiniones de Ellacuría podemos inferir que dentro de la Iglesia las posiciones no eran tan monolíticas como se transmite habitualmente, sino que existían diferentes sensibilidades y enfoques en relación con *la cuestión Ortega y Gasset*.

Por último, entre marzo y mayo de 1961, en Innsbruck, la ciudad austriaca donde realizó sus estudios teológicos, según consta en el manuscrito mecanografiado que se ha conservado, Ellacuría escribió un estudio sobre *Meditación de la técnica* de más de cien páginas. El manuscrito original, que Ellacuría tituló *Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: estudio de "Meditación de la técnica"*, lamentablemente quedó inédito hasta su publicación en el año 1996, en que se incluyó en sus *Obras completas*.

Los estudios que Ellacuría realizó en relación con la filosofía de Ortega y Gasset los he dividido en tres bloques temáticos: en primer lugar, los artículos escritos por Ellacuría a la muerte de Ortega para la revista *ECA*, en el año 1956, donde analiza la significación de Ortega, su persona y obra; el segundo bloque temático, por una parte, estaría en relación con la búsqueda por parte de Ellacuría de una filosofía integradora, de conciliación entre la filosofía tomista y la filosofía racionvitalista de Ortega y Gasset y, por otra parte, en la crítica al libro *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958) del dominico Santiago María Ramírez; el último bloque

temático lo situó en 1961, época en que Ellacuría escribió un estudio muy profundo y extenso de la filosofía de la técnica de Ortega tomando como base de este estudio el libro *Meditación de la técnica*.

2. ELLACURÍA ANTE LA MUERTE DE ORTEGA.

En mayo de 1956, se publicó en el número 104 de la revista *Estudios Centroamericanos (ECA)* el primero de los tres artículos que Ellacuría dedicará a Ortega después de su muerte acaecida el 18 de octubre de 1955, "Ortega y Gasset: hombre de nuestro tiempo". En estos tres artículos estudia la figura y la persona de Ortega. Ellacuría comienza su primer ensayo analizando los cuatro tipos de respuesta que se han producido tras la muerte de Ortega. En primer lugar, sería "una conjura del silencio"⁵ respecto de su obra y su persona. Esta posición la considera ingenua y utópica dada la trascendencia de Ortega como personaje público y pensador; en segundo y tercer lugar, tenemos las posiciones extremas y en muchas ocasiones injustas en las que se incide de manera tendenciosa en ciertos aspectos del pensamiento orteguiano soslayando otros de manera intencionada; por una parte, "la del látigo y el incensario"⁶, al subrayar todos los aspectos negativos obviando su cualidades positivas y, por otra parte, la posición en que sólo se resaltan los aspectos notables y positivos del pensamiento orteguiano; por último, estarían los que buscan una revisión serena de la labor de Ortega.

Ellacuría realiza una valoración de Ortega individualmente considerado, pero piensa que lo más relevante y significativo de la figura de Ortega es como prototipo de hombre moderno. Veamos la consideración que hace de Ortega:

Individualmente considerado, ofrece por las proyecciones de su personalidad, por el talante y las pretensiones que representa, por el proceso implicado de su vida, un interés indiscutible. Sobre ello se halla el significado de su obra: la transformación del ambiente cultural español y, en medida decreciente, el americano y el europeo; la preocupación viva, personal y constante de los problemas de actualidad más honda y punzante [...]: el empeño de renovación y humanización, el esfuerzo por conjugar

⁵ Ignacio Ellacuría, "Ortega y Gasset, hombre de nuestro ayer", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, 1996, p. 15.

⁶ *Ibíd.*, p.16.

las exigencias más extremas de la razón y la vida; la espléndida vivencia de los problemas que toca y la no menos espléndida *re-vivencia* de esos problemas⁷.

Ellacuría en su reflexión sobre la figura de Ortega considera que aunque todas estas valoraciones sobre su personalidad e incidencia sobre la cultura española son de suma importancia, todavía hay algo más significativo cuando estudiamos “lo más típico del caso orteguiano.”⁸

Lo que en él encontramos de más significativo es su modernidad, el ser representación acabada y significativa del intelectual de hoy, con sus oscuridades y pretensiones de luz, aciertos y errores, al llevar consigo y haber comunicado muchas realidades que los hombres actuales llevamos dentro, a veces sin saberlo, a veces sin poderlas expresar.

Lo reconocen amigos y adversarios. “Prototipo del hombre europeo de cultura”, escribe Derisi. [...].

Decir de Ortega que es prototipo del hombre moderno no quiere significar una atribución de paradigma o de modelo. Es tan sólo reconocer un hecho, todo lo lamentable que se quiera, pero cierto: el hecho de que Ortega representa, por la índole de sus preocupaciones e intereses, por el estilo de su pensamiento y estimaciones, por el carácter de sus soluciones al mundo presente, al hombre de hoy⁹.

Ellacuría quiere resaltar con la aseveración que Ortega es “prototipo de hombre moderno”, que Ortega representa a la figura del intelectual de su tiempo. No únicamente que haya tratado de cosas modernas sino que es el prototipo del hombre moderno. Esto es, no quiere con ello decir Ellacuría que Ortega sea un modelo o ejemplo perfecto sino que, por el talante de su pensamiento, “con sus errores y pretensiones de luz, aciertos y errores”¹⁰, Ortega es parte de nuestro mundo cultural, porque ha transmitido ideas, reflexiones, realidades “que los hombres actuales llevamos dentro, a veces sin saberlo, a veces sin poderlas expresar”¹¹. Añade Ellacuría unas reflexiones sobre la actualidad de Ortega y considera que aunque sea un hombre de ayer¹², considera que su pensamiento opera sobre el presente y lo seguirá haciendo en el futuro porque:

⁷ *Ibíd.*, p. 16.

⁸ *Ibíd.*, p. 17.

⁹ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 17.

¹¹ *Ibíd.*, p. 17.

¹² Los artículos están escritos solamente unos meses después de la muerte de Ortega.

Ha configurado los horizontes y los dinamismos intelectuales de algunos de los pensadores que hoy mandan en el mundo cultural de habla española y en cuanto ha formado un ambiente, unos medios de trabajo, unas preocupaciones y unos intereses, unas posibilidades humanas, en fin, que condicionan mediata o inmediatamente el presente que vivimos y el futuro que nos sobrevive¹³.

Ellacuría cita a Marañón: "ahora vivimos, poco o mucho, en nuestro repertorio intelectual de Ortega [...]"¹⁴. En 1941 Joaquín Iriarte había escrito que Ortega había gobernado desde su cátedra de metafísica "haciendo efectivamente que un pueblo fuese lo que su metafísico quiso que fuese"¹⁵. Cita también Ellacuría a José Gáos, quien asegura que fue "la representación suprema, en el aspecto intelectual de un periodo de la cultura española, y aun de la cultura de los demás países de lengua española"¹⁶.

Ante los escritos de Ortega considera Ellacuría que no se trata de asumir todo lo planteado por Ortega de forma acrítica ni tampoco de rechazar todo su pensamiento. Desde su punto de vista, trata de asumirlo, de comprenderlo, apreciando sus valores positivos y por otra parte, ponderar sus "deficiencias radicadas en la proclividad de sus escritos hacia un relativismo filosófico y hacia un humanismo laico, descristianizado y antropocentrista"¹⁷.

No es maestro perfecto por su misma contextura psicológica, como por la circunstancia cultural que le tocó vivir, que coartaron muchas de las dimensiones que un pensador y un filósofo deben poseer en cuanto a dedicación, concentración y profundidad, rigor y sistema. No lo es, en fin, porque su cerrazón a los horizontes religiosos le escamoteó muchas soluciones, decisivas soluciones, más aún, muchos y decisivos datos del problema humano tanto individual como social e histórico, aun beneficiándose en su educación y en enfoques posteriores de los valores *culturales* del cristianismo¹⁸.

El segundo artículo publicado en el año 1956 es "Ortega y Gasset, desde dentro". Ellacuría considera que para hacer una evaluación correcta y entender el pensamiento orteguiano debemos estudiarlo desde dentro, introduciéndonos

¹³ Ignacio Ellacuría, "Ortega y Gasset, hombre de nuestro ayer", ob. cit., p. 18.

¹⁴ Gregorio MARAÑÓN, "Universidad y retórica en Ortega", *ABC*, 20 de octubre de 1955.

¹⁵ Joaquín Iriarte, *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. Madrid: Razón y Fe, 1942, p. 5.

¹⁶ Ignacio Ellacuría, "Ortega y Gasset, hombre de nuestro ayer", ob. cit., p. 19.

¹⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸ *Ibid.*, p. 22.

en su vida y en su obra. El título de artículo rememora al publicado por Ortega en 1932, *Pidiendo un Goethe desde dentro*¹⁹.

En el caso particular de Ortega su obra está tan imbricada en su trayectoria vital que "en raras ocasiones nos tocará enfrentarnos con un mutuo influjo tan notable entre un pensamiento filosófico y una vida"²⁰ y continúa diciendo que su pensamiento "no es sino el constante bracear por descubrir el *logos* vital de su existencia y un esforzarse por lograr revivir en su sentido penetrante de tan cálidas vivencias"²¹.

Es en ese desde dentro donde a Ortega se entiende, allí donde radica el más genuino sistema orteguiano, el de la continuidad íntima de su actitud ante las cosas, siempre una, a pesar de todas las fluctuaciones y de las modas pasajeras que, por su sensibilísima condición padecía²².

En el último artículo publicado en la revista ECA, en el año 1956, "¿Quién es Ortega y Gasset?". Ellacuría hace una interpretación de la vida de Ortega desde su obra. En esta interpretación sintética que realiza distingue cuatro rasgos que según él caracterizan la personalidad de Ortega.

En primer lugar, estudia el binomio vida-cultura. Parte de que en el vivir y pensar existe una preocupación radical: la de la vida y la cultura y, los problemas que la unión de ambas conlleva. La vida es el dato radical y fundamental. Y uno de los rasgos más característicos de Ortega es su búsqueda de plenitud vital²³, es un rasgo "en el que veía como la sangre vivificante de toda cultura y el impulso de todo movimiento poderoso y fecundo"²⁴.

Toda su vida fue una permanente navegación, dice Ellacuría, detrás del instante huidizo, circunstancial, mudable "prefiriendo lo perfectible a lo inmutable, la trémula mudanza del tiempo al reposo y el silencio de eternidad"²⁵. La vida de Ortega, de acuerdo a uno de los rasgos que se desprende de su obra, es "Una

¹⁹ José Ortega y Gasset, V, 120-142.

²⁰ Ignacio Ellacuría, "Ortega y Gasset, desde dentro", en *Escritos filosóficos I*, San Salvador: UCA Editores, 1996, p. 27.

²¹ *Ibíd.*, p. 27.

²² *Ibíd.*, p. 31.

²³ "Plenitud vital", "vitalidad ascendente", "tonalidad vital", etc. son expresiones muy utilizadas en los años 20 hasta *La rebelión de las masas*; posteriormente, con el comienzo de lo que denominó "la segunda navegación" donde reelaboró y fijó su filosofía ciertos términos dejó de utilizarlos, entre ellos están los anteriormente citados.

²⁴ Ignacio Ellacuría, "¿Quién es Ortega y Gasset?", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, 1996, p. 36.

²⁵ *Ibíd.*, p. 36.

existencia que necesitaba vivirlo todo y vivirlo en plenitud”, esto le llevó al rechazo de los especialismos angostos. “Antes que ser profesional o investigador, quiso ser hombre. Ortega, profesión: hombre”²⁶.

En su vida personal junto de manera extraordinaria la vida y la cultura. Fue algo que partía de sus mismas entrañas, algo que necesitaba urgentemente, algo de lo que hizo misión propia, tema de nuestro tiempo. Pocas vidas tan cultas como la de él y pocas culturas tan vitales como la suya. Esto y la gran fuerza y tensión con que mantenía los dos extremos de vida y cultura, creo son la razón fundamental del notorio arrastre que ejerció su persona²⁷.

En segundo lugar, en su interpretación de la personalidad de Ortega desde su propia obra, destaca Ellacuría la “pretensión de actualidad”. Ese vivir el aquí y ahora que tantas veces menciona Ortega en sus escritos. La obligación que sentía de vivir el presente, la existencia concreta del momento, “lo forzaba a una cultura del presente”²⁸. Todo ello le llevó a pretender ser siempre actual, en permanente renovación, conocedor de todos los temas de su tiempo: “Le preocupaba abandonar el pulso del momento y, por ello, se pliega a todos los vaivenes y novedades, temeroso de perder actualidad, dejando de ser adelantado mayor de movimientos culturales”²⁹.

Pero Ellacuría apunta que la actualidad toma en Ortega la forma de circunstancialidad, “que es forma de vida antes que de su pensamiento”³⁰. Esta circunstancialidad le llevó a escribir sobre los temas más próximos que el presente le demandaba:

No escribía sino de los temas que el momento reclamaba y en la extensión exacta con que lograban mantener su fuego vital dentro y fuera de sí. Más que acomodar la vida al pensamiento, tratando de vivir lo que pensaba, acomodaba el pensamiento a la vida, tratando de pensar lo que vivía³¹.

²⁶ *Ibíd.*, p. 38.

²⁷ *Ibíd.*, p. 38.

²⁸ *Ibíd.*, p. 39.

²⁹ *Ibíd.*, p. 39.

³⁰ *Ibíd.*, p. 39.

³¹ *Ibíd.*, p. 40.

En tercer lugar, Ellacuría expone la forma particular de mirar estos temas circunstanciales por parte de Ortega, su dimensión como intelectual y filósofo. Quería ser espectador de la vida que lo circundaba:

Mas como en su estimación no se daba sino un pensamiento auténtico, el filosófico, pretendió decididamente ser filósofo. En ello veía la forma más perfecta de vida: "la filosofía que es la vida auténtica, la vida poseyéndose a sí misma". Ortega llevaba a todas las cuestiones, aun a las más superficiales, un espíritu y una formación de filósofo y ello le permitía avistar desde cualquier claraboya inaudita la gestación psicológica esencial de la vida como existencia humana. Llevaba también un afán de meditación personal no improvisada³².

En cuarto y último lugar, Ellacuría arguye que de los escritos orteguianos y de su estilo se desprende una tendencia hacia el narcisismo³³; "la especial condición de su estilo, acicalado, detallista, extremado en el escorzo, lo significan suficientemente"³⁴. Otra faceta que destaca de Ortega es la autosuficiencia: "un hombre contento de sí mismo, aunque con el suficiente descontento que le sirviese para la propia superación" y, esta satisfacción personal de sí mismo va unida al gusto por exhibirse, "siente —dice del hombre en general— que si lo que él es no lo es a la vista de los demás, valdría tanto como si no lo fuera"³⁵, Y, finalmente un cierto egocentrismo, "presencia de un yo que necesita imponerse, abrirse camino y ser reconocido"³⁶.

3. REFLEXIONES SOBRE LA POLÉMICA POR LA CRÍTICA DEL DOMINICO P. RAMÍREZ

Desde la muerte de Ortega en octubre de 1955 Ellacuría dice que "parecía dormida la polémica frente a Ortega"³⁷, pero la publicación del libro *La filosofía de Ortega y Gasset* del dominico Santiago María Ramírez³⁸ reavivó de nuevo la polémica en torno a la figura de Ortega y Gasset.

³² *Ibíd.*, p. 42.

³³ Menciona que dos veces Carlos París hace referencia a este narcisismo orteguiano en el artículo "Meditación sobre la filosofía de Ortega" publicado en la revista *Arbor* (1956).

³⁴ Ignacio Ellacuría, "¿Quién es Ortega y Gasset?", *ob. cit.*, p. 43.

³⁵ J. Ortega y Gasset, "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana": II, pp. 778.

³⁶ Ignacio Ellacuría, "¿Quién es Ortega y Gasset?", *ob. cit.*, p. 43.

³⁷ Ignacio Ellacuría, "Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: La filosofía de Ortega y Gasset)", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, 1996, pp. 223.

³⁸ Santiago M. Ramírez (1891-1967) fue una de las figuras más representativas del neotomismo español del siglo XX. Perteneció a la Orden de los predicadores, también conocida como los dominicos. Por

Vamos a tratar tres puntos en los que Ellacuría incide principalmente: en primer lugar, comienza por exponer los aspectos que podríamos considerar positivos del libro de Santiago Ramírez; en segundo lugar, la inadecuada actitud de Ramírez para evaluar la filosofía de Ortega; en tercer lugar, la tergiversación de la filosofía de Ortega que se da en esa crítica; y, por último, nos referiremos a un intento de Ellacuría de conciliar y buscar puntos de encuentro entre la filosofía tomista y la filosofía vitalista moderna.

Ellacuría, primero, expone y evalúa al comienzo de este ensayo los aspectos positivos de la obra de Ramírez: en primer lugar, reconoce que es un libro muy superior a lo escrito hasta ese momento sobre Ortega, sea por partidarios o por detractores. Reúne Ramírez gran cantidad de textos de Ortega presentándolos de una manera ordenada y sistemática; en segundo lugar, nos descubre al dominico Ramírez como un gran polemista y gran conocedor de la filosofía escolástica; en tercer lugar, el momento álgido de su crítica a Ortega es la refutación según él de aquellas erróneas interpretaciones que Ortega hace del aristotelismo tomista³⁹; y, en cuarto lugar, considera que la refutación de Ramírez desde el punto de vista del catolicismo y la filosofía perenne tienen un valor indiscutible.

Segundo, Ellacuría considera que las refutaciones que hace Ramírez de Ortega no están exentas de carencias y defectos. Primeramente, analiza si la actitud de Ramírez es la idónea para hacer una crítica de la filosofía raciovitalista de Ortega, pues, aunque Ellacuría le concede ser un gran dialéctico y polemista,

requerimiento de sus superiores se le solicitó escribir un libro donde se rebatiera la filosofía de Ortega y Gasset. La aparición de su libro *La filosofía de Ortega y Gasset* recibió la crítica de algunos orteguianos como hemos mencionado anteriormente. Este hecho le llevo a escribir dos libros más, *¿Un orteguismo católico?* (1958) y *La zona de seguridad* (1959). Pero en aquellos años 50 se escribieron gran cantidad de artículos a favor y en contra del libro. Veamos para finalizar esta breve aproximación a S. Ramírez cómo glosaban su figura aquellas personas más próximas a su pensamiento, por ejemplo, Guillermo Fraile, en el año 1959 resaltaba la figura y el pensamiento de Ramírez en su artículo "El P. Ramírez escribe sobre Ortega" en relación al libro sobre Ortega: "Pero tampoco es prudente precipitarse a lanzar prematuros veredictos de incapacidad, cuando se trata de un escolástico determinado; que trabaja en una celda circundado por todas partes menos por una de los libros de una riquísima biblioteca particular, que tiene una mente alerta, vigilante y siempre abierta durante muchos años a los vaivenes del pensamiento europeo, y que, si actualmente reside en Salamanca, cuna de la segunda escolástica, antes rodó largos años por Italia, Suiza, Francia, Bélgica, Alemania, Estados Unidos, y que, manteniéndose firme en una sólida posición ideológica, es un espíritu amplio y acogedor, que constituye la más perfecta antítesis de la cerrazón mental que, por definición, se suele atribuir a los escolásticos" (p. 234). O en referencia a la dureza de las críticas de Ramírez, expone: "Hay que reconocer que la crítica del P. Ramírez es dura, si bien para pronunciar su fallo no lo hace desde su punto de vista particular, sino siempre contrastando las afirmaciones de Ortega con las enseñanzas de Santo Tomás y de la Iglesia católica. Pero dureza no arguye falta de objetividad, si las proposiciones en litigio merecen efectivamente los calificativos que se les aplican" (pp. 237-238).

³⁹ Dentro del sistema filosófico orteguiano la filosofía escolástica tiene una incidencia mínima por no decir nula y, en la mayoría de las ocasiones, Ortega la menciona para descalificarla.

Cree que “patentiza graves limitaciones”⁴⁰ para ser la persona adecuada para hacer un análisis crítico de la filosofía orteguiana:

Al referirse a la vida como realidad radical [...]: su actitud es absolutamente dialéctica y polemista, tratando de reducir a absurdos al adversario, pero sin esforzarse en analizar la cosa en sí; es, consecuentemente, una actitud negativa en que ni se intenta comprender interiormente la posición del adversario en lo que pueda tener de aprovechable y superable; negativismo exagerado y miope al enfocar todo, o casi todo, por la lente de lo contradictorio donde no hay sino oposiciones conciliables en el ser complejo de la vida humana; actitud discutible además en su mismo plan dialéctico precisamente por no atender a posibles y legítimas escapatorias de la contradicción pretendida; repudiable, por no situarse en el punto de vista adversario, que no es el escolástico de *unum per se* entre mundo y yo ni el de la refutación puramente dialéctica del idealismo, sino el de la presentación de un realidad intuita que sólo después de intuita puede ser presentada como base dialéctica [...]⁴¹.

En cuanto al procedimiento utilizado por Ramírez es siempre el mismo, dice Ellacuría; se basa en traer el pensamiento ajeno al propio y apreciar su conformidad y disconformidad a través de sus categorías: “Ramírez trae la doctrina orteguiana al tribunal de la escolástica no solo con la pretensión de que ésta goza de la posesión de la verdad”⁴², pero, además, con el pensamiento propio enfoca las realidades estudiadas por Ortega. Habiéndose percatado Ramírez de que Ortega no demuestra por silogismos sus proposiciones utiliza este método para juzgar a Ortega y buscar contradicciones en la filosofía orteguiana, cuando la pretensión de Ortega es llevarnos a la realidad misma. Veamos un caso concreto, la “idea de hombre”, donde Ramírez busca contradicciones en las afirmaciones orteguianas que Ellacuría utiliza para ejemplificar este modo de proceder:

Pero es que, además, la idea del hombre, tal como la concibe y expone Ortega, es incoherente y contradictoria en sí misma. Según nuestro filósofo, el hombre no es su cuerpo ni su alma ni el compuesto de alma y cuerpo, sino su vida [...] más en otra parte asegura que el alma y el cuerpo son una parte de la circunstancia [...] y que esa circunstancia es la mitad del hombre o de la vida [...] según esto, el cuerpo y el alma son por lo menos uno de los elementos radicales de que se compone la vida

⁴⁰ Ignacio Ellacuría, “Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: La filosofía de Ortega y Gasset), en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, 1996, pp. 228.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 228.

⁴² *Ibíd.*, p. 229.

humana, la mitad de ella y del hombre. No es, pues, exacto ni coherente decir que el hombre no es su alma ni su cuerpo.⁴³

Ellacuría argumenta en contra de Ramírez que tal contradicción no se da en la argumentación orteguiana. Con sólo añadir el adverbio “adecuadamente” la idea orteguiana de hombre adquiere plena exactitud lógica, dice Ellacuría. Para Ortega la vida humana es quehacer, la vida se nos da, pero no se nos da hecha y por eso constituye un drama, un esfuerzo, un riesgo permanente. Obviamente el cuerpo es un ingrediente esencial de mi vida, pero no es drama sino algo con lo que cuento para hacer mi vida. Por tanto, el cuerpo, al no ser drama, no es la vida ni es el hombre. “Si falta rigor de expresión, es tan hacedero el suplirlo que es plenamente desacertado e injusto argüir precisamente por ese hueco de tan obvio relleno”⁴⁴. Por otra parte, otro procedimiento en el que Ramírez se nos muestra como maestro sin igual es en el de los insultos y dicerios, en la bajez de los ataques: “No es raro en Ramírez este descenso de tono al extremar las consecuencias extrafilosóficas y argumentar desde ellas, como en las alusiones a cobrar nóminas, a filosofía de tarados y anormales, [...]. Lo cual no es decente ni es justo”.⁴⁵

La cerrazón mental que tal postura insinúa, la acritud y ensañamiento intelectual que refleja, la desnivelación de tono y el negativismo radical que patentiza, la falta de profunda seriedad humana y de respeto a las opiniones ajenas que exterioriza, serán armas que una vez más se esgriman contra la intolerancia y la falta de modales intelectuales de los pensadores escolásticos españoles.⁴⁶

Otro punto en el que incide Ellacuría en relación con el tratamiento de la filosofía de Ortega y Gasset que hace Ramírez es la deformación que realiza del pensamiento orteguiano y la causa principal es el desenfoque central de todo su libro:

Por eso, es lícito hablar de desenfoque central en su obra. No se trata de discutir en particular si tal apreciación es exacta y la otra no lo es, sino más profundamente que

⁴³ S. Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset*, Barcelona: Herder, 1958, pp. 212-213.

⁴⁴ Ignacio Ellacuría, “Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: *La filosofía de Ortega y Gasset*)”, ob. cit., p. 230.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 230.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 231.

el punto de mira primero y fundamental es el descentrado, fenómeno al que se debe la deformación con que se presentan al lector las verdaderas imágenes orteguianas⁴⁷.

Ellacuría analiza cómo este desenfoque central, fundamental, de raíz lleva a la desfiguración, tergiversación e interpretaciones erróneas de conceptos capitales en Ortega como "vida humana"⁴⁸, "yo", "idea de hombre" o las incorrecciones que comete cuando analiza la conocida frase "yo soy yo y mi circunstancia".

En último lugar, Ellacuría después de haber expuesto las impresiones que le han sugerido las críticas de Ramírez a la filosofía de Ortega, de la que tenía un amplio conocimiento por los estudios que había realizado de esa obra en años anteriores, propone al final de este ensayo "la posible conciliación entre las posturas escolásticas y modernas mediante una complementación jerárquica"⁴⁹. Busca un punto de encuentro entre la filosofía perenne y la filosofía raciovitalista, un proyecto de superación, de conciliación de las posturas encontradas de las dos corrientes. Esta conciliación "no es la de un eclecticismo sin jerarquía, la aquí propugnada es la de una ampliación de campos, de enfoques y de procedimientos a partir de la ya lograda por la filosofía perenne"⁵⁰.

Que no se trate de un eclecticismo sin jerarquía significa que intenta sintetizar la filosofía escolástica y la filosofía raciovitalista orteguiana. Por una parte, considera que "el tomismo se está cerrando a una complementación vital, con lo que pierde contacto inmediato con la realidad humana tal como es"⁵¹. No se trata de volver a estudiar y revivir al Tomás de Aquino de la Edad Media, "sino que su misión específica es traerlo a la altura del propio tiempo, revivirlo, pero con la modulación característica del propio mundo"⁵². En conclusión, a las filosofías modernas les falta un sólido fundamento metafísico, una gran potencia de procedimiento lógico, crítico y sistemático y, por otra parte, el tomismo está necesitado de un complemento vital:

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 236.

⁴⁸ Por ejemplo, cuando trata un concepto tan central para Ortega como la vida humana, Ellacuría dice "el mismo concepto de vida —como una realidad de muy complejas dimensiones que no puede ser entendida como una sustancia completa, integrada por dos incompletas, yo y la circunstancia— está desfigurado por haber sido pensado desde esas categorías de sustancia y *unum per se*. De haberlo considerado así vienen los absurdos de juzgar lo nuevo según los patrones antiguos, de traer lo ajeno a lo propio [...]" (*Escritos filosóficos*, p. 236).

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 244.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 249.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 239.

⁵² Ignacio Ellacuría, "El tomismo, ¿es un humanismo?" en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, 1996, p. 388.

Cualquier pensador vital siente que en las fórmulas clásicas se escapa lo existente y se difumina el problema particular; esa distancia entre la naturaleza universal, unívoca para todos, y la realidad concreta bien diferenciada aun dentro de sus marcos generales, la realidad humana con su peculiar y próximo vivir, puede ser salvada hasta cierto punto por los análisis preñados de contenido vital con que los modernos logran poner en contacto a sus lectores con la vida tal como es y se vive⁵³.

Ellacuría abandonará en los años siguientes este proyecto de conciliación de la filosofía tomista y la filosofía de Ortega y Gasset por las dificultades de su concreción. En este abandono es decisivo el encuentro con Zubiri a principios de los años sesenta y, posteriormente, esta concreción la encontró en la realidad histórica y social de Centroamérica.

4. ESTUDIO SOBRE *MEDITACIÓN DE LA TÉCNICA* (1961)

En 1961 Ellacuría escribió un estudio sobre *Meditación de la técnica*, libro este que recoge las lecciones impartidas por Ortega en la Universidad de verano de Santander en 1933. Ellacuría tituló su estudio *Técnica y vida humana en Ortega y Gasset: Estudio de "Meditación de la técnica"*. Lo escribió durante los meses de marzo y mayo de 1961, en Innsbruck (Austria), pero el texto quedó inédito y no se publicó hasta el año 1996 cuando se publicaron las *Obras completas* de Ellacuría. El estudio sobre *Meditación de la técnica* lo dividió Ellacuría en tres partes. La primera trata sobre el método en Ortega; la segunda sobre la vida humana y, en tercer lugar, sobre el ser de la técnica. Para contextualizar el texto de Ortega del año 1933 en relación con la técnica debemos partir del hecho de que Ortega estaba plenamente instalado en la idea de vida humana como dato radical e idea básica y fundamental de su sistema. Había comenzado lo que él denominó "la segunda navegación", que se fundamentaba en la idea de vida humana como dato radical y primario, y desde la vida humana va a enfocar Ortega el problema de la técnica. Ellacuría considera que "quizás el hallazgo más valioso de Ortega en este ensayo sobre la técnica haya sido su radicación en la vida humana"⁵⁴.

⁵³ Ignacio Ellacuría, "Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: *La filosofía de Ortega y Gasset*", ob. cit., pp. 246-247.

⁵⁴ Ignacio Ellacuría, "Técnica y vida humana en Ortega y Gasset. Estudio de "Meditación de la técnica", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, 1996, p. 496.

Para Ortega la vida individual, mi vida, es el dato radical, la realidad primaria, fundamental, donde todas las otras realidades radican. Lo primero que hay en el universo, dice Ortega, es nuestro vivir y todo lo demás, lo hay o no lo hay en nuestra vida, la vida individual de cada cual. Ortega parte en su estudio sobre la técnica analizando el concepto de "necesidad humana":

Ortega ha visto bien que el concepto de "necesidad humana" importa un elemento subjetivo, y esto no sólo por ser humana, sino por ser necesidad. La necesidad es la respuesta subjetiva a lo necesario, el echar de menos y el anhelar lo necesario. Un "necesario" que apunta a un "para" que, en definitiva, es el "querer vivir". [...] Vida humana que quiere ser ella misma en un mundo y con un mundo que le ofrece a la par posibilidades y dificultades para ser lo que es. La técnica queda enmarcada en el horizonte de inteligibilidad que le prestan el querer vivir del hombre y el ser su vida lo que efectivamente es⁵⁵.

El ser humano para vivir tiene que satisfacer unas necesidades, cuando la naturaleza no le presta los medios para poder satisfacerlas, inventa un nuevo tipo de hacer que consiste en producir lo que no estaba ahí. "Sentir ciertas necesidades como especialmente gravosas, como algo requerido para vivir, pero que no es el vivir mismo, ilumina el esencial carácter de alteridad respecto del ámbito de esas necesidades, que es propio de la vida humana"⁵⁶. Este nuevo tipo de hacer son los actos técnicos y el conjunto de estos actos es la técnica, reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista a la satisfacción de sus necesidades. Ellacuría dice que su objetivo primero es que "lo necesario para la vida humana no se presente con carácter de necesidad, cuya satisfacción nos impediría la vida humana"⁵⁷. La técnica es constitutiva a la vida humana porque sin la técnica no se da la vida humana. Ortega afirma taxativamente: "El hombre empieza cuando empieza la técnica"⁵⁸. Pero Ellacuría se pregunta ¿Por qué es esto así?

La vida humana como realidad radical es el ámbito donde se da la coexistencia del yo y la circunstancia. El "yo" es el proyecto vital, programa de ser que oprime a la circunstancia, reobra sobre la circunstancia transformándola en

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 497

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 498

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 498

⁵⁸ [Introducción al curso *¿Qué es la técnica?*]: IX, 27.

mundo. Esta transformación siempre es técnica. La reflexión orteguiana sobre la técnica, a nivel metafísico (coexistencia yo/circunstancias), le lleva a afirmar que la técnica solo puede darse en la combinación entre dos entes heterogéneos que se ven obligados a unificarse. "Un ente, el hombre, se ve obligado, si quiere existir, a estar en otro ente, el mundo o la naturaleza."⁵⁹

La técnica logra que el ser humano este en el mundo con cierta seguridad. No quiere esto decir que sin técnica no se pueda vivir, los animales de hecho viven sin técnica⁶⁰, pero el ser humano no solamente quiere estar, sino que busca bienestar. El bienestar es algo en permanente cambio, variable en función de los deseos humanos, que están en relación con "los diferentes tipos de aspiraciones vitales que el ser humano ha tenido a lo largo de la historia. Por eso lo más necesario para el hombre es lo superfluo. Dice Ortega, "el hombre es un animal para el cual sólo lo superfluo es necesario"⁶¹, y añade: "La técnica es la producción de lo superfluo: hoy y en la época prehistórica"⁶². El concepto de necesidad humana abarca tanto lo necesario como lo superfluo, porque el vivir del hombre no es sólo el estar como el animal, sino el bienestar. Por esta razón, lo que es necesario para sobrevivir por parte de los animales pasa a no ser una necesidad humana, mientras que lo superfluo se permuta en la auténtica necesidad humana. Por tanto, el hombre comparte con el resto de los animales unas necesidades vitales o primarias, pero a diferencia de los demás animales estas necesidades primarias las siente como propias. Como hemos mencionado, no busca simplemente vivir sino bienestar. Mediante la técnica el hombre reduce al mínimo, y a veces elimina, el esfuerzo que le impone la naturaleza; emplea el esfuerzo ahorrado para inventarse a sí mismo, para proyectar y autofabricarse su vivir, "y precisamente a esa vida inventada, inventada como se inventa una novela o una obra de teatro, es a lo que el hombre llama vida humana, bienestar"⁶³. Para finalizar su análisis sobre el ser de la técnica Ellacuría remite a dos hechos condicionados por el ser de la técnica pero que, al ser su manifestación concreta,

⁵⁹ *Meditación de la técnica*, V, 568

⁶⁰ En algunos animales como los chimpancés se ha comprobado que son capaces de manipular herramientas pero a un nivel muy rudimentario.

⁶¹ "Ensimismamiento y alteración": V, 561.

⁶² "Ensimismamiento y alteración", V, 562.

⁶³ "Ensimismamiento y alteración": V, 567.

nos sirven para su comprobación: los presupuestos psicológicos y la evolución de la técnica.

En primer lugar, argumenta que Ortega nos ha ejemplificado con alguno de los programas de ser que han existido históricamente, en la figura de vida del *gentleman* inglés, del *bodhisatva* hindú, del hidalgo español, el asceta medieval, etc., "su esencia metafísica universal en sus realizaciones concretas empíricas"⁶⁴. Igualmente podemos concretizar los presupuestos psicológicos "en el hombre de ese fenómeno que llamamos técnica"⁶⁵. En esencia el mundo para el hombre no es siempre fijo, rígido, pautado. No se nos da como expone Ortega como facilidades o dificultades puras, sino como un conjunto de facilidades y dificultades. Dentro de los presupuestos psicológicos Ellacuría considera que no todos sus elementos sino algunos necesitan alguna precedencia, en concreto, la inteligencia y la imaginación.

En relación con la inteligencia Ortega argumenta que "la inteligencia técnica es una capacidad, pero la técnica es el ejercicio efectivo de esa capacidad, que muy bien podría quedar en vacación"⁶⁶; pero, además, entiende la inteligencia como "una función puramente mecánica, sin disciplina ni orientación, [...] no puede sacar de sí su propia orientación"⁶⁷. Ante estas afirmaciones orteguianas Ellacuría establece tres premisas:

Primero (a), no es suficiente con tener capacidad para hallar nuevas relaciones entre las cosas, nuevos instrumentos, para que se produzca el *fenómeno técnico*. Segundo (b), "Ni siquiera una función activa y, no ya una mera capacidad que descubre relaciones entre las cosas y puede inventar instrumentos y métodos [...] para satisfacer las necesidades del propio sujeto"⁶⁸ es capaz del *fenómeno técnico*. Tercero (c), para que se pueda producir el *fenómeno técnico* es preciso una nueva capacidad para formarse proyectos vitales, figuras de vida.

Las cuestiones que plantea Ellacuría ante estas premisas es sí en un ser que tiene la capacidad (a) y la función (b) no debería darse también (c), "y si la actuación de ambas capacidades no es necesaria"⁶⁹. Según Ellacuría a ambas

⁶⁴ Ignacio Ellacuría, "Técnica y vida humana en Ortega y Gasset. Estudio de "Meditación de la técnica", ob. cit., p. 508.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 508

⁶⁶ "Ensimismamiento y alteración": V, 586.

⁶⁷ "Ensimismamiento y alteración", V, 587.

⁶⁸ Ignacio Ellacuría, "Técnica y vida humana en Ortega y Gasset. Estudio de "Meditación de la técnica", ob. cit., p. 509.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 509.

preguntas respondería Ortega negativamente. Por una parte, basándose en los trabajos de campo de Köhler con chimpancés “no solo en los famosos estudios de Köhler sobre los chimpancés, sino en otras muchas provincias de la psicología animal aparece, más o menos problemáticamente, la capacidad del animal de producir instrumentos elementales”⁷⁰, sin que les podamos atribuir capacidad para imaginar diferentes programas de ser; y, por otro lado, Ortega afirma reiteradamente que no basta con tener una capacidad para ejercitarla. Niega Ortega que “la presencia de una capacidad explique, sin más, su ejercicio y actualización”⁷¹. La inteligencia técnica es una capacidad, pero la técnica es la ejecución efectiva de dicha capacidad, que se puede o no llegar a realizar.

En referencia a la imaginación: “Antes de la inteligencia y como motor de ésta, Ortega sitúa la imaginación, la facultad de inventar, la capacidad para crear proyectos no reiterados mecánicamente”⁷².

Por eso, la inteligencia, aun para el ejercicio que es la técnica, necesita de la imaginación y la presupone. La imaginación entendida como la capacidad para crear proyectos vitales; una capacidad, por tanto, profundamente humana, pues no sólo tiene la característica de sobrepasar lo ya dado, es decir, de hacer vida propiamente humana, que es siempre creadora, sino que, sobre todo, está en la raíz misma de la vida humana, en cuanto es la decisiva creadora del proyecto vital, en función del cual se pone en movimiento todo lo que es vida humana. [...]. La imaginación es, al contrario, la facultad de lo radicalmente nuevo y renovador, el punto de base donde psíquicamente se diferencia la existencia humana de la animal⁷³.

La segunda manifestación donde se concretiza el ser de la técnica es en su evolución: “al no ser el hombre una dimensión fija y el ser de la técnica una función del programa vital que el hombre ha ido siendo, tan distinto a lo largo de la historia”⁷⁴. La causa de la existencia de diferentes técnicas hay que buscarla en los programas vitales que han prevalecido en las distintas sociedades. No puede darse la misma técnica en una sociedad donde la figura de vida es la del *gentleman* que en una sociedad donde el programa de ser sea el del *bodhisatva*

⁷⁰ “Ensimismamiento y alteración”: V, 587.

⁷¹ Ignacio Ellacuría, “Técnica y vida humana en Ortega y Gasset. Estudio de “Meditación de la técnica”, ob. cit., p. 509

⁷² *Ibid.*, p. 510.

⁷³ *Ibid.*, p. 510

⁷⁴ *Ibid.*, p. 511

hindú. De ahí que los historiadores han distinguido entre diferentes etapas técnicas. Ortega entre las diferentes opciones para segmentar las diferentes etapas técnicas cree que no es la existencia de un invento u otro, por muy relevante que hayan sido, lo que determina la evolución técnica. Para Ortega los actos técnicos están en función de la idea de vida que el hombre en cada etapa histórica ha ido teniendo, esto es, la idea que en cada época ha tenido de "bienestar". Los inventos solo "adquieren significación al ponerlos en función de un programa vital, y no logran su eficiencia histórica sino al integrarse en el programa vital de un tiempo determinado"⁷⁵.

Ortega distingue tres grandes estadios en la evolución de la técnica: la técnica del azar, la técnica del artesano y la técnica del técnico. La técnica del azar se caracteriza porque el primitivo no diferencia entre los actos naturales y los actos técnicos, como consecuencia de ello ignora su propia capacidad técnica. Los hallazgos casuales parecen tener algo de mágicos. En cambio, en el segundo estadio de la técnica, la técnica del artesano, la figura del artesano es central. Se diferencia de la técnica del azar en que la técnica ha crecido en cantidad y en complejidad. Considera Ortega que todavía no hay conciencia de la técnica como función genérica, sino que la técnica está unida al hombre que la utiliza, no hay técnica sino técnicos. En último lugar, la técnica del técnico se caracteriza por un desarrollo técnico exponencial. El ser humano tiene conciencia de su capacidad para realizar actos y productos técnicos. La técnica se le aparece al hombre como capacidad en principio ilimitada.

Queda así definitivamente caracterizada la técnica. Ortega ha visto bien que si la técnica es un fenómeno que se da dondequiera aparece la vida humana, ésta tiene que decir relación esencial a la técnica y viceversa; investigando en lo que es la vida humana y en la raíz que se descubre en los actos técnicos, determina cuál es esa relación esencial: la possibilitación permanente de una vida propiamente humana por medio de la transformación de la naturaleza y la creación de una sobrenaturaleza.⁷⁶

5. CONCLUSIONES

Ellacuría nos muestra en los diferentes artículos y ensayos que escribió sobre Ortega un intento de comprender a Ortega desde dentro, apreciando sus valores

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 511

⁷⁶ *Ibíd.*, pp. 517-518

positivos y sus posibles deficiencias, analizando sus textos de una manera medida y serena. En segundo lugar, hay que resaltar el estudio que realizó sobre el libro *Meditación de la técnica*. Por una parte, por ser pionero en el estudio de la filosofía de la técnica de Ortega, pues hasta ese momento sólo se habían escrito algunos artículos pero nada parecido al ensayo de Ellacuría por la extensión del texto, por la profundidad y minuciosidad con que estudia la filosofía de la técnica orteguiana, y, por otra parte, al señalar como punto más importante del texto *Meditación de la técnica* la radicación por parte de Ortega de la técnica en la vida humana, dato radical y eje donde pivota todo el sistema orteguiano. Por último, de la crítica que realizó Ellacuría al libro de Santiago Ramírez podemos inferir que las posiciones de rechazo y valoraciones negativas de la Iglesia católica respecto de la filosofía y figura de Ortega y Gasset no eran tan monolíticas como se ha transmitido, ya que las diferencias de opinión de Ellacuría y Ramírez quedan patentes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, J. L. (1958), *La ética de Ortega*. Madrid: Cuadernos Taurus, (2ª Ed)
- ELLACURÍA, I. (1996), "Ortega y Gasset, hombre de nuestro ayer", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, pp. 15-22.
- , (1996), "Ortega y Gasset, desde dentro", en *Escritos filosóficos I*, San Salvador: UCA Editores pp. 23-33.
- , (1996), "¿Quién es Ortega y Gasset?", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, pp.34-35.
- , (1996), "Correspondencia con Ángel Martínez", en *Escritos filosóficos I*, San Salvador: UCA Editores pp. 198-213.
- , (1996), "Posibilidad y modo de aproximación entre la filosofía escolástica y la filosofía moderna (Reflexiones ante el libro de Ramírez: La filosofía de Ortega y Gasset)", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, pp. 223-250.
- , "Ortega, existencia desligada", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, pp. 265-270.

- , "Técnica y vida humana en Ortega y Gasset. Estudio de "Meditación de la técnica", en *Escritos filosóficos I*. San Salvador: UCA Editores, pp. 415-518.
- FRAILE, G. (1958), "El P. Ramírez escribe sobre Ortega", *Salmanticensis*, nº5, pp. 231-239.
- IRIARTE, J (1942), *Ortega y Gasset. Su persona y su doctrina*. Madrid: Razón y Fe
- LAIÍN ENTRALGO, P. (1958), "Los católicos y Ortega", *Cuadernos Hispano Americanos*, nº101, pp. 329-352.
- LASAGA, J. (2003), *José Ortega y Gasset. (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARAÑÓN, G. (1955), "Universidad y retórica en Ortega", *ABC*, 20 de octubre de 1955.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010), *Obras completas*. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- PARÍS, C. (1956), "Meditación sobre la filosofía de Ortega", *Arbor*, 33 (123), pp. 329-352.
- RAMÍREZ, S. (1958), *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder.
- SAN MARTÍN, J. (1998), *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.
- , (2012), *La fenomenología de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva.

**DE MAX SCHELER A HANS REINER:
OBSERVACIONES SOBRE LA TEORÍA DE LOS VALORES MORALES
EN EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO***

**FROM MAX SCHELER TO HANS REINER:
OBSERVATIONS ON THE THEORY OF MORAL VALUES
IN THE PHENOMENOLOGICAL MOVEMENT**

Jean Héring

Universidad de Estrasburgo

Traducción**

Jimmy Hernández Marcelo

Universidad de Salamanca/Universidad de Turín

jim.her.mar@gmail.com

1

Las investigaciones sobre el problema de los valores morales en los fenomenólogos, sobre todo en Alemania, han estado dominadas durante mucho tiempo por la autoridad de la obra fundamental de Max Scheler: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werethik*, aparecida hace casi medio siglo¹.

* Este artículo fue publicado originalmente como Jean Héring (1960). De Max Scheler à Hans Reiner. Remarques sur la théorie des valeurs morales dans le mouvement phénoménologique. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 40, 152-164. Agradecemos a Matthieu Arnold, directeur *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, por la autorización para la publicación de esta traducción.

** La presente traducción toma como fuente original francesa citada en la nota anterior. Las notas del traductor se introducen con un *. Las notas del autor —Jean Héring— siguen el orden de numeración del texto original en numeración arábica (1, 2, 3, etc.). Un agradecimiento especial a Paloma Vicente por las correcciones y sugerencias de traducción.

¹ Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werethik". *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I/2 (1913), pp. 405-565 y II (1916), pp. 21-428.

Este *standard work* es tan conocido —y, de hecho, está traducido en francés—*, que podemos contentarnos con recordar los dos puntos más importantes de su desarrollo. La obra se compone de dos partes; la primera —negativa— conduce al ataque contra el formalismo de la moral de Kant, mientras que la segunda —positiva— se esfuerza en establecer una moral concreta² sobre la noción de valor.

A continuación, añadimos, en honor del maestro, que no nos parece que haya confundido las nociones de *valor* y de *bien*^{2b} (ni en moral ni en estética), como hacen los que asignan a los hombres el poder de “crear valores”. Son los valores los que nos permiten distinguir los bienes de los males, las bellezas de las fealdades; únicamente las realidades en las cuales se manifiestan o se realizan los valores pueden, en ciertos casos, ser creados por nosotros³.

Pero sabemos también que Max Scheler se esforzó por establecer una jerarquía entre los valores en general (*Jahrbuch*, I/2, 507 ss.). En el nivel inferior se colocan los valores que podemos llamar *hedonistas* en sentido amplio (*Die Werte des Angenehmen und Unangenehmen*), por encima de éstos están, en primer lugar, los valores *vitales* (dentro de los cuales se encuentran también los valores de lo que es “noble” y “vulgar” —*Edel und Unedel*), le siguen los “valores del espíritu” (*geistige Werte*) entre ellos encontramos la belleza, la justicia, la verdad o —dicho con más exactitud— el conocimiento de la verdad. Finalmente, en la cima, encontramos los valores de *santidad* y de su opuesto (*Werte des Heiligen und Unheiligen*).

Lo que hay de curioso en este cuadro es la ausencia de los valores morales propiamente dichos, ya que nadie pensaría que su riqueza quedaría agotada por la noción de justicia. Asimismo, el acto moral (o inmoral) no puede consistir en optar por (o contra) un valor moral. Se trata simplemente de elegir entre un valor *superior* y otro *inferior*. La acción buena es la que opta por la superior y la

* Jean Hering cita la traducción francesa de 1955. A continuación la referencia completa: Max Scheler *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle de valeurs: Essai nouveau fonder un personnalisme éthique*, Paris: Galimard, (1955).

² Es mejor no traducir “material” (alemán) por “material”.

^{2b} Según parece pensar Hans Reiner en “Über Grundbegriffe Und Methode Der Ethik”. *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, IX/3 (1955), 492, nota 9. Véase Max Scheler, “Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werethik”, primera parte, § 2.

³ Pensamos que para una sana teología los valores tienen su fuente en Dios. Por ello, una de las primeras “reformas” introducidas por las bestias apocalípticas que quieren ponerse en lugar de Dios, es la fijación *arbitraria* de un código moral y estético.

mala la que opta por la inferior y el valor superior se supone que es reconocible por ciertas particularidades (*Jahrbuch*, I/2, 492 ss.).

Antes que nada, señalamos —junto a la mayoría de críticas— que el acto moral no siempre presupone una elección entre dos valores. En muchos casos, se trataría simplemente de aceptar o de rechazar un único valor. De este modo, yo puedo decidir —sí o no— ayudar a un indigente sin ninguna competición entre dos valores. Otras objeciones se presentarán a continuación.

2

El primer paso decisivo más allá de Max Scheler fue hecho, salvo algún error, por Dietrich von Hildebrand con dos contribuciones importantes en el *Jahrbuch* de Husserl⁴. Estas disertaciones contienen muchos análisis valiosos, en modo alguno obsoletos, y sí más fecundos que tantos razonamientos abstractos sobre “el valor, el ser y la conciencia”. Ante todo, Dietrich von Hildebrand ha restablecido el puesto de los valores específicamente morales que no se encuentran en el cuadro axiológico de Max Scheler. Después, asumiendo la crítica al formalismo de Kant, añade una crítica expresa a su voluntarismo. En efecto, no hay ninguna razón para hablar de la voluntad como la única “portadora” posible de los valores morales, como ha hecho el filósofo de Königsberg en su elogio de la voluntad buena⁵. La bondad, la nobleza, la pureza de corazón son virtudes que encarnan valores en sí mismos, independientemente de cualquier relación con la voluntad. Si se proclama “bienaventurados los puros de corazón”, no se pregunta si es por un esfuerzo de voluntad o por algún otro medio que explique la posesión de esta cualidad. Y si se quisiera plantear esta pregunta, el Evangelio respondería sin duda que se trata de un don del cielo (lo cual no disminuiría en nada su valor!). Aquí se puede incluso preguntarse si la relación exclusiva entre el esfuerzo y el *ethos* en Kant (y en muchos otros) no ajusta, en última instancia, a una herencia de un cierto fariseísmo que únicamente valora el *esfuerzo meritorio* del hombre. En todo caso, estaremos de acuerdo con Dietrich von Hildebrand que enseña —

⁴ Dietrich von Hildebrand, “Die Idee der sittlichen Handlung”. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III (1916), pp. 126-252 y “Sittlichkeit und ethische Werturteile”. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, V (1922), pp. 462-602. Sabemos que este autor es un discípulo de Husserl y de Scheler de la época anterior a 1914.

⁵ Por razones evidentes, no se debe traducir *guter Wille* por “buena voluntad”.

al principio de su primera disertación—, citando a Lutero, que es el valor de la persona lo que condiciona el acto moral y no a la inversa.

Otro progreso de estas contribuciones consiste en haber señalado la importancia —para la moral— de ciertos valores que no están relacionados ni con acto ni con la actitud, ni con la persona, sino con situaciones (*Sachverhalte*). Hay “estados de cosas” justas o injustas, regocijantes o desoladoras, sanas o insanas. Desafortunadamente, el autor no realiza análisis ni cuadros de estos *Sachverhaltenswerte*. Se limita a constatar que, dentro de estos valores, los hay que son moralmente importantes (*sittlich relevant*) —cuya realización sería el objetivo del acto moral— para el estudio del tema al que está destinada la disertación.

Pero también se trata de distinguir, mejor de lo que Max Scheler había hecho, los diferentes modos de percibir un valor; éstos pueden ser puramente afectivos (*das Wert-Fühlen*) —el único modo del que habla Max Scheler— o al contrario, sostenidos por un conocimiento claro. Sólo en el segundo caso podemos verdaderamente dar cuenta de nuestra experiencia. Asimismo, se debe distinguir entre las diferentes reacciones (Max Scheler: *Antwort-reaktion*), más bien afectivas o voluntarias, del valor positivo o negativo (real, deseado o temido) que se ha percibido.

3

Estos análisis son llevados más lejos en la segunda disertación. Es difícil resumir estas investigaciones fenomenológicas cuyo interés reside, de hecho, tanto más en el método concienzudo que en los resultados, los cuales no son necesariamente espectaculares como los de los edificios gloriosos, pero bastante frágiles, de la *Weltanschauungsphilosophie* (término, por suerte, intraducible).

Nos gustaría aquí atraer la atención sobre dos temas que Dietrich von Hildebrand ha desarrollado de una manera particularmente profunda y original. En primer lugar, el fenómeno de la *ceguera axiológica*. Hay sujetos insensibles a los valores morales, así como hay otros que carecen de órganos para la percepción de los valores estéticos⁶.

⁶ El autor piensa, en efecto, que, al contrario de la ceguera estética, la ceguera moral es siempre, en cierta medida, imputable a la persona, la cual no habría tenido que “dejar llegar las cosas hasta allí”.

Llevado al extremo, la ceguera se extiende a *todos* los valores morales. Casos similares no sólo se encontrarían en personajes groseramente egoístas. Conocemos el ejemplo de sujetos bien cultivados, en quienes el sentido estético puede estar bien afinado, pero que no se dan cuenta de sus faltas de cortesía frente a su propia familia. Otras personas ven y comprenden los valores circunscritos por los términos "justicia" u "honestidad", pero no saben apreciar la belleza de un acto de generosidad o de perdón⁷.

Otro fenómeno, bastante extendido, es presentado por lo que el autor llama *Subsumptionsblindheit*, es decir, la incapacidad de constatar, *in concreto*, la presencia de un valor, pero que por principio se reconoce. ¡Cuántos sujetos pueden inflamarse por la "filantropía" sin conmoverse por la miseria de sus vecinos!⁸

No hace falta decir que la ceguera es muy diferente al desprecio consciente de un valor moral positivo, ya sea por principio o *in concreto*. Es únicamente aquí donde se realizan las actitudes y los actos que ameritan el calificativo de específicamente inmorales.

Otros desarrollos, sobre los que no podemos insistir aquí, estudian las diferentes variedades de profundidad de las reacciones respecto de los valores.

4

Mucho después, el autor —emigrado a los Estados Unidos— publica una importante obra en inglés titulada *Christian Ethics*^{9*}, en la que retoma estas cuestiones. Este título no debe inducirnos a error. Dietrich von Hildebrand no intenta en absoluto oponer una "moral cristiana" a una "moral profana". Sino que cree que el cristianismo puede ayudarnos a ver o a ver mejor los valores morales, o a darles una significación nueva. No obstante, la percepción intuitiva es siempre la base de la moral.

⁷ A veces, la ceguera es causada por hábitos de pecar sin arrepentimiento sincero. En cuanto a los casos en los que el arrepentimiento parece imposible, ya que la persona ha cometido crímenes con una completa buena conciencia (por obedecer las órdenes de un jefe), el autor no parece haber podido imaginarlos.

⁸ Casos paradigmáticos han sido ofrecidos por Charles Dickens, quien sabe representar a mujeres buenas que trabajan de modo fanático por la educación de los pequeños negres en África, sin ser afectadas por la manera lamentable en la que son criados sus propios hijos.

⁹ Publicado en Londres en 1952 con el *Imprimatur* del cardenal Spellmann.

* El libro se publicó en Estados Unidos de América en 1953. El Cardenal Francis Spellman era arzobispo de Nueva York. La referencia completa del libro es: Dietrich von Hildebrand (1953), *Christian Ethics*, New York, David McKay Company (Trad. Esp. de Salvador Gómez Nogaes: Dietrich von Hildebrand (1962), *Ética cristiana*, Barcelona: Herder).

Al analizar la esencia de los valores morales de una manera más profunda que en sus publicaciones anteriores, estudia ahora especialmente su carácter vinculante e independiente respecto de nuestro buen querer. Sin embargo, no lleva aún muy lejos el análisis de los “valores de situaciones” (*Sachverhalts-werte*). Nos limitamos a decir que, en este campo, hay valores que tienen una incidencia moral (*moralische relevante Werte*) y señalamos el progreso real realizado por la distinción clara entre valores *ontológicos* y valores *morales* (p. 129 y siguiente). Si se habla de la superioridad del hombre en relación al animal o del animal respecto a la planta, ésta no tiene nada que ver con un nivel *moral*. Para el hombre, se pensaría sin duda en cierto grado de inteligencia, de libertad, de sensibilidad religiosa¹⁰. Pero no hace falta decir que desde el punto de vista moral, los animales pueden dar prueba de cualidades morales, tales como la fidelidad o la valentía, los cuales podrían servir de modelo para muchos humanos. A lo sumo se puede estimar que ciertas cualidades humanas, como la libertad, nos imponen la obligación de llevar a cabo un estándar moral superior, sin que éstas sean virtudes.

Esta distinción entre el orden ontológico y el orden moral debería poner fin a algunas confusiones lamentables, las cuales con frecuencia han contaminado la moral, tanto en Oriente como en Occidente. Lo que separa indudablemente al hombre de Dios, no es su distancia ontológica, su situación “limitada en el tiempo y en el espacio” (sabemos de lo que se habla), sino su pecado. Y éste no se cura con ejercicios místicos o el desarrollo de facultades psíquicas superiores.

En lo que concierne a los valores morales, el autor insiste en la distinción, entrevista ya por Scheler, entre *valores en sí* y *valores para mí* (p. 34 y siguiente). Él no piensa, por tanto, que se deba reservar el término valor al primer grupo, sino que éste comprende valores más objetivos y más constreñidos. No obstante, como lo desarrollará Hans Reiner, la cuestión no es tan simple, pues hay un tercer grupo: los valores *para los otros*. Pero es cierto que al elegir entre las dos clases de valores distinguidas por Dietrich von Hildebrand, sólo la primera produce en nosotros un sentimiento de responsabilidad y cuyo desprecio crea en nosotros el fenómeno de la mala conciencia. Naturalmente, esto no quiere decir que todo valor moral pueda ser realizado por nosotros.

¹⁰ Pero no en la posición vertical de la que tanto se presume y que comparte con los avestruces y los canguros y con la mayoría de plantas.

Añadimos igualmente —esto no lo dice el autor— que no sólo son los individuos, sino también las colectividades las que pueden y deben sentirse responsables de ciertas situaciones de índice moral positivo o negativo, lo cual implica nuevamente en cierto modo la responsabilidad de los individuos en tanto miembros de una colectividad¹¹.

No hace falta decir que los valores circunscritos por el término *virtud* plantean aún otros problemas. Éstos valores son “objetivos” en el sentido de que son valores en sí, pero de los que no somos necesariamente responsables, según lo hemos ya indicado. No obstante, podemos sentirnos responsables de nuestros vicios, así como de nuestra decadencia que los engendra. Sea como fuere, es difícil tener una conciencia clara de nuestra caída.

El autor no se pronuncia explícitamente sobre la famosa teoría de la infalibilidad de la conciencia, pero al parecer no cree mucho en ella, puesto que enseña la perfectibilidad de la conciencia y su mutismo en los casos de ceguera axiológica. Además, en sentido estricto, la conciencia no nos habla de los malas acciones de los demás.

Para concluir, creemos que hemos dado una idea de los progresos realizados en el estudio de los valores morales a través de los análisis fecundos de Dietrich von Hildebrand. Sin embargo, numerosos problemas quedan por estudiar o volver a estudiar. Pensamos que son especialmente los estudios de Hans Reiner los que merecen nuestra atención¹².

5

Las publicaciones de Hans Reiner que en este tema entran en consideración son: *Das Prinzip von Gut und Böse*¹³ y *Pflicht und Neigung*¹⁴.

Como Scheler, Reiner emprende (especialmente en la segunda obra indicada) una fuerte crítica, pero mejor documentada de la posición de Kant, dando cuenta también de un modo más detallado de la polémica de Schiller de la que no podemos hablar aquí.

¹¹ No se debería distinguir “moral individual” y “moral social” oponiendo el hombre solitario (que no existe) y el hombre que vive en sociedad. La moral social debe fijar los derechos y valores de las *colectividades*, que son distintos a los de los individuos.

¹² Hans Reiner, discípulo de Husserl de la segunda generación. Actualmente [en la fecha del artículo] es, junto a Eugen Fink, profesor de filosofía en Friburgo.

¹³ Hans Reiner (1949). *Das Prinzip von Gut und Böse*, Freiburg: Karl Alber.

¹⁴ Hans Reiner (1951). *Pflicht und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit*, Meisenheim: Hain.

Pero, por otro lado, también rechaza —como Hildebrand— la famosa interpretación scheleriana del acto moral como una elección entre un valor superior y uno inferior (*Prinzip*, p. 3 y siguiente). Según hemos ya indicado, en muchos casos no se trata de elegir, sino de decir sí o no a un único valor. En otros, se trata de elegir entre dos o más valores de la misma esfera. Ante uno y otro de estos grupos de situaciones, la moral de Scheler está completamente desarmada. Es difícil clasificar en su cuadro el valor de una vida humana en otro lugar que en grado de los valores biológicos, inferiores a los valores artísticos, como hemos visto. Sin embargo, dudamos en calificar de *inmoral* la acción de un bombero que ha preferido salvar a un niño (tal vez insoportable) antes que la pintura de un artista (tal vez muy valiosa). Ya que aquí, tal como lo ha señalado Hans Reiner¹⁵, no es el nivel del valor el que cuenta (incluso si se supone exacta la jerarquía de Scheler), sino su fuerza particular que él denomina *Dringlichkeit* (literalmente: “urgencia”).

En la práctica, la elección es con frecuencia espinosa. Hans Reiner cita los casos de un arquitecto encargado de la reconstrucción de una ciudad destruida por la guerra, quien se pregunta si tiene el derecho de volver a edificar el teatro (“bien artístico-técnico”, según el esquema de Scheler) antes de haber procurado a todos los ciudadanos una habitación decente. Si opta por el teatro, Scheler tendrá que alabarlo de todos modos. En cuanto a nosotros, tal vez lo culpemos, pero ¿tendríamos el derecho de denominar su elección como virtuosa o malvada (según nuestro enfoque)? Evidentemente, no. Por ello Hans Reiner introduce aquí una distinción capital¹⁶: distingue la oposición entre actos buenos y malvados —*Gut und Böse*— de la oposición entre actos justos y equivocados —*Richtig und Falsch* (*Prinzip*, p. 5). En efecto, parece injusto acusar de maldad al arquitecto que habría elegido mal.

Pero si el arquitecto cediese a los amantes del teatro por razones egoístas, entonces —piensa Reiner— su elección sería “malvada” (*Böse*). Preferiríamos llamarla “mala” (*Schlecht*), por razones que explicaremos más adelante.

¹⁵ Nicolai Hartmann, suficientemente influenciado por el movimiento fenomenológico, había presentado observaciones análogas. Pero un estudio de este pensador nos conduciría bastante lejos de aquí. En concreto se debería volver a leer su *Ethik* (Berlín, 1949).

¹⁶ Algunos críticos se mofan de los fenomenólogos por su “manía” de las *distinguo*. Pero ¿cómo salir de la confusión y de las simplificaciones sin desentrañar las esencias?

6

Sin embargo, se podría presentar una objeción: se entiende, se podría decir, que la preocupación por el beneficio no es suscitado por el respeto de un valor en sí, sino sólo por un valor para el sujeto; por tanto, sin valor moral. Pero ¿la comodidad de los habitantes no presenta también un valor subjetivo? ¿Se debería hablar de bienes *justificados* y de otros que no lo son? El autor piensa que se debe introducir aquí una separación más radical: entre los valores para mí (*Eigenwerte*) y los valores para los otros (*Fremdwerte*)¹⁷ (*Prinzip*, p. 9 y siguiente).

Estamos aquí lejos de la famosa "ley general" del kantismo. Entonces, no son sólo los valores absolutos, sino también los valores relativos *a los otros*, los que merecen ser llamados "objetivos", es decir, "arrojados frente a nosotros". Hans Reiner, por tanto, llega a los dos cuadros siguientes:

PRIMER CUADRO:

- I. Valores relativos:
 - a) Valores relativos a mí
 - b) Valores relativos a los otros
- II. Valores absolutos (en sí)

SEGUNDO CUADRO

- I. Valores subjetivos (=relativos a mí):
- II. Valores objetivos:
 - a) Valores relativos a los otros
 - b) Valores absolutos

(*Prinzip, ibíd., y Pflicht*, p. 141)

¿Qué es lo que caracteriza, en definitiva, a los valores absolutos? La imposibilidad de dejarlos de lado. No sucede así con el otro grupo de valores objetivos, a saber, los valores relativos al prójimo. Éste puede *renunciar* al bien que tendría un valor para él, por ejemplo, la ayuda que nosotros quisiéramos brindarle. Entonces, la llamada del valor enmudece. Al contrario, las exigencias que emanan

¹⁷ Este muro de separación ha pasado desapercibido, salvo error, a Hildebrand y por N. Hartmann, sólo Scheler hizo una muy breve alusión. Cf. Max Scheler, "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werethik". *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I/2 (1913), p. 503.

de los valores absolutos son irrefutables (*Die von den absoluten Werten ausgehenden Forderungen sind unaufhebbar*)¹⁸.

Sin duda, algunos espíritus curiosos reclamarían un criterio más simple que permita distinguir, de una vez por todas, los valores absolutos de los otros, como se distingue dos razas humanas o animales. El fenomenólogo responderá que a menos que se ponga a la ética en el remolque del utilitarismo o de una construcción filosófica más o menos arbitraria, no hay otro principio de conocimiento para los valores fundamentales que la intuición “del corazón” (que puede perfectamente ser *a priori*).

7

Esto nos conduce a la cuestión de la conciencia moral **personal** (*Gewissen*) (véase especialmente el capítulo IV de *Pflicht*). Ésta aparece como el lugar geométrico de la manifestación de una exigencia moral que nos concierne personalmente. Hace falta señalar que el terreno de este género de conciencia es más estrecho que el de la conciencia moral *tout court*, la cual también juzga el comportamiento de los otros¹⁹ y de cierta manera las situaciones que escapan a nuestro poder.

Por otro lado, el análisis fenomenológico confirma la idea popular de que la conciencia moral, en sentido fuerte, emana de una capa de nuestro yo distinta de la que es la sede de nuestra libertad y de nuestra voluntad. El autor identifica ésta con la vida del espíritu y aquélla con la vida del alma, la cual contiene, de algún modo, nuestra materia psíquica —acercándose un poco a la antropología de Alexander Pfänder²⁰.

¿Qué piensa Hans Reiner de la tesis a menudo sostenida sobre el carácter puramente negativo de la conciencia, la cual sólo sabría condenar el mal (a veces

¹⁸ Hans Reiner (1949). *Das Prinzip von Gut und Böse*, Freiburg: Karl Alber, p. 13.

¹⁹ Nuestro maestro Jean Monnier resalta a veces en sus sermones la persistencia de la facultad de juzgar válidamente a los otros, incluso en caso de atrofia de nuestra conciencia personal.

²⁰ Véase especialmente Alexander Pfänder (1933), *Die Seele des Menschen*, Halle, Max Niemeyer. Su libro sobre el sentido de la vida es bastante instructivo para los moralistas: Alexander Pfänder (1948), *Philosophie der Lebensziele*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. Pero supone resueltos los problemas elementales sobre los que aquí hablamos. En último momento, se nos anuncia una nueva publicación fenomenológica tricotomista: Cornelius Anthonie Van Peursen (1959), *Leib, Seele, Geist. Einführung in eine phänomenologische Anthropologie*, Gütersloh: G. Mohn.

sólo después del hecho) sin empujarnos hacia el bien? Daremos la razón a nuestro autor, que rechaza esta manera demasiado simplista de ver las cosas. La voz de la conciencia puede muy bien empujarnos hacia una decisión moral exigida por la apelación a un valor, sin pasar necesariamente por el desvío de un rechazo previo de la mala acción o por la indignación contra un mal que debe ser eliminado (véase *Pflicht*, p. 116). Una madre podría complacer a su hijo sin darse cuenta de que la omisión de esta acción sería (quizás) mala o de que el niño estaba sumergido (quizás) en una tristeza por curar.

En cuanto al problema de la infalibilidad de la conciencia, al que Dietrich von Hildebrand había aportado una contribución indirecta mediante sus análisis sobre la ceguera moral, Hans Reiner tampoco habla de él de manera explícita. Pero, al leer entre líneas, hemos tenido la impresión de que él no negaría la posición de la *Carta a los hebreos* en la que se recomienda *ejercitar nuestros órganos* (es decir, nuestras facultades intuitivas), destinados a distinguir el bien y el mal²¹.

8

Los desarrollos que acabamos de resumir serían ampliamente suficientes para cimentar la moral sobre una base distinta del formalismo kantiano. Pero podría subsistir un malentendido: la insistencia con la que el autor resalta la apelación inexorable de los valores morales absolutos podría hacer creer que da razón al filósofo de Königsberg sobre otro punto, a saber, la lucha inevitable entre el "deber" y las "inclinaciones" (*Pflicht und Neigung*). Ahora bien, esto no es así. Una de las partes más interesantes de su libro principal está incluso consagrado a esta cuestión, como el título lo hace prever (véase especialmente §§ 25-32). En primer lugar, el autor protesta contra la identificación, algo precipitada, de las actitudes (*Verhalten*) egoístas con aquellas al servicio de una inclinación (*Neigung*). El seguimiento de un fin egoísta puede incluso conducirnos (como algunos objetivos morales) a violentar nuestras inclinaciones. De este modo, un sujeto de temperamento indolente debería combatir su pereza para ganar dinero.

²¹ *Carta a los hebreos* 5, 14: "τελείων δέ ἐστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ" (En cambio, el manjar sólido es de adultos; de aquellos que, por la costumbre, tienen las facultades ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal). Este versículo cuya importancia no siempre ha sido percibida, conduce de algún modo a la cumbre de la moral anti-heteronomista del Nuevo Testamento, pero sin dar razón a J- J. Rousseau.

Añadiremos que ni Kant, ni la mayoría de sus sucesores (salvo los psiquiatras) parecen haber considerado suficientemente la ambivalencia afectiva de ciertos actos por los cuales experimentamos *simultáneamente* ánimo y repugnancia. Incluso si una de las dos inclinaciones opuestas vence, la otra no está necesariamente aniquilada. La literatura está llena de ejemplos de mujeres que experimentan a la vez amor y repulsión por ciertos individuos, la primera afección que puede subsistir aun cuando la otra ha ocupado el lugar superior²².

Lo que es todavía más falso es creer con Kant que “deber” e “inclinación” se excluyen necesariamente. Cuando me gusta el bien que quiero realizar (*wenn ich es gern tue*), mi buena acción no se desvaloriza. Incluso existe, piensa Hans Reiner con Schiller, un amor por el deber como tal, independientemente de la situación particular (*Neigung zu der Pflicht*), y quien sabe si Schiller tuvo algo de razón al considerar esta motivación como un ideal²³. Sin embargo, no se puede dudar de que el amor por el deber (lo que Hans Reiner, salvo error, no ha indicado) parece, a pesar de todo, revelar una coloración distinta a cualquier otra inclinación. Sobre este punto Kant ha visto un fenómeno particular al otorgar un lugar especial —lejos de todas las “afecciones”— a lo que denomina *Achtung fürs Gesetz* (respeto por la ley), hechas naturalmente todas las reservas sobre la concepción legalista de su moral.

De igual forma, daremos la razón pericialmente a Kant en el sentido de que, *rebus sic stantibus*, los conflictos entre el “deber” y las “inclinaciones” son frecuentes, aunque no necesarios.

²² A la inversa, hay hombres que sin estar realmente locos, ven en las mujeres algo como un *mysterium tremendum atque fascinans* (como si ellas fuera divinidad). El “por” y el “contra” a veces se fusionan de manera curiosa.

²³ Cf. Friedrich Schiller (1793), *Über Anmut und Würde*, Leipzig. Para el uso de los lectores que los hayan olvidado, nos permitimos recordar dos dísticos satíricos de Schiller sobre la moral de Kant.

Pregunta: “Gerne dien’ ich den Freunden, doch tu’ ich es leider mit Neigung, und darum wurmt es mir (*sic!*) oft, dass ich nicht tugendhaft bin”.

Respuesta: “Da bleibt kein anderer Rat, du musst suchen sie zu verachten und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebet”.

Lo cual se podría traducir algo así como:

“Me gusta muchos servir a mis amigos —desafortunadamente— lo hago con placer y por ello a menudo tengo remordimientos, pues me digo a mí mismo que no soy virtuoso”.

“Entonces, sólo te queda una cosa por hacer: intenta despreciarlos para luego realizar con disgusto lo que el deber ordena”. Cf. Friedrich Schiller, *Die Philosophen* (en *Poesías del tercer período*).

9

Sin embargo, no olvidemos —como lo señala Hans Reiner— que a veces nuestro interés (preocupado por los valores subjetivos) va a la par con la exigencia moral. Un propietario, que habita una planta de su casa y quien hará oportunamente las reparaciones necesarias al techo, servirá a los intereses de sus inquilinos y los suyos propios²⁴. El valor moral de su decisión perdería su valor sólo si la preocupación de su propio interés hubiera sido el principal o el único móvil del acto. En este caso, el bien hecho a los otros no le sería imputado.

Del mismo modo, se debe preguntar si se es responsable o no de las malas consecuencias no previstas, pero *previsibles*, de un mal acto (véase p. 178 y siguiente). Parece que sí: si hago descarrilar un tren para matar a un adversario político, yo sería responsable también de la muerte de los demás pasajeros accidentados, incluso si no lo había pensado; pues esta consecuencia era previsible²⁵. Por tanto, no hay equivalencia moral entre los efectos buenos y malos de una acción moralmente negativa.

Tercer caso: una acción buena ha entrañado buenos efectos suplementarios no previstos. Si rescato a un bebedor de la embriaguez y que luego de este milagro, su mujer renuncia a suicidarse, yo le habría de hecho salvado la vida. Pero ésta feliz consecuencia no prevista no se me tomaría en cuenta. Por tanto, aquí se da una curiosa equivalencia de los efectos buenos de una acción mala o buena. Todas estas verdades se muestran, de hecho, en la intuición directa y no de cualquier intuición.

Pero ¿qué pensar de los casos en los que una acción legítima entraña o implica una falta de respeto por los valores positivos? Si un ayuntamiento, para evitar el gran desastre de una inundación, hace evacuar precipitadamente una localidad y con medio improvisados ¿no sería éste responsable de la muerte de

²⁴ La mayoría de ejemplos aquí citados han sido elegidos por el autor de este estudio crítico.

²⁵ La situación es análoga en el caso de omisión de una acción moralmente exigida. ¿Si nos rehusamos a salvar a una persona presa de un incendio no seríamos también responsables de la muerte del equipo de salvamento, que habiendo llegado después de nosotros, habría llegado demasiado tarde? Se debe anotar aquí que la cuestión desborda la esfera de las acciones derivadas de la moral. Fanáticos que escalan la cara norte del Eiger, sin guía y sin preparación suficiente, indudablemente sólo cometen una imprudencia y no una maldad. No obstante, su conducta deberá ser considerada inmoral indirectamente (*par ricochet*), ya que su fracaso, que pondría en peligro la vida de sus rescatadores, era previsible.

personas mayores o discapacitados que no soportarían el viaje en estas condiciones?²⁶ Hans Reiner piensa que en los caso de este género (los que, en efecto, muestran la acción moralmente justa o equivocada, antes que una acción buena o mala), la colectividad debería aceptar esta responsabilidad. Pero rechaza enunciar una solución general. Imposible no examinar los pros y contras en cada caso particular. El autor espera de los demás el reproche de elaborar una "casuística"; pero la acepta valientemente (*Pflicht*, p. 174).

La "casuística" es inevitable para resolver el famoso problema del "conflicto de deberes" (*Pflichten-Kollision*), que en absoluto es un falso problema, como pensaba Schleiermacher. Ciertamente, este pensador tenía razón en pensar que siempre hay, en principio, un deber más urgente que otro. Pero el descubrimiento de este valor necesita de una elección que a menudo estaría precedida de una lucha. *Quod erat demonstrandum*^{27*}.

10

Dos observaciones más para terminar este estudio, a la vez demasiado extenso y demasiado breve, pero aceptamos este reproche debido a las dificultades inherentes a la tarea del que reseña.

Hemos ya indicado que queríamos reemplazar, en la mayoría de casos, el término "malvado" (*méchant-böse*) —empleado por Hans Reiner para todos los actos inmorales— por el de "malo" (*mauvais-schlecht*). En efecto, pensamos que el término de *böse* se utiliza de manera adecuada cuando el sujeto desprecia los valores positivos, no por amor a sí mismo, sino *por amor a los valores negativos*²⁸, por ejemplo, al entusiasmarse por la injusticia o el odio de los valores

²⁶ Visto desde el ángulo de la religión del Nuevo Testamento, esta constante imposibilidad de hacer el bien "sin ensuciarse las manos" (el "*semper peccator*" de Lutero toma aquí un sentido muy especial) es una prueba de la caída que no sólo ha afectado nuestro corazón y nuestro cuerpo, sino también ha estropeado la "relojería" del mundo que los discípulos de Leibniz consideran perfecta.

²⁷ Por nuestra parte, añadiremos además que Scheler no se había equivocado al advertimos de las falsas situaciones de quienes se comprometen precipitadamente en "conservar ambos". Pero entonces, se trata de un conflicto del que somos responsables, lo cual no es el caso en las situaciones más normales.

* En la nota anterior Hering utiliza la expresión "Ménager la chèvre et le chou" que hace referencia al hecho de satisfacer a dos personas u opiniones opuestas. Hemos traducido por "conservar ambos". Este "ambos" (la chèvre et le chou) se refiere a los dos valores que entran en conflicto.

²⁸ De una manera general, nos parece que los moralistas no han estudiado suficientemente los valores negativos y su función en la inmoralidad individual o colectiva (tal vez exceptuados los teólogos, pero por lo general los han pensado únicamente bajo un ángulo determinado). En cuanto a las mentes recién llegadas persisten en no ver en la presencia de los valores negativos nada distinto que la ausencia de valores positivos. Nosotros pensamos que nadie se los toma en serio.

positivos (“detestamos la objetividad”, “no puedo soportar la palabra *humanidad*”). Ningún interés egoísta interviene aquí de modo esencial. Al contrario, cuanto más desinteresado es el amor al mal, más aparecerá el fenómeno de la maldad en su pureza.

Esto no impide que algunos sujetos también amen los valores subjetivos negativos, por ejemplo, sus propios sufrimientos físicos. Sin mencionar los casos verdaderamente patológicos, se podría pensar en algunos que se flagelan o en la mujer que “le gusta ser golpeada”. ¿Existe también una inclinación para el sufrimiento psíquico? Quizás sí, aunque estos casos parecen raros y complejos. De todos modos, sería difícil decidir si este amor por el propio sufrimiento debe ser calificado de inmoral²⁹. Éste es, en todo caso, incomparablemente menor que la inclinación por infligir males a los otros —en conformidad a la no-equivalencia del yo y del tu que una moral esquemática muy a menudo ha olvidado.

A continuación, se permitirá expresar una decepción. Nos hubiera gustado que el autor estudiara más de cerca los valores absolutos cuyo portador (como dice Hildebrand) no es el acto, sino la cualidad del sujeto. ¿La definición de valores absolutos, como los que se nos dirigen en una llamada irrefutable, les es igualmente aplicable? En algunos casos, con seguridad sí. De este modo, el valor positivo de una virtud, antes de desarrollarse en un niño, se dirige —se podría decir— a una llamada al educador. La virtud de un héroe puede empujar a sus admiradores a esforzarse para ser como él. Pero no se debería, en todos los casos, colocar la virtud en el terreno de la libertad y de la responsabilidad. Como lo hemos ya indicado, una cualidad, por ejemplo la belleza de un alma, conservaría su valor, incluso si ésta resulta ser innata u otorgada por la gracia. Para ser honestos, hemos tenido la impresión de que el autor tiene la tendencia de restringir el dominio de la moral (*Sittlichkeit*) al del campo de la libertad³⁰. Confesamos no comprender bien el porqué.

Hemos llegado al final de este viaje. No hemos ocultado nuestra aprobación a la mayoría de las tesis aquí resumidas (parcialmente) y discutidas. A menudo incluso hemos superado las enseñanzas de Dietrich von Hildebrand y sobre todo

²⁹ Y la ayuda que se les pide a los otros que brinden. Ahí se trata, en primer lugar, de saber si ésta es dada únicamente para “ofrecer un servicio”, o para satisfacer los malos instintos. Pero con esto no todo está dicho.

³⁰ En *Pflicht* (p. 82), dice incluso lapidariamente: “la existencia moral está vinculada a la libertad” (nur wo Freiheit ist, ist Sittlichkeit).

de Hans Reiner, pero esperando habernos mantenido en las líneas que se desprenden de éstos. Pero, incluso los lectores que adoptasen una actitud más reservada, quizás estarían de acuerdo en el profundo interés de estos análisis fenomenológicos, aunque no sean “trascendentales” a la manera de Husserl.

**LA VOCACIÓN DEL ACTOR:
UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA**

**THE ACTOR'S VOCATION:
A PERSPECTIVE THROUGH PHENOMENOLOGY**

David Janer¹

Universidad Nacional de Educación a Distancia - UNED
djaner@outlook.com

Resumen: Con este artículo se pretende ensayar y mostrar la virtualidad de una fenomenología de la actitud natural —en la línea en que la desarrollan Schütz, Berger, Luckmann, Ortega e incluso el propio Goffman. El tema del análisis corresponde al mundo del "actor", concretamente, a una perspectiva: la asunción y vivencia de la profesión como una vocación. ¿Es cierto, como suele afirmarse, que esta profesión es vocacional? ¿Y es cierto, por tanto, que el teatro es el lugar privilegiado para llevarla a cabo? Normalmente, estas son las respuestas que suelen darse. Sin embargo, tras nuestro análisis, veremos que la afirmación ni es tan fácil, ni tan cierta.

Palabras clave: Fenomenología, actor, vocación, actitud natural.

Abstract: The following article will attempt to explore and delve into the phenomenology of the natural attitude (along the lines of the work developed by Schütz, Berger, Luckmann, Ortega and even Goffman himself). The subject of the analysis corresponds to the world of the "actor", more specifically to one perspective: the assumption and experience of this profession as a vocation. Is it true, as it is often claimed, that this profession is a vocational one? If so, is it true that the theater medium is the ideal place to conduct it? It is usually assumed that the answers to both questions are affirmative. However, after thorough analysis, we shall see that such affirmations aren't quite as easy or as certain as they might seem.

Keywords: Phenomenology, actor, vocation, natural attitude.

¹ Actor. Licenciado en Filosofía. Máster en Filosofía Práctica y Teórica: especialidad Filosofía Práctica. UNED.

1. INTRODUCCIÓN

Con este artículo se pretende ensayar y mostrar la virtualidad de una fenomenología de la actitud natural —en la línea en que la desarrollan Schütz, Berger, Luckmann, Ortega² e incluso el propio Goffman³. El tema del análisis corresponde al mundo del “actor”, concretamente, a una perspectiva: la asunción y vivencia de la profesión como una vocación. ¿Es cierto, como suele afirmarse, que esta profesión es vocacional? ¿Y es cierto, por tanto, que el teatro es el lugar privilegiado para llevarla a cabo? Normalmente, estas son las respuestas que suelen darse. Sin embargo, tras nuestro análisis, veremos que la afirmación ni es tan fácil, ni tan cierta.

Empezaremos confrontando a nuestro sujeto con su proyecto y viendo cómo y desde dónde surge su elección. Después, asistiremos al modo en cómo se acerca a su personaje y a la obra con fines claramente pragmáticos: de esto dependerá su identidad e inserción dentro del grupo o compañía. A continuación, veremos las relaciones que la propia Institución Teatral conlleva y lo que ello supone para el logro del proyecto: la experiencia de la profesión como medio o como fin. Finalmente, extraeremos algunas conclusiones que creemos pueden arrojar algo de luz sobre el tema. Así, por ejemplo: ¿es el actor un ser que juega?, ¿son todos los “actores” vocacionales?, ¿es el teatro el lugar privilegiado para tal fin?, ¿puede el “actor” lograr ver realizada su aspiración?; si es así, ¿a qué precio?

Dado que la mayoría de los autores tratan sobre la realidad social y los actores (sociales) que en ella se desenvuelven, procederemos a distinguirlos de los “actores” como colectivo profesional. Así, usaremos actores y “actores” para distinguirlos.

2. EL ACTOR FRENTE A SÍ MISMO

El individuo, antes de ser “actor”, es un sujeto que se encuentra —como gráficamente dirá Ortega— con la “vida disparada a quemarropa”. Se trata de ese mazazo del destino que, como si de un clavo se tratara, nos planta “aquí”

² Cf., San Martín, 2012; López, M.^a C., 1991.

³ Quizá sea Goffman el que menos haya estado influenciado por la fenomenología; de hecho, no es hasta mediados de los 60 cuando se interesa por ella (Caballero, 1998: 126). Sin embargo, es innegable que su obra, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, nos proporciona “una descripción fenomenológica de distintos aspectos de una actuación” (Ibíd.: 131).

(Ortega, 2013: 81). Desde ahora, este "aquí" conformará lo que Schütz denominará "situación", es decir: "la inserción de la existencia individual en la estructura ontológica del mundo" (Schütz y Luckmann, 2009: 120). Esta inserción de mi vida en un mundo que no he elegido, me sitúa entre una serie de límites ontológicos (un tiempo y un espacio precisos), y una serie de condiciones subjetivas (propias de la sociedad en la que me hallo). Se puede inferir, por tanto, que a toda situación le acompaña un tiempo, un espacio, una sociedad y una experiencia: "en este aspecto, la situación está limitada desde el comienzo mismo; está articulada y predeterminada" (Ibídem: 122). No obstante, dentro de toda situación existen una serie de elementos "abiertos" y que pueden ser modificados, cambiados.

Precisamente, estos elementos abiertos son los que definen la principal relación del hombre con el mundo. En efecto, la vida del hombre no es sino un constante "diálogo con el contorno" (Ortega, VI: 213), y si podemos llevarlo a cabo es porque conocemos su "lenguaje"; esto es, que la mayor parte de las cosas tienen un sentido y un significado para nosotros, que podemos "entenderlas". La razón principal es que nos encontramos, ya desde el inicio, en un mundo cultural (Schütz, 2003: 137). Esta asimilación paulatina del entorno se produce en la llamada "socialización primaria" y gracias a un proceso de "internalización": "la aprehensión o interpretación inmediata de un acontecimiento objetivo en cuanto expresa significado, o sea, en cuanto es una manifestación de los procesos subjetivos de otro que, en consecuencia, se vuelven subjetivamente significativos para mí" (Berger y Luckmann, 2012: 162-163). Dicho de otra forma: no sólo comprendo el "mundo" del otro, sino que ese "mundo" también se vuelve el mío.

Toda la información y experiencia que el sujeto recibe por parte de la sociedad quedará sedimentada en lo que Schütz denominará "acervo de conocimiento". De este modo, todo este "acervo" se convertirá en mi "esquema de referencia" a la hora de "dialogar" con el mundo. Así: "todas mis experiencias en el mundo de la vida se relacionan con ese esquema, de modo que los objetos y sucesos del mundo de la vida se me presentan desde el comienzo en su carácter típico" (Schütz y Luckmann, 2009: 28). ¿Qué significa todo esto? Que todo ese complejo abanico de información recibido queda ordenado y unificado mediante los "tipos", y su proceso genuino: la tipificación. El "tipo" encierra una serie de conocimientos y experiencias que permiten ordenar nuestro acervo por significatividades. La suma total de todas esas tipificaciones constituye el marco de

referencia en términos del cual tiene que ser interpretado no solo el mundo sociocultural, sino también el mundo físico (Schütz, 2012: 219).

Dentro de todo ese esquema de referencia con el que el individuo se ha visto dotado, nos encontramos con lo que Schütz denominará "biografías típicas": diversas estructuras y categorías sociales que permiten un cierto grado de libertad dentro de unos límites ontológicos claros (Schütz y Luckmann, 2009: 104-108). Entre ellas, surgen las "carreras". También para Ortega las carreras no reflejarán sino lo genérico, lo típico: no serán sino una "trayectoria esquemática de vida", un determinado carril de existencia. Lo único que puede hacer el hombre es proyectar su vida como si de una fantasía se tratase: debe verse a sí mismo viviendo esa vida, esa "carrera" existencial (Ortega, V: 298 y ss.).

De nuevo, vemos las similitudes con Schütz. También para él el hombre debe proyectar su acción anticipándola como "acto", esto es, como la acción ya realizada y cumpliendo el estado de cosas propuesto: "Toda proyección consiste en anticipar la conducta futura mediante la imaginación (...) Así debo situarme imaginariamente en un tiempo futuro, cuando esa acción *ya haya sido* llevada a cabo" (Schütz, 2003: 49). Sin embargo, y aquí surge lo fundamental para nuestro análisis, esa "carrera" o "plan de vida" debe llamarnos la atención, esto es, debe *interesarnos*.

¿Cómo se produce ese *interés* por las cosas que la sociedad nos ofrece? La distinción de Schütz entre "selección" y "elección" servirá a nuestro propósito. Para él, la "selección" viene motivada únicamente por el *interés*, sin prestar atención a las alternativas y posibilidades entre medios y fines; esto es, carente de toda racionalidad. Por su parte, la "elección" incluye tanto la preferencia, como la reflexión y valoración entre alternativas (Schütz, 2012: 82-83). Es decir, que nuestro individuo primero "selecciona" y luego "elige"; o lo que es lo mismo, primero se interesa por algo y luego valora su utilidad en referencia a sus planes y proyectos del momento. Ahora bien, ¿qué determina el interés, la preferencia del individuo hacia una u otra cosa? Lo que Schütz, siguiendo a autores como Parsons, Meads o James, denomina la "personalidad social": "las múltiples experiencias que tiene el sí-mismo de sus propias actitudes básicas en el pasado, tal como se condensan en forma de principios, máximas, hábitos, pero también gustos, afectos, etc." (2012: 26). También Ortega aceptará esta influencia de lo social, aunque destacará la importancia de lo irracional, de las inclinaciones

innatas (metafísicas y biológicas) con las que el individuo es arrojado al mundo⁴. Así, nos dirá que venimos al mundo con un sistema nato de preferencias y deseos: “el corazón, máquina incesante de preferir y desdeñar, es el soporte de nuestra personalidad” (Ortega, VIII: 45). Pronto veremos que este acento en la parte irracional del hombre nos será de gran ayuda a la hora de tratar de penetrar en los verdaderos motivos del sujeto ante una elección determinada⁵.

La distinción entre proyecto y personalidad social no es sino un ejemplo de lo que la aportación fenomenológica de Schütz le permite en relación con las formulaciones de su admirado Weber. En este sentido, Schütz clarifica la “ambigua” y “errónea” propuesta motivacional weberiana distinguiendo entre los “motivos-para” y los “motivos-porque”: “el motivo-para explica el acto en términos del proyecto, mientras que el auténtico motivo-porque explica el proyecto en función de las vivencias pasadas del actor” (Schütz, 1972: 120). El único modo posible para averiguar los verdaderos motivos del sujeto en cuanto a la elección de su proyecto no es sino el descubrimiento de su “motivo-porque”, o lo que es lo mismo, los motivos que emanan de la “personalidad social” y determinan la elección del proyecto.

Dado que lo que nos interesa es descubrir los “motivos” del “actor” para decidirse por esa carrera, solo podemos atender —inicialmente— a su respuesta. Lo que obtenemos no es sino una respuesta tipificada, más o menos, como sigue: “Quiero ser actor para poder vivir diferentes vidas (es decir, el motivo-para) y ello porque es mi vocación (el motivo-porque)”. Digo que es una respuesta tipificada, porque lo que hace la tipificación es, precisamente, pasar por alto todo lo singular del hecho (Schütz, 2012: 219). El individuo responde lo que todo el mundo responde. En nuestro caso, esta respuesta vendrá determinada por el mismo proceso de socialización primaria y que encontrará su correlato material en la Institución: “La institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Dicho de otra

⁴ En este sentido, considero que Schütz acepta la existencia de esos gustos e inclinaciones, pero que los considera más como un producto de la fuerza social que como determinaciones de tipo biológico o metafísico.

⁵ También nos parecen interesantes los análisis de la motivación que desde un punto de vista endotímico realiza Herrera (1974: 77-83). De ahí extrae los impulsos de adquisición, afiliación, poder y egoístas-altruistas que, considera, determinan en gran parte la conducta posterior de todo individuo: “nuestra conducta es el fruto de cuanto pensamos, creemos, estimamos y prevemos, en indisoluble combinación con las motivaciones impulsoras aquí descritas” (Ibídem: 84). Consideramos que muchos de esos “impulsos” quedan suficientemente cubiertos con el análisis fenomenológico realizado por Goffman; sin embargo, nos sirven para apoyar nuestra visión “agonal” dentro de la profesión.

forma, toda tipificación de esa clase es una institución" (Berger y Luckmann, 2012: 74). De este modo, no solo obtenemos nuestro acervo del grupo familiar o círculo de amigos, sino que también nos lo procuran la escuela, el trabajo o, para nuestros fines, el teatro.⁶ Todas estas "instituciones" tienen su propia historia⁷; ejercen un cierto control sobre el individuo y producen una serie de "roles" y pautas de conducta (Ibídem: 77-78). ¿Cuál es, pues, la información que el individuo recibe de escuelas y centros de teatro, de profesores y otros "actores"? En la mayoría de los casos se transmite la idea de que sin un verdadero impulso vocacional poco se puede hacer en la profesión. Sarah Bernhardt dirá que nadie "sin una vocación tempranamente formulada" podrá nunca llegar a lo más alto (1994: 53), solo "el que arde con el fuego sagrado triunfará" (Ibídem: 78). Tal es el grado de sacrificio, esfuerzo y frustración que debe asumir el "verdadero" artista. También para Stanislavski la vida del "actor" no es sino la vida de "un esclavo voluntario" (2013: 343 y ss.), debiendo entregar su vida entera al perfeccionamiento de su arte. Bolelavsky llegará a decir, incluso, que sin sentir y sufrir por el teatro "no se puede hacer ningún arte y especialmente el arte teatral" (1989: 17). Incluso dentro de una sociología del espectáculo se entiende el "sentido vocacional" como aquel que es inspirado por un "auténtico celo misional" aunque "poco frecuente" por lo que exige para su cumplimiento: arte y lucha (Herrera, 1976: 143).

Sin embargo, junto a esta visión "vocacional" del "actor", de su arte, también se les transmite la información de que el teatro es y debe ser "juego". Mastroianni nos dirá que "este oficio está hecho para divertirse" (1999: 133), se trata de jugar como cuando éramos niños, de vivir diferentes vidas: "este oficio es maravilloso: te pagan por jugar. Y todos te aplauden" (Ibídem: 136). Precisamente ese niño que juega será, para Diderot, el verdadero símbolo del "actor" (2003: 115). También para Mamet "el impulso de jugar, de imaginar, es lo que os ha llevado al teatro" (1999: 79), es más: "nunca nadie con una infancia feliz ha querido entrar en el mundo del espectáculo" (Ibídem: 81). La razón es sencilla:

⁶ Para nuestro análisis, consideraremos dentro de la "socialización primaria" tanto el ambiente familiar, como los amigos y escuelas de teatro o interpretación; en confrontación con ello, comprenderemos el "teatro" o la "interpretación" (a nivel profesional) dentro de la llamada "socialización secundaria". Ver nota 18.

⁷ En el apartado 4 trataremos brevemente la "formación" de la propia Institución teatral y sus posteriores consecuencias negativas en aras del juego y la diversión; esto es, en cuanto a la posibilidad misma del desarrollo de la "vocación".

el teatro es "juego", evasión, un "vivir entre paréntesis" (Mastroianni, 1999: 60-61). Así, Huizinga nos dirá que el juego es algo irracional, un excedente desde el cual surge el juego como "sentido" (2015: 18) y que este juego no es sino un "escaparse de la vida", una "broma" (Ibídem: 25). De tal modo que tanto la tragedia como la comedia no son sino "culto jugado" (Ibídem: 219-220). Igualmente, para cierta sociología del espectáculo el drama, la representación teatral, tendrá mucho de juego (Herrera, 1974: 93). Incluso recurrirá a lo que se ha convertido ya en un "lugar común" entre los "actores": las diferentes acepciones que el trabajo actoral tiene en los diversos idiomas, así, "giocco" en italiano, "play" en inglés, "jouer" en francés o "spiel" en alemán; todos ellos remiten a la acción de "jugar"⁸ interpretando (Ibídem: 93). Vemos, pues, cómo los "actores" reciben una serie de informaciones que parecen contradictorias entre sí, pero que son asumidas como parte de un acervo común, el propio de la Institución, aunque sin confrontarse demasiado profundamente⁹. De este modo, y ante la pregunta antes mencionada, el individuo no hace sino responder desde el acervo de experiencias que ya han sedimentado en él. Ello no significa que el sujeto mienta, sino que ejemplifica perfectamente la dificultad que Schütz señala: toda referencia a un "motivo-porque" implica una reflexión sobre el pasado, una recapitulación política de todos los acontecimientos que nos han llevado hasta el proyecto actual. Sin embargo, y aquí reside lo fundamental, esta misma reflexión no se realiza sobre la vivencia sino sobre el significado de esta: "el significado es la *manera* en que el yo considera su vivencia, reside en la actitud del yo hacia esa parte de su corriente de la conciencia que ya ha fluido, hacia su «duración transcurrida»" (Schütz, 1972: 99). Es decir, que toda reflexión sobre nuestro pasado no es sino una interpretación desde nuestro presente. Ello no impide, pero sí dificulta su acceso. En primer lugar, porque exige una reflexión voluntaria por parte del sujeto; y en segundo lugar, porque debe ser correctamente interpretado. ¿Qué significa todo esto?, que si nuestro sujeto reflexiona sobre sus verdaderas motivaciones, quizá descubra que estas han cambiado o no son las que esperaba. Quizá no se dedica a esta "carrera" por vocación, sino por dinero,

⁸ También Mastroianni recurrirá a ello, aunque –como curiosidad– se quejará de que frente al "jouer" francés, los italianos (los "actores"), dicen "recitare" en vez de "giocare", lo que para él equivale a decir que hay en ello más de fingido y estudiado que de "juego" y diversión (1999: 133).

⁹ No es extraño que aparezcan ciertas "nostalgias" hacia ese "niño perdido" que, cuando empezaba, "jugaba" a esto de "ser actor". Ver, por ejemplo, la conversación entre "actores" profesionales al respecto (Rota, 2003: 240 y ss.).

fama, respeto, sexo o una mezcla de ellas¹⁰. Entonces, ante un posible olvido, confusión o mentira directa del sujeto, ¿cómo podemos lograr penetrar en su verdadero motivo-porque? El único medio que tiene el observador, pues no puede fiarse de las respuestas de su sujeto, es el de prestar atención a la *actitud* de este ante el acto realizado. En este sentido, el motivo-porque se convierte en una categoría objetiva que puede ser accesible para el observador, el cual: "debe reconstruir, a partir del acto realizado, o sea a partir del estado de cosas creado en el mundo externo por la acción del actor, la actitud de este ante su acción" (Schütz, 2003: 89). Así, si para Schütz y Luckmann una actitud "es, desde el punto de vista motivacional, una posesión totalmente habitual" (2009: 214), también para Ortega resultará fundamental la actitud como factor decisivo a la hora de desentrañar la motivación de un sujeto. Es aquí donde creemos que las aportaciones de Ortega se complementan perfectamente con el camino propuesto por Schütz. De este modo, haremos uso de su distinción entre "vocación", "oficio" y "trabajo" como medio para profundizar más en nuestro análisis¹¹.

Para Ortega, la vocación es aquella voz que emana de lo más profundo de nuestro ser y que nos obliga a un imperativo de perfección: "la vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo" (Ortega, IX: 901). En este sentido, ejercer una profesión desde la vocación implica enfrentarse a ella desde nuestro yo más auténtico. En *El hombre y la gente* define perfectamente la diferencia entre lo auténtico y lo inauténtico: todo gesto auténtico es aquel que emana de uno mismo, desde su propia voluntad y singularidad, definiendo y definiéndose; por el contrario, todo gesto inauténtico es aquel que emana del conjunto del grupo, de la sociedad. De ahí la distinción entre el *hombre* y la *gente*, entre el que se

¹⁰ Siempre es mejor recurrir a una visión "romántica" e idealizada de la profesión que asumir, por ejemplo, cierta necesidad económica en los inicios de la misma, necesidad que admite el propio Mastroianni (1999: 49). Otros son más directos: "el teatro es un recurso, nunca una elección" (Diderot, 2003: 89); incluso reconoce que él mismo se planteó ser "actor" por cuestiones meramente libertinas. No hay que olvidar que durante mucho tiempo los "actores" han estado muy mal considerados. Aunque las cosas hayan cambiado, ello no implica que el componente "sexual" haya quedado del todo anulado: solo hace falta ver la cantidad (reciente) de escándalos "sexuales" dentro de la industria cinematográfica.

¹¹ Somos conscientes de que existen otras definiciones de "vocación", pero creemos que la que mejor se adapta a la propia visión de los "actores" es la que está definida como una "llamada interior", como esa fuerza que nos empuja a luchar y perseverar en nuestro empeño. Sobre todo teniendo en cuenta lo que esa profesión dicen que supone: dedicación, lucha, sacrificio, sufrimiento, esfuerzo, etc. Así, seguimos la definición de Ortega, pero también estamos cerca de la ofrecida por San Martín en su *Teoría de la Cultura* (1999: 258 y ss.).

singulariza e individualiza, y el que sigue la corriente de los demás. De este modo, todo aquel que realiza su profesión desde su íntima vocación la crea desde cero: crea un "molde" que luego podrá ser seguido y ocupado por otras *gentes*, pero no por otros *hombres*. Es en estos casos cuando la profesión deviene en "oficio", o en lo que es lo mismo: "en un caparazón evacuado de efectivo contenido personal" (Ortega, V: 623). Este oficio, este "puesto" o "cargo" como le llama Ortega, podrá ser realizado, evidentemente, con cierta vocación, con cierto interés y cierta entrega personal, pero siguiendo mayoritariamente las directrices y convenciones sociales: es lo que denominaré una vocación "vulgar", es decir, sin un imperativo de perfección (Ortega, IX: 902). En nuestro caso y para nuestros análisis, adoptaremos la visión de la "vocación" como aquella profesión ejercida desde lo más auténtico de uno mismo; mientras que dejaremos el "oficio" para aquella profesión realizada, quizá, con o desde cierta vocación, pero sin entregar a ella grandes partes de su propia singularidad. Finalmente, si la profesión es realizada más como un medio que como un fin, la denominaremos "trabajo", esto es, cuando no es sino "el esfuerzo que la necesidad impone y la utilidad regula" (Ortega, II: 427). En este sentido, conviene recordar que la propia etimología de la palabra "trabajo" proviene de "tripaliare" (torturar)¹²: con lo que aún hoy en día sigue conservando parte de ese sentido de sufrimiento y dolor. También la profesión de "actor" puede convertirse en un sufrimiento, en un "trabajo" si se realiza desde las máximas limitaciones y coacciones posibles, sin el ejercicio libre de la voluntad y la creatividad; esto es, bajo el signo de la alienación. Pronto lo veremos. De este modo, la vocación, el oficio y el trabajo quedarán englobados bajo la profesión, esto es, bajo el modo en que uno "profesa" o hace declaración ante alguien de algo¹³. En nuestro caso, viendo el modo en como uno la afronta, podremos determinar sus motivaciones e intereses principales. Pero para ello, es necesario acompañarlo en su primer contacto con la profesión.

3. EL ACTOR FRENTE AL AUTOR Y LA OBRA

¹² Ver Coromines, 2014.

¹³ También San Martín realiza una distinción entre la profesión "vocacional" (vista como "fin") y la meramente buscada como "medio" (1999: 259). Para nuestro análisis lo hemos ampliado con las aportaciones de Ortega.

Antes de considerar su inserción dentro de un nuevo grupo y entrar a formar parte del proceso que Berger y Luckmann denominan "socialización secundaria", se hace necesario afrontar un paso previo: el del "actor" frente a su personaje, la obra y el autor.

Como muy bien señala Ortega, toda obra dramática¹⁴ está incompleta, osenta una serie de requerimientos, de "huecos", que deben ser llenados. Precisamente uno de los encargados de realizar dicha tarea es el "actor": "El actor interpreta el papel. Éste es el momento "arte" del teatro" (Ortega, IX: 1481). También Hegel destacará la importancia del "actor" a este respecto: "en la medida en que extrae visiblemente y hace aprehensibles como presencia viva todas las secretas intenciones y los más profundamente implícitos rasgos magistrales del mismo" (1989: 852). Efectivamente, el "actor" debe acercarse a la obra y al personaje y tratar de comprenderlos lo mejor posible. Ahora bien, ¿cómo se logra esto?

Siguiendo a Schütz, podemos considerar que toda acción expresiva de un autor, "aquella en que el actor trata de proyectar hacia afuera (...) los contenidos de su conciencia" (Schütz, 1972: 145), termina convirtiéndose en lo que denomina "artefacto" o producto. Este mismo producto o artefacto, siguiendo a Husserl, Schütz lo considerará como un "signo" "cuya aprehensión presenta a un intérprete cogitaciones de un semejante" (Schütz, 2003: 285). De esta manera, obtenemos una obra cuyo producto es la consecuencia directa de una expresión subjetiva de un autor concreto. La tarea del "actor" será, por tanto, tratar de acercarse a la comprensión subjetiva de dicha obra. Es decir, "*conocer el significado subjetivo del producto significa que somos capaces de recapitular en nuestra mente en simultaneidad o casi simultaneidad, los Actos políticos que constituyeron la vivencia del producto*" (Schütz, 1972: 162). Tras esto se esconden los diversos modos de enfrentarse a la tarea del "actor", ya sea vista como "identificación" o como "representación". Es decir, entre los que ven al "actor" como alguien que debe *identificarse* con su personaje, esto es, vivirlo, encarnarlo; y

¹⁴ Vamos a centrar nuestro análisis dentro del llamado "teatro del representar" frente al cual podríamos situar el denominado, por Chevallier, "teatro del presentar" (Chevallier, 2004). Mientras que en el primero cobra especial relevancia la comunicación por medio del texto y el personaje; en el segundo, "el sentido ya no es tanto comunicar un sentido sino estimular los sentidos" (Ibídem: 180), para ello, el punto central es el cuerpo del "actor" que se presenta y no el del "personaje" que se representa.

los que lo ven como alguien que debe *representarlo*, pero sin olvidarse de sí mismo, sin perderse en él. Entre los primeros, podríamos señalar a Stanislavski, para quien el "actor" debe *encarnar* al personaje, vivir su vida (Oliva, 2004: 188), o a Sarah Bernhardt que distingue entre el "actor" y el "artista", siendo este último el ideal: el que vive internamente su papel, el que se olvida de sí mismo (1994: 133 y ss.); lo mismo pensará Bolelavsky (1989: 44). Entre los segundos, tenemos al propio Coquelin, que es quien nos ha servido para establecer la distinción, pues nos dice: "el arte, no me cansaré de repetirlo, no es identificación, sino *representación*" (1910: 40), o al mismo Mamet, quien no duda en arremeter contra la visión "absurda" y nociva del sistema Stanislavski, llegando a considerarlo, incluso, un culto (1999: 14, 18); pasando por Diderot quien no ve en el "actor" sino a un "Gran Imitador", distanciado y reflexivo, que crea su "arte", esto es, la ilusión: "el actor está cansado y vos triste; y es porque él se ha esforzado sin sentir nada, y vos habéis sentido sin esforzaros" (2003: 56).

Sea como fuere su "método", el "actor" debe compartir un mínimo esquema de referencia y de interpretación con la obra, lo que Schütz también denominará "ambiente": "esa parte del mundo externo que puedo aprehender directamente. Esto incluiría no sólo al ambiente físico sino también al social con todos sus artefactos culturales, lenguajes, etcétera" (Schütz, 1972: 199, nota 24). A mayor distancia entre los esquemas, entre los "mundos", menores probabilidades de comprensión subjetiva de los motivos y finalidades del autor. Teniendo en cuenta que la mayoría de las interpretaciones se realizan con autores pasados o ausentes de toda relación directa (cara a cara), podemos considerar, con Schütz, que "toda interpretación de los actos comunicativos de predecesores tiene el carácter de probabilidad subjetiva" (2012: 67). De este modo, la interpretación permanece "abierta" tanto para el actor como para el resto del grupo; produciéndose, pues, una diversidad de perspectivas. ¿Cómo se acerca, por tanto, un "actor" a una obra cuyo autor y personajes no pueden respondernos?

Mediante su acervo y con una información mínima, ya sea sobre la obra, los compañeros, la historia o el personaje¹⁵. Desde este esquema de referencia,

¹⁵ Aquí vuelven a surgir dos "modos" de aproximarse a la tarea del "actor". Uno, concibiéndolo, casi como un intelectual y otro, más instintivo, lúdico. Entre los primeros, Sara Bernhardt para quien "el actor debe ser, sino un sabio, un erudito" (1994: 61), opinión compartida también por Bolelavsky. Entre los segundos, Mamet, para quien: "nuestra profesión no es intelectual. Todos los libros del mundo, todas las «ideas», son inútiles para interpretar" (1999: 33) o Mastroianni y Gassman, para quienes el "actor" es como una "caja vacía" que debe ser llenada; es más, cuanto más "idiota", mejor (Mastroianni, 1999: 14).

propio y personal, el "actor" debe tratar de convertir el pensamiento del autor en "pensamiento temático" (Ibídem: 163). Se trata de averiguar los motivos, tanto del autor como de los personajes que deambulan por la escena. Y aquí surge la dificultad, aquí aparece el "arte" del artista: el "actor" se convierte, casi, en un fenomenólogo que debe ser capaz de reconstruir los motivos-para y motivos-porque no sólo del autor, sino también de todos los personajes que se mueven y viven por la escena. En cuanto a los personajes, el suyo incluido, el "actor" debe ser capaz de reconocer las reglas internas de toda interacción conversacional, es decir, descubrir los mecanismos concretos de esa "introvisión" escénica: identificar qué motivos-para de un sujeto se convierten en los motivos-porque del otro y viceversa (Schütz, 1972: 191).

La distinción orteguiana entre el "decir" y el "hablar" nos permitirán profundizar un poco más en la dificultad y metodología propia del "actor". Para Ortega, "hablar" no es sino "usar de una lengua en cuanto que está hecha y nos es impuesta por el contorno social" (2013: 244); por su parte, el "decir" "es el anhelo de expresar, de manifestar, declarar es, pues, una función o actividad anterior al hablar y a la existencia de una lengua tal y como ésta ya existe ahí" (Ibídem: 244-245). Su equivalente en el mundo del teatro podría ser especificado con la diferencia entre el "texto" y el "subtexto": una cosa es lo que el personaje "habla", pronuncia, y otra muy distinta, el "fondo" desde el que lo hace. Sin embargo, y como genialmente expresa Ortega, "el auténtico decir (...) es el que brota de una situación como reacción a ella" (IX: 739).

Ya vimos lo que era y lo que comportaba toda "situación". Dado que el "actor" no está en esa situación concreta, ni en el tiempo en que se ha desarrollado, éste debe re-crearla, imaginarla. Esta re-creación por medio de la imaginación y la fantasía se produce, como es lógico, desde uno mismo: "sólo podemos interpretar vivencias que pertenecen a los demás en función de nuestras propias vivencias de ellos" (Schütz, 1972: 138). De ahí la importancia que el mismo Hegel otorgará a la experiencia del "actor": "haber visto mucho, haber oído mucho y haber retenido en sí mucho, tal como los grandes individuos suelen casi siempre destacar por una gran memoria" (1989: 205). De esta manera, el "actor" procede con sus personajes del mismo modo que un observador procede con sus semejantes: "el sí-mismo del semejante sólo puede ser captado (...) elaborando una construcción de una forma típica de conducta, una pauta típica de motivos

subyacentes, de actitudes típicas de un tipo de personalidad” (Schütz, 2003: 46). Es decir, que el “actor” va realizando un proceso de tipificación del personaje, desde lo más formal y caracterológico, hasta lo más personal y singular del mismo. Esta es, justamente, la función del “actor”: comprender y encarnar lo mejor posible la vida y existencia del “personaje”. En este sentido, el actor se reivindica como “autor”. Y es que “autor”, como nos recuerda Ortega, proviene de “auctor”, el que hace progresar, el que aumenta una cosa (2010: 181). La propia historia del teatro refleja esa lucha del actor por reivindicarse como un “autor” de pleno derecho; en definitiva, también como un creador¹⁶.

Precisamente este factor de creación personal, esta reivindicación histórica del “actor”, nos vuelve a poner sobre la pista de lo anteriormente mencionado: la posibilidad o imposibilidad de la vocación. El propio Ortega diferenciará entre un “decir de la gente” y un “decir personal” (2013: 253). Aunque su distinción haga más referencia al hecho de inventar nuevas formas de lenguaje expresivo, más personal y propio, también creemos que puede adoptarse para referirse al modo de expresión del “actor”. Así, podemos entender el “decir personal” como aquel que brota de uno mismo con la seguridad de estar expresando el “decir” que tanto el personaje como la situación requieren. Por el contrario, el “decir de la gente” haría referencia a la interferencia ajena a uno mismo que impone otras formas de comunicación y expresión: el ejemplo paradigmático es la interpretación que el director realiza sobre la misma escena y texto. En la jerga teatral se asemejaría a la distinción entre “verdad” y “cliché”.¹⁷

Se reanuda aquí el encuentro entre la autenticidad y la inautenticidad, entre lo que “es” y lo que “representa”. El “actor” se acerca al personaje desde sí mismo, desde sus propios conocimientos y experiencias, y trata de hacer suyo el personaje creado por otro. Nuestra tesis es que cuanto más vocacional y auténtica sea la experiencia profesional, tanto más sometida estará a las luchas y contradicciones con el grupo. La razón es que una vez el “actor” ha comprendido políticamente todos los movimientos, acciones y motivaciones del personaje,

¹⁶ Así en Oliva (2004: 323), o más específicamente: el ejemplo de autores y directores sometidos a la “tiranía” de los “actores” en pleno siglo XVIII francés (Armiño, 2003: 20), hasta la reivindicación que Goethe realizó del director de escena para recuperar su función e importancia frente al “actor” (Artiles, 1989: 117-118).

¹⁷ “En esta situación cae a menudo el actor inexperto. Le obligan a llorar cuando no quiere, a reírse cuando está triste, a sufrir cuando está alegre, a plasmar sentimientos que no anidan en su alma (...) La única salida de esta situación es el recurso a un convencionalismo actoral que, de tanto repetirse, acaba transformándose en cliché” (Stanislavski, 2013: 180-181).

debe pasar a exponerlos de forma monotética al resto del grupo; esto es, ofrecer su propia y personal perspectiva. Ahora bien, la propia estructura jerárquica de la profesión establece un marco de diálogo y coacción que introduce la posibilidad misma de inferencias y mutilaciones. De este modo, el "actor" se enfrenta con una nueva dinámica y con la realidad de lo que la profesión es. Debe elegir, si su vocación es sincera, entre mantenerse fiel a sí mismo o adaptarse, del mejor modo posible, a la dinámica creativa del grupo. En sus acciones y elecciones se dirime la cuestión de la vocación y la autenticidad, de la profesión como medio o como fin. Veamos, pues, cómo el "actor" define su nueva situación con el grupo.

4. EL ACTOR FRENTE AL GRUPO: DIRECTOR Y COMPAÑEROS

Ahora, nuestro sujeto entra ya en lo que Berger y Luckmann denominarán "socialización secundaria": "la internalización de "submundos" institucionales o basados sobre instituciones" (2012: 172). Esta segunda internalización tiene lugar sobre la primera y por ello, es lógico pensar que se producirán choques y conflictos¹⁸. En nuestro caso, el sujeto llega a la nueva institución (la profesión) con sus ideas, sueños, juicios y prejuicios. Es aquí donde se produce la dialéctica entre el "ser" y el "representar", donde sus motivos "para" y "porque" se enfrentan con la nueva realidad. Antes de proseguir, conviene que realicemos, como ya anunciamos en el apartado 2, un breve recorrido por lo que consideramos la formación de la Institución Teatral. Toda "institución" tiene una historia que es la del grupo que la realiza o materializa en normas y estructuras sociales. En cuanto al teatro, nuestra concepción parte de sus orígenes como fiesta agraria, mezcla de fiesta y rito donde toda la comunidad participa por igual¹⁹, hasta llegar a dividirse en una suerte de "drama social" y "drama ritual" (Zimmeran, 2012: 12 y ss.); esto es, pasando de ser una fiesta popular y eminentemente festiva, a

¹⁸ Aunque Berger y Luckmann consideren la "escuela" como una institución propia de la segunda socialización, aquí consideramos que la "escuela de teatro", por ejemplo, sirve a una socialización primaria en referencia a las posteriores contradicciones que la realidad de la Institución profesional (socialización secundaria) presentará. Ver nota 6.

¹⁹ Así Adrados (1983), frente a las concepciones de Wilamowitz y otros, para los cuales, los inicios se hallan circunscritos a las fiestas rituales en honor a Dionisios.

ser una fiesta “ritualizada”²⁰ y perfectamente institucionalizada bajo un Estado que no ve sino la posibilidad de ejercer con ello un efectivo control social²¹. Así, la tragedia pasará a ser, por un “acto personal (Pisítrato)” (Adrados, 1983: 462) una “institución social” cuyo “discurso cívico” conformará un “conocimiento nomológico” en aras de la educación política y moral de la sociedad griega de la época (Sancho, 2005: 99 y ss.). Precisamente Zimmerman señala el 386 a. C. como la fecha “que marca el nacimiento de la moderna empresa teatral europea” (2012: 35), pues en dicho año se permite la representación en Atenas de cualquier obra que haya sido ya representada con anterioridad²², lo cual, sin duda, contribuye a desacralizar el teatro griego antiguo. Con ello, vemos como la dependencia del “actor” para con la “institución” se irá moviendo entre lo político y lo económico²³. Dependerá tanto de la Institución que lo alberga (teatro, compañía) como del estado, mecenas o director que lo contrata (Herrera, 1976: 136-138); incluso del público y de su influencia sobre él. Tal será la fuerza coercitiva de la Institución que autores como Mamet reivindicarán una huida de la misma: se trata de luchar por la individualidad y la singularidad, virtudes del artista que se hallan totalmente amenazadas por la burocracia y la estulticia institucional (1999: 81 y 100-101). También Chéjov²⁴ relatará su crisis teatral por culpa de la burocracia y el ambiente de “mentira” y falsedad que rodeaba el mundo teatral de su época (2016: 59-60 y 129-130). De este modo, nuestro “actor” se encontrará, de lleno, dentro de una institución con su propia historia, sus propias normas, dependencias y jerarquías. Desde ella, se ejercerá —sostenemos— una coerción y limitación que pondrán en peligro su empeño vocacional. Veámoslo.

²⁰ “La fiesta se destaca de lo cotidiano no sólo por el lugar —por su zona separada y sacra—, sino también institucionalmente —por su marco solemne y las actividades y cánticos rituales” (Zimmermann, 2012: 12-13).

²¹ También Herrera afirmará que el “juego” deviene en “rito” y que, siendo ambos grandes estimulantes de la conducta humana, se convierten en importantes “agentes socializadores” (1976: 113-114).

²² Hasta esa fecha solo se podían representar obras ya realizadas fuera de Atenas. De este modo, mientras en Atenas se representaban con un claro fin “ritual” (religioso), fuera de ella se realizaban con fines más lúdicos y educativos. Desde ese momento, el teatro se abrirá no solo a la representación religiosa, sino también a la más directamente “comercial”.

²³ Así, por ejemplo y brevemente, desde el control religioso de lo teatral dentro de la Edad Media (con prohibición incluida), pasando por el control que el Rey ejercerá sobre las obras y los “actores” (Francia y el absolutismo de Luis XIV, el cual influirá en una forma precisa de actuación y declamación), hasta el uso del teatro y de los “actores” como abanderados de las nuevas ideas burguesas durante la Ilustración (Artiles, 2005).

²⁴ Nos referimos a Mijaíl (Michel) A. Chéjov. Hijo del narrador y ensayista A. P. Chéjov y sobrino del famoso Antón P. Chéjov. Fue discípulo de Stanislavski y terminó adoptando su propio método frente a la concepción stanislavskiana: otorgando una mayor importancia a la imaginación y caracterización del personaje.

El lugar privilegiado para nuestro "choque" será, siguiendo a Goffman, la "reunión". Es en ella donde se produce la parte que más nos interesa, la interacción: esto es, "la influencia recíproca de un individuo sobre las acciones del otro cuando se encuentran ambos en presencia física inmediata" (Goffmanm 2012: 30). Lo más importante de estas interacciones es que contribuyen a definir la situación. ¿Qué significa esto? Que el individuo, en su intercambio de información, realiza una interpretación no solo del mundo que le rodea, sino también de sí mismo y de los demás. Es aquí donde Goffman define al sujeto como "actuante"²⁵: "el objetivo del actuante es sustentar una definición particular de la situación, definición que representa, por así decirlo, lo que el actuante reivindica como realidad" (2012: 102). Sin embargo, toda reunión, por pertenecer al orden social²⁶, cuenta con una serie de elementos intrínsecos: "la participación en una reunión significa siempre coerción y organización" (Goffman, 1991: 132). Organización, porque en nuestro caso existe una distribución del trabajo que contribuye a crear una serie de normas y roles que deben ser respetados. Entendemos el rol como "aquella respuesta tipificada a una expectativa igualmente tipificada" (Berger, 2009: 120)²⁷. Coerción, porque desde el mismo instante en que un individuo adopta un "rol", se vuelve susceptible de "coacción" siempre que se aleje de él. Entenderemos el término "coacción" como "toda consecuencia penosa, sea del orden que sea, producida por el hecho de no hacer yo lo que se hace en mi contorno social" (Ortega, 2013: 229).

De este modo, en toda reunión se busca ofrecer una información precisa que determine ya la situación del grupo: "la información acerca del individuo ayuda a definir la situación, permitiendo a los otros saber de antemano lo que él espera de ellos y lo que ellos pueden esperar de él" (Goffman, 2012: 15). De ahí la importancia de las "primeras impresiones" pues es el momento y el lugar donde se establecen las pautas y jerarquías posteriores. Se produce lo que Goffman define como "procesamiento de personas", esos "encuentros en los que la "impresión" que los sujetos se forman durante la interacción afecta al curso de sus vidas" (1991: 186). Evidentemente, todos los miembros del grupo acuden a la misma con cierta información previa, con ciertas tipificaciones que les permiten

²⁵ En esto sigue la concepción dramática de K. Burke. Ver Winkin (1991: 29 y ss.).

²⁶ Aquí, Schütz se muestra deudor de Parsons. Ver Winkin (1991: 58, 92).

²⁷ La traducción del catalán, del autor.

afrontar la reunión con la mínima solvencia interaccional. Así, cada uno tiene sus propias tipificaciones sobre los demás: se sabe que el director es un tipo "difícil", que hay un "actor" con fama de conflictivo, que la actriz es "estupenda" o que el ayudante es el hijo del "jefe". Toda esta información le sirve al sujeto para enfrentarse a la "primera impresión" y desde ella, redefinir su lugar²⁸.

Aunque algunos²⁹ critican esta visión goffmaniana de las interacciones como una suerte de manipulaciones y fingimientos casi constantes, creo que se acerca bastante a la realidad de las interacciones. No olvidemos que lo que está en juego en cada "situación" es el lugar que ocupamos en él: nuestra propia "identidad". Y es que como señalará Berger, nuestra identidad depende de nuestra conducta, pero nuestra conducta no es sino la respuesta a una situación social concreta (2009: 126). En el caso que nos ocupa, nuestras primeras interacciones determinarán la conducta posterior en cuanto al proceso creativo se refiere. Ello será fundamental a la hora de adquirir algún "poder" de persuasión³⁰. Un punto que apoya esta visión del grupo de trabajo como un ámbito relativamente abierto a la manipulación y el fingimiento nos lo ofrece el propio Goffman con su distinción entre "fachada" y "trasfondo escénico". Así, todo aquel individuo que desarrolle su actividad de cara al público tendrá más desarrollada la capacidad expresiva y manipulativa que la del individuo que suela moverse por la trastienda (Goffman, 2012: 124 y ss.). En este sentido, sostenemos que el "actor" está capacitado para lograr controlar sus acciones expresivas y además, "dramatizar" a su personaje³¹: es decir, hacer más ostensible la actitud (rol) que se espera de uno (Ibídem: 44 y ss.). Una vez mostrado el orden y la coerción presentes en toda reunión, y señalados los intereses y aptitudes de los "actores" y miembros del grupo, queda pasar a su desarrollo.

²⁸ Similar importancia le dará Herrera: "No es lo mismo pertenecer a esta que a aquella compañía de teatro, y dentro de ésta o aquélla, no es lo mismo ser un primer actor, una figura de relieve, que un partiquino escondido y fugaz del reparto" (1976: 134).

²⁹ Así, por ejemplo, la visión negativa que del mismo tiene Habermas. Ver, Caballero, 1998: 138.

³⁰ Recordamos lo dicho en la nota 5.

³¹ Diderot considera al "actor" como un "gran burlador" (2003: 71), Rousseau habla de él como de un gran mentiroso cuyo arte consiste en fingir (2009: 99), Mastroianni lo concibe como un "gran embustero" (1999: 135) e incluso la propia tradición otorga a la palabra "actor" un origen falaz: así, "actor" suele derivarse del término griego "*hypocrités*", al cual se asocian diversos orígenes. Artilles lo asocia a la leyenda que atribuye a Solón la asignación de tal nombre a un "actor" de Tespis que representaba su texto "fingiendo lo que no sentía", de ahí que le llamara hipócrita (Artilles, 2005: 12). Por su parte, Guzmán Guerrero lo asocia al concepto de "*hypocrínomai*", esto es, "contestar o responder a una pregunta" (Guzmán, 2005: 30).

A partir de ahora, cada miembro mostrará su punto de vista, su propio sistema de relevancias. Esta exposición se producirá, en principio, de forma monotética: abarcando y resumiendo todo el proceso politético que se haya seguido con anterioridad. Una vez presentadas todas las visiones o habiendo surgido algún tipo de duda, se hace necesario pasar a formular el proceso de forma politética: dando razón, paso a paso, de todo el itinerario seguido. La herramienta privilegiada para llevar a cabo dicha tarea no es sino el lenguaje, el diálogo. En este sentido, y como señalan Berger y Luckmann, el diálogo posee una gran fuerza generadora de realidad³²: mediante él, los individuos tratan de establecer una realidad subjetiva común (2012: 190 y ss.). Este intercambio de puntos de vista, de perspectivas, se realiza gracias a la "idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista" y a la "idealización de la congruencia del sistema de significatividades", lo cual, significa que aceptamos la posibilidad misma de comprender al otro: a) adoptando su propia perspectiva y b) asumiendo que ambos compartimos semejantes esquemas de referencia e interpretación (Schütz, 2003: 42 y ss.).

Se trata, pues, de ofrecer los diversos "mundos" percibidos en la obra y contrastarlos con los diversos personajes alumbrados por ellos. Como indicará Goffman, la mayoría de grupos tratará de lograr un "consenso de trabajo", esto es, evitar todo tipo de conflictos: "en la interacción conversacional, contrariamente a otros muchos tipos de órdenes sociales, la ofensa es del todo corriente. Por tanto, la indulgencia es un requisito casi constante" (1991: 97). Sin embargo, ello no es siempre posible, y menos en nuestro caso, donde la creatividad reivindica su puesto. Evidentemente, estamos hablando del caso que nos interesa, el del llamado "actor" vocacional. El "actor" para el que su profesión no es sino un "oficio" o un "trabajo" la evitación de todo conflicto no supondrá mayor problema. Pero, ¿qué ocurre en el caso del "actor" que siente viva su "vocación"?

Aquí acudimos a la distinción establecida por Schütz entre significatividad "intrínseca" e "impuesta" (2012: 126 y ss.). Mientras la primera hace referencia a una significatividad surgida de mí, buscada y experimentada por uno mismo; la segunda, se refiere a una significatividad que me viene *impuesta* de fuera y

³² Sería interesante confrontarlo con las propuestas del "teatro del presentar", donde prima más el cuerpo y el movimiento que el texto.

totalmente discordante con la mía. Este es precisamente el punto que nos interesa: ¿cómo se soluciona este conflicto creativo?

Si lo analizamos detenidamente aparecen diversos caminos. Por lo pronto, o se acepta o no se acepta. Si no se acepta, sigue el conflicto. Si se acepta, los motivos pueden ser dos: o se acepta convencido o se finge su convencimiento. Si se acepta convencido, tenemos que la significatividad impuesta del otro ha pasado a ser nuestra propia significatividad intrínseca: hemos logrado comprenderla y hacerla nuestra. En caso contrario, aceptamos la imposición sin pleno convencimiento, pero, como veremos, por razones utilitarias; es decir, adoptaremos nuestra acción como un medio para lograr un fin posterior. Es aquí, en pleno contacto con la realidad de la profesión, cuando el individuo se desliza por los diversos modos de afrontarla: como vocación, como oficio o como trabajo. Sostenemos, pues, que si un individuo vive su profesión como "medio" le resultará mucho más fácil asumir las imposiciones ajenas y plegarse a un tipo de dinámica jerarquizada: podrá aceptar el "talento" y "experiencia" del otro como argumento de peso, o asumir la autoridad del director o, sencillamente, caer rendido a la manipulación y seducción de algún compañero. Sea como fuere, el caso es que termina aceptando algo que no "siente". Afirmamos, pues, que caerá en aquel extraño e inauténtico hacer al que Ortega denomina "hacer que se hace" (2013: 61), es decir, que actúa (hace) desde otra intimidad (humanidad) que no es la suya, sino que pertenece al otro, a la gente (lo inhumano). En este sentido, podríamos decir que el "actor" que actúa desde el otro tiene más de "máquina" que de "hombre": "sólo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir, lo que entiendo" (Ortega, 2013: 14). Este es el "talón de Aquiles" con el que toda "vocación" debe enfrentarse. Al "actor" no vocacional no le importará demasiado afrontar su profesión como un "oficio" o como un "trabajo". A veces, logrará desarrollarlo con cierto talento artístico y ofrecerá una interpretación con un mayor o menor "contenido" personal³³; otras, por el contrario, sufrirá realizando algo con lo que no está de acuerdo en nada o casi nada. Pero, ¿qué ocurre con el que realmente siente y afronta su profesión como una vocación?

³³ Lo que llamamos una "vocación vulgar", sin el imperativo de perfección.

Con todo lo visto, podemos aventurarnos a definir³⁴ al "actor" como aquel sujeto que tiene la capacidad de convertir toda significatividad impuesta en intrínseca; esto es, que es capaz de hacer suyas las visiones y vivencias de los demás. Ahora bien, esto puede hacerse desde el pleno convencimiento o desde la más pura manipulación y fingimiento. Además, el simple hecho de que las "visiones" sean solo "probabilidades subjetivas" no facilita la percepción de la "verdad" y el "talento". Es más, tampoco la vocación implica talento: "sería un error fundamental creer que la vocación de un hombre coincide con sus dotes más indiscutibles" (Ortega, 1983: 33). Por ello, no siempre ocurre que el "actor" (con o sin "talento") logre convencer o hacer suya la visión ajena. ¿Qué pasa, pues, si el "actor" vocacional no logra convencerse y convertir su significatividad impuesta en intrínseca?

Que debe convertir su profesión de "fin" a "medio". En efecto, se produce una alienación en el sujeto: la mayor parte de lo que realiza nace y pertenece a "otro". Su visión creativa y singular del mundo y el personaje quedan cercenados por aportaciones externas a uno mismo. Si no se logra ver y sentir como algo propio, entonces podemos decir que lo singular (humano) del "actor" queda mezclado o anulado por lo convencional (inhumano) del director o compañeros. Evidentemente, para el director no será algo convencional, sino que será —por haber emanado de sí mismo— algo singular y plenamente humano (en el sentido que aquí lo usamos). Sin embargo, para el "actor" que debe ejecutarlo y vivirlo, es algo que se le "escapa", que no le pertenece. El único medio para seguir actuando es caer en lo que denominaremos la "alternación fría": "el individuo internaliza la nueva realidad, pero en lugar de ser ésta *su* realidad, es una realidad que ha de utilizar con propósitos específicos" (Berger y Luckmann, 2012: 212). Es decir, que, aunque no comparte el funcionamiento ni parte de la realidad subjetiva que conforma y emana del grupo, permanece en él por otros motivos: necesidad, obligación, compromiso...

Sea como fuere, renuncia a su vocación (aunque sea de forma momentánea) y adopta un oficio o un trabajo, dependiendo del grado de implicación, libertad y

³⁴ No entramos aquí en la cuestión del "talento" para comprender y mostrar el "alma" de sus personajes. Lo que pretendemos es hacer hincapié en su capacidad "formal" y en lo que ello implica de autenticidad e inautenticidad, verdadera piedra de toque para el tema de la vocación. Da igual, para lo que nos interesa mostrar, si lo que uno "decide" por sí mismo tiene "valor" artístico o no. Lo que realmente nos importa es si esa "elección" es personal y singular (auténtica) o no.

sufrimiento que posibilite. Se produce, pues, lo que denominaré la "paradoja de la vocación".

Precisamente al renunciar a su libertad y singularidad, sustrato de toda vocación, el hombre renuncia a su humanidad, y con ello, a su correlato más inmediato: la felicidad. Como dirá Ortega, el hombre solo tiene un camino para reconocer a su auténtico "yo", el gusto y el disgusto: "el hombre no reconoce su yo, su vocación singularísima, sino por el gusto o el disgusto que en cada situación siente" (Ortega, 1983: 28). De este modo, podríamos decir que la profesión de un hombre se resuelve en una ecuación entre lo convencional y lo auténtico, entre la felicidad y la infelicidad; o lo que es lo mismo, para nuestro caso, entre la vocación, el oficio y el trabajo.

¿Cuáles son las consecuencias de todo lo expuesto hasta ahora? ¿Son todos los "actores" profesionales por vocación? ¿Puede el "actor" ver realizada su vocación? ¿Sigue teniendo ésta un componente de juego y libertad? ¿Si es así, a qué precio? ¿Es el teatro el lugar adecuado para realizarla?, etc....

5. CONCLUSIONES

Con todo lo visto, ¿podemos decir que todos los "actores" son vocacionales? O lo que es lo mismo, ¿que esta profesión es puramente vocacional? Evidentemente no. La respuesta que suele darse es una tipificación proporcionada por la propia sociedad y por los propios miembros de la Institución que perpetúan una imagen establecida de lo que se supone "debe" ser el "actor". En este sentido, entramos en lo que Goffman denominará la "idealización" del rol. Nadie ofrecerá motivaciones que puedan dañar la imagen que de su profesión (y de sí mismo) se tiene. Es cierto, sin embargo, que muchos "actores" sí pueden sentir esa llamada interior que les impulsa a perseguir la profesión desde lo más auténtico de su ser. Ahora bien, en estos casos creemos que el camino está plagado de dificultades que pone al descubierto la propia historia del Teatro (como Institución).

Por tanto, ¿es posible desarrollar la vocación dentro de la profesión "actoral"? si aceptamos la definición de "vocación" como aquel ejercicio que responde a la demanda de una voz interior y que nos empuja a actuar desde nuestra más auténtica singularidad, entonces, creemos que las dificultades impiden en gran medida dicho logro. Recordemos que la profesión realizada desde la "vocación" implica una reivindicación, casi constante, de la propia libertad y creatividad

personal. Tal y como funciona la propia dinámica creativa del grupo es fácil que aparezcan límites que pueden ser experimentados como coacciones o imposiciones. Ya señalamos que la búsqueda de esa "libertad" puede lograrse por diversas vías: adquiriendo poder, autoridad (fama, experiencia, talento, premios...), seduciendo o manipulando, o bien, creando las condiciones óptimas para su desarrollo: el caso de numerosos "actores" que forman una compañía propia (donde la jerarquía queda establecida desde el principio y donde todos están conformes, cómodos) o "actores" que se deciden a montar sus propios espectáculos personales, monólogos, lecturas dramatizadas, etc.

Entonces, ¿cuál es el lugar del Teatro? Desde nuestra perspectiva, el teatro ya no consiste (mayoritariamente) en esa imagen tipificada que la propia "profesión" promueve: ese espacio de creatividad y vivencia personal, de libertad; donde el "actor", más que ir a trabajar va a jugar³⁵. Consideramos que esta visión no es sino la constatación de lo que ya Ortega indicaba: "El hombre suele vivir intelectualmente a crédito de la sociedad en que vive, crédito de que no se ha hecho cuestión nunca" (2013: 264). Aceptamos, con Huzinga, que el Teatro, como producto de la cultura, tiene en su base fundamental el "juego" y que este, planta sus raíces en la libertad y creatividad personal, en la entrega y el éxtasis, en el "jugar" por "jugar", sin otra finalidad ulterior. También Fink destacará este componente de libertad y evasión que el juego proporciona (1966: 22 y ss.). Sin embargo, sostenemos —como hemos tratado de mostrar— que la misma historia del teatro ha ido dejando atrás el juego y la entrega personal sincera (sus inicios plagados de rito, danza y fiesta), hasta quedar convertido en una Institución jerarquizada y burocratizada donde sus mismos mecanismos de funcionamiento y control abren la puerta a todo tipo de coacciones y coerciones a la creatividad y originalidad personal. En este sentido, ello se nos aparece como contrario y contradictorio con la asunción de dicha vocación. De todo lo expuesto se sigue que sin libertad y creatividad personal difícilmente puede surgir el juego y la diversión; y sin ésta, el disgusto nos muestra —señal inequívoca para Ortega— de que andamos errando el camino que Píndaro nos mostró: "llega a ser el que

³⁵ A este respecto, Mastroianni señalaba que él no iba al teatro porque ahí el único que se divertía era el "actor", mientras que el público es el que terminaba aburriéndose (1999: 45). Claro está que ello sucede si el "actor" ha logrado recuperar su libertad y creatividad singular; o al menos, es lo que aquí tratamos de mostrar.

eres”, o lo que es lo mismo para nuestro caso: llegar a ser felices con lo que hacemos, que no es sino lo que somos.

Estamos, pues, con Huzinga cuando afirma que en “la cultura moderna apenas si se juega y, cuando parece que juega, su juego es falso” (2015: 312). En efecto, la creciente profesionalización de la “profesión” ha establecido sus propios cauces que deben ser respetado por los “actores” que quieran seguir en ella: importancia de los contactos, la buena disponibilidad, el cultivo de la propia imagen personal y pública (cuentas de Instagram, Twitter, etc...), la aceptación de directores déspotas o compañeros endiosados, la asunción de jerarquías y categorías profesionales, el uso de la coacción y manipulación, etc. Es decir, una pérdida de la libertad personal en aras de una creciente y absorbente “socialización”: dependencia del medio. Mamet hablará del mundo del espectáculo como de un “carnaval depravado” (1999: 49); Sara Bernhardt nos previene de las “envidias, ataques, rencores y calumnias” que esperan a todo “actor” que quiera triunfar (1994: 65-66); el propio Stanislavski nos habla de sus primeras actuaciones como “director despótico” (2013: 286) e incluso llega a admitir que “las personas que se encuentran a diario en el crispado ambiente de un escenario no pueden establecer las relaciones amistosas que necesita una comunidad de actores” (Ibídem: 501). Es decir, que el “actor” puede verse obligado a “aceptar” algunas cosas que ponen en duda su propia concepción moral del medio y la profesión: se ve abocado a lo que hemos denominado, la *paradoja de la vocación*.

¿Estamos diciendo que es imposible todo atisbo de vocación y felicidad dentro del mundo teatral? En absoluto. Solo pretendemos indicar sus limitaciones y los caminos que parecen quedar al “actor” que verdaderamente siente su *llamada*. Hemos señalado ya algunas vías. Ahora, por último, quisiera ensayar una cierta caracterología que podría surgir de un breve análisis de lo que denominé *la paradoja de la vocación*. Esta no consiste sino en que el sujeto, para alcanzar su “vocación”, antes debe abandonarla, o lo que es lo mismo en términos de autenticidad: para ganarse a sí mismo, antes debe perderse. Así, podemos obtener dos tipologías de “actores” según sea su modo de asumir la imposición ajena en aras de poder lograr su “vocación” en un estadio posterior. Esta asunción puede hacerse bajo la *resignación* o bajo el *resentimiento*. Si aceptamos lo que Nietzsche decía ya con respecto al artista: “que siempre danza con cadenas” (2014: aforismo 140), podríamos decir que el “actor” resignado acepta las imposiciones de su “arte” como algo implícito y que debe ser sobrellevado e, incluso,

dominado. Una vez ha logrado su dominio (aceptación) y su propia libertad (rompiendo las ataduras, ya sea con el talento, la fama, el respeto, la experiencia o el poder), será sensible a todo "ruido" de cadenas y procurará no ejercer tiranía alguna. Se convertirá, pues, en un "actor" *generoso*: dispuesto a compartir su experiencia y a proporcionar ocasión de libertad y creatividad a su entorno. Por el contrario, el "actor" *resentido* asumirá las cadenas, pero no verá en ellas sino un castigo y una condena. Una vez recobrada la libertad, también se volverá sensible a su ruido, pero usará de toda su fuerza, poder y resentimiento para alejar de sí todo intento de dominio o control. Un triste ejemplo lo suele representar ese actor *endiosado* que hace gala de un bajo nivel de tolerancia ante la frustración y el error; ejerciendo con ello (y demasiadas veces), un *despotismo defensivo* de penosas consecuencias para su entorno.

Recapitulando y resumiendo, vemos, pues, que los motivos surgen de la denominada personalidad social, la cual, a su vez, se funda y fundamenta en las primeras experiencias del sujeto (socialización primaria). Estas motivaciones y proyectos se enfrentarán con lo que la realidad profesional conlleva (socialización secundaria); es decir, ciertas dosis de creatividad y libertad, pero también, con altas dosis de coacción y manipulación. Es en esta dialéctica donde uno vislumbra, decide y/o modifica, de nuevo, su motivo: ya sea como trabajo, oficio o vocación. Desde esta otra "realidad" el sujeto se enfrenta con una nueva imagen, tanto de sí mismo como de su propia profesión; debe elegir, pues, un camino y un modo de recorrerlo. Ello tiene, como hemos señalado, implicaciones tanto morales como profesionales³⁶. Sin embargo, son muchas las consecuencias y análisis que creemos pueden extraerse desde una perspectiva fenomenológica. Sirva esto solo de ensayo y muestra.

BIBLIOGRAFÍA

ADRADOS, F. R. (1983), *Fiesta, comedia y tragedia*. Madrid: alianza editorial.

³⁶ San Martín desarrolla, desde Husserl, las perspectivas morales que toda elección "profesional" conlleva (San Martín, 1999: 270 y ss.).

- ARMIÑO, M. (2003), "Prólogo", a DIDEROT, D. *Paradojas sobre el comediante*. Madrid: Valdemar.
- ARTILES, F. (2005²), *La maravillosa historia del teatro universal*. Cuba: Editorial Gente Nueva.
- BERGER, P. L. (2009), *Invitación a la sociología: una perspectiva humanística*. Barcelona: Herder.
- BERGER, P. L. y LUCKMANN, T. (2012), *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BERNHARDT, S. (1994), *El arte del teatro*. Barcelona: Parsifal Ediciones.
- BOLELAVSKY, R. (1989), *La formación del actor*. Madrid: La Avispa.
- CABALLERO, J. J. (1998), "La interacción social en goffman", en *Revista Española de Sociología*, n. 83, pp. 121-149.
- CHÉJOV, M. (2016), *El camino del actor/vida y encuentros*. Barcelona: Alba Editorial.
- CHEVALLIER, J-F. (2004), "Teatro del presentar", en *citru.doc: Cuadernos de Investigación Teatral*, núm. 1. México. Págs. 176-185.
- COQUELIN (1910), *Arte del actor*. Barcelona: Librería Millá.
- COROMINES, J. (2014), *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos.
- DIDEROT, D. (2003), *Paradoja sobre el comediante/cartas a dos actrices*. Madrid: Valdemar.
- FINK, E. (1966), *Oasis de la felicidad*. México: Centro de Estudios Filosóficos.
- GUZMÁN, A. (2005), *Introducción al teatro griego*. Madrid: Alianza Editorial.
- GOFFMAN, E. (2012), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- , (1991), *Los momentos y sus hombres*. Textos seleccionados y presentados por Yves Winkin. Barcelona: Paidós.
- HEGEL, G. W. F. (1989), *Lecciones sobre la estética*. Madrid: Akal.
- HERRERA, M. (1976), *Sociología del espectáculo*. Buenos Aires: Paidós.
- HUIZINGA, J. (2015), *Homo ludens*. Madrid: Alianza Editorial.
- LÓPEZ, M.^a C. (1991), "El problema de la intersubjetividad en Ortega", en *cuadernos de investigación filológica*, [s.i], v. 17. págs. 199-229.
- MAMET, D. (1999), *Verdadero y falso: herejía y sentido común para el actor*. Barcelona: Ediciones del bronce.
- MASTROIANNI, M. (1999), *Sí, ya me acuerdo...*, Barcelona: Ediciones B.

- NIETZSCHE, F. (2014), *El caminante y su sombra*. Madrid: Gredos.
- OLIVA, C. (2004), *La verdad del personaje teatral*. Murcia: Universidad de Murcia.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983), *Goethe/Dilthey*. Madrid: Revista de Occidente.
- , (2008), *Obras completas*, tomo VIII. Madrid: Taurus.
- , (2009), *Obras completas*, tomo IX. Madrid: Taurus.
- , (2010), *Obras completas*, tomo II. Madrid: Taurus, 2ª edición
- , (2010), *Obras completas*, tomo V. Madrid: Taurus. 2ª edición
- , (2010), *Obras completas*, tomo VI. Madrid: Taurus. 2ª edición
- , (2010), *España invertebrada/la deshumanización del arte*. Barcelona: Planeta Deagostini.
- , (2013), *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente.
- ROUSSEAU, J-J. (2009), *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*. Madrid: Tecnos.
- ROTA, C. (2003), *Los primeros pasos del actor*. Madrid: Ediciones Martínez Roca.
- SANCHO, A. (2005), "Tragedia y política", en M. Brioso y A. Villarrubia (editores). *Aspectos del teatro griego antiguo*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- SAN MARTIN, J. (1999), *Teoría de la cultura*. Madrid: Síntesis.
- , (2012), *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SCHÜTZ, A. (1972), *La fenomenología del mundo social*. Traducción de Eduardo J. Prieto. Argentina: Paidós.
- , (2003), *El problema de la realidad social: Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- , (2012), *Estudios sobre teoría social: Escritos III*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, T. (2009), *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- STANISLAVSKI, K. (2013), *Mi vida en el arte*. Barcelona: Alba Editorial.
- WINKIN, Y. (1991), "Erving Goffman: retrato del sociólogo joven", en Goffman, E. *Los momentos y sus hombres*. Barcelona: Paidós.
- ZIMMERMANN, B. (2012), *Europa y la tragedia griega: de la representación ritual al teatro actual*. Madrid: siglo XXI

**IN SEARCH FOR THE EUROPEAN ABODE:
HEIDEGGER AND THE HUMAN BEING AS ΔΕΙΝΟΝ**

**A LA BÚSQUEDA DEL HOGAR EN EUROPA:
HEIDEGGER Y EL SER HUMANO COMO ΔΕΙΝΟΝ**

Georgios Karakasis

Doctor en Filosofía (EHU/UPV)
Geokarakasis7@yahoo.com

Abstract: The aim of this article is to analyse from an ontological point of view the challenges, economic and existential, that Europe has been facing the last years as a result of the economic crisis and the incoming human waves of the refugees as a result of the conflicts in the Arab world. Namely, founding our argumentation on the interpretation of the human being as δεινόν, uncanny, made by Martin Heidegger we would like to show that the ontological core of the turbulent situation we are currently living in can be found in the concept of homelessness as the lack of our abode in Europe. Finally, presenting the political and ideologically intense matrix of the modern European political scene we aim at highlighting the importance of redefining what homelessness and co-belonging mean to us, Europeans and Europe as a whole.

Keywords: δεινόν, Europe, abode, Heidegger.

Resumen: El presente artículo tiene por objetivo analizar desde un punto de vista ontológico los retos económicos y existenciales que Europa afronta durante los últimos años, a consecuencia de la crisis económica y de la masiva oleada de refugiados derivada de los conflictos en el mundo Árabe. Cimentando nuestra argumentación en la interpretación de Martin Heidegger del ser humano como δεινόν, asombroso, tratamos de demostrar que el núcleo ontológico de la situación turbulenta que actualmente vivimos puede hallarse en el evento de la ausencia de hogar, en tanto que carencia de una morada propia en Europa. Por último, presentamos la política e ideológicamente convulsa matriz del esquema político europeo moderno, a fin de subrayar la relevancia de redefinir, por una parte, el significado de familiaridad y coexistencia para nosotros, los europeos, y, por otra, Europa en tanto que totalidad.

Palabras clave: δεινόν, Europa, hogar, Heidegger.

INTRODUCTION

Western society, mainly in Europe, has been recently passing through one of the most critical periods after the WW2: the baneful effects of the *Arab Spring* at a large scale, the economic crisis per se, the influx of the human waves of uprooted refugees into European Union's member States' territories searching for an abode, the emergence and impending fall of the ISIS accompanied by continuous terrorist attacks committed by zealots in the most brutal way against innocent people in great cities of Europe, the impotence of strong European powers to effectively protect their citizens' life from the afore mentioned cruel acts, the civil war in Ukraine, the protean (in)flexibility of Turkey's foreign policy in its relationships with the USA, Russia, Syria, Israel, Iran and the European Union vis a vis the latter's expectations from Turkey on the refugees' issue, the exit of the Great Britain from the European Union are some of the critical issues Europe has to be confronted with and which constitute, among others, one of the most one of the most important challenges up to date; a challenge that may reshape the way we think not only of European Union but of what Europe means in the modern globalized world.

The goal of this paper is to present an ontological analysis of a subject that we consider crucial for the philosophical understanding of this current crisis, namely the issue of "homelessness"; homelessness is to be approached as the constant struggle of the human being to find his abode in the modern globalized world where the only constant factor seems to be the constant change. In this maelstrom of political, economic and national(istic) changes the human being has to redefine his place in the world, his role in it and his way of feeling homely in it. The proper understanding of what feeling (un)homely today is, could possibly become a firm philosophical and ontological ground upon which a new concept of belonging and co-belonging would once again flourish, or at least fight its way to the surface of the modern political and economic reality.

Our work is going to be principally based on the thought of the German philosopher Martin Heidegger- especially in his interpretation of the human being as the "uncanny ($\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$)", the famous definition made by Sophocles in his play *Antigone*, in the renowned "Ode to Man"; an interpretation that has been at length developed in his *Introduction to Metaphysics* and his analysis of the poem of

Friedrich Hölderlin, *The Ister*. Martin Heidegger, in his profound work on the human being as δεινόν has given us the ontologically required concepts to perceive the human being as a being in ceaseless activity of home-searching and home-making. An activity which is both ontological and ontic since it is tied to the violent struggle of the human being against the way the world is presented to him in a twofold way: as a meaning and as an ontic reality. Heidegger, in his analysis of the "Ode to Man" makes us really wonder whether our natural state of being is a being at the abode or in the constant struggle to find it, chaining us this way, to incessantly act and react desperately searching for something which is far less than sure, if graspable at all, namely the abode. We are insisting on the importance of this very particular approach towards the human being since it springs from the core of its implication which is no other than the negative in its essence center of the human being as such; negative due to the fact that what characterizes us as human being(s) is not a sum of qualities and traits, but, as Heidegger thoughtfully puts it forward, our lack of the abode, our lack of the place we would be able to call home. This lack, far from being a mere absence or a simple gap in our mood, constitutes a deep and radical way of being in and against the world. The human activity, seen in this perspective, is becoming a struggle, a struggle to fill what was a priori given as a lack; a lack, nevertheless, from which our own most necessity of fulfilment comes forth as a personal demand for action and thought.

Thus, in the first part of our work we will focus on the interpretation made of the human being as δεινόν by Martin Heidegger. More specifically, we will try to show the importance that bears for us the feeling of the lack of our abode, the feeling of uncanniness. This feeling, this sense of lack that runs through our whole existence, is the call of action; a call that once heard and grasped cannot be unheard nor left behind in oblivion. It's the call for our innermost necessity of belonging to a world which is already given to us as a complete whole waiting for our proper integration in it. Nevertheless, human being as δεινόν, far from accepting the world and the political/social status quo he finds himself in as unchangeable and definitive, he struggles to change them and make them bend to his own will and to his own necessity of seeing the world in a way that would be considered homely. This is the struggle for the abode, a struggle that once started is becoming the way of existing in this world.

In the second part we will see the importance of the daring decision, of the *τολμάν*, of the human being to change everything in his path so as to pave the way for the coming of the homely; a daring that risks everything that seems familiar or even homely-like in his search for what would be the originally and unalterably homely for him. *Τολμάν* is the decision/sacrifice that the quest for the abode asks for as the necessary condition for the beginning of the seeking; of a seeking that may possibly lead to the total alienation of the human being from his own world.

Finally, in the last part, we will present some of the current turbulent situations-political, economic and ethnic, among others, that modern European society is currently facing, aiming at proving the necessity of redefining the cruciality of the homeliness and homelessness, and at scrutinizing how our philosophical stance towards the latter could eventually influence the future of (co)belonging to Europe.

THE HUMAN BEING AS THE UNCANNY: HEIDEGGER'S INTERPRETATION OF ΔΕΙΝΟΝ

German philosopher's interpretation/translation of the human being as uncanny comes from the famous "Ode to Man" of the play *Antigone*. In this Ode, where the historically progressive development/struggle of human being is illustratively described, we find the characterization of human being as *πολλὰ τὰ δεινὰ κούδ' ἐν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει*. (332)

In accordance with the translation made by Heidegger: "manifold is the uncanny, yet nothing/Uncannier than man bestirs itself, rising up beyond him" (Heidegger, 2014a: 163).

Heidegger analyses the human being and his activity as *δεινόν* both in the *Introduction to Metaphysics* and *The Ister*. In his work *The Ister* Heidegger comments how *δεινόν* is to be interpreted/understood:

To summarize, we can more or less delimit the range of meaning of the *δεινόν* as follows. It means three things: the fearful, the powerful, the inhabital. Each time it can be determined in opposing ways: the fearful as that which frightens, and as that which is worthy of honor; the powerful as that which looms over us, and as that which is merely violent; the inhabital as the extraordinary, and as that which is skilled in everything. (Heidegger, 1996: 77-79)

Making an analysis of the different interpretations that Heidegger attributes to the human being as δεινόν we could say that according to the German philosopher the characteristic of being δεινόν entails the following:

1) Δεινόν as fearful.

a) Fearful as something provoking fear like our everyday fears, the habitual fear.

b) Fearful as something provoking awe (δέος) and as something that calls for reverence.

2) Δεινόν as powerful.

a) Powerful as something that looms over us, close to us and at the same time threatening, making it thus worthy of honor.

b) Powerful as actively violent, frightful.

3) Δεινόν as inhabitual.

a) Inhabitual as beyond the habitual, as someone skilled in everything.

b) Inhabitual as extraordinary, as unhomely.

We see, thus, that three are the main traits that distinguish the human being: powerful, fearful and inhabitual/uncanny. The ongoing synthesis of those three is what makes of human being the bearer of the ontological destiny of δεινόν since he finds himself trapped and a priori set in a situation/schema where he can only fight from the first moment of becoming conscious of his own uncanniness. So, struggle is not only an activity, like if the human being were able to choose when he struggles or not; struggle is his way of being and existing in a world where he has been thrown without having a say in it. The world is accessible to us; a battlefield where each step we make is an effort to reattribute the meaning to it so as to become able to perceive and grasp the newly attributed meaning as a familiar concept, an ontological abode for our thought and action. Gregory Fried summarizes in an insightful way this human being's state of being when saying:

On the one hand, for Heidegger, the *deinon* (conventionally translated as the terrible, the awesome, the wondrous or strange) is the "overwhelming sway" (*das überwältigende Walten*) of Being itself that throws Dasein into its Being-in-the-world within a horizon of history and place that Dasein cannot choose. On the other hand, human

Dasein is itself *deinon*, both because Dasein is exposed to this overwhelming sway of Being and because Dasein wields violence (*gewalt-tätig ist*) in confronting the horizons of sense and meaning given by Being, challenging Being with new interpretations. The *deinon* seems to describe an aspect of the Kehre between Being and Dasein: the terrible violence with which Being and Dasein confront each other in the polemos (Fried, 2000: 143).

From the above mentioned we can understand that as human being(s) we only are as struggle(rs) since our struggle is the effort of giving meaning to a world which is also trying to impose on us its own variety of meanings and sense. The possibility of making the pure potentiality of meaning attributing the actuality of the meaning giving/imposing struggle on the world and on the Being is what makes of human being δεινόν. This struggle of ours, this necessity to change the meaning of the world so as to make it fit into our own meaningful schema is what makes human being so great, so fearful and so desperate to find his abode in the world. The confrontation of the Dasein with Being is the confrontation of the human being against the whole world so as to reshape it and change it with the aim of managing to make it its abode. Thus, from the first moment we do realize that this world is a not-yet abode, we understand that what motivates us into acting is nothing more than a sense of lack. Our possibility of filling and fulfilling does only rise from our realizing the cruciality of the element of lack in our thought and in our way of being. Hence, not being at home, being uncanny, is not a mere attribute, which grouped with all the other ones constitute(s) the sum of what could cumulatively be called human being; what is really wondrous with the human being is his possibility of actualizing what is only potentially thought. We are a priori given a limited amount of possibilities for acting in the world, but we are also a priori given the gift of the pure potentiality of manifesting our non-conformity with act-provoking thoughts. Potentiality and actuality find the peak of their brilliance in the human being as δεινόν.

The importance of this lack and of the feeling of lack in general is also very important for our proper understanding the cruciality of the human being's home-seeking struggle as well as the great risks it entails. The fact that we are opposing ourselves to the overwhelming sway of Being when striving to attribute meaning to the world does not take for granted that we do understand that the call of feeling unhomely comes from the Being itself. The feeling of lack may- and does- make us act as if the existential struggle of finding our abode rested solely upon

the acquisition of new things/tools and their (over)exploitation. The materialistic aspect of the modern society is greatly contributing to our misunderstanding what the unhomely actually signifies for us and how we can struggle to overcome it. This dangerous and misleading aspect of our abode finding struggle is highlighted and stressed by Heidegger as well, who is making an interesting and important connection with both the verb πέλειν and the reason this verb has been preferred in the definition of the human being in the *Ode to Man*:

The ode thus gives expression to a human relation to Being that is rooted in the interpretation of Being captured for Heidegger in the word *pelein*, a pre-Socratic word for “to be” that Heidegger relates to the neighbour (*pelas*), whose dwelling near is marked by a constant coming and going, and to the sea (*pelagos*), that “does not flow away, but remains and rest in its waves”; *pelein* indicates “the concealed presence of stillness and rest in the unconcealed constant presencing and absencing, and that means, in the appearing of change....[It] does not mean the empty presence of what merely exists, but remaining, which is precisely what I is in journeying and flowing” (GA 53, 88). Being has its defining and orienting force precisely in what is present only as absence and concealment. The human ways of being unsettling, then, will be determined according to the relation of this absence, according to whether one mistakes it for mere negativity and thus forgets Being and loses the historical situatedness and orientation that it grants or whether one maintains a relation to this absence and takes it up as essentially defining (Pearsom Geiman, 2001: 175).

The concealment of course of Being is not a mere “tactical” move as if the Being were treated like a subject avoiding to be fully grasped by the man as its object. The concealing is a safeguarding, a protection of the clearing which would give the space for the unconcealment of the beings. The lack that the human being is feeling when not reaching his abode is not an ontic gap that could be filled with the calculatively produced things of the ceaseless technological advancement. Trying to find the abode in the excess of calculation, production and value assignment/production can only lead to an essential failure, a failure of the *essence* because it is through this relation that our co-belonging with the Being becomes one of a distorted form, since Being will hide itself, not as a safeguarding concealment but as the essence of the eventual dominance of the technological world in a human society. A dominance which is not marked by the power of the machines over the human beings but by the retreat of the human being to the technological way of being in this “fallen from Grace” co-(not) belonging with Being. In his lecture *The Principle of Identity* Heidegger says with respect to that:

Is it that Being itself is faced with the challenge of letting beings appear within the horizon of what is calculable? Indeed. And not only this. To the same degree that Being is challenged, man, too, is challenged, that is, forced to secure all being that are his concern as the substance for his planning and calculating; and to carry this manipulation on past all bounds (Heidegger, 2002: 35)

What can be deduced from everything said so far is that Being, through the feeling of the human being's homelessness, is actually calling to action the Dasein so that may both start seeking his abode but also, and most importantly, try to reach the inner depth of this feeling of lack, understanding eventually his own co-belonging with the Being. Our struggle, thus, to find our abode is not a fight against the Being nor is it a mere gap-filling ontic and ontological activity. It is the act of opening space for the clearing of the unconcealing of the beings in Being, while Being, as Φύσις, protectively hides itself in the same act of unconcealing the beings. The way how Being, as Φύσις, marvelously manages to hide itself in the act of unconcealing is beautifully depicted in the following passage of Dahlstrom:

There are at least two (complementary) ways we might interpret this interpretation of φύσις as fire:

(1) insofar as a fire, e.g., a campfire, provides light to see one another in the midst of the darkness, we may ignore the fire in order to attend to the presences and absences it makes possible;

(2) insofar as, gazing at a fire, we see the coals and embers glowing and darkening in a regular rhythm, taking on different shapes before disappearing into the flames, we see not the fire itself but something on fire; in this sense, the fire may be said to conceal itself in the process (Dahlstrom, 2011: 145).

Summarizing, human being as δεινόν is destined to struggle in this world so as to make attainable the finding of his own abode. Even though he is firstly urged by his feeling of lack to act in this way, in the process we see that this lack, this negative aspect of homelessness is nothing less than the violent calling of the overwhelming of Being against δεινόν. So, the latter, responds to that calling of Being through his own casting into doubt the way he perceives the world and the meaning he has been attributing to it till the moment of the dire response to Being. All the above is set into march by δεινόν's magnificent and

frightening capacity of believing that he can transform his will into actuality even against the established order of the world/society he lives in. What is given to him a priori as a seeming obligation to accept and follow, a posteriori, becomes the fuel for his self-imposed necessity of feeling unhomey and then seeking his abode. This necessity, though, is not to be apprehended as a unilateral action/feeling on the part of the human being as subject; since the human being can only be through his relation to the Being, his necessity of responding is the unique possibility of the human being to be in an essential attunement to the Being.

ΔΕΙΝΟΝ AND ΤΟΛΜΑΝ: DARING TO SEEK FOR THE ABODE

Once δεινόν becomes conscious of the fact that his abode is nowhere yet to be found in his world, the violent act of opening paths starts taking place. Human being, having become fully aware of his been “thrown” in this world, decides to unleash his activity intending to find ways that could eventually lead him to what would consider the most familial place, his home. The “thrownness” of the human being is depicted in the following passage:

Our being-in-the-world is a "thrownness," a *Geworfenheit*. There is nothing mystical or metaphysical about this proposition. It is a primordial banality which metaphysical speculation has long overlooked. The world into which we are thrown, without personal choice, with no previous knowledge (pace Plato), was there before us and will be there after us (Steiner, 1991: 87).

This is the schema into which the human being has to strive; the a priori given reality, the deepest feeling of the lack of the abode along with the innermost necessity of changing the world and the place of itself in it. What is quintessential for our understanding of the controversial essence of the human being is that δεινόν’s struggle to find his abode is not a simple call of appropriation on the part of the Being; it also expresses the undeniable fact that there is an abode to be sought for after all. The human being starts struggling to find his home because he considers that there is an absolute necessity, that of the existence of the latter. Feeling (un)homey is not a contingent element but, on the contrary, the direst affirmation of the human’s being violent rupture of what he feels as

home even though he may have never come to know it or live in it. Human being's path -seeking and paving in the world is to be considered, thus, as an unconcealing activity, as the ceaseless effort to bring into light and keep steadfast there what he considers to be belonging to his most personal possibility of reaching his ownness in the world.

The journey, hence, of the human being as $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ in the world springs from his realizing the necessity of changing the given world and its meaning. He is urged by his need to find the homely; everything that stands in his way is to be brought down or used as means for the accomplishment of the higher goal. The given world becomes the actualization of the creative potentiality of the human being, with all the risks that this may entail. The world is not a playground but a battlefield, a matrix of already established meaning and sense and this whole is given to the human being as an example to follow and develop. But there are cases when human being as $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ challenges the way the world has been given to him and takes up the role of the creator; a creator who might have to smash what is already given so as to prepare the ground for the seed of his forthcoming homeliness.

The challenge that $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ has committed himself to is a one-way decision; no turning back could it ever be possible. This does not reside on the simple fear of the consequences that the challenging of the given world could probably provoke; the impossibility is deeply ground on the decision of the human being to step back from the calling of the Being towards it, a call expressed and formed in the feeling of homelessness. Remaining deaf to the call, once the latter has been heard of and conceived as Being's call, is impossible since it expresses the innermost necessity of the human being to be the receiver of the call since what made the call's grasping possible was the necessity of the human being as $\delta\epsilon\iota\nu\acute{o}\nu$ to hear it, to understand it and finally to answer to it. A stepping back from this call would not mean a stepping back just from our idea of Being, be it what it is, but a retreat from our need of feeling whole, complete and most importantly *our own* in the world. The call to find the abode was made feasible by our necessity to hear it; this necessity which expresses the need of the human being to feel rooted in this world and to find meaning in his being rooted cannot be avoided nor forgotten because what is at stake, in this case, is the self-fulfilment of the human being and the unconcealing of his abode in the world.

The decision of the δεινόν to rise against the given world and fight its way till he manages to find his abode is included in its entirety in the ancient Greek word τολμάν. This word appears in the Ode to Man in a really important passage:

ὕψιπολις ἄπολις ὅτῳ τὸ μὴ καλὸν 370
 ξύνεστι τόλμας χάριν. μήτ' ἐμοὶ παρέστιος
 γένοιτο μήτ' ἴσον φρονῶν ὃς τάδ' ἔρδει.

Rising high over the site, losing the site
 Is he for whom what is not, is, always,
 For the sake of daring.

Let him not become a companion at my hearth,
 nor let my knowing share the delusions
 of the one who works such deeds.

(Heidegger, 2014a: 165)

The way Heidegger perceives τολμάν, this daring of the human being, can be well understood in the following interpretation made by Gregory Fried:

Lines 370-371 read in full: “hupsipolis apolis hotoo to mee⁻ kalon / xunesti tolmas kharin.” A conventional translation might read: “Hupsipolis apolis is that man who, out of audacity, consorts with evil.” But for Heidegger, tolma (which he translates as *Wagnis*—audacity, daring, venturing, risk-taking) defines the uncanniness, the homelessness, of the apolis figure who exposes himself to the overwhelming violence of the powers of Being. In tolma, the apolis one ventures into the ontological uncertainty beyond everyday Being-in-the-world, bursting, hupsipolis, out of the encircling boundaries of sense and meaning. The condemnation of the chorus (“me⁻t' emoi parestios/ genoito me⁻ t' ison phono⁻n/ hos tad' erdoi”) only confirms the homeless one's creative overstepping of the limits of conventional morality in the polis, his bold, de-constructive rupturing of the world's jointure. “The *violent one*, the creative one who sets forth into the unsaid, who breaks into the unthought, who compels what has never happened and makes appear what is unseen—this violent one stands at all times in daring (tolma, *Antigone* 371)” (*EM*, 123), (Fried, 2000: 144-145).

From the above passages it becomes clear how ἄπολις is to be understood; ἄπολις in the sense of a person who has no site, because the feeling of his homelessness has driven him to the rejection of the acceptance of the meaning of the given world, and who embarks upon unconcealing what he believes that his

abode would be. This is the ultimate daring that only the human being is capable of. The constructive deconstruction of δεινόν is the highest expression of his being in the world; a being which is a constant struggle. Δεινόν is always struggling since the struggle is his way of redefining the sense and the meaning of the ontological, political and social matrix he has found himself thrown into. The struggle is the only way human being can answer to the calling of the Being; only through the struggle can the unconcealment take place having, though, no guarantee that this would surely happen. The τολμάν of the human being is daring exactly because it guarantees nothing but one thing: that the necessity of finding his abode is the necessity of δεινόν to be what he believes about his being capable of creating his own destiny, even in front of the greatest peril of losing himself in this seeking.

So far, we have dealt with, at first, the essence of the human being as δεινόν, as the uncanny who is searching for the abode in the world. Then we have stressed the importance of the negativity of this lack; a negativity that is not a simple gap in his life bound to be filled in with material production but as a calling for action on the part of the overwhelming sway of Being. This lack is nothing more than a call for actualizing the potentiality of the human being as δεινόν, as the seeker and founder/finder of the abode in this world. Finally, we saw how human being during this search is living in struggle; a struggle that is not a mere elective unleashing of his violent activity but a constant state of being, his own way of being in this world after having received the call of his appropriation by the Being.

EUROPE IN DISTRESS: FEELING UNHOMELY IN OUR HOME

The question that would rise here is if and how all the above could affect modern Western society; more precisely how Heidegger's thought could lend a help to us in finding out the roots of the crisis we are going through as briefly described in the first pages. In our opinion, the philosophical approach of Heidegger—especially in the parts that have been presented so far—is of great weight taking into account that each of us living in the European Union needs—not so much as a kind of a personal moral guide—to live separately or in common with the others during the crisis, to firmly believe that Europe now, more than

ever, is in the dire need of (re)defining what abode means for the sake of its people and for Europe as a whole.

The economic crisis has generated a sense of turmoil in the continent- the emphasis been laid on the imposition of austerity economic programs with the purpose of taming the situation. The problem is that the cost to be paid as a result of the obligation to obey to the letter the strict measures-when applying them-is probably more severe than what the crisis by itself could ever engender. Countries hit hard by the crisis, such as Greece and Italy, have witnessed the birth of radical/populist parties that are changing the normality of the political scene as we have known it so far. In Greece *Golden Dawn*-a political party whose ideology ranges from its clear neo-nazi sources to a more modern mainstream nationalist ideology-entered the Greek parliament, after the last elections, (September 2015) as the third political power despite accusations against many of its leading members for the killing of a leftist rapper (September 2013). This case, brought up on trial is still pending¹. In addition to the rising of the extreme form of nationalism, the pressure by the European Union on Greece to respect the engagements of the strict program, led to a referendum proclaimed by the former leftist coalition-and now government of SYRIZA-in June 2015; even though the result of this referendum was a denial to accept the harsh provisions of the Troika² demands, Prime Minister, Alexis Tsipras, in order to avoid the potential danger of a social revolt and the bleak impact of an eventual closure of the banks, went back on the pre-electoral promises of his party and accepted the rough terms of the third memorandum in toto. Although the figures of economy seem to be improved, at least from a logistics point of view, the cost of the everyday life's deterioration and the Greek society's mistrust of the European Union, the Greek political parties, the institution of the Parliament and the mass media, has been rising vertically. In Italy, the Eurosceptic political party/movement *Five Stars* of Beppe Grillo, comedian and political activist, has become the absolute expression of the distrust of the Italian society's discontent of the traditional political parties. In France, Marie Le Pen has managed to remain a major figure in the right wing political spectrum of Europe and one of the leaders of the anti-

¹ The head of *Golden Dawn* has assumed only the political responsibility of the murder.

² Troika is the unofficial name for the decision group constituted by the European Commission, the European Central Bank and the IMF.

European Union coalition of political parties and movements. The United Kingdom has decided by means of a referendum, conducted in June 2016, that it should part ways with the European Union, greatly thanks to a strong campaign orchestrated by the former leader of the Eurosceptic UKIP, Nigel Farage. Finally, in Germany, the only country in the European Union that has probably profited, instead of losing, from this crisis- according to figures that came out in July 2017 it seems that it has gained 1.3 billion from the loans given to Greece in the last decade³- has taken place one of the most radical changes in the political matrix of the country; it is the first time after the WW2 that an extreme-right wing party, AfD, not only has entered the parliament but what is more, has succeeded in becoming the third political force. Its main agenda was based on the incoming waves of refugees and the potential threat of their presence to the national identity's safeguard. It is interesting to note that, in the case of Germany, the role of economy cannot be invoked anymore as a sufficient alibi for those who blinded by the logistics are not treating serious political issues concerning the present and the future of European nations as Europe's destiny deserves.

Apart from the economic crisis, in the past years we have witnessed a growing aggressive military activity around the European territory. Russia has integrated Crimea whereas a civil war in Ukraine has led to the formation of a tense ideological political spectrum with the rise of the power of extreme nationalist elements such as the political parties of the *Right Sector* and *Svoboda*. As regards the extreme right ideological *Azov Battalion* it became a regiment of the Ukrainian National Guard. Turkey has experienced a failed military coup against Erdogan (July 2016) which resulted to a political and religious "hunt of witches" ending up to the imprisonment of thousands of political activists, military personnel and journalists among others. Due to these internal developments the relationship of Turkey with the European Union has been worsening jeopardizing, thus, positive perspectives concerning the critical refugees' issue settlement. The Syrian territory has become, in the last years, the core of the battles in the Middle

³ Devins S. (July 2017). Germany Profits From Greek Debt Crisis. Retrieved from <https://global.handelsblatt.com/finance/germany-profits-from-greek-debt-crisis-796637>

East, since Russian, Western, USA, Islamist, extreme Islamist and neo-fascist forces have been participating in this struggle, one way or the other.

Finally, territories of European states have been the most preferred target of uproarious terrorist attacks in the last years. Berlin, Barcelona, Brussels, Paris, London are only some of the cities that have suffered human losses during these cruel attacks whose motives seem to be more and more difficult to analyse or limit their appeal to the radical elements of both the Muslim and European societies.

The above mentioned are putting forward the importance of the quest for what the European abode is or should be, but they are also highlighting the need of linking this quest for the abode with the search of our own European identity in a modern globalized world. The issue of the identity, at least in our opinion, should be seen as the search for the European origin and what this latter does mean. Of course, in this paper there is no space to properly examine it. We believe, however, that by setting forth the issue of the traces connecting the origin, the identity and the search for the abode, we are addressing a matter that should be further analysed due to its special gravity for fathoming what our belonging to Europe means. Hence, one way the origin should be approached—as presented by Heidegger in his analysis of Friedrich Hölderlin's poem *Rhine*—is the following:

What the poet hears, and the way in which he hears in this hearing, first unfolds itself as beyng and brings itself to word in such standing firm, to the word that henceforth stands within the people. This word shelters within it the truth concerning the ordinary origin. Yet just as the origin that has merely sprung forth is not the origin, neither is the merely fettered origin. Rather, the entire essence of the origin is the fettered origin in its springing forth. Yet the springing forth itself first comes to be what it is as the river runs its entire course; it is not limited to the beginning of its course. The entire course of the river itself belongs to the origin. The origin is fully apprehended only as the fettered origin in its springing forth as having sprung forth (Heidegger, 2014b: 184).

Nevertheless, the springing forth of the origin needs a locale, a place from which everything could eventually originate. This locale, is no other than the abode, ontically seen, in our case, as the European soil, and ontologically as everything that Europe *means* to us: the course of the currents of philosophy,

Europeans' political and religious thought as actualized in the bloody struggles and the skirmishes among the European nations themselves along with the uprising of uncanny political ideologies founded on the extreme manifestations of this uncanniness are some of the important elements that have been shaping our identity as Europeans for centuries. Consequently, we do firmly believe that the idea of our identity, of our origin is closely tied to our abode in Europe, an abode which is seen both as the ground of our history getting materialized and of our ideas becoming realized and actualized. This whole process of getting back to our origin is the same act of unconcealing what Europe was, what it has come to be and what it/we may become. Thus, the quest for the abode is tightly linked to the search of our European identity, to our seeking who we are by tracing back the path to the origin. The existential and ontological act of unconcealing our abode goes hand to hand with the act of uncovering our own origin in the modern globalized world.

However, the European Union in its effort to unconceal its abode in the world has lost its way in the maze-like institutions and their economic figures. Trying to find out its abode solely in the strict respect of scrupulously scheduled economic programs and institutions, more and more people are not feeling at home in the European Union. That's why, for them, the economic crisis is being felt as an existential one. Whilst, after the WW2 the abode was correctly sought for in the peaceful co-existence, today we seem to be lacking this ideological and existential core that could unite us in our European co-belonging. The emphasis, especially during the crisis, has been laid on the institutions and their machine-like functioning. Nevertheless, institutions, abstract as they are, are never in need of an abode. The people whom they are supposed to be representing, however, not only are they necessitous of knowing what homely is, but they would not be hesitant to reach the extremes, in their strong will, just to take even a distorted glimpse of it. Europe's struggle against the crisis has failed because instead of unconcealing an abode for its people, it has unconcealed its own darker sides as this can be seen in the rising of the extreme forces. What should be done next is to avoid repeating the same mistakes, namely treating these counter-effects as an alien feature to what Europe really is. This rise of extremism is an obscure but in the European continent's historical course deeply rooted phenomenon and as such it must be treated. The extremist incarnates the capacity of

the human being to reach the extremes in his strenuous endeavour to find out where the abode is. Instead of resorting to moralizing criticisms or casting all the blame on the voters and supporters of those political parties/movements we should prove to them—lost in their own futile seeking of the abode—that the need for an abode in the European soil does exist and that this should not be based on the fear/hatred for the foreign(er) element as a person but on the strong will to understand what we share mostly as our own. Only through a struggle to find our abode as a personal moral necessity/quest and not as a frivolous reaction to the supposed threat of what we consider alien would Europe ever be able not merely to find its abode, but, most importantly, to comprehend that what it really needs is an abode. Remembering Heidegger:

The appropriation of one's own is only as the encounter and guest-like dialogue with the foreign. Being a locality. being the essential locale of the homely, is a journeying into that which is not directly bestowed upon one's own essence but must be learned in journeying (Heidegger, 1996: 177-178).

REFERENCES

- DAHLSTROM, D. (2011). "Being at the beginning: Heidegger's interpretation of Herac-
litus" In: Dahlstrom, D *Interpreting Heidegger*. Cambridge: Cambridge
University Press, pp. 135-155
- DEVINS, S. (July 2017). Germany Profits From Greek Debt Crisis. Retrieved from
[https://global.handelsblatt.com/finance/germany-profits-from-greek-
debt-crisis-796637](https://global.handelsblatt.com/finance/germany-profits-from-greek-debt-crisis-796637)
- FRIED, G. (2000). *Heidegger's polemos*. 1st ed. New Haven: Yale University Press.
- , HEIDEGGER, M. (1996). *Holderlin's hymn "The Ister"* (W. McNeill & J. Da-
vis. Trans): 1st ed. Bloomington: Indiana University Press
- , (2002). *Identity and difference*. (Stambaugh, J. Trans.). Chicago: Uni-
versity of Chicago Press.
- , (2014a). *Introduction to Metaphysics*. (G. Fried & R. Polt. Trans.): 1st
ed. Yale University Press.
- , (2014b). *Holderlin's Hymns "Germania" and "The Rhine"*. (W. McNeill &
J. Ireland Trans.): 1st ed. Bloomington: Indiana University Press.

PEARSON GAIMAN, C. (2001). "Heidegger's Antigone" In: Dahlstrom, D *Interpreting Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 161-184

STEINER, G. (1991). *Martin Heidegger*. 1st ed. Chicago: University of Chicago Press.

MERLEAU-PONTY: INSTITUCIÓN Y EDIPO

MERLEAU-PONTY: INSTITUTION AND OEDIPUS

Lic. Cintia Lucila Mariscal
(UBA/IIGG), Buenos Aires, Argentina
cintimaris@gmail.com

Resumen: En el curso dictado en *Collège de France* sobre la institución y la pasividad, Merleau-Ponty le otorgó una importancia particular a las problemáticas freudianas. La sexualidad y muy especialmente el Complejo de Edipo, es presentado como ejemplo de la institución humana en un doble sentido: en cuanto clase de institución que se diferencia de la institución vital y como una institución antropomórfica. Sus momentos –sexualidad prepuberal, periodo de latencia, pubertad– ejemplifican la estructura de toda institución: la anticipación, el desvío y la reanudación y ponen de manifiesto su temporalidad propia.

En vistas a la importancia del Complejo de Edipo en la arquitectura general del curso, el presente trabajo tiene por objetivo reponer la interpretación realizada por Merleau-Ponty a los efectos de comprender la especificidad de la institución humana. De este modo, se pretende realizar una aproximación al vínculo entre temporalidad e institución tal como Merleau-Ponty lo considera en el curso en cuestión.

Palabras clave: institución, complejo de Edipo, psicoanálisis, fenomenología.

Abstract: In the course dictated in *Collège de France* on the institution and the passiveness, Merleau-Ponty granted a particular importance to the Freudian problematics. The sexuality and very specially the Complex of Oedipus, is presented as example of the human institution in a double meaning: regarding a type of institution that differs from the vital institution and as an anthropomorphic institution. Its moments – prepuberal sexuality, period of latency, puberty– exemplify the structure of any institution: the anticipation, the detour and the resumption and they reveal his own temporality.

In conference to the importance of the Complex of Oedipus in the general architecture of the course, the present work has for aim re-put the interpretation realized by Merleau-Ponty to the effects of understanding the specificity of the human institution. Thus, one tries to realize an approximation to the link between temporality and institution as Merleau-Ponty considers it in the course in question.

Keywords: institution, Oedipus complex, psychoanalysis, phenomenology.

INSTITUCIÓN Y VIDA. CARTOGRAFÍA DE UN PROBLEMA¹

En 1954 Merleau-Ponty dictaba un curso en el *Collège de France* cuyo tema general era el de "La institución en la historia personal y pública". Solo basta iniciar su lectura para advertir que nada en este título va de suyo. Comprender su sentido exige un trabajo de interpretación que sea capaz de sopesar la originalidad con la que Merleau-Ponty planteaba las coordenadas fundamentales del problema que lo ocupaba: el de la génesis del sentido y el de su historicidad.

Una de las primeras cosas a destacar de este curso es el esfuerzo conceptual de Merleau-Ponty. A diferencia de lo que puede observarse en otros trabajos, aquí no sólo se detiene a señalar las aporías a las que se arriba si se quiere pensar la institución con las categorías tradicionales de la ontología moderna. Sin abandonar ese modo que tiene de construir su pensamiento, abriéndose camino a través de su oposición y diferencia respecto a otras perspectivas, Merleau-Ponty avanza un poco más. La noción de institución revela una dimensión propositiva de su filosofía, un esfuerzo por ponerle nombre no sólo a aquello que no lo tiene en el ámbito de la filosofía de la conciencia —como bien lo señalará en el curso en cuestión— sino también a lo que ya se venía gestando al interior de su propia obra. Todo sucede como si fuera el recorrido de su pensamiento lo que le exigía esclarecer eso de lo que ya hablaba cuando trabajaba instituciones como la expresión, el lenguaje o la historia. Podría ensayarse una lectura retrospectiva y se vería que los elementos para desplegar una teoría de la institución en parte ya estaban presentes con anterioridad a este curso. Así por ejemplo, en *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Merleau-Ponty vislumbraba la dinámica de la *institución cuya eficacia nunca habrá terminado de experimentar* (Merleau-Ponty, 1973: 64). Ya por entonces, y en el mismo sentido con el que lo hará en el curso del 54', Merleau-Ponty recuperaba la noción husserliana de *Stiftung* para "designar (...) la fecundidad ilimitada de cada presente que, precisamente porque es singular y porque pasa, no podrá nunca dejar de haber sido y por consiguiente de ser universalmente" (Merleau-Ponty, 1973: 70).

¹ El presente trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica, (PICT), "La institución en debate: un acercamiento fenomenológico", dirigido por la Dra. Mariana Larison (financiado por Foncyt). Ha sido presentado [pero no publicado] en el marco de las II Jornadas Nacionales de Filosofía del Departamento de Filosofía de la Fac. de FyL UBA realizado en julio de 2016.

La institución es definida como un acontecimiento-matriz que funda la posibilidad de una historia porque es condición para la emergencia de nuevos acontecimientos. La institución, al igual que el nacimiento, a partir del momento en que acontece, hace imposible que no suceda nada más, porque es apertura de un por-venir, establecimiento de un futuro y sin ser por ello su causa, su destino o su total determinación. Desde que un nuevo ser nace, dice Merleau-Ponty, “no podría dejar de suceder algo, aunque no fuese más que el fin de esa vida apenas comenzada” (Merleau-Ponty, 1973: 81). La institución, como el nacimiento, es aquel acontecimiento que funda una historicidad porque permite el despliegue de otros que, decisorios o no, sólo habrán sido posibles por lo previamente instituido. Y al igual que éste, la institución no es un “acto” sino que tiene por sujeto a la vida, no entendida como vida de la conciencia —sea en su sentido psicológico como suma de actos psíquicos, o fenomenológico, como polo intencional de actos—, sino como “una intención sin sujeto” como un “campo de presencia”. Lo que tiempo después, en sus cursos sobre la Naturaleza, le llevará a afirmar que “la vida —no restringida a la vida humana sino ampliada a todo lo viviente— es la instauración de las bases de la historia” (Merleau-Ponty, 1995: 209). El sujeto de la institución es él mismo instituido e instituyente, es una “cierta inercia [...] —[el hecho de estar] expuesto a...— pero [que] pone en marcha una actividad, un acontecimiento; la iniciación al presente, que es productivo después de él [...]” (Merleau-Ponty, 2012: 4).

Que la institución no sea una operación de la conciencia es lo que le permitirá ampliar su campo de acción a todo lo viviente. En efecto, recuperando los aportes de la embriología, la zoología y la biología que le es contemporánea —en donde se destacan las figuras de Raymond Ruyer, Konrad Lorenz, Coghil, Gessel, entre otros— Merleau-Ponty afirmará que hay institución ya a nivel del desarrollo embrionario.

No en vano un curso sobre la institución en la historia personal y pública se inicia con una referencia breve, pero de una riqueza notable, al vínculo entre la institución y la vida. Allí Merleau-Ponty realiza una lectura de los problemas ligados al desarrollo del organismo, al instinto animal y al fenómeno de la impronta [*Prägung*] desde su teoría de la institución.

Esta generatividad del sentido propia de toda institución también se deja leer en los cursos dictados en la Sorbonne sobre el desarrollo infantil. Aun cuando no la haya llamado así ni una sola vez, podría decirse que la noción de desarrollo

tiene un parentesco estrecho con la de institución. En primer lugar, en cuanto ambas revelan las mismas complejidades a la hora de ser comprendidas. El desarrollo psico-físico del niño exige, al igual que lo hace elucidar la noción de institución, abandonar el biologicismo y el psicologismo, así como revisar los vínculos entre psicología y sociología. No se trata de reducir la cultura al individuo, como si ésta sólo fuera la expansión del drama singular en el plano colectivo, ni tampoco buscar explicar al individuo por su cultura, como si éste no fuera más que una respuesta —y siempre la misma— a las exigencias impuestas por su entorno. El desarrollo de un niño implica un comercio entre lo que viene de él y lo que viene de su ambiente, entre la temporalidad del cuerpo y la de la psique, entre sus deseos y los que el otro le impone. Nada de esto puede pensarse bajo el paradigma causalista y mecanicista porque exige plantear de otro modo la relación entre el interior y el exterior, los procesos de maduración y del aprendizaje, lo fisiológico y lo psíquico, lo público y lo privado.

También desde el punto de vista de su dinámica, la noción de desarrollo encuentra similitudes con la de institución. En efecto, en *Psycho-sociologie de l'enfant*, y en el marco de una discusión con las lecturas mecanicistas e idealistas del desarrollo, Merleau-Ponty planteaba la necesidad de una "concepción dialéctica" en la que éste fuera pensado como "la emergencia de formas nuevas [...] motivadas por fases anteriores", como una "auto-transformación, [...]", en suma, como "un movimiento modificado por su propio movimiento" (Merleau-Ponty 2001: 249). Por entonces Merleau-Ponty le reconocía a la *Gestalttheorie* y a "ciertos psicoanalistas" el haber formulado esta concepción. A su juicio, en el terreno del desarrollo de la sexualidad, el psicoanálisis dejaba leer un proceso de "auto-transformación, [de] acción recíproca de la libido ["condición interna"] y del medio ["milieu"] parental" (Merleau-Ponty, 2001: 249).

Esta familiaridad entre la noción de institución y la de desarrollo permite comprender mejor los primeros temas abordados en el curso, referidos a la institución y la vida [del organismo, del animal y del humano]. En efecto, una vez presentado el problema en sus líneas generales, Merleau-Ponty anticipa la organización del curso realizando una división entre la institución personal e interpersonal y la institución histórica. A la primera parte le concierne la institución de un sentimiento, de la obra de arte, del lenguaje y la cultura, ámbitos a los que Merleau-Ponty le reconoce una historicidad —entendida como "historia personal

o intersubjetiva” (Merleau-Ponty, 1969: 50). En la segunda parte en cambio se detiene en la cuestión de la Historia en el sentido convencional del término, cuya lectura desde la teoría de la institución la comprenderá como Historia pública, y que se irá jalonando a partir de una doble crítica; a la filosofía de la historia hegeliana y al estructuralismo, especialmente de Lévi-Strauss. Sin embargo, decíamos, el curso se inicia con un apartado sobre la institución y la vida que, en esta cartografía inicial es presentada como “instituciones prehistóricas” (Merleau-Ponty, 2012: 8) y en donde Merleau-Ponty trabaja tres temas que a primera vista parecen no tener relación: el desarrollo embrionario, la impronta animal y el desarrollo de la sexualidad humana. Pero este orden no es azaroso. Merleau-Ponty considera que es preciso partir de la reflexión sobre el vínculo entre el organismo y el animal con su medio “para encontrar el verdadero sentido de la institución humana” (Merleau-Ponty, 2012: 20). De modo que esta organización temática parece más bien responder a una suerte de tarea propedéutica. Y esto en un doble sentido: primero, el recorrido por el problema de la institución en el organismo y en el animal le permiten a Merleau-Ponty presentar la especificidad de la institución humana, restituyendo el debate entre naturaleza y cultura pero redefinido ahora bajo las exigencias de su teoría de la institución. En pocas líneas es posible afirmar que la introducción de la noción de institución en estos dominios de la vida hace imposible escindir un ámbito fisiológico o biológico puro que pueda desarrollarse a expensas de una relación expresiva con su medio ambiente. De allí que Merleau-Ponty encuentre como denominador común a todo lo viviente una imbricación con su situación, y entienda a toda acción —aún la más impersonal como puede ser el desarrollo de un tejido— como una suerte de respuesta con mayor o menor grado de plasticidad, a una solicitud del entorno. Pero la consecuencia inmediata de definir la actividad de la vida bajo esta clave es que, por un lado hace tambalear la oposición entre un ámbito de no institución —la naturaleza— y un ámbito instituido —la cultura— y, por otro, obliga a repensar en el dominio de lo humano aquello que era considerado como mera maduración biológica.

El hombre no es cuerpo biológico más conciencia, porque como se mostró señalando la actividad de institución en el animal y en el desarrollo embrionario, no hay dominio que permanezca independiente de una relación significativa. La pura biología es una construcción abstracta. De modo que la noción de institución obliga a abandonar las dicotomías establecidas. Ella no es lo opuesto a lo innato,

a lo fisiológico, a lo interno, a la biología entendidos como dominios puros. Si el animal no puede ser definido como un cuerpo instintivo, natural o biológico “recíprocamente el hombre no es animalidad (entendido como mecanismo) más razón” (Merleau-Ponty, 1995: 269). A nivel del hombre no tenemos entonces que restaurar una dimensión biológica natural y buscar su especificidad en el alma o la conciencia. Hay que buscar también en lo que se pretendía natural —el desarrollo sexual— el fenómeno de la institución. De allí que este apartado concluya con la consideración del problema del Complejo de Edipo, tomando a la sexualidad como una institución a estudiar.

La primera tarea propedéutica de este pasaje es entonces plantear la pregunta por la especificidad de la institución humana, pues sólo a ese nivel resulta posible hallar una distinción con el animal. Y lo que parece señalar la especificidad del hombre es su modo de instituir, en lo que refiere al grado de productividad de lo instituido y no una diferencia ontológica entre ambos. Es pues sobre el fondo de la institución animal cómo se recorta la especificidad de la institución humana.

El segundo motivo por el cual Merleau-Ponty inicia el curso con la consideración de estos problemas parece responder a la necesidad de estudiar el lazo entre la historia personal y la pública, en miras a comprender la racionalidad de esta última; “es, pues, estudiando la relación de la persona con la historia pública y [con la] institución anónima como podremos fijar [el] sentido de una racionalidad de la historia pública” (Merleau-Ponty, 2012: 17). Estudiar el desarrollo de la sexualidad o, lo que viene a ser lo mismo, su institución, parece permitir indagar esta relación mejor que cualquier otra institución. Si el complejo de Edipo resulta a este punto ejemplar, es en cuanto hace imposible distinguir el ámbito de lo privado, de lo personal y de lo público. La organización del deseo a tal punto define tanto la singularidad de un ser humano como lo inscribe en un ámbito de cultura. Es por ello que la institución de la sexualidad es lo que permite comprender a la persona misma como institución y no como plena conciencia.

Pero la persona misma [debe ser] comprendida como institución, no como conciencia de... A partir de ese momento, relación extraña. El Edipo [aparece como] privado y público, causante y causado. Toda nuestra sociedad lo impone (culturalismo, cuidado de los niños) y él sostiene nuestra sociedad (conciencia de civilizaciones “his-

tóricas”, acumulativas, edípicas). En verdad, no es casualidad: son dos sistemas simbólicos en el que cada uno da sentido al otro. Lo privado y lo público [están] ligados, no por su compromiso con el acontecimiento, sino por ecos, intercambios, acumulación simbólica (Merleau-Ponty, 2012: 17).

Recapitulando entonces, es posible afirmar que este breve apartado sobre la institución y la vida le sirve a Merleau-Ponty tanto para señalar la especificidad de la institución humana, una vez ampliada la noción de *Stiftung* al ámbito de todo lo viviente, como para, una vez en el terreno de lo humano, indicar el estrecho y extraño lazo que une la historia personal y la pública. El desarrollo de un cuerpo deseante se revela como el terreno fecundo para indagar la transacción, los intercambios entre la subjetividad y el mundo social.

A continuación, nos detendremos en la interpretación que Merleau-Ponty hace del Complejo de Edipo reponiendo los aportes que toma del psicoanálisis freudiano y su lectura del mismo a partir de la teoría de la institución.

INSTITUCIÓN Y EDIPO: EL DESEO COMO BÚSQUEDA HUMANA

En 1960, prologando la obra de Hesnard, Merleau-Ponty reconocía la convergencia entre el psicoanálisis y la fenomenología. Este gesto hacía explícita una propuesta de lectura del pensamiento de Freud, que pretendía ser capaz de recuperar sus intuiciones más valiosas: la escucha “de los rumores de una vida”, la “atención de lo que hay de bárbaro en nosotros”, en suma, su señalamiento de “nuestra arqueología”. De modo que, en este texto tardío Merleau-Ponty radicalizaba su recuperación del psicoanálisis —en parte ya iniciado desde *La fenomenología de la percepción*— despejando su novedad de todo residuo causalista y mecanicista e indicando, como una de las exigencias de la fenomenología, la de proveerle los medios de expresión adecuados o más bien la de realizar la filosofía implícita en el psicoanálisis mismo. Desde la *Fenomenología de la percepción*, el recurso al pensamiento de Freud, y muy especialmente su modo de comprender la sexualidad, le permitió indicar la afinidad entre el psicoanálisis y el método fenomenológico. En efecto la sexualidad, tal como Freud la concibió, no podía reducirse a ser causada por montajes biológicos o fisiológicos que se desarrollarían conforme a un ciclo autónomo de maduración, ni tampoco a ser la expresión de un espíritu que sólo se valiera del cuerpo entendido como su “en-

voltura transparente". Ni conciencia descarnada ni cuerpo como objeto, el pensamiento de Freud exigía, para su comprensión, una filosofía superadora de los dualismos.

Es en este terreno de consideraciones que resulta posible afirmar que la lectura que Merleau-Ponty ofrece del problema del Complejo de Edipo y del desarrollo sexual desde su teoría de la institución, es la puesta en acto de este objetivo general. La interpretación merleau-pontyana de estos temas no sólo indica la significación filosófica del problema de la sexualidad, sino fundamentalmente, contribuye a explicitar la filosofía que el psicoanálisis presupone sin llegar nunca a tematizar. Todo sucede como si Freud en sus trabajos sobre la sexualidad humana hubiese señalado sin quererlo las coordenadas que organizan una reflexión sobre la institución. Ahora bien, ¿de qué modo Merleau-Ponty lee, como en filigrana, el problema de la institución en los trabajos de Freud sobre el complejo de Edipo? ¿Qué aporta esta interpretación del Edipo no sólo al esclarecimiento de una teoría del desarrollo sino también a una de la institución? A estas preguntas habremos de dedicarnos en lo sucesivo.

Merleau-Ponty le reconoce a Freud el haber tenido una "intuición profunda" en el hecho de resistirse a elegir entre una explicación o bien meramente biológica o puramente experiencial de los motivos del sepultamiento del complejo de Edipo. Que el complejo sea superado no depende únicamente de la maduración —como cuando llegado el momento se caen los dientes de leche. Si así fuera, no sería sino un estadio determinado por la herencia —la filogénesis— por un programa congénito [*schedule*], que se desvanecería al iniciarse la fase evolutiva siguiente. Pero las razones tampoco resultan suficientes, si dejando de lado la explicación filogenética se recurre a una ontogenética, capaz de observar cómo en la experiencia individual del niño, organizada a través del complejo, se hallan las condiciones que lo vuelven imposible. El niño se extrañaría —dice Freud— del contenido del complejo de Edipo, es decir de las investiduras libidinales de su entorno parental, debido a las reiteradas situaciones de frustración. El mundo al no responder a las expectativas de su deseo terminaría finalmente por obligarlo a renunciar a él.

Si Freud se rehúsa a elegir entre filogénesis u ontogénesis es porque reconoce que, aun cuando exista un programa [*schedule*] impuesto por la especie, lo que hay que ver es cómo éste surge y es elaborado cada vez y de un modo

singular por el individuo. En esta decisión, que obliga a considerar el modo en que el programa es elaborado [el *working out* del *schedule*] Merleau-Ponty le reconoce a Freud el haber advertido que el desarrollo sexual, si bien sigue los movimientos pretrazados de una dialéctica, nunca lo hace a expensas de la experiencia. Se trata de una "dialéctica concreta" y "actual" (Merleau-Ponty, 2012: 26).

Freud se niega a elegir. Admite los dos. Incluso si hay *schedule*, es necesario estudiar "the way in which the innate Schedule is worked out".

Esto es típico de Freud: aparente fisiologismo, explicación filogenética tributaria de su tiempo. (Pues incluso la fagocitosis de los dientes de leche [no es {considerada}] hoy *schedule*, sino momento de dinámica. [...]) Es necesario entonces el factor ontogénico de la filogénesis, todo desarrollo es dialéctica actual. No hay engrama.

En realidad, reteniendo los dos y hablando del *working out del shchedule*, [Freud tuvo una] intuición profunda: no sólo "explicación psicológica" y dialéctica ideal, sino dialéctica concreta (Merleau-Ponty, 2012: 26).

Al igual que lo había señalado a propósito del desarrollo del organismo, del instinto y de la impronta [*Prägung*] animal, a nivel de la sexualidad tampoco es posible afirmar que su desarrollo se deba a cuestiones meramente internas o corporales o a causas externas, como si ésta no fuera más que un producto del entorno. Si la sexualidad es institución habrá que pensarla por fuera de estos pares oposicionales, considerar su racionalidad interna y el modo en que su despliegue depende del continuo entrelazamiento entre lo somático y lo psíquico, entre la psique y su medio ambiente. Pero ¿cuál es la racionalidad del desarrollo sexual? Merleau-Ponty recupera aquí una vez más a Freud, con la convicción de que la organización propuesta por él —1) de lo pregenital al Edipo, 2) del Edipo a la latencia, 3) de la latencia a la pubertad— expresan el movimiento que inaugura toda institución humana "un pasado que crea una pregunta, la pone en reserva, produce una situación indefinidamente abierta" (Merleau-Ponty, 2012: 28).

El desarrollo de la sexualidad compromete una temporalidad que no es lineal, se trata más bien de un "crecimiento por olas sucesivas o a través de desvíos" (Merleau-Ponty, 2012: 29). El momento edípico es el de una sexualidad imaginaria, una suerte de pubertad psicológica, un impulso del deseo que no se condice aún ni con las posibilidades corporales ni con la realidad, que se sustrae a la

organizada por el deseo del niño. Esta premaduración o anticipación —como la llama Merleau-Ponty— busca de modo inmediato la satisfacción, porque son los procesos primarios y el principio del placer los que prevalecen aún en la psique infantil. La frustración de la situación edípica y su consecuente sepultamiento o represión, implican tanto la renuncia al deseo incestuoso como la interiorización de la Ley, esto es la emergencia de una configuración del deseo que sea acorde con las exigencias de la cultura. El cuerpo del niño, anticipando el deseo adulto, vive la frustración como un desgarramiento. Si para Merleau-Ponty la castración tiene un sentido, es el de limitar la corporalidad del niño hiperbolizada en su fantasía; "el cuerpo propio del niño [es] percibido a través del de los padres, en una relación de identificación con sus cuerpos. Decepción y frustración [están implicadas en la] ruptura de esta unidad. Castración [significa] reducción del cuerpo propio al cuerpo propio" (Merleau-Ponty, 2012: 26). La castración revela la experiencia de la diferencia respecto del otro así como la aceptación de lo prohibido y permitido en el orden humano.

La sexualidad, que desde los principios de la vida se desplegaba sin mayores perturbaciones —como para Freud lo atestiguan manifestaciones tales como el chupeteo— sufre, en determinado momento de su desarrollo, "una progresiva sofocación" (Freud, 2013: 160). El diferimiento de las mociones pulsionales, la desexualización de la energía libidinal indican el comienzo de un periodo de latencia, normal en la conducta sexual de ese período. Esta interrupción de la sexualidad infantil no dejó de llamar la atención de Freud, por cuya constatación le reconocerá a la sexualidad una "vía oscilante de desarrollo" (Freud, 2013: 160). A su juicio, la elección de objeto se realiza a través de un desvío o en dos tiempos, en el que las mociones pulsionales infantiles, aun cuando deban renunciar a sus primerísimos objetos libidinales, establecen el paradigma de la elección adulta. Conocida es su tesis según la cual el hallazgo o encuentro del objeto sexual definitivo es "propriadamente un reencuentro" (Freud, 2013: 203).

El siguiente proceso puede reclamar el nombre de típico: la elección de objeto se realiza en dos tiempos, en dos oleadas. La primera se inicia entre los dos y los cinco años, y el período de latencia la detiene o la hace retroceder; se caracteriza por la naturaleza infantil de sus metas sexuales. La segunda sobreviene con la pubertad y determina la conformación definitiva de la vida sexual (Freud, 2013: 181).

Merleau-Ponty lee la deriva del complejo de Edipo y de las investiduras comprometidas en él, como una "institución fallida", una "no-institución", y como la "preparación de un desvío" (Merleau-Ponty, 2012: 27). A su juicio, este período de latencia es "*una fase propiamente humana*" (Merleau-Ponty, 2012: 28), porque pone de manifiesto que esa institución, en principio fallida, no supone fijación definitiva a un objeto sexual canónico, sino que, aun cuando haya fallado, tiene un valor de "matriz simbólica", esto significa que se presta a ser reanudada y continuada. El complejo de Edipo se revela como un "momento fecundo", como el establecimiento de una pregunta, de una búsqueda del deseo cuyas posibilidades de respuesta son ilimitadas; "así el hombre se encuentra a la vez más ligado a su pasado y más abierto a su futuro que el animal. Futuro por profundización del pasado, momentos fecundos [...]" (Merleau-Ponty, 2012: 28). En este sentido se comprende que el complejo de Edipo sea una "institución prehistórica", porque funda las condiciones para la emergencia de una búsqueda infinita, de una historia del deseo no determinada ni por la especie, ni por el cuerpo ni tampoco por la cultura.

La pubertad señalará el tiempo de una reanudación del drama edípico. Si el complejo se caracterizaba por la anticipación de la sexualidad, la pubertad supondrá la regresión o reanudación del problema planteado por el Edipo, un nuevo impulso del deseo y no, como se lo creía con anterioridad a Freud, la emergencia del impulso sexual en el humano. Esto pone de manifiesto que si la pubertad es institución de la sexualidad adulta —elección "de un objeto que sea objeto: [un] viviente del otro sexo exterior a la familia" (Merleau-Ponty, 2012: 27)—, sólo lo es en cuanto reasume, como para continuar, una institución precedente. El momento de confluencia entre esta anticipación prepuberal y la regresión puberal funda un presente pleno, ni anticipado ni retrasado, sino "que está a tiempo" (Merleau-Ponty, 2012: 6).

La institución humana: integración en cadena, torbellino donde todo converge, al cual todo llega; Deckung [coincidencia, recubrimiento] de una anticipación y de una regresión, e *instauración de un ahora verdadero y pleno*.

[La institución humana] retoma siempre una institución predada, que ha formulado una pregunta, [...], que era su anticipación y que fracasó. Ella reactiva este problema y reúne finalmente los datos en [una] totalidad centrada de otra manera. (Merleau-Ponty, 2012: 28). (cursivas del autor)

La institución humana no puede entonces pensarse como un instante, un ahora aislable en una linealidad temporal. Por el contrario, atestigua un "cuasi-eternidad, [porque hay] intercambio de mis tiempos vividos entre ellos, identificación entre ellos" (Merleau-Ponty, 2012: 6), lo que Merleau-Ponty entiende como una "transtemporalidad originaria". La institución no repite el pasado, éste no la determina, ella no se encuentra en él en estado germinal. Ni repetición ni creación pura, la institución es lazo con un pasado que orienta, que llama, y exige ser continuado. Si la institución humana no es aislable como un ahora limitado es porque siempre es "fragmento de una historia" (Merleau-Ponty, 2012: 28). Es conservación del pasado, pero ni como memoria ni como olvido, y es también su superación; "la institución verdadera de la pubertad [es el] pasado reenviado a su lugar, [el] futuro verdaderamente abierto al individuo [...]. La institución condensa y abre a un futuro. No es mera impronta, sino impronta fecunda" (Merleau-Ponty, 2012: 29).

El vínculo indisoluble entre pasado y por-venir, entre la sexualidad infantil y la adulta es lo que le permite afirmar a Merleau-Ponty que "todo el amor está en cada amor" (Merleau-Ponty, 2012: 9). Todo el amor, porque el modo de ser del vínculo amoroso en una subjetividad es reasumido, desde su momento germinal pregenital y edípico y transformado bajo la elección de objeto definitiva. Hay libertad en el amor, en la elección que éste supone, pero nunca es incondicionada. La libertad es la capacidad de reasumir y transformar una situación para dotarla de un sentido nuevo. Por eso, respecto de la pubertad, Merleau-Ponty señala que "puede ser permanencia de un ritual o institución verdadera. Y esto depende de cómo ha sido el Edipo inicial: patológico o formador" (Merleau-Ponty, 2012: 9). La transtemporalidad originaria, el intercambio permanente entre los tiempos vividos, en nada impide y más bien explica aquellos comportamientos que, desconociendo el tiempo presente, parecen responder a situaciones pasadas. Como si incapaz de elaborar la situación y continuarla, clausurara su porvenir y mantuviera su existencia aferrada al pasado. Tal por ejemplo el caso, que Merleau-Ponty retoma en *Fenomenología de la percepción*, de aquella joven que incapaz de aceptar la prohibición impuesta por su madre de ver a su amado, pierde de pronto la voz. La afonía expresa la regresión a un modo pretérito de comportamiento, como si el sujeto incapaz de resolver la situación finalmente optara por sustraerse de ella.

El movimiento de la institución con sus momentos de anticipación, reanudación y continuación es semejante al que Merleau-Ponty, en sus cursos de la Sorbona, le reconocía a todo proceso de desarrollo. Ya por entonces enfatizaba el hecho de que éste no podía reducirse ni a una maduración endógena ni a ser reflejo de condiciones exteriores, sino que debía comprenderse como un movimiento dinámico en el cual los procesos biológicos o el medio ambiente no son sus causas sino más bien aquello que lo induce o motiva. El desarrollo se produce como búsqueda de reequilibrar, re-centrar un estado de desequilibrio previo. Si bien éste puede ser suscitado por factores corporales, estos no llevan nunca pretrazada la dirección que habrá de asumir. Así, por ejemplo, en la pubertad las transformaciones corporales generan un desequilibrio, pero bajo la forma de "una fuerza vaga, ciega, incapaz por ella misma de conducir a un estado nuevo, la exigencia de cierta superación" (Merleau-Ponty, 200: 278). Es necesario que haya "retoma humana del acontecimiento fisiológico" (Merleau-Ponty, 2001: 278). La maduración biológica crea un desequilibrio ciego que induce a un desarrollo psíquico que haga al sujeto capaz de asumir el rol para el cual su organismo ya está preparado. La regresión de la pubertad implica cierto destiempo entre lo psíquico y lo fisiológico. Si en el Edipo el niño asumía un rol que aun su organismo no podía llevar, la pubertad revela un cuerpo presto pero la persistencia de conductas infantiles. La necesidad de elaborar sea los impulsos corporales como las exigencias culturales, ponen de manifiesto que el desarrollo, ni causante ni causado, es más bien un movimiento que se abre camino a sí mismo.

El niño crea su desarrollo bajo la dirección de la cultura ambiente. Es el proceso mismo el que se relanza y, a cada adquisición, llama a un nuevo desarrollo. El desarrollo no está inscripto *a priori*, en una naturaleza completamente hecha, tampoco surge *ex nihilo*, sino que progresa de *Gestaltung* en *Gestaltung*, como un escritor crea poco a poco su lenguaje (Merleau-Ponty, 2001: 282).

El "momento decisivo del desarrollo", señalaba Merleau-Ponty en sus cursos en la Sorbona, es aquel en el que es posible asumir un rol social reasumiendo a la vez las exigencias corporales. Se trata de una reestructuración, llamada por el desequilibrio que crea tanto el cuerpo como el ambiente cultural, una elaboración de estas situaciones que conducen a la emergencia de un nuevo tipo de vida, de nuevas relaciones. El fracaso de la fase precedente genera un desequilibrio que llama por sí mismo a las transformaciones necesarias para su restauración.

Este vínculo entre la dialéctica del desarrollo y la de la institución invitan a señalar, a partir de una lectura retrospectiva, el modo en que la exigencia de una reflexión sobre la institución nace desde el interior del pensamiento de Merleau-Ponty. Así como él fue capaz de leerla como entrelineas en los trabajos del psicoanálisis de Freud, resultaría posible realizar la misma operación considerando los trabajos del filósofo. Quizá así se pueda considerar que este curso, tomado como parte de la totalidad de su obra, es en sí mismo una institución, en cuanto hace explícita una problemática que ya estaba presente, le pone nombre y abre, de este modo, nuevas direcciones al pensamiento.

CONCLUSIÓN

El curso que Merleau-Ponty le dedico al problema de la institución es sin duda uno de los menos accesibles a una lectura desprevenida. Posiblemente esto se deba a su carácter fragmentario o al hecho de no ser un texto dirigido expresamente a un público lector, sino más bien notas escritas con anterioridad a las clases impartidas en el Collège de France. Gran parte del pensamiento de Merleau-Ponty hay que reconstruirlo, haciendo el ejercicio de volver sobre esas notas para componer el conjunto de pensamientos a los que éstas llamaban y que seguramente el filósofo reponía en sus exposiciones.

Este ha sido el motivo por el cual, en un primer momento nos hemos detenido en la ubicación del problema de la sexualidad humana y del Complejo de Edipo en la estructura general del curso en cuestión. Se trataba de reponer las razones que guiaron a Merleau-Ponty a tomar este tema como un “problema para ser estudiado a partir de una institución” (Merleau-Ponty, 2012: 25), a la luz tanto de los problemas que le preceden —como lo son el desarrollo embrionario, el instinto y la impronta animal [*Prägung*)]— como a los que contribuye a preparar —el lazo entre la historia personal y la pública. Si detenerse en cuestiones relativas a la animalidad le permitía a Merleau-Ponty identificar la especificidad de la institución humana, el recorrido por el pensamiento de Freud le servía, en cambio, para profundizar su convicción de que sólo una filosofía capaz de superar los dualismos en los que se había encorsetado el pensamiento podía hacer comprensible tanto el desarrollo biológico y psicológico como la historia misma. De allí que fuese posible afirmar que la lectura que Merleau-Ponty ofrece del Complejo

de Edipo y del desarrollo de la sexualidad se propone dotar al psicoanálisis de la filosofía a la que éste apunta siempre, pero si llegar a desarrollar: una filosofía de la institución.

Una vez ubicado en la cartografía general del curso, se vio cómo el Complejo de Edipo le permitía a Merleau-Ponty estudiar la temporalidad propia de la institución humana. Sus etapas —asexualidad pregenital, Complejo de Edipo, latencia y pubertad— mostraban la imposibilidad de pensar la sexualidad bajo una temporalidad ya preestablecida por un programa biológico. Si la sexualidad es institución es porque tiene una racionalidad interna que escapa a las alternativas oposicionales entre lo somático y lo psíquico y que obliga a pensar en su entrelazamiento constitutivo. En este sentido las fases de Complejo de Edipo expresan el movimiento mismo de la institución —un pasado que crea una pregunta, un acontecimiento matriz cuya productividad es indefinidamente abierta— y una temporalidad que no es lineal, sino que implica un intercambio entre los tiempos vividos, su reanudación y su continuación. El momento edípico es el de una sexualidad que anticipa la maduración orgánica, que es imaginaria y que contradice los límites impuestos por la cultura —la prohibición del incesto. Pero, tras un período de latencia —una suerte de desvío— ésta es reasumida en la pubertad entendida como el despliegue de un nuevo impulso del deseo y no como —como se la creía antes de Freud— el momento de emergencia de la sexualidad en el humano.

El Edipo es institución porque abre una búsqueda del deseo propiamente humana, anticipando el porvenir sin determinarlo. El pasado se conserva, no a título de un acontecimiento clausurado y limitado en el tiempo, sino como una matriz que permite una productividad indefinida.

BIBLIOGRAFÍA

- FREUD, S. (2013), "Tres ensayos de teoría sexual", *Obras Completas tomo VII*, Buenos Aires: Amorrortu.
- MERLEAU-PONTY M. (1973), *Signos*, Barcelona: Seix Barral.
- , (1995), *La Nature. Notes cours du Collège de France*, Paris: Édition du seuil.

- , (2001), *Psychologie et pédagogie de l'enfant, cours de Sorbonne 1949-1952*, Francia: Verdier.
- , (2012), *La institución en la historia personal y pública, Notas de cursos en el Collège de France, 1954-1955*, Barcelona: Anthropos.

**UNA LECTURA PERSPECTIVISTA DE LA NEUROFENOMENOLOGÍA:
FRANCISCO VARELA Y RONALD GIERE**

**A PERSPECTIVIST READING OF NEUROPHENOMENOLOGY:
FRANCISCO VARELA AND RONALD GIERE**

Ricardo Mejía Fernández

Universidad de Salamanca (Salamanca, España)

Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Bélgica)

ricardomejia@usal.es

Resumen: El autor realiza una lectura en clave perspectivista de la neurofenomenología, enfoque transdisciplinar y metodológico iniciado a mediados de los 90 por el neurobiólogo Francisco J. Varela desde el ámbito experimental de las ciencias de la mente. La originalidad del artículo reside en que estudia comparativamente el problemático entrecruce de la neuro-fenomenología de Varela con el perspectivismo científico de Ronald N. Giere, mostrándonos que la neurofenomenología no sólo lo antecedió cronológicamente, sino que fue mucho más radical al tener en cuenta la dimensión fenomenológica y trascendental de la experiencia vivida humana y al aplicarla en los protocolos de las neurociencias cognitivas.

Palabras clave: Perspectivismo, Neurofenomenología, Varela, Fenomenología.

Abstract: The author makes a perspectivist reading of neurophenomenology, a transdisciplinary and methodological approach pioneered in the 90's by the neurobiologist Francisco J. Varela, who worked in the experimental field of the science of mind. The originality of the article consists in studying with a comparative method the problematic intertwine of Varela's neurophenomenology and the scientific perspectivism recently defended by Ronald N. Giere. In this way, the author shows how neurophenomenology not only came before Giere's proposal but also how it was more radical in considering the phenomenological and transcendental human dimension and in trying an implementation in cognitive neuroscience protocols

Keywords: Perspectivism, Neurophenomenology, Varela, Phenomenology.

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es llevar a cabo una lectura en clave perspectivista de la neurofenomenología, enfoque transdisciplinar y metodológico iniciado por el neurobiólogo Francisco J. Varela (1946-2001) en el propio seno de la

neurociencia cognitiva. Se tratará, pues, de emprender una investigación original no en el sentido de que resaltemos el perspectivismo *exclusivamente* de la neurofenomenología (una tesis conocida), sino en que es la primera vez en que se verá el entrecruce problemático y no concordista de la neurofenomenología vareliana con el perspectivismo científico de Ronald N. Giere (1938-). Como es sabido, esta corriente es muy relevante en la actual filosofía de la ciencia al contar con autores afines de la importancia de Van Fraassen¹, Rueger² o Morrison³.

Nuestra originalidad, insistimos, es poner en contacto a dos autores muy diferentes: uno propio de la tradición post-empirista y otro del enactivismo en neurociencias. Si bien no podemos negar que no hay actualmente ninguna publicación sobre el perspectivismo *stricto sensu* en Varela, lo que perseguimos, por tanto, no es hacer que ambos concuerden artificialmente en todo sino destacar la base común que comparten (y difieren) de cara a integrar lo perspectivizado en el perspectivizador a través de aquellos principios y contenidos (imposible en todos) de sus respectivos pensamientos. A la vez que vinculamos a Francisco J. Varela con la tradición perspectivista *in genere* lo relacionamos con un autor perspectivista en concreto (Ronald N. Giere), el cual se autodenomina de ese modo. Esta es la peculiaridad de nuestro artículo, así como su problematicidad. Así pues y tras la presente introducción (1), abordaremos el perspectivismo común en sus inicios históricos (2), para más tarde detenernos en la propuesta de Giere en su conexión con la vareliana (3) y, en el penúltimo punto (4), ocuparnos de la compleja relación del perspectivismo científico gieriano y la neurofenomenología vareliana. Finalmente (5), aportaremos unas resumidas conclusiones.

2. EL PERSPECTIVISMO Y SUS INICIOS

La neurofenomenología fue introducida por Varela a mediados de los años 90 mientras era director de investigación del laboratorio de neurociencias del Centro Nacional de Investigación Científica de París (*CNRS*, en sus siglas en francés). Esta es definida como un remedio metodológico (*methodological remedy*) del

¹ Cfr. Van Fraassen, Bas. *Scientific representation. Paradoxes of perspective*, Nueva York: OUP, 2008.

² Cfr. Rueger, Alexander. "Perspectival models and theory unification", *British Journal for the Philosophy of Science*, Nº LVI, 2005.

³ Cfr. Morrison, Margaret. "One phenomenon, many models: Inconsistency and complementarity", *Studies in History and Philosophy of Science*, Nº XLII, 2011.

problema de la conciencia (o mejor de su vacío explicativo) que nos hace cuestionarnos si es, de algún modo, una variante del perspectivismo. Así las cosas, el acento más alto lo recibirá el punto de vista del sujeto, denominado también "perspectiva" en la historia del pensamiento. Este punto de vista de la primera persona, al que no le repugna el de la tercera persona sino todo lo contrario, es lo que se ha llamado "perspectiva" explícitamente (en Ortega y Nietzsche) e implícitamente (en Leibniz o en el propio Varela).

Para empezar, bastará con exponer y argumentar, más allá de lo semántico, los grandes trazos históricos de este movimiento. Como siempre, el perspectivismo no es un tótem robusto al que haya que postrarse, sino que, por el contrario, es preciso sostener que, en su generalidad, mantiene la aserción de que todo conocimiento, para que adquiera la cualidad de "conocido", ha de ser *perspectivo* para un sujeto o comunidad de sujetos.

En *Verdad y perspectiva*, Ortega y Gasset aseveraba, a favor de esta aserción básica de perspectivismo que "el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio"⁴. En analogía al espectador lo que interesa no es los objetos que contempla sino "la vida según fluye ante él"⁵. Ciertamente, Ortega era más reticente a este carácter comunitario de la perspectiva en pro del punto de vista individual, al defender que

cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila, no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. [...] La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término⁶.

Más que de (un) perspectivismo, puesto que la perspectiva toma una forma en cada sujeto, se ha preferido hablar de (muchos) *perspectivismos* según la pluralidad de puntos de vista, aunque todos emiten con sus propios matices la asunción general que acabamos de definir. Si seguimos recordando a Ortega, "la realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes

⁴ Ortega Y Gasset, José. "Verdad y perspectiva", en *Obras Completas*, Madrid: Taurus, 2004, Tomo II, p. 162.

⁵ *Ibíd.*

⁶ *Ibíd.*, p. 163.

individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en múltiples caras o haces”⁷. Esa idea general de perspectivismo ha sido un vigoroso acicate con el fin de resituar en un lugar destacado al sujeto en la tarea reflexiva y científica.

Con anterioridad a Ortega y no siendo ajeno a ello este pensador, fue Leibniz quien, en la ilustración racionalista, legó para la posteridad un decisivo perspectivismo en el que, según escribía este filósofo en sus *Nuevos Ensayos*, “el alma es un pequeño mundo [*petit monde*] donde las ideas distintas son una representación de Dios y donde las confusas son una representación del universo”⁸. Este pequeño mundo de cada mónada concretada en el ser humano variará, digámoslo sin vacilar, según *quién* represente tanto lo distinto como lo confuso. Más bien, cada alma es inigualable en esa representación en razón de que disfruta de una perspectiva singular y originaria en el universo:

[...] dos almas humanas, o dicho de otro modo, de una misma especie, no salen jamás perfectamente semejantes de las manos del Creador, y tienen siempre cada una su relación originaria [*rapport originaire*] a los puntos de vista [*points de veu*] que ellas tendrán en el universo⁹.

Como ilustraba Henri Lachelier, antiguo editor de Leibniz, “las mónadas perciben todas el mundo con un punto de vista diferente, y es necesario que sea establecido el acuerdo entre los puntos de vista de todas las mónadas [...] cada una de las mónadas extrae todas las percepciones de su propio fondo”¹⁰. Puesto que estas mónadas no son etéreas sino concretas en contra de todo dualismo, ha habido quien ha apreciado en Leibniz un “perspectivismo corporal” por el que, en la “unidad real” monádica, “la corporalidad no sólo es principio de orden, sino también principio de vida”¹¹. Gracias a los puntos metafísicos (o matemáticos) como enfoque metodológico más idóneo, en “esta gnoseología corporal-perspectivista cada individuo se sitúa en relación al mundo de modo peculiar”¹². Más

⁷ *Ibíd.*, p. 127.

⁸ Leibniz, Gottfried Wilhem. *Nouveaux Essais sur l'Entendement. Opuscles divers*, en *Oeuvres de Leibniz*, M.A. Jacques, ed., Lyon: Charpentier, 1842, Tomo I, p. 58.

⁹ *Ibíd.*, p. 11.

¹⁰ Lachelier, Henri. “Introducción”, en G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*, Paris: Librairie Hachette, 1898, p. 36.

¹¹ Nicolás, Juan Antonio. “Gnoseología y perspectivismo corporal en Leibniz”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, N° V, 10, 2001, p. 150.

¹² *Ibíd.*, p. 139.

recientemente y sobre esta corporalización no ha faltado quien corrobora "el carácter perspectivista de la mónada, pues ésta no representa el cuerpo y con ello el mundo de un modo figurativo"¹³. Leibniz bien pudiera ser tenido como uno de los antecesores del perspectivismo corporalizado de la neurofenomenología que veremos más adelante.

Ya en la contemporaneidad fue Friedrich Nietzsche quien adoptó con más vehemencia dicha idea, tal y como podemos leer en *Más allá del bien y el mal*, donde afirmaba que "no existiría vida alguna a no ser sobre la base de apreciaciones y de apariencias *perspectivistas*"¹⁴. Las variadas usanzas terminológicas perspectivistas habían iniciado con este filósofo. El perspectivismo nietzscheano "trata de llevar al límite la relación sujeto objeto y de demostrar la debilidad del entendimiento humano, desenmascarando las ilusiones que genera el conocimiento y los dogmatismos que crea"¹⁵. Es de lamentar que la ciencia empírica de comienzos del siglo pasado no supiese ver que, incluso en la actitud extrema nietzscheana, "la *función* que se le da al perspectivismo, por lo tanto, es la de desarraigar la creencia metafísica según la cual la subjetividad es capaz de dominar la totalidad del ser"¹⁶. Como se ve, Nietzsche lanza una dura crítica, en nombre de la primacía de la vida, a la arrogancia del sujeto al atribuirse una certeza indiscutible y no criticada, toda vez que proclamaba su papel cognoscitivo central en la ciencia.

Como Nietzsche, pero sin compartir lo extremado de su planteamiento en detrimento de los hechos objetivos, lo que busca implementar el perspectivismo actual en la ciencia es recuperar la *función vital* del conocimiento, es decir, que conocer no es únicamente conocer objetos, sino que esta actividad *pertenece a un cognoscente*, a un ser humano viviente. Esto lo encontramos muy gráficamente expresado por Nietzsche en *Humano, demasiado humano*:

Es verdad que podría haber un mundo metafísico; no podemos negar apenas la posibilidad absoluta de ello. Consideramos todas las cosas a través de la cabeza humana y

¹³ Sánchez Rodríguez, Manuel. "El perspectivismo en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz", *Dissertatio. Revista de Filosofía*, Vol. Comp., Nº 3, 2016, p. 92.

¹⁴ Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, § 34, KSA, V, p. 60, en L. de Santiago Guervós, "Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación", *Thémata*, Nº XXVII, 2001, p. 124.

¹⁵ *Ibíd.* p, 124.

¹⁶ *Ibíd.*

no podemos cortar esta cabeza; aunque permanezca la cuestión de lo que habría aún del mundo, si nosotros la cortásemos¹⁷.

Como acabamos de leer, el perspectivismo de Nietzsche, si bien no estuvo entre sus logros extrapolarlo a la ciencia empírica, nos alerta irónicamente contra un pensamiento sin cabeza. Y no sólo en la metafísica: la ciencia empírica ha pensado sus objetos sensibles como decapitando a la subjetividad que los piensa. A esto quiere dar respuesta el perspectivismo científico que veremos en el punto siguiente.

3. EL PERSPECTIVISMO CIENTÍFICO

En 2006, el filósofo de la ciencia Ronald N. Giere publicó su libro *Scientific perspectivism*, obra en la que se dará por iniciado ostensiblemente el perspectivismo científico en la ciencia, si bien en este artículo mostraremos cómo Varela elaboró con anterioridad muchos de sus presupuestos. Es cierto que, en la historia de la ciencia, ha habido posturas perspectivistas como, por ejemplo, la de una columna de la física cuántica de la talla de Werner Heisenberg, el cual en 1971 y como bien recoge Capra, defendía la dependencia que los hechos guardaban con respecto al punto de vista del investigador: "Lo que observamos no es la naturaleza en sí misma, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de observación"¹⁸.

Sería, pues, faltar a la verdad afirmar que antes de Varela o Giere no hubo ningún intento de recuperar el tema de la perspectiva en ciencia, lo cual, como leemos en la mencionada obra, ya se encontraba insinuado los autores que hemos visto al comenzar este artículo: "El perspectivismo tiene antecedentes en el trabajo de filósofos mucho anteriores, tales como Leibniz, Kant y Nietzsche"¹⁹. Con todo, Giere quiso introducir este perspectivismo en la ciencia de nuestros días: "Mi perspectivismo, [nos dice], está desarrollado casi mayoritariamente dentro del marco de la ciencia contemporánea"²⁰. Este autor tuvo el denuedo de incorporar el perspectivismo científico no sólo como concepto sino como un modo

¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches I*, § 9, KSA, I, p. 29, en L. de Santiago Guervós, "Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación", *Thémata*, Nº XXVII, 2001, p. 125.

¹⁸ Capra, Fritjof, *La trama de la vida*, Barcelona: Anagrama, 1996, p. 60.

¹⁹ Giere, Ronald N. *Scientific perspectivism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2006, p. 3.

²⁰ *Ibíd.*

muy original de pensar la ciencia. La naturaleza del conocimiento científico no es absoluta ni neutral ya que viene influenciada por la práctica y perspectivas de agentes humanos.

3.1. Atenuación de los antagonismos en la ciencia

Antes de la obra que comentamos, Giere ya se había referido en los años 90 a un "perspectivismo realista" o a un "realismo constructivo"²¹, aunque sin ofrecer una articulación final en su relación con la ciencia. De hecho, la *finalidad* del perspectivismo científico gieriano la expresa muy sucintamente en *Scientific perspectivism*: "Es desarrollar una comprensión de las demandas científicas que medie entre un objetivismo fuerte de muchos científicos, o el realismo fuerte (*hard realism*) de muchos filósofos de la ciencia, y el constructivismo encontrado ampliamente entre los historiadores y los sociólogos de la ciencia"²². La finalidad consiste, entonces, en mitigar conflictos entre los filósofos realistas de la ciencia (algunos partidarios de un *realismo fuerte*) y los constructivistas, atemperando de ese modo los radicalismos de cada una de las partes. No todo es rechazable en realistas ni en constructivistas, sino que hay que hacer justicia a los elementos positivos en sus reflexiones, aunque "evitando los excesos"²³.

Para Giere, el exceso más impertinente es, por un lado, el realismo metafísico ("*metaphysical realism*"²⁴), al igual que lo calificaba Putnam²⁵, y, por otro lado, el relativismo alocado ("*silly relativism*"²⁶). El primero consiste, al tomar Giere la definición de Putnam, en una descripción del mundo que se tiene por completa y verdadera, o, parafraseando al Nobel Steven Weinberg, "el trabajo de la ciencia es precisamente el sentido de que hay verdades ahí fuera (*out there*) para ser descubiertas, verdades que una vez descubiertas formarán una parte permanente del conocimiento humano"²⁷. En esta versión desmedida del realismo, la verdad reside *ahí fuera* (*out there*), como algo en lo que no interviene primariamente la actividad cognoscitiva humana ya que, más bien, dicha actividad surge *después* del descubrimiento de los objetos. Es decir, en esta versión del realismo

²¹ Cfr. Giere, RONALD N., *Science without laws*, Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

²² Giere, Ronald N., *Scientific perspectivism*, *op. cit.*, p. 3.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*, p. 4.

²⁵ Cfr. Putnam, Hilary, *Reason, Truth, History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

²⁶ Giere, R. N. *Scientific perspectivism*, *op. cit.*, p. 13.

²⁷ *Ibíd.*, p. 4.

no hay ni siquiera una versión clásica de la verdad como *adequatio intellectus et rei*, sino que la verdad sería independiente *ahí fuera*, de la cual el sujeto sería pasivo y no tendría más remedio que captar. Y aún más: la verdad, en el caso de las leyes físicas, pertenece a estas mismas leyes físicas sin hacer justicia a la subjetividad, la cual no sólo *descubre* las leyes, sino que *formula* dichas leyes y las transforma en teorías o las modeliza matemáticamente.

Giere admite que no todo realismo es tan inmoderado como el metafísico, sino que, aunque insuficiente, puede hallarse un "realismo objetivo" (*objective realism*) no claramente posicionado en contra del rol constructivo del conocimiento, por lo que podría ser encauzado hacia una devolución del lugar insustituible de la subjetividad en la caracterización de los hechos objetivos conocidos. Este "realismo objetivo" puede mejorarse con un "realismo perspectivo" (*perspectival realism*): "Me gustaría rechazar el realismo objetivo (*objective realism*) pero mantener aún un tipo de realismo, un realismo perspectivo (*perspectival realism*), el creo que caracteriza mejor al realismo en ciencia"²⁸. Esto significa que el realismo perspectivo pule el método científico. La ciencia empírica, al contrario de lo que el realismo espera, no aporta "una completa y literalmente correcta imagen del mundo en sí mismo"²⁹, ya que esta ciencia está hecha por científicos y comunidades científicas, es decir, seres humanos situados en una sociedad y comunidad política determinadas; que son integrantes de una historia. Esto significa que toda imagen del mundo es perspectiva para los sujetos, por lo que de la calidad del análisis de esta perspectiva se podrá saber más o menos acerca de dicha imagen y de las razones que han llevado a su construcción. Hay una tarea purificadora.

Así, el perspectivismo científico de Giere no adolece de un relativismo cultural porque la cultura no acaba con el *mínimum* de realidad a la que todos accedemos. Más bien, la realidad, sin por ello desaparecer, está culturalizada desde el inicio. Giere asume, pues, un realismo básico en el que se estudia no sólo lo construido por la ciencia sino la construcción misma *de la realidad*: la actividad de la ciencia es, por tanto, una dinámica que concierne a una *única realidad*, como única es la naturaleza que se *perspectiviza*. Es preferible decir "perspectivizar" que

²⁸ *Ibíd.*, p. 5.

²⁹ *Ibíd.*, p. 6.

“construir” ya que la acción que da lugar a las perspectivas remite, en todas ellas, a una única realidad natural, mientras que “construir” tiene la connotación de *crear* lo que no es real, de poner *en* la realidad natural lo que previamente no forma parte de ella. Es necesario, como nos pide Giere, reconocer que el trabajo científico puede ser “en parte (*in part*) socialmente construido, y así para la *posibilidad* de descubrir las contribuciones sociales para estas demandas”³⁰.

Este constructivismo mitigado en parte (*in part*), como afirma el autor es reelaborado como un perspectivismo donde la objetividad recibe una impronta socio-histórica desde el punto de vista de los científicos, pero sin perder su cualidad objetiva en el quicio de la perspectiva. Tenemos que aclarar, antes de proseguir, que constructivismo no equivale sin más a perspectivismo ya que se puede ser perspectivista sin ser constructivista (no así al revés). Varela y Giere son un ejemplo de ello porque la perspectiva es impracticable sin el componente sensorial y motor del cuerpo. Lo mismo vale para la relación constructivismo-realismo: puede haber un constructivismo medianamente realista *et viceversa* (este es el fin de la propuesta científica gieriana).

3.2. *Perspectivismo científico y neurofenomenología como "via media"*

No hemos de pensar en un dilema irresoluble entre realismo metafísico o constructivismo radical porque es justamente (y solamente) en la perspectiva natural donde confluyen, epocalmente y corporalizadamente, lo perspectivizado y la perspectivización. La perspectiva comporta este doble aspecto de aquello que se perspectiviza y el acto de perspectivizar. Giere naturaliza la perspectiva, pero no al precio de confundir la donación (*donatio*) con los datos (*data*). En lugar de la acostumbrada oposición entre realismo y constructivismo, lo que tenemos es una oposición entre lo que es perspectivo y lo que no lo es ya que toda perspectiva nos obligará al doble esfuerzo de identificar y analizar la vertebración mutua de naturaleza y construcción. Nunca se puede abandonar la perspectiva propia. Por lo que acabamos de apuntar, el autor modifica el realismo constructivo por un *perspectivismo científico*. Como constata Michela Massimi, el

³⁰ *Ibíd.*

perspectivismo científico es una *via media* saludable (*healthy via media*) contra la rivalidad y oposición de los dos grandes bloques (realista y constructivista):

Ron Giere ha luchado por una versión del perspectivismo científico como una saludable *via media* entre lo que él llama “realismo objetivo”, por un lado —es decir, la visión de que la ciencia nos concede un conocimiento de la naturaleza del ojo de Dios [*God’s eye knowledge of nature*]— y las trampas de un relativismo alocado, por el otro lado³¹.

La *via media* gieriana se enemista con una concepción de la ciencia con atribuciones típicas de la omnisciencia divina, así como con un relativismo que antepone la perspectiva individual de la realidad natural a lo común de la misma que es compartido por la pluralidad de sujetos. Es Giere y no nosotros quien tiene una fijación en el relativismo, entendiéndolo como una perversión o desviación de la misma perspectiva humana. Para Giere, hay elementos que se muestran como comunes a toda perspectiva (universalidad), toda vez que cada perspectiva humana es privada e individual (parcialidad). Si sacamos partido de la anterior metáfora de Ortega, cada perspectiva es como un haz irrepetible e inigualable en su luminosidad de la única luz de la realidad, pero esta luz, aunque se multiplica según la circunstancia de cada sujeto, tiene una disposición que está presente en cada uno de los halos, es decir, en la perspectiva de cada cual. El ordenamiento natural e inteligible fundamental de la realidad no se pierde en cada una de las perspectivas, lo cual avala la posibilidad de una *ciencia perspectivizada* pero que es ciencia universal, a fin de cuentas.

En la neurofenomenología, más de una década antes de Giere, Francisco Varela ya quería establecer una *vía media* entre la imagen de la ciencia neutral y la de la ciencia construida, entre las ciencias cognitivas de la inmersión del ser humano en el mundo y aquellas que destacan sus funciones cognitivas superiores. Varela ambicionó que la ciencia tuviera en cuenta como doble aspecto de su tarea, pero una única perspectiva el lado subjetual y el lado objetual, de modo que esto nos permita

buscar una *vía media* entre el Escila de la cognición como recuperación de un mundo

³¹ Massimi, Michela. “Scientific perspectivism and its foes”, *Philosophica*, Nº LXXXIV, 2012, p. 26.

externo pre-dado (realismo) y el Caribdis de la cognición como proyección de un mundo interno pre-dado (idealismo). Ambos extremos se basan en el concepto central de representación: en el primer caso la representación se usa para recobrar lo externo; en el segundo se usa para proyectar lo interno³².

El concepto de representación hace las veces de estorbo ya que nos hace olvidar la capacidad previa representadora, es decir, desconoce que la perspectiva no es ni sólo lo representado (lo externo-objetivo) ni la potestad representadora (lo interno-subjetual). Varela compara esto, como también lo comparará Giere, con el tema del color: "Hemos visto que los colores no están 'ahí afuera', al margen de nuestra aptitud perceptiva y cognitiva. También hemos visto que los colores no están 'aquí dentro', al margen de nuestro entorno biológico y cultural. Contrariamente a la perspectiva objetivista, las categorías de color son *experienciales*; contrariamente a la perspectiva subjetivista, las categorías de color pertenecen a *nuestro mundo biológico y cultural compartido*. Giere asiente en esto: "las perspectivas del color son intersubjetivamente objetivas"³³. El estudio del color nos permite apreciar la obvia afirmación de que la gallina y el huevo, el mundo y quien lo percibe, *se definen recíprocamente*"³⁴.

El caso del color le sirve a Varela para destacar la peculiaridad multifactorial de la perspectiva, la cual consta de experiencia (la cual tiene *además y no solamente* representación) y de unas raíces en la vida tanto físico-biológica como culturalizada. Y es que, sin unos tonos de luz objetivos, sin los fotoreceptores de los órganos visuales dentro del sistema nervioso, sin un tratamiento cognitivo e interpretativo del yo consciente, no habría propiamente perspectiva del color. Aquí se ve el amplio espectro de la perspectiva y la multiplicidad de elementos que intervienen en ella. No se trata, para nada, de buscar el color fuera (como hechos ya dados en el mundo sin la percepción) o en la sola invención subjetivista: en color se da en la perspectiva que se apoya en todos los elementos anteriores.

La perspectiva en Varela aúna todos esos factores diversos gracias a que está radicada en la *acción corporalizada* (enacción) del ser humano, lo cual sugiere,

³² Varela, Francisco J.; THOMPSON, Evan Y ROSCH, Eleanor, *De cuerpo presente*, Barcelona: Gedisa, 1997, p. 202.

³³ Giere, Ronald N., *Scientific perspectivism*, *op. cit.*, p. 14.

³⁴ Varela, Francisco J. et. al. *De cuerpo presente*, *op. cit.*, p. 202.

“primero, que la cognición depende de las experiencias originadas en la posesión de un cuerpo con diversas aptitudes sensorio-motrices; segundo; que estas aptitudes sensorio-motrices están encastradas en un contexto biológico, psicológico y cultural más amplio”³⁵. Por esto, Varela fundó el movimiento enactivista y entendió por “enacción” que los procesos sensorio-motores y la percepción han de ir unidos en la cognición humana; sin olvidar que han evolucionado juntos.

Como Giere, la neurofenomenología de Varela reivindicaba la necesidad de profundizar en la metodología de las neurociencias como remedio anti-relativista y anti-dogmatista, incidiendo en especial en un método sistémico donde cupiesen desde su especificidad, pero también desde su unidad en la misma naturaleza tanto el método científico objetivo externo como el fenomenológico objetivo. Escribía, entonces, el neurobiólogo que no debería haber difidencia entre ambos sino una confianza mutua (*mutual trust*) entre ambos porque la perspectiva o experiencia los amista a los dos: “Lo que se necesita es un método estricto y ahí es donde radica tanto la dificultad como el potencial revolucionario (*revolutionary potential*) del tema”³⁶.

4. LA NEUROFENOMENOLOGÍA: UN TIPO DE PERSPECTIVISMO CIENTÍFICO

4.1. La perspectiva de partida: la experiencia vivida

Por lo que llevamos escrito hasta ahora, se podría decir sin demasiados problemas que la neurofenomenología es un tipo de perspectivismo científico, si bien más fundamental todavía que el gieriano. Pero podríamos agregar más datos a esta idea. Varela abogó por un viraje revolucionario en la metodología de las ciencias, que sin dejar de lado la nota de poder referirnos al mundo sin dudas pirrónicas, devolviese su lugar al punto de vista de la primera persona, el cual se desarrolla como actividad de la conciencia:

De ahí que nuestro interés por la conciencia se especifique alrededor de la investigación de nuestra actividad consciente, siempre que ella se percibe a sí misma en el

³⁵ *Ibid.*, p. 203.

³⁶ Varela, Francisco J., “Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem”, *Journal of Consciousness Studies*, N° III, 4, 1996, p. 335.

momento de desarrollare en un modo operativo e inmanente y que es a la vez habitual y preflexivo³⁷.

Para Varela, discutir de conciencia, más que de una substancia, es discutir de experiencia, esto es, de una actividad; una actividad inmanente y natural al hombre. No es una experiencia sublimada o espiritualista sino una *experiencia vivida* ("lived experience"³⁸). En lugar de usar reiteradamente la palabra "perspectiva", el neurobiólogo se sirve del término "experiencia" (*experience*), el cual se relaciona más estrechamente con su formación científica. Leemos en su programa sobre la neurofenomenología que "debemos examinar, más allá del fantasma de la subjetividad, las posibilidades de concretas de un examen de la experiencia que está en el corazón mismo de la inspiración fenomenológica"³⁹. Giere también se quejaba del tratamiento idealista mediante el cual los estados y eventos mentales "son retratados como siendo puramente experiencias subjetivas"⁴⁰. No es, pues, un subjetivismo espectral o idealista el movimiento que funda Varela y que, con matices, inspira a Giere, sino el examen riguroso de la experiencia, una experiencia que no es únicamente autorreferencial. La neurofenomenología está pensada para integrar "la experiencia subjetiva y la dinámica cerebral en la neurociencia de la conciencia"⁴¹.

Pero, *mutatis mutandis*, la experiencia que la neurofenomenología pretende salvar no sólo remite al mundo, sino que es mundo en su cualidad perspectiva. Con esto queremos señalar que esta experiencia no es fruto de un estilo empirista de pensar puesto que todo dato del mundo es inaccesible sin la experiencia consciente donante. Los *data* de las ciencias empíricas no tendrían ni sentido ni entidad para nadie a no ser por una experiencia, por una perspectiva *donans*, es decir donadora primordial de sentido. Veamos este perspectivismo matriz que Varela le debe especialmente a Edmund Husserl y que lo hace más cardinal aún la aplicación de protocolos neurocientíficos.

³⁷ Depraz, Natalie; Varela, Francisco J. y Vermersch, Pierre, *À l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*, Bucarest: Zeta Books, 2011, pp. 13-14.

³⁸ Varela, Francisco J. y Shear, Jonathan, *The view from within*, Ohio: Imprint Academic, 1999, p. 1.

³⁹ Varela, Francisco J., "Neurophenomenology", *op. cit.*, p. 335.

⁴⁰ Giere, Ronald N., *Scientific perspectivism*, *op. cit.*, p. 37.

⁴¹ Thompson, EVAN Y LUTZ, Antoine. "Neurophenomenology. Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness", *Journal of Consciousness Studies*, Nº XX, 9-10, 2003, p. 32.

4.3. La fenomenología de Husserl como "perspectivismo matriz"

Para Francisco Varela, Husserl fue quien con más fuerza privilegió la perspectiva, en especial como la modalidad de conciencia por la que el sujeto tiene y explícita para sí no sólo las estructuras y procesos mentales sino las cosas del mundo. En este sentido, Husserl afirmó "haber descubierto por este proceso un nuevo ámbito (*domaine*) previo (*préalable*) a toda ciencia empírica"⁴². Años más tarde, Giere compartirá la misma crítica de Varela en el sentido de que en las ciencias naturalizadas de forma reduccionista se "implica el rechazo de apelaciones a reclamos *a priori* de cualquier tipo"⁴³.

Pero no debemos desorientarnos: constatar que el nuevo dominio de la perspectiva consciente sea previo no lo es al modo de una región independiente a toda *res objetiva*, sino que es previo en el orden ontológico: de hecho la misma perspectiva (Varela la denomina "experiencia") confirma que lo más inmediato, directo e indudable es la facultad consciente que permite la perspectiva y sus objetos, sin la cual no habría experiencia de nada. Alrededor de 1908, Edmund Husserl, con anterioridad a la primera parte de sus *Ideas relativas a una filosofía pura y una filosofía fenomenológica*, había asignado a su filosofía el apelativo de "idealismo trascendental", sin desistir de él incluso en sus obras de madurez. Debemos acudir a las *Conferencias de París* de 1929 para que Husserl nos aclare al menos qué no quiere decir con esta expresión.

Allí el pensador nos revela, ante todo, *lo que es* el idealismo trascendental, es decir, "que el ego, para decirlo con los antiguos antecesores, tiene un inmenso a priori innato y que toda la fenomenología, o el autoexamen puro del filósofo conducido metódicamente, es descubrimiento de este a-priori innato en su infinita multiformidad"⁴⁴. El idealismo trascendental tiene como consistencia y finalidad "hacer accesible sistemáticamente la esfera trascendental como la esfera absoluta del ser y de la constitución, a la cual está referido todo lo concebible"⁴⁵. Hay que llegar a lo trascendental ya que como sugiere Giere que hay,

⁴² Varela, Francisco J.; THOMPSON, EVAN Y ROSCH, ELEANOR, *L'inscription corporelle de l'esprit*, Paris: Seuil, 1993, p. 44.

⁴³ Giere, Ronald N., *Scientific perspectivism*, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁴ Husserl, Edmund, *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas (UNAM), 1988, p. 38.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 39.

desde principios del siglo XX, “una dramática presentación de la parcialidad de las perspectivas”⁴⁶. Husserl en lo trascendental, como Varela en lo experiencial, se empeñó en llegar a la unidad primera de esta diversidad perspectivística.

En la IV ponencia sostenía Husserl que su *idealismo trascendental* “no es un idealismo psicológico, no un idealismo que a partir de datos sensibles carentes de sentidos quiera derivar un mundo pleno de sentido; no un idealismo kantiano, que por lo menos como concepto límite cree poder dejar abierta la posibilidad de un mundo de cosas en sí”⁴⁷. Ciertamente, toda realidad en sí viene mediada inexorablemente por el para-mí perspectivo, pero no como posible contra Kant sino como actual. Esta postura es muy semejante al “realismo constructivo” del Giere de los años 90 y que antecede al constructivismo en ciencia. Y es que contamos con una locuaz afirmación de Husserl que confirma nuestra interpretación:

Un mundo real pertenece necesariamente como correlato intencional a un yo real, a su real corriente de conciencia. Un mundo es lo que es sólo como aquello que está frente a un yo experienciante; todo lo que (el mundo) contiene, es o bien directamente experienciado o pertenece a un horizonte de indeterminación determinable de lo actualmente experienciable⁴⁸.

Los fenómenos del yo son *manifestaciones (Anzeichen)*, actuales en la perspectiva humana, de la realidad del mundo. La realidad viene a habitar en la perspectiva, si bien no como éxito insuperable sino como conquista todavía por conseguir. Por ello bien se ha dicho de Husserl que mantuvo un “trascendentalismo metódico”⁴⁹, en parte similar al naturalismo metodológico de Giere, por el que la perspectivización de los objetos del mundo no es completa (como pasaba, por ejemplo, en un Hegel en el que todo lo real era de antemano espíritu), sino abierta a un mejor y perfectible acceso al mundo. Si el naturalismo metodológico de Giere enfatiza la perfectibilidad de la ciencia mediante el perfeccionamiento de sus metodologías, el trascendentalismo metodológico de Husserl enfatiza la

⁴⁶ Giere, Ronald N., *Scientific perspectivism*, op. cit., p. 35.

⁴⁷ Husserl, Edmund., *Las conferencias*, op. cit., p. 45.

⁴⁸ Husserl, Edmund., *Transzendentaler Idealismus, Hua.*, XXXVI, p. 121, en J. C. Vargas Bejarano, “El proyecto de una filosofía trascendental no idealista”, *Estudios filosóficos*, Nº XLVII, 2013, p. 51.

⁴⁹ Cfr. Tengelyi, Laszlo, “Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie”, en C. Ierna et. al., eds., *Philosophy, phenomenology, sciences. Essays in commemoration of Edmund Husserl*, Dordrecht: Springer, 2010.

perfectibilidad del conocimiento en cuanto tal sobre la base del perfeccionamiento de la fenomenología como una disciplina que llegue a estudiar el campo perspectivo, sus contenidos y modalidades. Giere sostiene que su naturalismo metodológico “apoya la investigación científica tal y como ciertamente han trazado los mejores medios humanos para entender tanto el mundo natural como a estos mismos como parte del mundo”⁵⁰. Es decir, apoya a la ciencia toda vez que resista como parte de un mundo provisto de una perspectiva prevaleciente. Incluso Giere ha “desarrollado la conexión entre naturalismo y pragmatismo”⁵¹.

Más el trascendentalismo metódico de Husserl que inspira a Varela es todavía más audaz y ambicioso que el naturalismo metodológico gieriano. Su fenomenología, que está en la base de Varela, se nos muestra cómo un perspectivismo más perentorio que el científico de Giere porque no sólo estudia el conocimiento aplicado de la ciencia sino el conocimiento en sí mismo, o aún más, su posibilitación constitutiva presupuesta ya en las diversas perspectivas de la ciencia. La fenomenología se erige como la teoría ya no de la simple aprehensión sino de cualquier acto de la perspectiva. Por eso, Husserl defendió que la tarea más inaplazable consistía en ocuparse de esta posibilitación común del conocimiento de cualquier ciencia u ontología regional, es decir, consagró la fenomenología como *philosophia prima*.

Podríamos tildar a la fenomenología husserliana, en la renovación a la que nos dirige Varela, como un “perspectivismo matriz” (“experencialismo matriz”, para ser consecuentes con su vocabulario) en el que la ciencia empírica, o cualquier ciencia, podría nacer como su vástago o perspectiva aplicada: una vez que sabemos algo de los entresijos del conocimiento primero, tendremos menos dificultades para obtener los conocimientos particulares que se radican en él. Es, pues, más urgente la fenomenología que cualquier otra empresa porque, adelantándose a la bifurcación de la perspectiva en una cosmovisión realista o empirista del mundo, le preocupa ante todo saber algo de la perspectiva *per se*, en esencia (*Wesen*), no tanto por lo que aporta sino por su cualidad constitutiva de perspectivizar. La fenomenología, entonces, se sumerge en el interior de la perspectiva (de cualquier perspectiva) y rescata las condiciones trascendentales y a-

⁵⁰ Giere, Ronald N., *Scientific perspectivism*, *op. cit.*, p. 16.

⁵¹ *Ibid.*, p. 120.

temáticas del conocimiento trascendente y temático, sea éste filosófico o científico.

4.3. *Actitud natural y neurociencias cognitivas: un enactivismo perspectivista*

Varela se percató de que la fenomenología verdaderamente se oponía a un realismo reo de ingenuidad, como lo llamaba Giere, gracias a la puesta en suspenso de este tipo de posturas dogmáticas con la *epojé*. Y es que Husserl, nos confiesa el neurobiólogo, “requería poner aparte, como entre paréntesis, los juicios vulgares acerca de la relación entre la experiencia y el mundo”, es decir, “llamó ‘actitud natural’ al punto de vista desde el cual se realizan estos juicios vulgares; es la actitud generalmente denominada ‘realismo ingenuo’, que consiste en la convicción de que el mundo es independiente de la mente o la cognición y de que las cosas generalmente son tal como aparecen”⁵².

En la *actitud natural*, si empleamos el lenguaje husserliano⁵³, que pretende controlar *solamente* los hechos objetivos del mundo en su existencia exterior, la ciencia empírica proscribió a un total descontrol a la subjetividad, con el riesgo que comporta creer ingenuamente en una transparencia plena y diáfana (sinónimo de una falsa inoperancia del sujeto) en la cual nos llegarían pasiblemente los hechos del mundo. Pese a todo, la *actitud natural* no debe ser confundida en Husserl: no consiste sin más en el estudio de la naturaleza que acomete la ciencia empírica. Si así fuera, Husserl, de formación científica, hubiese sido un enemigo de la ciencia. “Actitud natural”, pues, no es otra cosa que considerar los hechos del mundo como al margen de la consideración o influencia de la mente y, en el caso más extremo, como si esta fuera el único camino *científico* de saber algo sobre el mundo. Varela suscribió una interpretación de Husserl como un *naturalista no-reductivista*, es decir, comprendiendo a la naturaleza no como simple concentración de átomos sino como una naturaleza amplia y compleja, en la cual encuentran morada las formas cada vez más perfectas de vida consciente.

Por eso, Varela creyó necesario desembarazarnos de malentendidos, sobre todo de aquellos que nos llevarían a interpretar a Husserl como un enemigo de la investigación objetiva de la naturaleza: se puede afirmar que Husserl fue un

⁵² Varela, Francisco J. et. al., *De cuerpo presente*, op. cit., p. 40.

⁵³ Cfr. Husserl, Edmund., *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.

enemigo del realismo metafísico e ingenuo pero no un enemigo de la objetivación, de la cual encuentra su razón a través de su método fenomenológico. De aquí se sigue que la neurofenomenología vareliana fuese una forma peculiar de perspectivismo ni aplicado a lo que hoy se ha profesionalizado con el nombre de "neurociencias cognitivas". En este llamativo *enactivismo perspectivista*, Varela busca integrar, en una misma perspectiva metodológica y gracias a un enfoque enactivo, tanto los aportes empíricos de las neurociencias como los aportes subjetuales de la fenomenología, aunque gozando estos últimos de una preponderancia perceptual con respecto de los anteriores:

El enfoque enactivo de la percepción no procura determinar cómo se recobra un mundo independiente del perceptor, sino determinar los principios comunes de ligamiento legal entre los sistemas sensoriales y motores que explican cómo la acción puede ser *guiada perceptivamente* en un mundo *dependiente del perceptor*⁵⁴.

En neurofenomenología enactiva, el perceptor es relevante no solamente como cuerpo que tiene experiencia, o también fracturas o lesiones (por ejemplo), sino que recobra su importancia al interior mismo de su misma perspectiva. En sintonía con Varela, la propuesta de Giere clama también por ser "más radicalmente perspectiva que la mayor observación instrumental"⁵⁵, esto es, que la simple instrumentalización y descripción de las cosas como independientes de quien perspectiviza tanto sensorial como motoramente. No hay acción consciente desencajada del cuerpo sino un quién con su propio punto de vista corporalizado. Sobre este tema, hemos descubierto que Giere menciona expresamente a *De cuerpo presente (The Embodied Mind*, en inglés) de Varela, reconociendo que está "entre las más tempranas e influyentes obras" a favor de la idea, que Giere suscribe abiertamente, de que "la cognición está corporalizada"⁵⁶. Esta corporalización no sólo no se opone, sino que abre la vía a la neurociencia. Al igual que el neurobiólogo, este autor reconoce que, por ejemplo, "la neurociencia de la visión del color es actualmente un área muy activa de investigación"⁵⁷.

⁵⁴ Varela, Francisco J. et. Al., *De cuerpo presente*, op. cit., p. 203.

⁵⁵ GIERE, Ronald N., *Scientific perspectivism*, op. cit., p. 41.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁷ Varela, Francisco J. et. al., *De cuerpo presente*, op. cit., p. 32.

En el enactivismo vareliano, la perspectiva no está solamente en función de lo *perspectivizado* sino de esa la acción corporalizada del hombre total, siendo decididamente más radical que Giere. Así pues, la percepción es una dimensión destacable, aunque no la única, de la perspectiva matriz de la fenomenología husserliana. En la perspectiva corporalizada, la cual incluye en su enacción a la percepción, se *ligan* las funciones sensorio-motoras, así como las funciones cognitivas de una vida tanto biológico como socio-histórica. Varela, al igual que Giere, pero precediéndolo cronológica y temáticamente, consideraba algo fuera de lugar, racionalmente hablando, la voluntad de querer negar o poner en entredicho tal perspectiva por parte de cualquier docto naturalista puesto que un “yo consiste en tener un ‘punto de vista’ coherente y unificado, una perspectiva estable y constante desde la cual pensamos, percibimos y actuamos”⁵⁸. La perspectiva, pues, es innegable para el neurocientífico y para cualquier científico que se precie, si bien la novedad de la neurofenomenología no se queda simplemente en teorizar globalmente acerca de un perspectivismo científico sino en corporalizarlo radicalmente, así como en llevarlo y aplicarlo en las neurociencias cognitivas.

De hecho, el neurobiólogo consideraba que “la sensación de que tenemos (¿somos?) un yo parece tan incontrovertible que nos parece absurdo que alguien —aunque sea un científico— la cuestione o la niegue”⁵⁹. Varela vio, pues, en la neurofenomenología

un radical viraje paradigmático [...], la convicción de que las verdaderas unidades de conocimiento son de naturaleza eminentemente concreta, incorporadas, encarnadas, vividas; que el conocimiento se refiere a una situacionalidad [...]. Lo concreto no es un paso hacia otra cosa, [...], es cómo llegamos y cómo permanecemos⁶⁰.

Los métodos de las neurociencias aportarán los datos en tercera persona de esta situacionalidad, datos ininteligibles sin la perspectiva o experiencia primordial que permite su tratamiento y comprensión como un todo de sentido. La neurofenomenología toma este punto de vista de la tercera persona siempre desde

⁵⁸ *Ibíd.*, 76.

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Bedia, Manuel Y Castillo, Luis Fernando., “Hacia una teoría de la mente corporizada: la influencia de los mecanismos sensomotores en el desarrollo de la cognición”, *Ánfora*, Nº XXVIII, 2010, p. 111.

el ángulo de la primera persona que tiene una importancia trascendental, en la línea husserliana, pero con un interés neurobiológico totalmente novedoso:

Mientras que los enfoques estándar a los correlatos neuronales de la conciencia han asumido una relación explicativa unidireccional entre los sistemas neuronales neuronales-internos representacionales y los contenidos de conciencia, nuestro enfoque permite teorías e hipótesis sobre la relación recíproca y bidireccional entre los estados conscientes y la actividad neuronal local⁶¹.

En vez de esta relación unidireccional, la neurofenomenología, debido a su compromiso por una corporalización radical (*radical embodiment*), se afana en estudiar la perspectiva humana (la experiencia vivida) en su aspecto bidireccional (neurofisiológico en tercera persona y fenomenológico en primera persona) mediante el entrenamiento (en segunda persona) de sujetos preparados. La neurofenomenología, pues, “defiende la importancia de la recopilación de datos en primera persona por parte de sujetos entrenados fenomenológicamente como una estrategia heurística para describir y cuantificar los procesos fisiológicos relevantes para la conciencia”⁶².

5. CONCLUSIONES

1) La neurofenomenología se inscribe en la *tradición perspectivista occidental* que comenzó en la Modernidad y ha continuado hasta nuestros días. La diferencia estriba fundamentalmente en que el perspectivismo de Giere y la neurofenomenología de Varela avanzan de la mera especulación filosófica de sus predecesores sobre la perspectiva al campo de la ciencia e incluso empirizándola, como hemos visto, mediante el caso concreto de la experiencia del color.

2) El *perspectivismo científico* de Ronald N. Giere se sitúa en la tradición científica post-empirista (desde Heisenberg) y tiene la novedad, con respecto a Nietzsche u Ortega, de llevar este enfoque al campo aplicado de la filosofía de la ciencia. Los autores anteriores a Giere no han sistematizado la cuestión del perspectivismo ni en la ciencia ni en su filosofía aplicada. Incluso ha afirmado Giere

⁶¹ Varela, Francisco J. Y Thompson, E., “Radical embodiment: neural dynamics and consciousness”, *Trends in Cognitive Science*, Nº V, 10, 2001, p. 418.

⁶² Thompson, Evan Y Lutz, Antoine., “Neurophenomenology”, *op. cit.*, p. 32.

que su enfoque es útil para pulir y perfeccionar el método científico, el cual no sólo está llamado a descubrir objetos sino, máximamente, a revisar y optimizar sus presupuestos (teorías, modelos, leyes, intereses, etc.). Giere quiso encontrar un equilibrio entre un constructivismo radical y un realismo metafísico, repudiando en uno y otro caso el relativismo. Es mejor hablar de perspectivismo y no de relativismo porque no se incurre en afirmaciones sobre el ser de lo real ni sobre la posibilidad o imposibilidad taxativas de conocerlo.

3) La *neurofenomenología* de Francisco J. Varela precede tanto en la cronología como en la temática a Giere siendo todavía más radical que la suya. No se contenta con referirse a la ciencia *in abstracto*, sino que aterriza su reflexión en un campo definido de la ciencia (la neurociencia cognitiva). Nos hallamos, pues, ante una estrategia heurística, es decir, un recurso organizativo teórico-práctico que persigue poner en relación con la experiencia (perspectiva) con el mundo y los procesos neurofisiológicos que la arbitran, mediante el entrenamiento de los sujetos en segunda persona. La neurofenomenología, pues, da una mayor explicatividad a esta experiencia (perspectiva).

4) Esto tiene en común con Giere en el hecho de que Varela también trabaja en el campo científico, aunque pretende armonizar el punto de vista subjetivo con el objetivo *en* los protocolos neurocientíficos, sin renunciar a uno en favor del otro. Giere y Varela se encaminan en una *vía media* entre los extremismos del polo subjetivo y el polo objetivo de la experiencia. De hecho y como hemos descubierto, Giere cita a Varela y le presta su reconocimiento. Así mismo, hay similitudes tanto en Varela como Giere en criticar el naturalismo y en declararse, sin reduccionismos y tan sólo metodológicamente, naturalistas. Entre las diferencias, encontramos que Varela introduce un original *enactivismo perspectivista*, aunque no usa técnicamente el término "perspectiva" sino "experiencia". Giere, por contra, incluye la experiencia (del color, por ejemplo) dentro de la perspectiva.

Además, en lugar solamente de la perspectiva asociada en lo inmediato a sus estados y contenidos, a Varela le atrajo hondamente el *carácter matriz* de la experiencia. He aquí una influencia husserliana que no notamos para nada en el otro autor y que le guía hacia un propio *perspectivismo o experiencialismo matriz* en la raíz trascendental de las contrapartes corporalizadas de la experiencia. En este sentido, el neurobiólogo demostró un afianzamiento en la cualidad

trascendental de la experiencia que no hallamos, debido a la disparidad de tradiciones mutuas, en Ronald N. Giere. Varela, al defender un entrenamiento de los sujetos que participan en sus protocolos neurfenomenológicos defiende a la vez la integración de los puntos de vista de la primera, la segunda y la tercera personas.

BIBLIOGRAFÍA

- BEDIA, Manuel Y CASTILLO, Luis Fernando. "Hacia una teoría de la mente corporizada: la influencia de los mecanismos sensomotores en el desarrollo de la cognición". *Ánfora*, núm. 2010, pp. 101-124.
- CAPRA, Fritjof. *La trama de la vida*, Barcelona: Anagrama, 1996.
- DEPRAZ, Natalie; VARELA, Francisco J. Y VERMERSCH, Pierre. *À l'épreuve de l'expérience. Pour une pratique phénoménologique*. Bucarest: Zeta Books, 2011.
- GIERE, Ronald N. *Science without laws*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- GIERE, Ronald N. *Scientific perspectivism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2009.
- , *Introducción a la fenomenología trascendental*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1988.
- , *Transzendentaler Idealismus*. En VARGAS BEJARANO, J. C. "El proyecto de una filosofía trascendental no idealista". *Estudios filosóficos*, núm. 47, 2013, pp. 35-57.
- LACHELIER, Henri. "Introduction". En LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain*. París: Librairie Hachette, 1898, pp. 1-10.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Oeuvres. Vol. 1. Nouveaux Essais sur l'Entendement. Opuscules divers*. Lyon: Charpentier, 1842.
- MASSIMI, Michela. "Scientific perspectivism and its foes". *Philosophica*, núm. 84, 2012, pp. 25-52.

- MORRISON, Margaret. "One phenomenon, many models: Inconsistency and complementarity". *Studies in History and Philosophy of Science*, nº 42, vol. 2, 2011, pp. 342-351.
- NICOLÁS, Juan Antonio. "Gnoseología y perspectivismo corporal en Leibniz". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. 5, vol. 10, 2001, pp. 135-150.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. En DE SANTIAGO GUERVÓS, L. "Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación". *Thémata*, núm. 27, 2001, pp. 123-139.
- , *Menschliches, Allzumenschliches*. En DE SANTIAGO GUERVÓS, L. "Las ilusiones del conocimiento: perspectivismo e interpretación". *Thémata*, núm. 27, 2001, pp. 123-139.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas*. Vol. 2. "Verdad y perspectiva". Madrid: Taurus, 2004, pp. 159-164.
- PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth, History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- RUEGER, Alexander. "Perspectival models and theory unification". *British Journal for the Philosophy of Science*, núm. 56, vol. 3, 2005, pp. 579-594.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Manuel. "El perspectivismo en los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* de Leibniz". *Dissertatio: Revista de Filosofía*, vol. compl. 3, 2016, pp. 86-108.
- TENGELYI, Laszlo. "Der methodologische Transzendentalismus der Phänomenologie". En IERNA, C.; JACCOBS, H. y MATTENS, P. (Eds.). *Philosophy, phenomenology, sciences. Essays in commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer, 2010, pp. 135-153.
- THOMPSON, Evan y LUTZ, Antoine. "Neurophenomenology. Integrating Subjective Experience and Brain Dynamics in the Neuroscience of Consciousness". *Journal of Consciousness Studies*, núm. 10, vol. 9-10, 2003, pp. 31-52.
- VAN FRASSEN, Bas. *Scientific representation: Paradoxes of perspective*. Nueva York: OUP, 2008.
- VARELA, Francisco J. "Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem". *Journal of Consciousness Studies*, núm. 3, vol. 4, 1996, pp. 330-349.
- , *De cuerpo presente*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- VARELA, Francisco J. y SHEAR, Jonathan. *The view from within*. Ohio: Imprint Academic, 1999.

VARELA, Francisco J. Y THOMPSON, Evan. "Radical embodiment: neural dynamics and consciousness". *Trends in Cognitive Science*, núm. 5, vol. 10, 2001, 418-425.

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan Y ROSCH, Eleanor. *L'inscription corporelle de l'esprit*. París: Seuil, 1993.

EL VALOR DE LA GUERRA Y LA PAZ EN EL PENSAMIENTO FENOMENOLÓGICO DE MAX SCHELER

THE VALUE OF WAR AND PEACE IN THE PHENOMENOLOGICAL THINKING OF MAX SCHELER

Marisol Ramírez Patiño
Universidad de Veracruz
cirano.filosofia@gmail.com

Resumen: El problema de la paz ha interesado y preocupado a la conciencia universal prácticamente desde sus inicios. No obstante, la historia que nos es conocida se caracteriza por una larga sucesión de conflictos armados que no han traído ni siquiera los atisbos indubitables de su consecución. Así, entre el ecuménico anhelo de la paz y la adversa realidad, preguntamos: ¿es la idea de la paz humanamente posible? Este ensayo aporta una respuesta a esta interrogante desde las reflexiones de Max Scheler (1874-1928). Los dos escritos que muestran con más detalle su postura ante esta problemática, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915) y *Die Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1927), respectivamente, ofrecen elementos que podrían concretar la experiencia actual de la guerra, así como la posibilidad de un rotundo estado de paz en el mundo.

Palabras clave: Pacifismo, guerra, cultura, espíritu, amor.

Abstract: The problem of peace has interested and concerned to the universal consciousness since its beginnings. However the known history is characterized by a large succession of armed conflicts that hasn't even brought blinks of its uncontested triumph. Thus, between the ecumenical craving for peace and the opposite reality, we ask: Is it the idea of peace humanly possible? This essay tries to give an answer on this questions from the reflections of Max Scheler (1874-1928). Both writings that show with more detail his position to this problem, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915) y *Die Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus* (1927) respectively, they both offer elements that could grasp the actual experience of war, as well as the possibility of an absolute state of peace in the world.

Keywords: Pacifism, war, culture, spirit, love.

1. INTRODUCCIÓN

En 1915, cuando la Primera Guerra Mundial estaba en su punto más álgido, Scheler escribe *El genio de la guerra y la guerra alemana* un prolífico, aunque polémico ensayo, en el cual se aborda el fenómeno de la guerra en general y su relación con el porvenir cultural y espiritual de Europa. El escrito surge en medio de un estado de neurosis intelectual de la guerra, que había llevado a escritores y académicos en casi todos los países europeos a responder al llamado de su nación e implicarse activamente en el conflicto, ya sea directamente en los

frentes de batalla, o bien, a través de la formación de frentes literarios, cuyas ideas —generalmente cargadas de una patriotería exaltada y agresiva junto al sentimiento de unidad nacional— se articularon en los principales diarios, semanarios y revistas nacionales con el fin de defender y legitimar las decisiones belicistas a uno y otro lado del Rin. Scheler también respondió al ineludible deber de servir a la nación con la pluma e imbuido por el júbilo y el fervor patriótico compartido entre la energía heroica de las masas, tal y como él mismo admite desde las primeras páginas de su obra (Scheler, 1915)¹, esbozó algunas de las típicas y infames expresiones de la ideología nacionalista para justificar a Alemania en su agresión, a la vez que desestimaba la paz y daba la bienvenida a la guerra como una forma de renovación espiritual, creando así la impresión comprensible de que el fenomenólogo glorificaba la guerra y que era un imperialista alemán de la peor especie.

No obstante, a medida que el conflicto se prolongaba y mostraba su verdadero rostro de muerte y destrucción, apagando las brasas de aquellos discursos nacionalistas ya lejanos y sumiendo a toda Europa en el más oscuro pesimismo, Scheler comenzó a enemistarse con la guerra, y más tarde afirmó —tras una estancia durante la Pascua de 1916 en la abadía benedictina de Beuron— que sólo podía haber un futuro tras las grandes batallas entre los pueblos mediante un profundo acto de arrepentimiento colectivo que fuese capaz de provocar una auténtica renovación cultural y social fundada bajo los ideales del amor, la comprensión y la paz, lo cual sólo le parecía posible en la personificación de la idea cristiana de la comunidad tal como viene dada por la iglesia católica. Doce años después, con la amenaza cada vez mayor de una segunda, y mucho más violenta, guerra mundial, Scheler se dirige ante el Ministerio de Guerra alemán en Berlín para exponer su ensayo titulado: *La idea de la paz perpetua y el pacifismo* (2000), en donde contempla la consecución de la paz perpetua como real y posible, siendo éste el desafío profético para nuestra época.

En lo que sigue, nos referiremos a la interpretación filosófica de Scheler sobre la guerra y la paz, limitándonos a sus argumentos implicados en la evaluación y

¹ "Me temo que el movimiento apasionante del espíritu del cual nació este libro —cuántas veces he tenido que dejar de lado la pluma al verme cautivo entre sus páginas— me ha llevado a juzgar a personas y pueblos más allá de los límites de lo permitido. Si es el caso, les pido a los afectados perdonen mi estrechez de miras" (1915: 14, traducción propia).

comprensión de ambos fenómenos. Scheler es quizá mejor conocido por sus trabajos en torno a la persona y el amor, y, por lo general, los estudiosos de su obra suelen pasar por encima de sus publicaciones en torno a la guerra (especialmente aquéllas en donde la ensalza). Sin embargo, creemos que estos escritos son valiosos no sólo desde la continuidad doctrinal del autor, sino también porque representan un esfuerzo por comprender y dar solución a los problemas del presente desde una perspectiva filosófica.

2. EL VALOR DE LA GUERRA

Contrario a lo que pudiese pensarse, Max Scheler no estuvo sólo en la interpretación positiva de la guerra, antes bien, se puso de pie en el contexto de un sentimiento belicista compartido por todas las naciones, y que, particularmente en Alemania, había adquirido un matiz antiliberal, antidemocrático y anti-occidental². De hecho, si revisamos otros escritos populares de Scheler anteriores a la publicación de *El genio de la guerra y la guerra alemana* en 1915, es posible advertir también en ellos la más fina expresión del *ethos* alemán imperante en aquel entonces. Por ejemplo, en la primera versión de su manuscrito titulado *Modelos y líderes* (1912-1914) Scheler (1957)³ concibe la figura del héroe — junto con la del genio y el santo— como un modelo, es decir, como la encarnación personal de una estructura de valores y también como uno de los motores de la

² Una muestra de lo anterior quedó ejemplarmente plasmada el 4 de octubre de 1914 en el *Manifiesto al mundo civilizado (Aufruf an die Kulturwelt)*, dirigido por un grupo de 93 prestigiosas figuras alemanas incluyendo a varios ganadores del Premio Nobel como el químico A. Baeyer, el físico M. Planck y el filósofo R. Eucken (este último, por cierto, mentor en la juventud intelectual de Max Scheler). El manifiesto se erigió como una declaración moral de guerra que pretendía, por un lado, apoyar y justificar las acciones ofensivas del ejército alemán y, por el otro, defender y afirmar lo que les parecía un bien universal a saber, su cultura, ante la amenaza de ser absorbida por la civilización occidental. En efecto, el escrito concibe a Alemania como un país que ha luchado por mantener la paz y que no se ha levantado “hasta que no ha sido amenazado y después atacado a traición por tres grandes potencias”.² Asimismo, el texto sugiere que la guerra contra el Reich no era solamente contra el militarismo alemán, tal como lo sostenía la propaganda extranjera, sino que se trataba en el fondo de una guerra en contra de la propia cultura alemana. El manuscrito revela, además, que el militarismo es un elemento indisoluble de la cultura alemana, nacido en pos de su defensa y que, de no haberse contado con él “ésta ya habría desaparecido de la faz de la tierra”.² Por último, el manifiesto hace alusión a la distinción entre la comunidad (*Gemeinschaft*) y sociedad (*Gesellschaft*) al afirmar que “el ejército alemán y el pueblo alemán no son sino uno y este sentimiento une fraternalmente a 70 millones de alemanes sin distinción de cultura, clase o partido”. Ungern-Sternberg, Jürgen von, *Das Manifest der 93 un die Anfänge der Kriegspropaganda im Ersten Weltkrieg*, Stuttgart: Steiner, 1996, p. 156. (Traducción propia).

³ Scheler, Max, *Vorbilder und Führer* en *Gesammelte Werke, Bd. X: Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern: Francke-Bouvier Verlag, 1957, pp. 255-318. *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires: Nova, 1961.

historia. Inspirado en el ideal romántico del griego que impulsara el romanticismo alemán, el héroe scheleriano es “el intrépido que tiende hacia lo desconocido y gana allí un nuevo terreno para la vida” (Scheler, 1961: 135). Militar, colonizador y estadista son los principales tipos de héroe, siendo este último el verdadero artífice de la política, pues, citando al alemán: “eleva a su Estado activamente a un grado superior de su desarrollo, superior a la que poseía, responsable ante sí, pero sabiéndose y sintiéndose responsable con los otros para la totalidad del Estado y de sus conciudadanos” (Scheler, 1961: 136). Empero, para lograr lo anterior, éste siempre ha de estar respaldado de una cultura espiritual superior y de una conciencia religiosa:

Junto a la apasionada voluntad de poder [propio de la naturaleza del héroe], el hombre de Estado debe tener una idea concreta de valor y un fin concreto; el programa no es más que un medio para ese fin. Las ideas generales de valor, el político las obtiene de la cultura espiritual, sobre todo el genio de su país, eventualmente de la inspiración religiosa. Sin estas ideas de valor, la política estaría vacía (Scheler, 1961: 137).

Así, de carácter audaz, intrépido y bondadoso, dispuesto al sacrificio por los amigos y por la comunidad, no es de extrañar que Scheler tuviese en muy alta estima la figura del héroe, al punto de haber designado a personalidades tales como Napoleón, Federico el Grande y Bismarck como las formas más insignes del heroísmo activo, al mismo tiempo que dedicara su disertación sobre el genio de la guerra, precisamente, a cada uno de esos héroes individuales, a quienes llamó fraternalmente *sus amigos en el campo*, no sólo como una muestra de solidaridad, sino también de admiración a su sacrificio.

Por otra parte, *El resentimiento en la moral* (Scheler, 1938)⁴ es otro de los textos en donde puede apreciarse la resistencia por parte del autor hacia el ideal de una civilización esencialmente “utilitaria” proveniente del mundo franco-anglosajón. A primera vista, el escrito se presenta como una réplica a la concepción nietzscheana de que la moral cristiana y, en particular, el amor cristiano, tenían

⁴ Scheler, Max, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* en *Gesammelte Werke, Bd. III: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*, Bonn: Francke- Bern: Francke-Bouvier 1955, pp. 33-148. *El resentimiento en la moral*. Traducido por José Gaos. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1938.

su origen en el resentimiento (Nietzsche, 1995). Sin embargo, al adentrarnos en el texto nos encontramos con la acusación de Scheler hacia la moral moderna burguesa por haber subordinado, mediante la inversión del orden jerárquico, los valores vitales a lo útil, relativizando así toda la vida a su valor de uso. Scheler concibe el resentimiento como una de las formas más generales de la destrucción y trastorno del *ordo amoris* (Scheler, 2008)⁵ que impele a la persona en contra de su propia naturaleza hacia un movimiento de profundo odio. Este acto es generado a partir de un engaño estimativo, una ilusión del preferir nacida de la confusión de los propios intereses con el contenido del conocimiento objetivo de los valores, que consiste en tomar algo por valioso de un modo positivo porque se da en una tendencia y, a la inversa, asignarle un sentido negativo porque es dado en una contratendencia. En consecuencia, tal engaño provoca la sobreestimación de aquellos valores inscritos en una tendencia positiva y, por lo contrario, en la subestimación de los valores que también son sentidos, pero para los cuales la persona se sabe incapaz de realizarlos. Para Scheler, la moral burguesa, bajo la forma de una “filantropía moderna”, incurriría en este engaño estimativo debido a que no tiene como fundamento último el amor (como la moral cristiana), sino la promoción del bien común, derivada de los instintos de conservación. De ahí, que la filantropía, rebajándose a sí misma hasta convertirse en un valor meramente técnico para el bienestar general, aprecie los valores de un modo invertido, pues, a cualquier placer sensible —independiente del valor de la persona que goza tal placer— subordina el valor excelso del amor y la dicha enlazada con el acto de amor. Scheler concluye diciendo que no es el cristianismo, sino el movimiento de la filantropía moderna el que se encuentra fundado en el resentimiento: “es un contraimpulso contra las minorías dominantes en posesión de los valores dominantes, la *humanidad* es meramente un pretexto esgrimido contra el objeto odiado. La filantropía es la expresión de una reprimida repulsa frente a Dios” (1938: 146).

⁵ Scheler define al *ordo amoris* en otro lugar como «la sencilla estructura de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto». Cf. Scheler, Max. *Ordo Amoris*. Traducido por Xavier Zubiri. Madrid: Caparrós, 2008: 23.

Ahora bien, en *El genio de la guerra y la guerra alemana*, Scheler no está realmente interesado en explicar los orígenes políticos de la guerra, sus razones o múltiples motivaciones; tampoco pretende juzgar a la bondad o maldad de este conflicto en particular. Su objetivo primordial —el cual trasciende a lo meramente propagandístico para colocarse como una emanación directa de su filosofía— es captar a la guerra en su *esencia*. Siguiendo la dirección del método fenomenológico⁶, nuestro autor emprende una escrupulosa descripción que le permite intuir —ver— intelectualmente la estructura significativa interna del acto bélico, libre de todo presupuesto que, en este caso, provenía principalmente de la moderna biología mecanicista, a la cual acusa de difundir una concepción errónea de la vida y, consecuentemente, de la guerra.

En efecto, Scheler contempla el fenómeno bélico como una expresión del dinamismo de la “vida” (*Leben*). El muniqués no piensa esta noción en términos de la biología, sino en los de la “filosofía de la vida” (*Lebensphilosophie*): “vivir es producción, creación de multiplicidad organizada, aumento, expansión, dominio” (Ortega y Gasset, 1963: 127). Por tal motivo se opone a la doctrina

⁶ Se ha discutido el impacto que tuvo la fenomenología para el desenvolvimiento intelectual de Max Scheler, quien para 1902 (año en que conoció a Husserl y sus *Investigaciones lógicas*) ya tenía su formación filosófica primera completada, así como la orientación de su investigación sobre el hombre y las manifestaciones del espíritu humano. Sin embargo, el contacto con la fenomenología marcó, ciertamente, un punto de transición entre la posición neokantiana que Scheler tenía en ese momento hacia su pensamiento más maduro. A propósito, Henckmann propone un doble comienzo en la filosofía de Scheler: El primero, de tipo conceptual, refiere a su periodo en Jena, influenciado principalmente por Eucken y Bergson. El segundo, de tipo más bien metodológico, es situado también en Jena, aunque luego de su encuentro con Husserl, efectuando en adelante un análisis proto-fenomenológico para la resolución de diferentes problemas (Cf. Christian Bermes, Wolfhart Henckmann, Heinz Leonardy, *Denken des Ursprungs—Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998: 11-32). En vista de lo anterior ha de considerarse, por lo tanto, que la influencia efectiva de la fenomenología no puede retrotraerse en Scheler más allá de 1906, cuando en la primera edición de las *Investigaciones lógicas* se describía a este saber como una psicología descriptiva: “La necesidad de una fundamentación psicológica de la lógica pura de un tipo estrictamente descriptivo, indica la mutua independencia de ambas ciencias, la lógica y la psicología. Esto es así porque una pura descripción es meramente un estadio de inicio de la teoría, pero no la teoría en sí misma. De este modo una misma descripción pura puede usarse como preparación para muy distintas ciencias teóricas” (Hua, XIX, 24). Aunque, ya para la segunda edición ni este pasaje ni el término “psicología descriptiva” aparecen. Es más, Husserl afirma en ella que la Fenomenología no es psicología descriptiva, y Scheler continuó entendiendo de este modo a la fenomenología, tal y como se muestra en algunos textos redactados en la misma época, por ejemplo en la observación preliminar de *El resentimiento en la moral*: “una cosa es descomponer mentalmente el mundo de la percepción interna en complejos y éstos a su vez en últimos elementos ‘simples’, investigando las condiciones y las consecuencias de los complejos modificados artificialmente (mediante la observación y el experimento), y otra cosa es describir y comprender las unidades de vivencia y de sentido, que están contenidas en la vida misma de los hombres, sin ser producidas por una ‘síntesis’ y un ‘análisis’ artificiales. Aquél es el camino de la Psicología sintético-constructiva y explicativa (orientada metódicamente en la ciencia natural); éste es el camino de la Psicología analítico-comprensiva y descriptiva”, Scheler, Max, *El resentimiento en la moral*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1938: 7.

evolucionista que proclamó Darwin (1997)⁷, la cual posteriormente traspuso Spencer a la moral y la sociología, por haber incurrido en una falsificación de la vida, debido a que sustrae su dinamismo originario y lo sustituye con algo secundario y adjetivo, a saber, mera adaptación por una tendencia hacia la propia conservación: “este concepto es decididamente individualista, pasivo y mecanicista” (Scheler, 1915: 37). Así, al reducir a la vida a un principio estático e impenetrable, la única interpretación posible de la guerra sería, de acuerdo con el propio Scheler: “un medio imprescindible para la selección del género humano y de determinadas razas y élites dirigentes; un medio para la «selección de pueblos y de grupos», subordinándola a los conceptos de «selección natural» y de «lucha por la existencia»” (Scheler, 2000: 141). Pero en la guerra no basta solamente el motivo de la propia conservación; también se lucha por valores superiores a los utilitarios, como el poder, la gloria o el honor, y esto ocurre así porque el hombre, aunque está sujeto enteramente a las leyes naturales como el ser vivo que es, se define por su capacidad de trascendencia sobre la vida misma. Esa capacidad de trascendencia es el “espíritu” (*Geist*). Marcos Suances nos da una mayor claridad a lo planteado:

Vida y espíritu no sólo son dos realidades irreductibles, sino diferentes, que pertenecen a dos esferas distintas del ser con leyes propias. En cuanto ser vivo, el hombre es un microcosmos que incluye todos los grados alcanzados por la evolución de la vida. Pero es un microcosmos espiritual o persona en que la esfera vital queda trascendida por un ámbito superior de valores que realiza el espíritu. El sentido de esta inserción del espíritu en la vida es la persona (2002: 224).

En vista de lo anterior, el filósofo alemán describe la guerra como la afirmación de los impulsos vitales de las personas singulares independientes,

⁷ “Debido a esta lucha [por la existencia], las variaciones, por ligeras que sean y cualquiera que sea la causa de que procedan, si son en algún grado provechosas a los individuos de una especie en sus relaciones infinitamente complejas con otros seres orgánicos y con sus condiciones físicas de vida, tenderán a la conservación de estos individuos y serán, en general, heredadas por la descendencia. [...] Este principio, por el cual toda ligera variación, si es útil, se conserva, lo he denominado yo con el término de selección natural, a fin de señalar su relación con la facultad de selección del hombre; pero la expresión frecuentemenusada por míster Herbert Spencer de la supervivencia de los más adecuados es más exacta y es algunas veces igualmente conveniente”. Darwin, Charles, *El origen de las especies* (Tomos I y II), UNAM, México, 1997: 151.

espirituales e individuales concentradas en una persona colectiva, independiente, espiritual e individual, conocida como "Estado" (*Staat*). De acuerdo con Albert Márquez, dado su carácter esencialmente social, la persona en Scheler se concibe necesariamente como miembro de diversas unidades sociales, esto es, "tipos ideales que se presentan en la vida colectiva real en diversas 'mezclas' (*Ver-mischungen*)" (2004: 113), distinguiendo cuatro formas principales: "masa" (*Masse*), "comunidad vital" (*Lebensgetneinschaft*), "sociedad" (*Gesellschaft*) y "persona colectiva" (*Gesamtperson*), siendo esta última la unidad social de valor supremo:

Sólo la *persona espiritual colectiva* en forma de Iglesia, nación, círculo cultural, Estado, se eleva por estos dos tipos especiales de asociaciones: por encima de la comunidad vital y de la sociedad. Pues sólo en estas formaciones sociales el espíritu y los bienes autónomos realizados colectivamente por el grupo adquieren la máxima eficacia de la formación humana (Scheler, 1961: 24).

Así, a los ojos de Scheler, la Primera Guerra Mundial constituyó la evidencia más palpable de la controversia del poderío y la voluntad sostenida entre una multitud de Estados (Alemania, Inglaterra, Rusia y los otros países de Asia), cuya finalidad última —más allá de las intenciones subjetivas de los beligerantes— fue el máximo dominio espiritual sobre la Tierra.

Es cierto que no puede concebirse la guerra sin la presencia de medios físicos violentos. No obstante, para el muniqués es sólo una manifestación, medida y señal de las energías de la voluntad que entran en conflicto; mas nunca, su núcleo: "brota del espíritu y para el espíritu es la guerra en su núcleo más profundo" (Scheler, 1915: 10). Asimismo, la guerra no ha de equipararse con una cruel e insensata matanza. En dicho acto, la voluntad niega la existencia de una persona individual en tanto que persona, arrebatándole, de cierto modo, su ser y su dignidad. Pero en la guerra (al menos en la guerra que está concibiendo Scheler) nada hay de esto, pues se trata de una lucha no de individuos, sino de Estados en donde la violencia y la muerte son vistas con una actitud de amor y gran respeto⁸.

⁸ Es aquí donde surge la clásica recriminación de José Ortega y Gasset: "enoja a Scheler que no se reconozca en el Estado una persona real, tan real como el individuo. ¿No debe enojar más que Scheler

Igualmente, la guerra tuvo para Scheler un valor eminentemente positivo para la creación cultural. El oriundo de Múnich sostiene que, desde un aspecto histórico, la cultura no alcanza su perfeccionamiento a través de la simple lucha por el alimento, la reproducción y el aseguramiento de la existencia; tampoco lo hace a la manera de la sociedad (Scheler piensa aquí particularmente en las corrientes ideológicas específicamente inglesas, a saber, el utilitarismo y el liberalismo), esto es, por medio de una unión artificial de individuos que, buscando el mayor nivel de vida, se convierte en una inclusión de los sujetos individuales dentro de ciertas clases específicas de una red de clase de algún modo estructurada; ni por una causalidad orgánica, propia de las comunidades vitales, cuyo acrecentamiento se entiende como una derivación de la conservación mediante la herencia (la sangre, la tradición, las costumbres, el vestido). Antes bien, el crecimiento cultural se da en “aquella tendencia primaria al engrandecimiento a través de la expansión del entorno y la formación orgánica de la guerra como un recurso intencional de distribución del poder entre las naciones” (Scheler, 1915: 53). La guerra es, pues, una fuente de renovación cultural. Gracias a ella, según el muniqués, no sólo fue posible la conquista y el crecimiento demográfico en muchas partes del mundo, sino también el desarrollo de la tecnología, las ciencias, las artes y la filosofía (Scheler menciona el ejemplo del Renacimiento italiano y del clasicismo alemán, dos periodos culturales con trasfondo bélico) (Safrański, 2010: 125), pues provoca que las dotes existentes en el hombre vuelvan a sumergirse profundamente en las fuentes creadoras del espíritu nacional y del personal de una manera tal como para recordarle quién es y para qué sirve. De ahí que Scheler nombrara a la guerra como: “el principio dinámico de la historia por excelencia” (Scheler, 1915: 17). En contraste, es la paz su movimiento opuesto: “la paz es sólo el principio estático de la historia, mientras que en toda guerra se verifica un retorno a la originalidad creadora de donde nació el Estado” (Ibíd.).

rebaje, dentro de la enorme persona Estado, la persona individual al papel de una imagen, de una sensación, de un instinto?” Ortega y Gasset, “El genio de la guerra y la guerra alemana”, op. cit., p. 198. Al respecto, se recomienda revisar el trabajo de Ricardo Gibu, “En torno a la esencia del poder: Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset” en *Franciscanum* 163, Vol. LVII (2015), pp. 125-153, en donde demuestra que en modo alguno Scheler ha suprimido la singularidad del yo por la personalidad espiritual colectiva del Estado, tal y como fue el sentir del filósofo madrileño.

En correspondencia con lo anterior, Scheler estimó a la guerra como algo mucho más valioso que la paz. Empero, resulta importante aclarar que el filósofo no desestimó su papel, el cual también era de vital importancia, ya que permitía la adaptación al sistema dinámico de poderes determinado por la guerra precedente: “en tiempos de paz no hay una reflexión consciente sobre quién o qué somos como cultura, persistiendo la estabilidad en su forma actual de desarrollo” (Davis, 2012: 133, trad. propia). El problema para Scheler radica más en las intenciones de las teorías pacifistas que, a su consideración, parten de una concepción estática, y por tanto, falsa de la historia, misma que habría sido impulsada a raíz de tres ideas elucubradas en el liberalismo inglés: “la doctrina contractual del Estado, la doctrina de la armonía natural de los intereses, y la negación (mecanicista) de agentes centrales que gobiernan e intervienen en el juego de fuerzas de cualesquiera unidades elementales (mundo, alma, Estado)” (Scheler, 1915: 29-30). Estas tres tesis, de acuerdo con Scheler, provocaron que autores como Spencer presentaran una ley de fases para el conjunto de la humanidad conforme la cual está haya de avanzar hacia la paz (del *status* al *contractus*, de una época teológico-belica a una época industrial-positivista y pacífica) (Scheler, 2000: 153), y, por ende, también la creación de un pacifismo que demoniza toda acción bélica al mismo tiempo que busca permanentemente la paz. Querer esto sería, para el filósofo alemán, reprimir la expresión natural de la vida, su despliegue, expansión y autodefensa, hecho que daría lugar a un profundo resentimiento colectivo y a una decadencia moral.

Finalmente, Scheler mostró en su disertación que la guerra no es lo contrario de, sino una expresión del ser de Dios, dándole así a este fenómeno un significado sagrado. En efecto, el propósito fundamental de toda acción bélica es, de acuerdo con el muniqués: “la formación y extensión de algunas de las muchas formas de verdaderas unidades de amor (*Liebeseinheiten*), como «el pueblo», la «nación», etc., que son lo opuesto a aquellas sociedades fundadas fáctica o contractualmente” (Scheler, 1915: 10). Inspirado en la concepción paulina del *corpus christianum* como *corpus Christi* en donde están implicados el valor propio de la persona, la idea del amor y la idea de salvación de todos sus miembros, Scheler vislumbra el concepto de “nación” (*Nation*) como una persona colectiva completa. Lo es a diferencia del Estado, cuya naturaleza asemeja a la de una “cabeza de Jano” (*Janusköpfe*), una realidad dual en donde se mezcla la naturaleza y el

espíritu. La nación, nos dice Scheler, es una persona colectiva espiritual fundada en una suma de voluntades que libremente deciden unir sus destinos en un proyecto común guiadas por el amor, cuya labor estriba en “conducir las fuerzas impulsivas del pueblo en orden a la realización de su misión individual” (Albert, 2004: 118). Sólo aquí se escucha el llamado de la justicia como una tarea personal y, en última instancia, como la voluntad de sacrificar la propia voluntad de vivir. Entonces, es el genio de la guerra “el mayor asistente de la luz, santa y hermosa del genio del amor” (Scheler, 1915: 280), un retorno al profundo y universal don de Dios.

3. EL VALOR DE LA PAZ

Contrario a lo que se pronosticaba, la Primera Guerra Mundial no fue una guerra corta al estilo de las campañas napoleónicas decimonónicas, que tuvieron “una batalla decisiva, un número limitado de bajas y un final rápido de las hostilidades” (Fulbrook, 2009: 173), sino una guerra de cincuenta y un meses que desplegó un nivel de violencia y brutalidad hasta entonces desconocido en Europa, que padeció en sus propias carnes las consecuencias del fenómeno bélico en plena era industrial con la introducción de las armas químicas, las ametralladoras y la artillería de grueso calibre. Así, el entusiasmo y las esperanzas, que se habían depositado cuando estalló “la guerra de las ilusiones” (como la llamaría Fritz Fischer), aquella que iba a acabar con todas las guerras, la guerra que traería la paz, la “guerra buena”, se extinguieron al interior de las trincheras junto con las vidas de poco más de diez millones de personas.

Max Scheler, aunque presenció una notable mejora en sus perspectivas profesionales durante los años en que se suscitó el conflicto, debido al éxito obtenido con *El genio de la guerra y la guerra alemana*, comenzó a sospechar e indignarse con el conflicto, y, tras una estancia en la abadía benedictina de Beuron (lugar que ejerció un atractivo singular sobre otros fenomenólogos como Edith Stein y Martin Heidegger) en 1916 (Ferrer, 2008: 383), se generó en él un “despertar religioso” y con éste, un segundo giro dentro de su pensamiento que lo obligará a replantearse —aunque no de manera inmediata— su posicionamiento político inicial. A partir de ese mismo año, Scheler se concentró en la redacción de una

serie de trabajos, los cuales fueron publicados en las revistas *Summa*⁹ y *Hochland*¹⁰ (esta última de orientación católica), que pretendían, por una parte, mostrar que el valor de la Gran Guerra en Europa fue el de poner en evidencia la profunda crisis intelectual y espiritual en la que se encontraba este continente desde hace tiempo:

La guerra, esa mentira y engaño interior, hace largo tiempo ya no existe por el veneno del nacionalismo y el subjetivismo, poniendo al descubierto una comunidad cultural europea carcomida por el relativismo y el capitalismo, y ha traído la luz del día, (...) por ello, ¡debemos incluso agradecerle a la guerra! (Scheler, 1921: 228, trad. propia).

Del mismo modo, el filósofo muniqués no desistió en su empresa por averiguar el sentido del fenómeno bélico, ahora concebido bajo la luz del catolicismo, como: “la primera experiencia global de la humanidad en la que ésta es llamada hacia la conversión interior y el arrepentimiento” (Wolfhart, 1998, trad. propia). Ténganse en cuenta que Scheler (1921) no reconoce una responsabilidad total del pueblo alemán en la guerra, pues, a su parecer, esta se encuentra inseparablemente entrelazada e intrincada con el resto de los pueblos de Europa y aún en el mundo entero, tal como lo expresó en su conferencia pronunciada en 1917 *De la reconstrucción cultural de Europa*:

En primer lugar, por lo tanto, debe venir el reconocimiento de que a fin de cuentas sólo hay una respuesta a la pregunta, ¿Quién o qué nación es responsable por esta guerra? La respuesta es usted, el que realiza la pregunta por lo que hizo o lo que dejó de hacer (1917: 224, trad. propia).

Así, Alemania y Europa en su conjunto serían capaces de comenzar un renacimiento cultural y social, si y sólo sí, eran capaces de asumir esta “culpa en

⁹ Los títulos de los mismos son *Reue und Wiedergeburt (Arrepentimiento y nuevo nacimiento)*, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens (La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico)*, ambos publicados en 1917.

¹⁰ A estas publicaciones pertenecen, sobre todo: *Soziologische Neuorientierung und die Aufgabe der deutschen Katholiken nach dem Kriege (La nueva orientación sociológica y la tarea de los católicos alemanes después de la guerra) (1915/16)*, *Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung (Problemas de la religión. Para la renovación religiosa) (1918)*, *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt (La idea del amor cristiano y el mundo presente) (1917)*, *Vom kulturellen Wiederaufbau Europas (De la reconstrucción cultural de Europa) (1917/18)*, así como muchas críticas y reseñas.

común" (*Gemeinschuld*), lo que provocaría el despertamiento del "gran *pathos* del posible perdón recíproco, del posible arrepentimiento colectivo, de la penitencia colectiva por esta culpa (de la voluntad de reconciliación que hoy todavía se estremece, como avergonzada)" (Scheler, 2007: 56). Por otra parte, Scheler buscó la despolitización, así como el despertar espiritual de las fuerzas religiosas y culturales del catolicismo, pues en él veía el motor para la renovación de Europa tras la guerra; no mediante la creación de un nuevo orden político o económico, sino a través de una auténtica "comunidad espiritual" (*Gemeinschaft*).

El esfuerzo del filósofo muniqués para rehabilitar a la Iglesia Católica por medio de la asignación de esta nueva e importante tarea, le valió que el Ministro Alemán de Asuntos Exteriores lo designara como "Embajador de la buena voluntad", realizando misiones diplomáticas desde el verano de 1917 y hasta octubre de 1918, dentro de los círculos católicos, considerados importantes, de Berna, Ginebra, Viena y La Haya. Si bien, tales misiones no tuvieron una importancia decisiva, demuestran su mayor acercamiento espiritual con la Iglesia, al punto de que "se le veía y reconocía ampliamente como representante del catolicismo alemán" (Coreth, Neidl y Pfligersdorffer, 1997: 89).

Durante ese tiempo, Scheler continuó trabajando dentro del paradigma político, ocupado en los problemas sociales actuales, tales como el capitalismo, el socialismo, el militarismo a través del movimiento feminista y la liberación sexual. Sin embargo, él tuvo relativamente poco qué decir sobre el genio de la guerra hasta el invierno de 1926/27, cuando el Ministerio Alemán de las Fuerzas Armadas lo invitó para dirigir unas palabras hacia el joven cuerpo de oficiales, el cual, en palabras de Smith: "se encontraban profundamente divididos en dos bandos en los temas de la paz y la guerra" (1974: 84, trad. propia). Ciertamente, el castigo de la Gran Guerra no fue, al parecer, lo suficientemente ejemplarizante pues a casi diez años del conflicto ya existía la amenaza, cada vez mayor, de una segunda y mucho más violenta, guerra mundial. El tratado de Versalles, firmado en julio de 1919, había levantado un fuerte resentimiento en el pueblo alemán, dado que, por un lado, redujo considerablemente sus fronteras y su ejército y, por el otro, le hizo ser el único responsable moral por el desencadenamiento del conflicto, con lo que se le impuso el pago de las respectivas indemnizaciones debido a los daños que sufrieron los aliados (aproximadamente treinta y tres millones de dólares), provocando con este hecho un considerable aumento del

gasto público. Además, la República de Weimar —el primer sistema democrático que conoció Alemania— estructuralmente débil, parecía ser incapaz de garantizar “la conflictiva existencia de las diferentes clases y grupos de una sociedad civil por debajo del umbral del golpe de Estado y la guerra civil y sin el vínculo conciliador de la simbolización unitaria del pueblo como nación” (Rödel, Ulrich, Frankenberg y Dubiel, 1997). No es de sorprender, entonces, el surgimiento en toda Alemania (y también en el resto de Europa) de movimientos extremistas que proponían soluciones simples basadas en la ideología y el poder, tensando aún más la práctica democrática. Ante esto, era cuestión de tiempo para que Alemania se volviera a reafirmar, pero el asunto era: ¿cuál Alemania?, ¿la de la pluma o la de la espada?

Scheler, consciente de lo anterior, para 1926 ya había dado otra conferencia a las Fuerzas Armadas titulada *Política y Moral* (1990), en donde aborda la profunda separación entre “poder” (*Macht*) y “espíritu” (*Geist*) que imperaba en el pueblo alemán y que, de acuerdo con él, obstaculizaba el paso hacia una forma democrática de gobierno. Un año después, presenta su disertación *La idea de la paz perpetua y el pacifismo*, la cual concibe como la segunda parte de aquel trabajo sobre política y moral¹¹. Ahora bien, Scheler pretende hablar aquí sobre la idea eterna de la paz, pero no como un católico (se había separado intelectualmente de la Iglesia desde 1924), sino como un hombre comprometido moralmente a advertir sobre los catastróficos peligros que se encontraban al interior de la crisis cultural por la que atravesaba Europa en aquel momento y cuyos efectos apenas se estaban conociendo. De igual modo, el filósofo, que no se había olvidado de su disertación sobre el genio de la guerra, sintió la obligación de revertir su posicionamiento bélico inicial, estableciendo como tesis central de su ensayo que “la guerra y las formas de vida militares y belicosas no son inherentes en absoluto a la «naturaleza humana». La paz perpetua es absolutamente posible en la historia de la humanidad” (Scheler, 2000: 139).

Efectivamente, como si de un ejercicio de catarsis se tratara, Scheler emprende una crítica al militarismo (y con ello a toda su temprana defensa de la

¹¹ Scheler tenía planeado dictar la misma conferencia un año después, tras su asignación como profesor de filosofía en la Universidad de Frankfurt. Sin embargo, muere poco después de su presentación ante el Ministerio de Defensa, el 19 de mayo de 1928, siendo este tema “su última preocupación filosófica” (Smith, F. J., 1974: 85).

guerra), cuyos postulados él mismo reduce en cuatro puntos fundamentales: 1. La guerra es algo "natural" al ser humano, pues potencia alguna de sus cualidades y virtudes más nobles; 2. La guerra fortalece a los pueblos; 3. La guerra favorece el renacimiento y resurrección de la cultura; y 4. La guerra crea unidad.

Sobre el primer punto, Scheler afirma que, si bien la guerra puede brindar la ocasión para el surgimiento de ciertas virtudes, sobre todo las heroicas, como el sacrificio y el valor, no es el concepto del *ethos* guerrero el modelo supremo del hombre, sino el bondadoso, el santo, el espíritu noble, desde el cual se desarrolla un "heroísmo de la paz" (*Friedenheroismus*), que es mucho mayor y más profundo que todo "heroísmo fundado en la guerra" (*Kriegsheroismus*): "el heroísmo de los defensores de la no-violencia, el heroísmo de Buda, el heroísmo de la vida monástica budista y cristiana, el heroísmo de los mártires cristianos y de toda clase de mártires, etc." (Scheler, 2000: 143).

Acerca del segundo punto, Scheler considera como un absurdo el atavío darwinista de la mentalidad militarista que contempla a la guerra y a las formas de vida militares como mecanismos para el fortalecimiento de las naciones. De acuerdo con el muniqués, la llamada "lucha por la existencia" lejos de vigorizar a un pueblo, lo debilita porque: "la guerra aparta de la reproducción a las generaciones más jóvenes y vigorosas y nos deja a los biológicamente menos aptos" (Scheler, 2000: 145). Asimismo, el filósofo establece que no es la guerra, sino el fomento del deporte, la lucha contra la degeneración de las sociedades y las razas, el desarrollo de una enérgica política social en relación con la vivienda, el asentamiento de la población, las condiciones de trabajo y la jornada laboral, así como muchas otras disposiciones, lo que fortalece a un pueblo.

En el tercer punto, reconoce que la guerra es causa eficiente para el nacimiento de la cultura, pero en ningún modo es una causa para su planificación y desarrollo. De acuerdo con el filósofo, el crecimiento cultural no tiene lugar en el regreso o el despertamiento de algún origen olvidado, tal y como lo difundieron los portadores del nacionalismo en Alemania, dado que "en la historia de toda civilización y de toda cultura no sólo se produce un cambio de fines, sino también un cambio de orígenes" (Scheler, 2000: 146). Ciertamente que el espíritu, así como la vida, goza de su propio curso independiente de desarrollo, el cual pasa a través de los actos individuales y colectivos de un pueblo. Estos actos asumen el estilo original de una cultura y, creativamente, la transforman en un estilo particular

de persona o generación. De ahí la razón por la que, según nuestro autor, las guerras nacionales modernas no han hecho otra cosa que destruir la cultura, pues “el origen es siempre ya presente. No es una cuestión de sacudirnos a nosotros mismos de algún letargo cultural, sino de reconocer que las acciones presentes de uno son responsables de la evolución futura de una cultura” (Davis, 2012: 141).

Finalmente, Scheler admite que la idea de la guerra como un proceso de unificación de los pueblos contenida en el último punto es, de hecho, el argumento más fuerte que puede aducirse en favor del valor de la guerra. El mito que describe que los hombres fueron llamados a afrontar un destino común en la guerra, no sólo se convirtió en el arma propagandística más usada durante la Gran Guerra, sino también fue el tema dominante de los escritos de Scheler en aquel tiempo. Ahora, el filósofo considera que esta idea “ha de tomarse en su relatividad histórica y bajo considerables reservas; y por supuesto no se puede pretender que sea válida para todo futuro” (Scheler, 2000: 147). En efecto, el oriundo de Múnich no niega que la Guerra haya podido coadyuvar en la construcción de las grandes unidades culturales, siendo éste, de hecho, el camino escogido por el mundo occidental. Sin embargo, no es ésta la única forma. Scheler evoca aquí a las poderosas naciones orientales (China, India y Japón), cuyas unificaciones se dieron como consecuencia de la ampliación de la familia extensa y la cooperación; mostrando así que la cultura tiene su propia fuerza unificadora, una fuerza que construye un vínculo mucho más fuerte y funda unidades colectivas más profundas. Por otro lado, el muniqués sostiene que la noción típicamente occidental que promueve la unión de los pueblos a través de la guerra, ciertamente funciona, siempre y cuando: “haya nacido de un deseo preexistente de unidad nacido de una cooperación simpatética, al que la guerra sólo viene a asistir” (Scheler, 2000: 148) y cuando detrás de los pueblos vencedores existen también ideas, así como un legado cultural que difundir. De manera que, aquellas unificaciones basadas únicamente en la violencia y en la guerra, no entendida como un medio para la consecución de fines políticos, sino como un fin en sí misma, son siempre de corta duración. Bástese con recordar la admirable, aunque fugaz, unidad del sacrificio, la fraternidad, la creencia y la certeza en la victoria que detentó entusiastamente el pueblo alemán al inicio del conflicto y que se desmoronaron con la misma rapidez con que la guerra las forjó.

Scheler concluye su refutación hacia el militarismo aseverando que la guerra ni es la expresión del dinamismo de la vida, si el afán de poder puede expresarse en relación con los dioses, con los propios procesos vitales (ascetismo), con otros hombres (impulso de dominio) y en relación con la naturaleza (primero con la orgánica y luego con la inorgánica en el trabajo y la técnica); ni el héroe es comprendido únicamente en el ámbito de un conflicto bélico. Esta resolución, de acuerdo con Smith, es respaldada por su concepción del *ordo amoris*: “la estructura humana de amar es más característico a la ‘naturaleza’ del hombre que cualquier *ordo belli*; no es la beligerancia sino el amor la estructura básica experiencial del hombre” (1974: 86). Esto explicaría por qué en la humanidad, aún en medio de las catástrofes llenas de horror y odio, resuena una y otra vez el clamor por la reconciliación de los pueblos y la paz en la Tierra: “el hombre tiende a la paz como un *telos*, no en el sentido de un mero objetivo político con toda la estrechez que implica, sino como un equilibrio experiencial también aplicable a las situaciones políticas” (Ibíd.). Pensar lo contrario, es entendido por Scheler como una aberración del amor. Así, el *ethos* militarista que impulsa un “ideal heroico” basado en la agresividad no sería más que la falsificación y la distorsión de los valores de amor como producto del resentimiento.

Otro de los objetivos que Scheler planteó en su escrito consiste en dictaminar si la humanidad actual ha alcanzado ya una situación en la que pueden evitarse futuras guerras a través de realización efectiva de la paz perpetua. Si bien reconoce —aunque con ciertas reservas— la evidencia de una tendencia hacia la ejecución paulatina y progresiva de esta idea, su respuesta resulta, no obstante, negativa: “el camino hacia la paz perpetua, que nosotros reconocemos como dirección fundamental de la historia universal, es algo todavía más y más lejano en el tiempo, algo que ni siquiera puede barruntarse” (Scheler, 2000: 161). Aunque la aciaga experiencia de la guerra parecía haber despertado la conciencia adormecida de la mayor parte de las naciones europeas que ahora demandaban la consecución de una paz duradera mediante el establecimiento de acuerdos económicos y políticos, existían aún demasiados problemas bajo el cielo europeo, los cuales, según el muniqués, habrían derivado de la contención y represión de afectos e impulsos no sublimados que la paz trajo consigo, sobre todo si pensamos en la parcialidad con la que fue dispuesto el Tratado de Versalles (que además de crear disensiones entre los vencedores, provocó el resentimiento y la ira

de los vencidos a causa de su dureza), y que también originaron nuevas tendencias a la guerra o a la revolución: “tendencias que, ciertamente no siempre conducen a guerras reales, pero que hay que tener en cuenta en el estallido de éstas, en tanto que causas psíquicas subconscientes de naturaleza rítmica” (Scheler, 2000: 158).

Con todo, lejos de entregarse al pesimismo, el discurso del muniqués se torna desafiante y rebozado de esperanza: “la paz perpetua es un «ideal», no un sueño como Immanuel Kant supo ver, y un ideal bello y bueno” (Scheler, 2000: 150). Para Scheler, la paz es un ideal ejemplar, un paradigma que espera ser encarnado en la historia de la humanidad, lo cual será posible a partir de un cambio de dirección del impulso de poder, y esto sólo podrá realizarse, a su vez, en la medida en que los hombres se den cuenta de que están llamados “desde lo alto” a desear y realizar la paz en la tierra. Este llamado emerge de aquella orientación originaria del hombre, su *ordo amoris*. Ricardo Gibu, a propósito, describe de manera sucinta pero atinada, el meollo de esta cuestión:

Sólo desde este movimiento es posible reconocerse distinto a todo el orden de lo vivo y al mismo tiempo capaz de trascender todas las cosas incluyéndose a sí en dirección al principio que hace posible esta trascendencia, esto es, la divinidad. Sólo en ese momento el hombre es capaz de entrar en sí mismo y de reconocerse sujeto de acciones libres. La libertad humana y, por tanto, el poder humano lejos de ceñirse a la lógica de medios y fines fundada en la percepción de cosas y nexos particulares, tiene ante sí la totalidad de las cosas a través del fenómeno “mundo”. Además, en virtud del acto religioso que le permite coejecutar la intención de lo divino, tiene ante sí el fenómeno “Humanidad”. En la posibilidad de amar el mundo y amar la humanidad se sintetiza el poder de la persona. La producción de bienes a través de tales actos constituye una verdadera transformación del mundo real y un acrecentamiento efectivo de su valor (2015: 149).

Así, desde la perspectiva del amor, el ideal de la paz se concibe no como una abstracción intelectual o una idea utópica, sino más bien como su proyección lógica. De modo contrario, cuando la negación o el opuesto de los valores más profundos, es decir, el odio, toman forma en el mundo, estamos llamados a la destrucción:

La humanidad se convierte cada vez más, en parte gracias a la guerra, en una humanidad en que las tensiones de los contrarios que son la sangre y la cultura alcanzan un equilibrio relativo. La guerra misma arrastra a partes cada vez mayores de la humanidad hacia uno y el mismo destino (Scheler, 2000: 157).

Sí, la paz es posible, empero, no es realista pensar que se puede aplicar de forma proactiva: “sólo podemos dirigirla y conducirla, no producirla y crearla” (Scheler, 2000: 162), y dado que éstas no constituyen fases reales en el camino hacia la paz perpetua, sino que constituyen una creencia metafísica, es decir: “son tan sólo leyes del cambio de dirección de una curva cuyo comienzo y final nos es completamente desconocido” (Scheler, 2000: 157), las tensiones políticas, los episodios de violencia y las guerras continuarán. Sobre esto, Davis nos dice que “debido a que no vivimos en un mundo que no está totalmente espiritualizado, estamos llamados a emprender una acción militar” (Davis, 2012: 147). Sin embargo, esta acción siempre lleva consigo una llamada adicional para aceptar la responsabilidad de las condiciones del mundo actual y tomar medidas con el fin de cambiarlo: “la guerra no es una señal de que el ser humano ha caído y que este mundo está destinado a la violencia, sino más bien una señal de que este mundo no es todavía lo que puede y debe ser” (Davis, 2012: 147-148). En suma, la idea de la paz perpetua en Scheler no implica la ingenua creencia de una absoluta ausencia de conflictos entre las personas, antes bien, se trata de una idea seminal que invita a cada hombre a asumir su responsabilidad no sólo por lo que ha de venir, sino por lo que también ha sido: “la paz revela su genio al negarse que el pasado determine el futuro y demostrando que el amor persiste obstinadamente, incluso en el más horrible de los tiempos” (Davis, ib.: 148-149). Asimismo, el ideal de la paz mueve a los seres humanos a actuar, a tomar acciones hacia la edificación de un mundo en donde se pueda vivir, trabajar, progresar, discrepar y crecer como individuos y sociedad.

Curiosamente, Scheler ya había llegado a esa resolución, incluso antes de que la Gran Guerra tuviese lugar, en el *Resentimiento en la moral*:

Exigencias como las de paz mundial, supresión de la lucha social de clases por el poder político, son totalmente ajenas a su predicación religioso-moral. La *paz en la tierra* que Él predica es una última tranquilidad beata, que debe *iluminar*, como desde arriba, toda esa lucha y contienda, a través de cuyas formas históricas cambiantes

se desarrollan la vida y las sociedades humanas; de modo que los fines por los cuales se lucha no sean nunca considerados como últimos y definitivos, sino que haya siempre en el fondo de las personas un lugar sagrado donde reinen la paz, el amor y el perdón, en medio de la lucha y la contienda. Pero esto no quiere decir que deban cesar esas luchas y morir los impulsos que llevan a ellas. (...) Lo valioso no es, pues, la anulación o la moderación de los impulsos vengativos, de los instintos ambiciosos de dominio y de mando, sino el *libre* sacrificio de estos impulsos e instintos, que son reconocidos como necesarios en todo ser vivo normal, y de las acciones y expresiones correspondientes. Y dicho sacrificio ha de hacerse en aras del acto más valioso del *perdón* y del *sufrimiento* (Scheler, 1938: 127-128).

Lograr esta paz constructiva nos puede llevar mucho tiempo; preservarla, toda la vida.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, M. (2004), *Derecho y valor: una filosofía jurídica fenomenológica*. Madrid: Encuentro.
- BERMES, C., HENCKMANN, W., LEONARDY, H. (1998), *Denken des Ursprungs – Ursprung des Denkens. Schelers Philosophie und ihre Anfänge in Jena*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- CORETH, E., NEIDL, W. M. Y PFLIGERSDORFFER, G. (1997), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Vol. 1. Madrid: Encuentro.
- DARWIN, C. (1997), *El origen de las especies* (Tomos I y II). México: UNAM.
- DAVIS, Z. (2012), "The Values of War and Peace: Max Scheler's Political Transformations". *Symposium*, 16(2), 128-149.
- FERRER, U. (2008), *Para comprender a Edith Stein*. Madrid: Palabra.
- FULBROOK, M. (2009), *Historia de Alemania*. Madrid: Akal.
- GIBU, R. (2015), "En torno a la esencia del poder: Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset". *Franciscanum*. 57(163), 125-153.
- NIETZSCHE, F. (1995), *La genealogía de la moral*. Valencia: Universitat de Valencia.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1963), "El genio de la guerra y la guerra alemana", en *Obras completas*, Tomo II: *El espectador* (1916-1934), Madrid: Revista de Occidente.

- RÖDEL, Ü., FRANKENBER, G. Y DUBIEL, H. (1997), *La cuestión democrática*. Madrid: Huerga y Fierro.
- SAFRANSKI, R. (2010), *El mal o el drama de la libertad*. México: Tusquets.
- SCHELER, M. (1915), *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig: Weisse Bücher.
- , —, "Vom kulturellen Wiederaufbau Europas", en *Vom Ewigen im Menschen*. Leipzig: Der Neue Geist.
- , (1938), *El resentimiento en la moral*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- , (1957), *Vorbilder und Führer* en *Gesammelte Werke, Bd. X: Schriften aus dem Nachlass. Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Bern: Francke-Bouvier Verlag.
- , (1961), *El santo, el genio, el héroe*. Buenos Aires: Nova.
- , (1990), "Politik und Moral" en *Gesammelte Werke, Bd. XIII: Schriften aus dem Nachlass. Bd. 4 Philosophie und Geschichte*. Bern: Francke Verlag.
- , (2000), *El puesto del hombre en el cosmos. La idea de la paz perpetua y el pacifismo*. Barcelona: Alba.
- , (2007), *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro.
- SMITH, F. J. (1974), "Peace and pacifism", en M. S. Frings, (ed.), *Max Scheler (1874-1928)*, Netherlands: Centennial Essays, Springer
- SUANCES, M. (2002), "Concepto y valor de la vida en Max Scheler". En A. Domínguez, (Coord.), *Vida, pasión y razón en grandes filósofos*. Cuenca: Universidad de la Castilla-La Mancha.
- WOLFHART, H. (1998), *Max Scheler*. München: Beck.

LA INVESTIGACIÓN TRASCENDENTAL DE CHARLES TAYLOR

CHARLES TAYLOR'S TRASCENDENTAL INVESTIGATION

Sonia E. Rodríguez García
UNED, España
soniaerodriguez@fsof.uned.es

Resumen: Taylor analiza la investigación trascendental como el método propio de la filosofía en una serie de artículos tempranos. El objetivo de este artículo es doble. En primer lugar, queremos acercar al lector a las bases filosóficas del pensamiento de Taylor, exponiendo el descubrimiento y los análisis de Taylor sobre la investigación trascendental. En segundo lugar, queremos mostrar la necesidad de atender a la metodología y a las fases de esta investigación trascendental para la correcta interpretación e identificación de la filosofía de Taylor.

Palabras clave: Charles Taylor, Fenomenología, Análisis lingüístico, Argumentos trascendentales, Hermenéutica, Reconstrucción histórica.

Abstract: Taylor analyzes transcendental investigation as the proper method of philosophy in a serie of early articles. The purpose of this article is double. First, we want to bring the reader closer to the philosophical foundations of Taylor's thought, exposing Taylor's discovery and analysis of transcendental investigation. Second, we want to show the need to attend to the methodology and phases of this transcendental investigation in order to achieve the correct interpretation and identification of Taylor's philosophy.

Key words: Charles Taylor, Phenomenology, Linguistic Analysis, Transcendental Arguments, Hermeneutics, Historical Making.

1. RETROSPECTIVA: LA INVESTIGACIÓN DE CHARLES TAYLOR (GENITIVO SUBJETIVO)

Charles Taylor nació en Montreal en 1931 y estudió Historia en la McGill University. En 1953 se trasladó a Oxford, para cursar estudios mixtos de filosofía, política y economía. Allí comienza su Tesis Doctoral bajo la supervisión de Isaiah Berlin y Elisabeth Anscombe. En 1976, ocupa la *Chichele Chair of Social and Political Theory* en el *All Souls College of Oxford* y comienza a tener peso como figura filosófica. Sin embargo, en Montreal será más conocido por su compromiso político como miembro fundador (y posteriormente candidato para los comicios)

del *Nouveau Parti Democratique du Quebec*. Con la publicación de *Sources of the Self* en 1989, se consagra como filósofo y comienza a ser reconocido internacionalmente. Los siguientes años se dedicará a la exploración de los temas morales y políticos postulados en este primer gran trabajo. Finalmente, en el año 2007 alcanzará un nuevo hito en su carrera académica con la publicación de *A Secular Age* y la concesión del *Templeton Prize*. Desde entonces, los reconocimientos y premios otorgados al filósofo canadiense son innumerables y lo han situado en el centro de atención del pensamiento filosófico actual.

En el mundo de habla inglesa, muchos investigadores y filósofos han intentado sistematizar su pensamiento, atendiendo tanto a su filosofía moral y política como a su creciente preocupación por el proceso de secularización del mundo moderno. En España, el énfasis puesto en su participación política en Quebec y en el paradigmático debate entre liberalismo y comunitarismo favoreció que Taylor fuese identificado como uno de los padres fundadores del comunitarismo teórico. En ambas lecturas, resulta sorprendente la escasa atención prestada a las primeras obras del autor y a sus orígenes filosóficos.

Sin embargo, entre la publicación de su primer artículo en 1957 y la publicación de *Sources of the Self* en 1989, Taylor publica más de 150 artículos y 7 libros. En ellos se encuentran las bases filosóficas de su pensamiento, la formulación del proyecto filosófico que abarcará toda su obra —a saber, la configuración de una antropología filosófica— y la metodología que llevará a cabo en tal empresa. Esta última partirá de una serie de planteamientos iniciales en los que Taylor analiza y critica la tradición epistemológica moderna. En la crítica a la epistemología moderna y en el estudio de los diferentes procedimientos de las ciencias naturales y de las ciencias humanas, Taylor hallará y analizará el que para él es el método fundamental de la filosofía: *la investigación trascendental*. Es lo que Laitinen y Smith (2002) denominan “temas metafilosóficos” en la obra de Charles Taylor.

La sistematización de estos temas y la dilucidación de la investigación trascendental es lo que en las siguientes páginas vamos a intentar desarrollar —no sin antes advertir que estas divisiones son bastante arbitrarias pues, como señala Ruth Abbey (2000), la contribución de Taylor en un campo de estudio siempre tiene “conexiones con” y “ramificaciones de” sus contribuciones en otros campos de estudio. Para ello rescatamos algunos de los textos más desconocidos del autor, articulándolos en torno a tres ejes que nos darán la clave del método de

la investigación trascendental: la conjugación entre fenomenología y filosofía del lenguaje, el estudio de los argumentos trascendentales en filosofía, y la necesidad de la hermenéutica y la reconstrucción histórica.

2. LA CONJUGACIÓN ENTRE FENOMENOLOGÍA Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Corría el año 1953 cuando un jovencísimo Taylor se traslada a Oxford, donde entrará en contacto con la filosofía analítica y el positivismo lógico del círculo de Viena. Autores como Ryle, Austin, Goach y Kenny forman parte de sus primeras lecturas. Con ellos compartirá el método analítico y la preocupación por el lenguaje, pero muy pronto se desencantará de esta filosofía a la que considera ciega y sorda ante las preguntas últimas de la vida humana. La lectura de Merleau-Ponty le conectará con la filosofía continental y le ofrecerá un método mucho más adecuado para su filosofar, así como la orientación de su filosofía. Muchos años después, Taylor recuerda este encuentro en las palabras preliminares de *La liberté des modernes*:

La lectura de la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty me señaló la dirección que quería seguir, es decir, una crítica del positivismo, no sólo en el ámbito de la filosofía *stricto sensu* sino en sus prolongaciones en las ciencias humanas; una crítica que, a la vez que abordaba las raíces epistemológicas de la filosofía moderna, conducía a la definición de una nueva antropología (Taylor, 1997: 9).

La asunción de la fenomenología le llevará a rechazar la tradición epistemológica moderna, pero no la tradición analítica. Muy por el contrario, la conexión entre fenomenología y filosofía del lenguaje será recurrente a lo largo de sus primeros años de trabajo.

Taylor criticará duramente la tendencia de estas corrientes a ignorarse y despreciarse. Claro ejemplo es la reseña que realiza de *La Philosophie Analytique*, libro que recoge las actas del congreso de Cahiers de Royaumont de 1958. Según Taylor, la conferencia falló estrepitosamente en su objetivo porque “ambos lados estaban insuficientemente preparados y sabían bien poco sobre el otro como para comprometerse en un diálogo realmente fructífero” (Taylor, 1964b: 133). Mientras van Breda veía en la importancia concedida al lenguaje ordinario un intento de restringir el alcance de la filosofía a un determinado tipo de relación con el mundo, el conceptual; Strawson consideraba que la demanda de van Breda de ir

más allá de lo conceptual era una extensión ilegítima de la filosofía dentro del campo de la investigación empírica.

A diferencia de estas posturas aparentemente irreconciliables, Taylor ve posible comparar y combinar el método propio de ambas corrientes, proyecto que ya había emprendido años antes en "Phenomenology and Linguistic Analysis" (1959b). El estudio de las esencias que lleva a cabo la fenomenología y el estudio de los conceptos que pretende el análisis del lenguaje son, a su juicio, estudios similares y complementarios: el análisis lingüístico es de gran relevancia en filosofía, pues cuando "refinamos" nuestros conceptos, al mismo tiempo, proyectamos un modelo de la cosa referida, clarificamos su esencia. A su vez, la investigación sobre las esencias conlleva la revisión de los conceptos que usamos para describirlas y uno de los mejores modos de completar esta investigación es a través del estudio de los usos de la palabra correspondiente.

Pero aún más, para Taylor, ambos métodos no sólo son cercanos, sino también susceptibles de la misma crítica. En sus formas extremas son "desviaciones simétricas" de una norma acordada: "por un lado está la creencia de que podemos prescindir de nuestros conceptos, ponerlos a todos a la vez en el banquillo; por el otro, la tesis de que todos los problemas filosóficos surgen de errores sobre el lenguaje. Ambas corrientes justifican la creencia en una filosofía sin presupuestos" (Taylor, 1959b: 109). La epojé husserliana exige poner entre paréntesis, suspender, todos nuestros conceptos, pero suspender un concepto para examinarlo requiere tomar otros conceptos dados como base para este examen¹. A su vez, el análisis del lenguaje que intenta clarificar el uso de una palabra está obligado a utilizar otras palabras que nos son dadas y presupuestas como válidas.

¹ Es preciso aclarar que estamos exponiendo la crítica que Taylor realiza a la fenomenología de Husserl y que la recepción que tiene de la obra de este autor es parcial, quedándose ligada al "Husserl convencional". La crítica de Taylor se centra en la "intuición de las esencias", en la extraordinaria idea de que podemos retroceder hasta las esencias, fijarlas con nuestra mirada y describirlas adecuadamente; como si pudiésemos separar y desprender nuestro lenguaje del mundo y retornar a una intuición pura de unidad de significado. Una vez lograda esta intuición pura, podríamos comenzar desde cero, alcanzar el verdadero punto de partida desde el que nuestros esquemas conceptuales pueden ser reconstruidos. Sin embargo, dice Taylor, nosotros sólo podemos enviar nuestros conceptos a revisión "en pequeños grupos". "Suspender" un concepto exige que tomemos otros conceptos como base para proceder a la revisión. La pretensión de la epojé de dejar que las cosas sean como son, sin tomarlas dentro de una interpretación, no es sostenible porque el uso serio de un concepto en una descripción supone "tomarlo dentro de una interpretación", es decir, aceptar las interpretaciones que conlleva. Aunque tanto Husserl en sus últimos trabajos —continúa Taylor— como algunos de sus sucesores llegaron a ver que efectivamente no hay un principio (un punto de partida) absoluto en la filosofía, en un inconsistente y curioso modo el lenguaje de la epojé continúa siendo utilizado en la actualidad y con él pervive la llamada a una descripción pura. La magia de una filosofía sin presupuestos —concluye Taylor— es más fácil de negar que de exorcizar (Taylor, 1959b: 102-104).

Con esta crítica Taylor apunta una idea también formulada por Javier San Martín: que la *apariencia trascendental* de la fenomenología —tomando prestada la formulación de Eugen Fink— es, en realidad, extensible a toda la filosofía (San Martín, 2013: 36-37). Dicho de otro modo: no es posible una filosofía sin presupuestos.

Apuntada la similitud y posible conjugación de ambos métodos, así como la crítica común, vamos a exponer esquemáticamente cómo fenomenología y filosofía del lenguaje se entremezclan en los estudios iniciales de Taylor.

a) *Presupuestos fenomenológicos*

Entre 1958 y 1989, Taylor publica alrededor de sesenta artículos y cuatro libros vinculados directamente a cuestiones fenomenológicas². Pero, como ya hemos apuntado, su primer acercamiento está vinculado al atractivo de la crítica fenomenológica a la epistemología tradicional.

En "Overcoming Epistemology" (1987), Taylor denuncia el fundacionalismo epistemológico en lo que, siguiendo el análisis de Ruth Abbey, podríamos considerar una doble dimensión: una macro y una micro. La *macro-dimensión* sitúa a la epistemología en un punto privilegiado dentro de la filosofía. La *micro-dimensión* demanda que el conocimiento sea analizado a fondo y devuelto a sus bases irreductibles (Abbey, 2000: 175-176). Para Taylor la superación de la epistemología conlleva el rechazo al fundacionalismo en ambas dimensiones, por la imposibilidad de neutralizar los aspectos antropocéntricos del conocimiento humano, y devuelve el foco de atención a la antropología filosófica subyacente.

² Baste citar muy sumariamente algunas de ellas: la conciencia, la autoconciencia, la intencionalidad, la identidad mente-cuerpo, la primacía de la percepción, el mundo de la vida, el ser humano como sujeto encarnado y, muy especialmente, la crítica a la epistemología tradicional, al representacionalismo, al intelectualismo y a la psicología conductista, que finalmente se extenderá a todas las ciencias naturales por cuanto estas tienen de reduccionistas. Entre los artículos dedicados a la fenomenología podemos destacar: "The Pre-Objective World" (1958), "Phenomenology and Linguistic Analysis" (1959b), "*The Phenomenological Movement* by Herbert Spiegelberg" (1962), "Genesis" (1965), "Mind-Body Identity, a Side Issue" (1967), "The Opening Arguments of the *Phenomenology*" (1972), "The Validity of Transcendental Arguments" (1978b), "Consciousness" (1982) y "Philosophy of Mind" (1989b); a los que se deben sumar los libros *The Explanation of Behaviour* (1964a), *Hegel* (1975) y su versión reducida *Hegel and Modern Society* (1979) y los *Philosophical Papers* 1 y 2 (1985a y 1985b). Sin embargo, esta predilección por la fenomenología, que se remonta a tan tempranos escritos, nunca será abandonada por Taylor. Muchos años después, con motivo de una revisión de la obra de William James, aún podemos leer: "Por lo que se refiere al hecho de que James sea habitualmente ignorado por los filósofos académicos contemporáneos, con algunas honorables excepciones, puede no ser más que una muestra de que, por desgracia, la amplitud de miras y el talento para la descripción fenomenológica no son cualidades a las que dé demasiado juego la disciplina en la actualidad" (Taylor, 2002: 33).

Esta tradición epistemológica comienza con Descartes quien, en la búsqueda de la certeza, inicia una suerte de giro reflexivo hacia los contenidos de la mente y promueve la desvinculación del agente. Esta vuelta reflexiva hacia nuestro modo de conocer es, para Taylor, un indiscutible avance respecto a los anteriores modos de proceder. Lo que no supondrá un avance será la instauración de la epistemología como filosofía primera, hecho que tiene lugar en lo que Taylor denomina "ontologización" del método y de la postura desvinculada (Taylor, 1991: 95).

La ontologización adquirió dos grandes formas en la filosofía moderna. La primera es el dualismo cartesiano según el cual nuestras ideas, nuestros pensamientos y sentimientos, están "dentro" de nosotros, mientras que los objetos del mundo a los que remiten nuestros estados mentales están "fuera". Sujeto y objeto pasan a ser los dos polos de un dualismo epistemológico fuertemente establecido y, en consecuencia, la concepción del conocimiento científico que termina por surgir de la visión cartesiana es representacional. Del dualismo epistemológico y del representacionalismo nace la idea del sujeto desvinculado, capaz de realizar representaciones objetivas, independientes de su experiencia como sujeto cognoscente. La segunda forma de ontologización, estrechamente vinculada a la primera, es el mecanicismo imperante en el siglo XVII. Bajo el prisma del mecanicismo, el cuerpo es entendido de modo mecánico, pero también el conocimiento se explica en términos mecanicistas. Según Taylor, Locke radicaliza la postura desvinculada y posibilita la aparición del yo "puntual" que, como el punto geométrico, es adimensional y sin extensión. Es la concepción de un individuo responsable de sus pensamientos y representaciones, capaz de manipular instrumentalmente el mundo para lograr sus objetivos.

Esta tradición, que se inicia con Descartes y se radicaliza con Locke, se prolonga hasta nuestros días, incluyendo a críticos como Rorty³ o Quine. Para Taylor el rechazo al fundacionalismo de estos dos últimos autores obviaría las consecuencias antropológicas de la ontologización. La superación de la epistemología no debe suponer únicamente el rechazo del fundacionalismo, sino también el rechazo a toda concepción epistemológica que olvide que ser un "yo" es una experiencia inseparable del hecho de existir y que el conocimiento depende de

³ Con este Taylor tendrá numerosas disputas. Destacamos aquí el artículo de Taylor "Rorty in the Epistemological Tradition" (Taylor, 1990) y la respuesta de Rorty en "Taylor on Truth" (Rorty, 1994).

una cierta relación entre lo que “está ahí fuera” y los estados internos causados en nuestra mente.

Con la ayuda de Merleau-Ponty y de Heidegger, Taylor llevará a cabo la superación de la epistemología. Siguiendo a Merleau-Ponty, Taylor concede que nuestra capacidad de conocer parte de nuestro ser como sujetos encarnados. El ser humano se halla inserto en un campo fenoménico en el que se produce el acto de la percepción. La percepción está condicionada por la corporalidad del sujeto. El objeto percibido ocupa un lugar en el mismo campo fenoménico que el sujeto perceptor: sujeto y objeto mantienen, como mínimo, una relación espacio temporal. Como consecuencia, objeto percibido juega un rol en la mente del sujeto perceptor, quien lo siente relevante (o no) para sus propósitos, vinculado (o no) a otros objetos y eventos, que pueden no estar siendo actualmente percibidos. El espacio perceptual y conductual son uno y el mismo, y esto inviste al campo fenoménico de significado. La direccionalidad inherente de la conciencia pone de manifiesto la significatividad, algo que había obviado la perspectiva vinculada del dualismo epistemológico.

La analítica existencial de Heidegger también será de gran ayuda en la superación de la epistemología. Taylor recupera de Heidegger dos nociones fundamentales: la *Lichtung* y el trasfondo. La experiencia del claro en el bosque requiere que exista un ser ante el cual aparecen las cosas, sitúa nuevamente al conocedor en el mismo campo fenoménico que lo conocido, lo que nos hace dejar de considerar al conocedor como garantizado en términos de “sujeto”. Nuestra aprehensión de las cosas como “objetos” es una de las posibilidades que tenemos como consecuencia de nuestro ser-en-el-mundo, es decir, la posibilidad de formar representaciones desvinculadas es consecuencia de nuestra actividad de percibir y conocer como sujetos vinculados. A ello debemos sumar la noción de trasfondo. El trasfondo no es aquello de lo que no somos conscientes, sino lo que hace inteligible aquello de lo que somos indiscutiblemente conscientes. Gracias al trasfondo podemos aprehender nuestra experiencia, captarla y hacerla comprensible, de modo que puede ser representado por un tipo de precomprensión y ser articulado haciendo explícito lo que antes estaba implícito.

Los argumentos ofrecidos por Merleau-Ponty y Heidegger permiten la superación de la epistemología: derrocan el fundacionalismo y apuntan una nueva dirección. Lo que hemos descubierto es la irremediabilidad de nuestra experiencia y el énfasis en la descripción de los procesos y condiciones de esta experiencia

llevará a Taylor a caracterizar su propio enfoque como fenomenológico. Es la fenomenología la que nos ha permitido romper con, al menos, tres ideas distorsionadoras de nuestro pensar actual. En primer lugar, frente a la imagen de un sujeto desvinculado, la fenomenología recupera la noción de seres encarnados, seres-en-el-mundo. En segundo lugar, frente al dualismo epistemológico del representacionalismo, la fenomenología nos muestra que como sujetos encarnados no podemos desligar nuestros estados mentales del mundo que los condiciona. Y, en tercer lugar, frente a las explicaciones conductistas del comportamiento humano, la fenomenología hace patente la imposibilidad de explicar la conducta humana sin hacer referencia a la intencionalidad y significatividad que la determinan.

b) Análisis del lenguaje

La preocupación de Taylor por el análisis del lenguaje se remonta a sus orígenes filosóficos en la Escuela de Oxford⁴. A mediados de la década de 1950, esta escuela estaba centrada en continuar y revisar la revolución lingüística del positivismo lógico del Círculo de Viena, ampliando su concepción del lenguaje y criticando algunos de sus supuestos básicos. Taylor compartirá el recelo ante los modelos reduccionistas de análisis del lenguaje y el deseo de promover una práctica filosófica compleja que revele la profundidad del lenguaje corriente, pero no aceptará la pretensión de neutralidad del lenguaje ordinario.

Merece la pena detenerse unas líneas para rescatar el primer artículo publicado de Taylor, "Can Political Philosophy Be Neutral?" (1957). Taylor enmienda la plana a sus compañeros oxonienses al afirmar que, aunque el análisis lingüístico como método en filosofía ha dado un nuevo giro a las cuestiones tradicionales, los filósofos de esta escuela yerran al presentar su trabajo como una ruptura radical con el pasado, como si esta nueva aproximación pudiese cambiar por completo la investigación filosófica. La pretensión de esta "nueva mirada" y su falacia implícita se revelan evidentes en el campo de la filosofía moral y política. Los análisis del lenguaje en las teorías morales y políticas pretenden ser neutrales, limitarse a estudiar el lenguaje y la adecuación del mismo, sin entrar en el

⁴ El mismo Taylor en "Phenomenology and Linguistic Analysis" (1959b) justifica comenzar con el análisis del método fenomenológico por ser "más desconocido para mí", lo que le sitúa dentro de la filosofía analítica tal y como está siendo desarrollada en la Escuela de Oxford.

debate entre las diferentes creencias morales o políticas. El análisis lingüístico pretende ser compatible con cualquier posición moral y/o política. Pero —afirma Taylor— al menos en un sentido no lo es.

La neutralidad parece plausible cuando afirmamos que personas con opiniones políticas muy diversas pueden ponerse de acuerdo en la descripción de algún evento político (por muy controvertido que éste sea). Hasta aquí podemos mantenernos neutrales, pero, si a continuación afirmamos que las diferentes valoraciones del evento no añaden nada a la descripción, iremos más allá de los límites del acuerdo común. El marco que establece la diferencia entre juicios de hecho y juicios de valor encaja mucho mejor con unas posiciones que con otras. Un liberal, por ejemplo, que mantenga que su opinión política es sólo su punto de vista, nada tiene que objetar a esta diferencia. Pero no parece que un marxista o un cristiano puedan constreñir su moralidad dentro de este marco para admitir que sus creencias básicas son del mismo estatuto que sus preferencias por el dulce o el salado. Hay ciertos eventos en el mundo que no son descriptibles en términos libres de valoración⁵: las decisiones morales y políticas de los individuos no son sucesos libres de valor como otros hechos y eventos de este mundo. Si mantenemos al sujeto moral fuera de este mundo, entonces podemos decir que los hechos del mundo son neutrales; pero una vez que incluimos al ser humano, u optamos por un mundo que no es completamente descriptible en términos “purgados” de valores o rechazamos hablar de “moral”.

El filósofo analítico debería aceptar que el lenguaje ordinario le proporciona un marco y una serie de significados y connotaciones de las que no puede escapar. El lenguaje corriente no es un fenómeno neutro sino un conjunto de interpretaciones que se constituyen por medio de las prácticas lingüísticas en nuestra relación con el mundo. Para Taylor, el uso que hacemos del lenguaje presupone una serie de cuestiones ontológicas que permanecen inarticuladas en el análisis lingüístico, tema que abordará más exhaustivamente en otro escrito temprano, “Ontology” (1959a). El problema, en términos generales, remite a los

⁵ Javier Muguerza prestó atención muy pronto al pensamiento filosófico de Taylor. Para Muguerza, Taylor —pese al interés y a la estrecha vinculación que mantiene con el análisis del lenguaje— cuenta con el mérito de no caer en la consolidada doctrina según la cual las cuestiones de valor son independientes de las cuestiones de hecho: “Hay, no obstante, excepciones dentro de ese consenso casi general; y una de tales excepciones es la del propio Taylor, quien por lo pronto acierta en el diagnóstico de la insuficiencia que aqueja aquella posición: [...] Argumentar o tratar de justificar racionalmente nuestros juicios morales es dar razón de tales juicios, que son sin duda juicios de valor” (Muguerza, 1977 [2009: 223]).

presupuestos ontológicos de dos estratos de nuestro lenguaje: el lenguaje que utilizamos para hablar de los objetos materiales del mundo —el M-lenguaje [*material object language*]— y el lenguaje que utilizamos para hablar de las personas y sus conductas —el P-lenguaje [*person language*] (Taylor, 1959a: 129). Los presupuestos ontológicos de nuestro P-lenguaje no son compatibles con los presupuestos ontológicos del M-lenguaje. El P-lenguaje presupone un mundo en el que las cosas y sucesos sobre los que hablamos no pueden encontrar correlato en el M-lenguaje. Esta diferencia entre ambos estratos y su modo de relacionarse es lo que está en la base de muchos problemas ontológicos y éstos no pueden ser simplemente “disueltos” mediante la clarificación de la lógica del lenguaje. Sin embargo, el avance de la ciencia en el mundo moderno y la tradición epistemológica moderna exigen la purificación del M-lenguaje y el rechazo absoluto del P-lenguaje. Taylor considera que no hay justificación para tal demanda pues el ser humano puede aprender y, de hecho, aprende a usar todos estos lenguajes o, más bien, estas diferentes dimensiones del lenguaje. Uno no puede atrincherarse en un estrato de lenguaje y rechazar la ontología de todos los demás, pues nuestro lenguaje ordinario predica de un modo particular tanto M-predicados como P-predicados. El único lenguaje que puede garantizar la unidad entre los M-predicados y los P-predicados es precisamente el lenguaje ordinario.

Con los años Taylor abandonará el carácter marcadamente analítico de estos textos, pero no así su interés por el lenguaje. Ya en la década de los años 70, centra el análisis del lenguaje en el problema de la significación. En “Language and Human Nature” (1978a), el M-lenguaje y el P-lenguaje son analizados como dos dimensiones del lenguaje ordinario, la dimensión designativa y la dimensión expresiva, respectivamente.

Mediante la dimensión designativa, una palabra apunta a una cosa del mundo, a una realidad totalmente independiente de nosotros y del uso que hagamos del lenguaje en el proceso de designación. Las teorías designativas hacen del significado un asunto poco enigmático: el significado de las palabras o las frases se explica por la correlación de los signos con fragmentos del mundo que pueden identificarse objetivamente. Esta teoría se ajusta muy bien a la tradición epistemológica moderna: el rol del lenguaje es representar lo más adecuadamente posible una realidad externa independiente.

Por su parte, la dimensión expresiva del lenguaje sirve para articular nuestros sentimientos, para encarnar algo que es manifiesto. Las expresiones ponen

de manifiesto una cosa al encarnarla. Para estas teorías, el asunto de la significación se vuelve algo más complicado. La significación es misteriosa pues no puede ser explicada a través de la relación signo-objeto, sino que sólo puede ser explicada a través de otra expresión. Una descripción expresiva de la significación no puede hablar en términos puramente objetivos, pues no puede evitar las propiedades relacionadas con el sujeto. Y, aún más, tal y como Herder señaló en el *Teatrise on the Origin of Language*, para que ciertas palabras denoten algo tenemos que ser capaces de hablar, de dar expresión a una conciencia reflexiva que aparece a través de la experiencia del discurso. Usar una palabra es identificar tal o cual cosa, pero para que se produzca la identificación signo-objeto es necesario apoyarse en otros signos. La palabra sólo tiene sentido en el conjunto de lenguaje. Humboldt continuó y desarrolló las ideas de Herder hasta consignar lo que él denominó como la "red" [*Gewebe*] del lenguaje. La capacidad lingüística se despliega sobre un trasfondo que nunca podemos dominar por completo, el discurso consciente es tan sólo la punta del iceberg.

Esta idea subyace en la concepción del trasfondo de Heidegger, pero también en la insondable dimensión prelingüística de Wittgenstein. Para Taylor, en gran parte, la argumentación de las *Philosophische Untersuchungen* tiene por objeto mostrar que la identificación entre objeto y palabra (a través de una ceremonia de nombramiento o señalamiento del objeto) sólo es posible cuando el aprendiz ya está inserto en el lenguaje, entiende las operaciones lógicas del mismo y el puesto que la palabra ocupa en él. Las teorías designativas, nos dice Wittgenstein, olvidan que tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mismo nombrar/designar sea posible y tenga sentido. De este modo, la concepción expresiva del lenguaje ofrece una imagen mucho más amplia y profunda del lenguaje y en ella la cuestión de significado se vuelve misteriosa.

3. EL ESTUDIO DE LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES

La atención prestada a los análisis fenomenológicos y lingüísticos no sólo influirán en los contenidos de la filosofía de Taylor, sino también en el procedimiento. En las obras Merleau-Ponty, Heidegger y Wittgenstein, Taylor encuentra una familia de argumentos que convergen en el método de la investigación trascendental. Todos ellos parten de la intuición del fenómeno central de la

experiencia —de ciertos aspectos o dimensiones de la experiencia— y nos llevan a “retroceder” en busca de los elementos que se manifiestan como condiciones constitutivas de la experiencia. La investigación trascendental está implícita en los análisis fenomenológicos en torno a la corporalidad y nuestro ser-en-el-mundo de Merleau-Ponty y Heidegger, así como en las teorías de juegos de lenguaje y en las formas de vida del último Wittgenstein; aunque tiene su origen en Kant y en Hegel en tanto que ponen énfasis en la participación activa de la subjetividad trascendental:

Por “argumentos trascendentales” me refiero a los argumentos que parten de alguna faceta supuestamente indudable de nuestra experiencia con el fin de concluir que esta experiencia debe tener ciertas características o ser de un cierto tipo, pues de otro modo esta faceta no podría ser indudable. Obviamente, los ejemplos más conocidos se encuentran en Kant, y es por esto que la determinación de “trascendental” es apropiada (Taylor, 1972: 151).

Según Taylor la deducción trascendental de Kant en sus diferentes versiones puede ser pensada como la dilucidación de dos facetas básicas de nuestra experiencia: la polarización entre sujeto y objeto, y la unidad garantizada por la apercepción trascendental. En la deducción trascendental, Kant parte de la idea de que debemos ser capaces de distinguir un orden objetivo de las cosas y un orden meramente subjetivo. La polarización entre sujeto y objeto obliga a alguna forma de objetividad, esto es, la distinción entre el modo en que las cosas son (noúmenos) y el modo en que se nos aparecen (fenómenos). Pero, desde ahí, Kant plantea la exigencia de cierta unidad coherente de las representaciones que constituyen la experiencia como una condición necesaria de su carácter de experiencia de un objeto. El “Yo Pienso” debe poder acompañar a todas nuestras representaciones. Sin la aplicación de estas dos características ineludibles no podríamos mantener la experiencia, son condiciones de posibilidad, trascendentales de la experiencia y del conocimiento humano. Pero este tipo de argumentación no está confinada a Kant, sino que forma parte del debate filosófico contemporáneo.

En “The Opening Arguments of the *Phenomenology*” (1972) Taylor analiza los tres primeros capítulos de la *Phänomenologie des Geistes* [PhG] de Hegel como un ensayo en el que se pone en práctica la argumentación trascendental. El objetivo de PhG es rastrear los pasos a través de los cuales la conciencia logra una adecuada concepción de sí misma. De hecho, nos dice Taylor en su *Hegel*,

PhG puede considerarse como una introducción al sistema de Hegel, cuya función sería la de llevar al lector desde donde está, enterrado en los prejuicios de la conciencia ordinaria, hasta el umbral de la verdadera conciencia (Taylor, 1975: 111). PhG comienza desde nuestra conciencia ordinaria de las cosas para llevarnos a la perspectiva verdadera del *Geist*. El trabajo es llamado “fenomenología” porque trata del modo en que las cosas aparecen a la conciencia o de las formas de la conciencia. Pero nuestra conciencia ordinaria nos lleva a ser individuos, sujetos finitos colocados ante el mundo, mientras que la perspectiva del *Geist* nos muestra como vehículos de un espíritu que está expresado en el mundo, por lo que este mundo no es ajeno ni distinto a nosotros. Entonces, ¿cómo podemos inducir a la conciencia ordinaria a salir de su perspectiva y llevarla a una forma más elevada? Hegel pretende mostrar cómo la conciencia ordinaria cuidadosamente examinada cae en contradicción y busca ir más allá de sí misma hacia una forma más adecuada, aquella libre de presupuestos dogmáticos y contradicciones internas.

El punto de partida es el sujeto que conoce, definido en términos de logro. De este modo, Hegel se aferra a un estándar realizado y desde él comienza una dialéctica ascendente que irá desde la más natural e insofisticada concepción del sujeto cognoscente que él llama “certeza sensible” hasta una forma de conciencia que ya no implique contradicción, capaz de mantenerse y reconciliarse consigo misma. Es el paso de una “certeza sensible” a una “certeza de sí mismo”⁶.

⁶ Taylor completa el análisis que comienza en el artículo de 1972 en el capítulo IV del *Hegel* de 1975 dedicado a la dialéctica de la conciencia. La conciencia con la que comienza su dialéctica crítica —esa certeza sensible— es la experiencia entendida como mera recepción preconceptual. El mundo es completo y rico cuando lo percibimos a través de impresiones previas a cualquier actividad de la mente y, en particular, a la actividad conceptual. La receptividad pura nos daría el conocimiento más rico porque no deja nada fuera, sino que toma el objeto que tiene ante sí en su plenitud. Ahora bien, el modo de Hegel para hacer entrar a la conciencia ordinaria en el movimiento dialéctico es pedirle al sujeto de la certeza sensible que nos diga qué experimenta. Hegel toma de Herder la idea de que la conciencia reflexiva es necesariamente conciencia lingüística. Si sabemos algo, entonces seremos capaces de decirlo, incluso si no tenemos las palabras adecuadas y experimentamos la inefabilidad del lenguaje. Pero al pedirle al sujeto de la certeza sensible que nos diga lo que sabe, le estamos pidiendo que produzca/articule un poco de conocimiento efectivo alcanzado en este modo de conciencia. Aquí es donde surge la contradicción: la certeza sensible se supone inconmensurablemente rica comparada con la conciencia conceptual porque nada en aquella ha sido seleccionado. Pero en el decir, seleccionamos, apuntamos, ponemos el foco de atención en alguna dimensión de la realidad. La conciencia que es consciente es, necesariamente, selectiva.

La certeza sensible no sólo no es la forma más rica de conciencia, sino que puede ser la más pobre, pues la falta de selectividad la condena al vacío. La nueva forma que Hegel ve surgir de la certeza sensible es una visión del objeto como una cosa con propiedades. A esta visión del objeto de conocimiento la llama Hegel “percepción” y será el punto de partida de una nueva dialéctica en la que trata de mostrar que la experiencia definida en términos de este objeto se revela a sí misma, una vez más, como contradicción. La conciencia logra ver su inadecuación al comprobar la contradicción en el seno de sí misma: la conciencia tiene una determinada idea de lo que significa la experiencia, pero esta idea no es la experiencia efectiva de la conciencia. Al intentar hacer efectiva la idea de la experiencia, la conciencia se ve obligada a violar

El argumento de Hegel parte de las características innegables de la experiencia —la certeza sensible, la conciencia ordinaria— para alcanzar la condición de posibilidad de dicha conciencia —la autoconciencia. Su argumento, que se sigue del plan trazado en la introducción, tiene muchas afinidades con la argumentación trascendental⁷.

Este modo de proceder es, para Taylor, el propio de la filosofía y en función del mismo analizará y validaría la filosofía de otros autores. Continuando con la estela de autores que, a juicio de Taylor, siguen la metodología propia de la argumentación trascendental nos encontramos con Merleau-Ponty. El fenomenólogo francés parte de la certeza de que nuestro acceso primero al mundo se da a través de la percepción para mostrar que ésta es en esencia la de un ser encarnado. Nuestra experiencia está condicionada por el modo en que nos situamos corporalmente en un espacio y un tiempo determinado. Percibimos el arriba y el abajo, el antes y el después, nos movemos por el espacio y actuamos en y sobre el mundo. Estamos ineludiblemente abiertos al mundo y nuestro modo de ser abiertos al mundo, nuestra percepción, es ineludiblemente la de un agente puesto frente a él. El argumento señala un rasgo aparentemente innegable y esencial de la experiencia: nuestra experiencia es la experiencia de un sujeto encarnado; pero al hacerlo también dice algo esencial de nuestra vida como sujetos: somos ineludiblemente seres encarnados. La conclusión del argumento, i.e., el ser humano es una agencia encarnada, es sumamente significativa y va más allá de su punto de partida, el fenómeno de la percepción.

el modelo o idea original en vista de su inadecuación. Esto significa que la conciencia debe realizar los cambios que la contradicción revelada ha mostrado necesarios, lo cual nos lleva a otra noción de la conciencia que se convertirá en la base sobre la cual comenzar una nueva prueba intrínseca de adecuación. El objetivo último de Hegel es mostrar que la conciencia es siempre autoconciencia. Por eso su proceder comienza con la conciencia natural, ordinaria, y muestra que sobre su examen se transforma a sí misma en autoconciencia

⁷ En este punto es necesario realizar tres importantes aclaraciones. En primer lugar, Taylor afirma que tan sólo los argumentos correspondientes a los tres primeros capítulos siguen el método trazado en la introducción de PhG y, en consecuencia, sólo estos argumentos pueden ser presentados de forma convincente como argumentos trascendentales. Es decir, la argumentación trascendental no es visible ni extensible a toda la filosofía de Hegel, ni tan siquiera a PhG. En segundo lugar, es necesario apuntar que la lectura de Taylor de PhG será criticada por muchos autores. Keith Hewitt, por ejemplo, considera que esta interpretación es totalmente inapropiada: el criticismo de Hegel hacia el método trascendental invalidaría situar a Hegel y Kant en la misma trayectoria filosófica (Hewitt, 2000: 161). Pero, en tercer lugar, más allá de las críticas que se puedan realizar a la interpretación de la PhG de Taylor —de las cuales aquí sólo queremos dejar constancia de su existencia— lo cierto es que, a partir de esta lectura, Taylor encuentra lo que para él es el método propio de la filosofía en función del cual analizará la filosofía de otros autores y construirá la suya propia.

Por su parte, Heidegger lleva a cabo el mismo procedimiento en *Sein und Zeit*. Su punto de partida es el hecho de que descubrimos las cosas como formando parte de un mundo para a través de una regresión llegar a la tesis fuerte de que nosotros mismos somos *seres-en-el-mundo*. Sólo por el hecho de que nosotros somos seres que tenemos mundo, podemos apreciar y ser conscientes del aparecérse nos de las cosas. Es la experiencia del claro del bosque de la que ya hemos hablado: lo que muestra el claro del bosque no es sólo el objeto, sino que nosotros mismos estamos ubicados en él. El *ser-en-el-mundo* será condición de posibilidad de nuestra experiencia y nuestro conocer.

La reflexión de Wittgenstein es similar a la heideggeriana cuando muestra que la condición de posibilidad de nuestra comprensión lingüística es la existencia de un trasfondo prelingüístico. En esta ocasión, Wittgenstein parte de la experiencia básica del atomismo del significado, según el cual una palabra adquiere significado cuando la conectamos a un objeto mediante el "nombrar". Nombrar una cosa parece una operación primitiva y autosuficiente, pero el nombrar no es un hecho que pueda tomarse de forma aislada fuera de nuestra capacidad lingüística. La argumentación trascendental muestra que para que el hecho de nombrar sea posible es necesario que existan muchos preparativos en el lenguaje y que el sujeto participe, aunque sea inconscientemente, irreflexivamente, en los mismos. Nombrar un objeto presupone ser capaz de aplicarle otros términos que situarían el nombre, la palabra, en nuestro discurso e identificarían lo que nombra. Tenemos que ser capaces de decir, aunque sea de forma incorrecta, lo que estamos nombrando⁸. La comprensión del trasfondo prelingüístico no concierne a las palabras aisladas sino a los juegos del lenguaje.

Aunque la referencia a los argumentos trascendentales de la filosofía aparece recurrentemente en muchos textos, Taylor los analiza en profundidad en "The Validity of Transcendental Arguments" (1978b).

Los argumentos que denomino "trascendentales" parten de algún rasgo de nuestra experiencia que caracterizan como indubitable [...] Pasan luego a una conclusión más fuerte, concerniente a la naturaleza del sujeto o su posición en el mundo. Realizan ese pasaje mediante un argumento regresivo, a saber, que la conclusión más fuerte

⁸ Vemos la tesis de Herder-Humboldt repetida tanto en Hegel como en Wittgenstein.

debe serlo para que el hecho indubitable de la experiencia sea posible (y como aquella lo es, éste, por fuerza, también lo es) (Taylor, 1978b [1997: 123]).

La argumentación trascendental es la regresión desde un rasgo incuestionable de la experiencia a una tesis más fuerte como condición de su posibilidad⁹. Esta argumentación tiene, según Taylor, tres rasgos fundamentales. En primer lugar, la regresión consiste en una cadena de "afirmaciones de indispensabilidad". Van desde un punto de partida hasta su conclusión mostrando que la condición expuesta en ésta es indispensable para la característica señalada como punto de partida. El argumento tiene, por tanto, un mínimo de dos pasos, aunque puede tener más, pues puede construir sobre su base tantas afirmaciones de indispensabilidad como sean necesarias para llegar a la conclusión fuerte. En segundo lugar, las afirmaciones de indispensabilidad no pretenden tener un fundamento empírico, sino ser *a priori*. No son probables, sino apodícticas, se las supone evidentes por sí mismas. Desde la primera afirmación, que se nos muestra con una claridad arrolladora, hasta la conclusión, todo el argumento debe ir acompañado del mismo tipo de certeza y evidencia. La argumentación es, por tanto, "una cadena de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad". En tercer lugar, todas las afirmaciones conciernen a la experiencia. Esto proporciona a la cadena de afirmaciones un anclaje sin el cual no tendría la significación que tiene, el punto de partida es inexpugnable.

Los argumentos trascendentales son entonces cadenas de afirmaciones apodícticas de indispensabilidad que conciernen a la experiencia y tienen, de ese modo, un anclaje indiscutible. No puede hacerse caso omiso de aquello para lo cual muestran que las cosas son indispensables (Taylor, 1978b [1997: 133-134]).

En último término, los argumentos trascendentales consisten en hacer explícito un discernimiento sobre nuestra propia actividad, de ahí que, pese a tratarse de afirmaciones evidentes, no sean fáciles de dilucidar. Estas afirmaciones son ciertas porque se fundamentan en nuestra propia actividad, explicitan las condiciones del éxito y del fracaso y lo hacen con acierto, pues dudar de ellas implicaría

⁹ Queremos dejar apuntado aquí que dicha condición de posibilidad estará ligada a la "naturaleza del sujeto". En último término, las conclusiones fuertes de la investigación trascendental en Taylor siempre serán referidas a la naturaleza del sujeto y como tal establecerán las condiciones de posibilidad del ser humano –las condiciones invariables de la variabilidad humana.

dudar de que estamos ocupados en dicha actividad. Las exigencias del debate filosófico requieren que explicitemos las condiciones límites del buen resultado y, una vez que llegamos a estas condiciones límite, veamos que el asunto en cuestión es evidente por sí mismo. A pesar de ello, puede ser muy difícil llegar a este punto, por eso, aunque las conclusiones de los argumentos trascendentales son apodícticas están siempre abiertas a un debate incesante.

4. LA NECESIDAD DE LA HERMENÉUTICA Y LA RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICA

Cabría preguntarnos cómo es posible que el resultado de la argumentación trascendental sean afirmaciones que descubrimos como evidentes en sí mismas y, a pesar de ello, no sean fácilmente alcanzables e, incluso, una vez alcanzadas sean susceptibles de un debate incesante. La respuesta es que la regresión llevada a cabo desde una característica innegable de la experiencia hasta su condición de posibilidad es una cuestión hermenéutica y como tal depende de una interpretación que saque a la luz la coherencia subyacente, que explicita la significación expresada y haga manifiesto un sentido que permanecía oculto.

Taylor criticará duramente el discurso científico que pretende conocer rigurosamente aspectos de la realidad —incluido el ser humano— ajustándose a los estándares epistémicos de claridad y objetividad. Este modo de comprender el conocimiento científico destierra a las ciencias sociales y humanas de los dominios del conocimiento objetivo. El método fenomenológico-hermenéutico que opondrá a esta racionalidad desvinculada nos permitirá descubrir nuestras relaciones en el mundo a través del cuerpo y del uso ordinario del lenguaje.

En *The Explanation of Behaviour* (1964a), Taylor rechaza las explicaciones causales de la conducta humana. Los comportamientos de los seres humanos gozan de una intencionalidad que se encuentra ausente en otros lugares de la naturaleza, poseen una conciencia que les permite dirigir sus comportamientos. Esto nos obliga a considerar ciertas nociones como "significado" y "valor" dentro de las explicaciones de la conducta humana, nociones irrelevantes para las ciencias naturales pero ineludibles para las ciencias del hombre.

Cualquier explicación de la naturaleza humana debe articularse a partir de una dialéctica ontológica que tome en consideración el dato fenomenológico pero que, a partir del mismo, sea capaz de remontarse a las condiciones de posibilidad de dicha facticidad a fin de mostrar los constitutivos perennes de la naturaleza

humana. Para ello es necesario discernir paralelamente las conexiones intrínsecas que existen entre nociones como "sentido", "propósito" y/o "significado", algo que sólo se puede hacer a través de la inserción de un elemento interpretativo en la explicación.

En "Interpretation and the Sciences of Man" (1971), Taylor defiende que la interpretación es fundamental en las ciencias del hombre. La interpretación intenta aclarar un objeto de estudio y su significado, sacando a la luz la coherencia o el sentido subyacente. Cualquier ciencia humana incorpora una hermenéutica porque se ocupa de las formas de significación confusamente interrelacionadas. Taylor diferencia entre "significación" y "expresión". La significación es el proceso por el cual otorgamos significado a la cosa relacionada, pero esta significación puede adquirir más de una expresión. La hermenéutica es la ciencia encargada de articular la significación en su expresión más adecuada: "Una interpretación es lograda cuando aclara la significación originalmente presente en una forma confusa, fragmentaria y oscura" (Taylor, 1971 [1997: 146]).

La dificultad de la hermenéutica es que, al intentar que la significación sea expresada de otra manera, necesariamente recurre a otras expresiones, lecturas o interpretaciones. Estamos ante lo que se conoce como "círculo hermenéutico". La circularidad de este procedimiento es fácilmente identificable cuando pensamos en la interpretación de un texto: cuando tratamos de establecer una lectura para un texto invocamos a la lectura de otras partes del texto, la lectura e interpretación de diferentes fragmentos del texto depende de la lectura e interpretación de otras partes y, en última instancia, de la lectura del todo. ¿Y si todo fuese una gran ilusión? ¿Y si todo fuese un gran error interpretativo? La única forma de romper el círculo hermenéutico es alcanzar un nivel de certidumbre que de algún modo legitime una determinada interpretación como la expresión más adecuada de la significación subyacente.

Taylor defiende que existen dos modos de alcanzar esta certidumbre, dos modos históricamente comparables que no tendrán la misma validez para nuestro autor. El primer modo, calificado por Taylor como "racionalista" y cuyo máximo representante sería Hegel, aspira a alcanzar un discernimiento de tal claridad que nuestras intuiciones o comprensiones tengan la certeza de lo innegable. El segundo modo, calificado como "empirista", concibe la impresión o el dato sensorial como la pieza básica constituyente del conocimiento, un dato bruto libre de interpretación. Para Taylor, este segundo modo de romper el círculo

hermenéutico es un intento de trascender nuestra propia subjetividad para reconstruir el conocimiento sin apelar a lecturas o juicios susceptibles de una verificación ulterior. Más allá de la subjetividad del agente, los datos empíricos no cuestionables ofrecen la única verificación aceptada. Cualquier significación excedente, no compatible con estos datos en bruto, se considera ajena a la lógica de la verificación y, en consecuencia, es rechazada. Los progresos de la ciencia natural han dado gran credibilidad a esta epistemología verificacionista y desde ella ha existido la tentación de reconstruir las ciencias humanas según el mismo modelo. Pero, nos dice Taylor,

[...] muchos, yo entre ellos, sostendrían de buena gana que estos conceptos sobre las ciencias del hombre son estériles y que el marco fijado por esta orientación epistemológica nos impide llegar a entender importantes dimensiones de la vida humana. [...] Mi idea es que la cuestión puede plantearse de manera fructífera en términos de la noción de interpretación, tal como comencé a esbozarla con anterioridad (Taylor, 1971b [1997: 151]).

Taylor se refiere en este punto al modo de entender la interpretación como la adecuada expresión de una significación. El objetivo es trascender los límites de una ciencia basada en la verificación en beneficio de una ciencia que estudie las significaciones intersubjetivas y comunes inscritas en la realidad social. Las ciencias humanas no se pueden fundar en datos empíricos porque sus datos primitivos son ya lecturas de significaciones, esto es, interpretaciones.

Tanto en el análisis fenomenológico como en el análisis del lenguaje ordinario el proceso de significación tiene un lugar fundamental en la explicación del comportamiento humano. Cualquier situación, acción o exigencia tiene un significado determinado para un sujeto. Taylor llama a esto "significado experiencial", para diferenciarlo del "significado lingüístico". El significado experiencial es ya una significación determinada en un espacio fenoménico y conductual y, como tal, puede ser caracterizado en tres dimensiones. En primer lugar, el significado es para un sujeto específico, un grupo de sujetos o quizás para el sujeto humano como tal; en segundo lugar, el significado siempre es de algo, lo que implica que podemos diferenciar entre el elemento dado (la situación, la acción, etc.) y su significado; y, en tercer lugar, las cosas tienen significado en un determinado campo y a través de conexiones significativas con otras cosas.

El elemento significativo único y sin relación no existe. Nuestro punto de apoyo para una adecuada interpretación, nuestra unidad básica, es un significado experiencial. Como tal, da sentido a nuestro actuar y muestra la coherencia interna, motivo por el cual ya puede ser considerada una interpretación.

El objetivo de la hermenéutica será reemplazar una interpretación confusa por otra más adecuada que logre explicitar el significado experiencial subyacente. El hecho de ser un agente viviente implica experimentar la propia situación en función de ciertas significaciones; y, en cierto sentido, esto puede considerarse una especie de proto-interpretación. Ineludiblemente nos movemos en un círculo hermenéutico porque, en el caso de que las interpretaciones dadas no nos convengan, lo único que podemos hacer es proponer nuevas interpretaciones. En una ciencia hermenéutica siempre es indispensable cierto grado de intuición y esta no puede comunicarse, explicarse, mediante la recolección de datos bruto. Las ciencias hermenéuticas están fundadas en intuiciones que no todos comparten y esas intuiciones tienen una estrecha ligazón con nuestras opiniones fundamentales, con lo que Taylor denominará "evaluaciones fuertes". Estas evaluaciones no pueden estar libres de valores, sino que son ciencias morales en el más amplio sentido.

Vemos pues como el interés de Taylor gira en torno a la relación inherente entre el ser y el significado o sentido, en continuidad con los análisis de Heidegger, Gadamer y Ricoeur. El mundo aparece de modo significativo incluso en sus manifestaciones más rudimentarias y, por ello, el animal humano está condenado a dar respuesta al modo en el cual el mundo se le aparece como una realidad significativa. Pero dada la oscuridad a la que nos somete la existencia inmediata, para dilucidar el sentido e importancia que las cosas tienen para nosotros nos vemos obligados a interpretar aquello que se nos presenta como apariencia. No basta, pues, con atender a la experiencia inmediata de lo dado, sino que debemos articular una ontología que se despliega hermenéuticamente para aprehender los significados a través de un ejercicio creativo de interpretación.

La filosofía de Taylor, por tanto, se apoya en la tradición hermenéutica continental y, dentro de ella, la figura de Gadamer será fundamental. Ambos autores coinciden al proponer un modo de filosofar que se opone diametralmente a los procedimientos que se derivan del naturalismo a la hora de comprender al hombre y la acción humana: es la propuesta de una alternativa hermenéutica como modelo de estudio de la realidad del hombre. A través del estudio de la

intencionalidad en la percepción, Taylor muestra la referencia al mundo significativamente captado. Existe siempre un trasfondo sobre el que las propiedades relevantes resultan significativas y este trasfondo es condición de posibilidad de la percepción, la emoción y la acción. La noción de trasfondo que Taylor toma de Heidegger conecta aquí con otra noción gadameriana: la fusión de horizontes. El hombre nunca puede desembarazarse totalmente de su horizonte de comprensión, pero éste debe ampliarse con el horizonte del otro. La fusión de horizontes es una necesidad que surge del hecho de que todo comprender es interpretar. Aunque el punto de vista del intérprete constituye su punto de partida, éste no debe imponer su propio criterio, sino que debe abrir su comprensión a la del otro. De este modo se apuesta por una hermenéutica intercultural, capaz de evitar el abismo del relativismo.

Pero aún hay otro punto fundamental que Taylor retoma de Gadamer y que será vital para la construcción de su propia filosofía. Gadamer, inspirándose en Heidegger, trata de superar la ausencia de temporalidad en los planteamientos filosóficos que tienden a una pretendida universalidad y objetividad engañosas; por ello reivindica una verdad que tenga en consideración el pensar histórico. Taylor tomará esta idea y la llevará hasta sus últimas consecuencias: el método fenomenológico-hermenéutico debe atender a la perspectiva histórica. Para elaborar una correcta interpretación es preciso ejercer una reflexión sobre las condiciones que definen el significado. Esta reflexión debe implicar el estudio de lo que ha sido entregado por la historia. De ahí surge lo que para Taylor es un paso fundamental en el filosofar: la reconstrucción histórica, que acompaña a la hermenéutica en el título de este apartado. Para Taylor la interpretación obliga a recrear un sentido histórico, esto es, a no juzgar el pasado según nuestros parámetros, sino a pensar expresamente el horizonte histórico como coextensivo con el presente y el pasado, adquiriendo mayor conciencia de la propia tradición cultural y reconstruyendo la historia que tengamos a nuestra disposición, aquella que ofrezca una explicación plausible del sentido de la historia y nos muestre el devenir histórico de la verdad como condición de posibilidad de nuestro actual reflexionar. No es, pues, una cuestión baladí que en *Sources of the Self* podamos leer: "sólo a través de ahondar en la perspectiva de la historia es posible sacar a la superficie lo que está implícito, pero aún operante en la vida contemporánea" (Taylor, 1989a: 672-673).

Dado que los argumentos trascendentales parten de un hecho indudable de nuestra experiencia y se remontan a una tesis fuerte que atañe a nuestra propia condición como seres humanos, la argumentación trascendental no puede dejar de ser una cuestión hermenéutica. La investigación trascendental que se articula en los argumentos trascendentales opera a través de la discusión hermenéutica y encuentra en la reconstrucción histórica un apoyo fundamental.

5. PROSPECTIVA: LA INVESTIGACIÓN DE TAYLOR (GENITIVO OBJETIVO)

El método de la investigación trascendental no sólo es uno de los temas de estudio de Taylor, sino la metodología filosófica que llevará a cabo en sus trabajos. Entre análisis fenomenológicos y lingüísticos, Taylor seguirá el método de la investigación trascendental en la búsqueda de aquellas condiciones de posibilidad del existir, pensar y sentir del ser humano; pero, una vez alcanzadas hermenéuticamente estas condiciones, la reconstrucción histórica será la que nos permita trazar el trasfondo de significado y comprender la relevancia de estas teorías en la sociedad actual.

La obra de Taylor debería ser analizada y sistematizada atendiendo a la investigación trascendental y diferenciando sus fases y momentos, pues los análisis fenomenológico-hermenéuticos conforman el núcleo de su filosofía antropológica¹⁰, mientras que las reconstrucciones histórico-hermenéuticas enmarcan la relevancia de sus tesis en el debate actual. Es necesario, por tanto, prestar especial atención a sus argumentos trascendentales y no precipitarse apresuradamente en la atribución de ideas que forman parte de la reconstrucción histórica.

¹⁰ El núcleo central de la filosofía de Taylor es construir una nueva imagen del ser humano, una nueva antropología filosófica sobre la que se apoyará su filosofía antropológica. La antropología filosófica tiene como objeto fundamental la reflexión filosófica sobre el ser humano. Siendo fiel a su metodología, Taylor buscará las condiciones invariables de la (rica) variabilidad humana; es decir, pretende dilucidar los argumentos trascendentales que partiendo del fenómeno de lo humano se remontan a las condiciones de posibilidad del ser humano. Como apuntábamos en la anterior nota a pie de página, en última instancia, la investigación trascendental apunta a esos "requisitos previos invariables" a través de los que se permitirá y garantizará la comprensión de la "variabilidad humana", esto es, la comprensión de los diferentes modos de ser humano, las diferentes imágenes del ser humano que nos proporcionan tanto la historia como la filosofía. Pero, como dice Smith (2002), lo que subyace a la antropología filosófica y resulta diferencial en el proyecto de Taylor es el modo en que trata los diversos niveles en los que el mundo aparece como signifiante para los seres humanos. La distinción de los grados de significación que adquiere el mundo para los seres humanos en su trato con él demanda una doble tarea: fenomenológica y hermenéutica. Este es el proceder propio de la investigación trascendental. Sobre la antropología filosófica de Taylor y las consecuencias prácticas de esta antropología, ejes centrales de la filosofía de Taylor ya hemos hablado en otros lugares. Para más información remitimos a los artículos ya previamente publicados (Rodríguez García, 2014 y 2015).

Ignorar esta metodología y sus fases implica arriesgarse a una incorrecta interpretación de la obra y pensamiento de Taylor.

Los ejemplos más claros de esta metodología se pueden encontrar en sus dos grandes obras: *Sources of the Self* y *A Secular Age*. Sin embargo, los argumentos trascendentales y la reconstrucción histórico-hermenéutica están presentes en toda su obra y pueden apreciarse al analizar cada una de las disciplinas que aborda con más profundidad a lo largo de su vida: ética, política y religión. Los análisis que caracterizan al ser humano como evaluador fuerte, animal social y ser espiritual, respectivamente, son un claro ejemplo de aquella investigación trascendental que partiendo de las facetas innegables de la experiencia humana busca las condiciones invariables de la variabilidad humana, esto es, de la condición de posibilidad de todo actuar, vivir y sentir humano, respectivamente.

Por otra parte, la reconstrucción histórica llevada a cabo con las fuentes de la moralidad (*Sources of the Self*, 1989), los análisis de las políticas de la igual dignidad y de la diferencia (*Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, 1993) y las historias que se entrecruzan para dar paso a nuestra era secular (*A Secular Age*, 2007) son una muestra de la amplitud y erudición del pensamiento de Taylor y del intento de recuperar la temporalidad en las aproximaciones filosóficas. Es aquí donde se producen los malentendidos en torno a su pensamiento, al no identificar correctamente aquellas corrientes e ideas fundamentales sobre las que Taylor está informando y aquéllas que pueden ser consideradas las verdaderas tesis taylorianas¹¹.

Cualquier investigación seria sobre la filosofía de Taylor debe, por tanto, recuperar los artículos y libros de sus más de 30 años de formación y reflexión metafilosófica, analizar e identificar el método filosófico de Taylor y comprender cómo la investigación trascendental está ineludiblemente abocada a la articulación de una antropología filosófica de profunda raigambre fenomenológica.

¹¹ El propio Taylor advierte de este riesgo. En la reconstrucción histórica Taylor se enfrenta a la dificultad de explicar y asentar un conjunto de opiniones, ideas y corrientes. Su forma de hacerlo es a través de la articulación de las tesis básicas como si fuesen propias. El peligro es que el lector confunda esas posiciones sobre las que Taylor tan solo está informando con su verdadero posicionamiento: "Un problema con el que me encontré fue: cómo dar sentido a este remolino de debates/ intercambios/ reacciones mutuas. Cómo establecer las diferentes posiciones sin repetir una y otra vez: "en la opinión del grupo A", "en la opinión del grupo B". Mi solución a esto (y no sólo en este libro) fue iniciar tan pronto como fuese posible el discurso de las diferentes posiciones e incluso con su retórica; y esto con el fin de dar un sentido de porqué estas posiciones son tan atractivas para aquellos que las sostienen. Así que hay gran cantidad de *oratio obliqua* en el libro. Cuán peligroso es este procedimiento es algo que ya he experimentado más de una vez. Es fácil para el lector no ver que estoy informando sobre posiciones comúnmente mantenidas, y tomar estas posiciones como las mías propias" (Taylor, 2010: 645-646).

BIBLIOGRAFÍA

- ABBEY, R. (2000), *Charles Taylor*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- HEWITT, K. (2000), "Taylor on Phenomenological Method: An Hegelian Refutation", *Animus*, 5 (2000), 159-180.
- LAITINEN, A. y SMITH, N. H. (ed.) (2002), *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor*, Helsinki: Acta Philosophica Fennica, Vol. 71.
- MUGUERZA, J. (1977), *La razón sin esperanza (Siete trabajos y un problema de ética)*, Madrid: Plaza y Valdés/ CSIC, 2009, 3º ed.
- RORTY, R. (1994), "Taylor on Self-Celebration and Gratitude", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54/1 (1994), 197-201.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, S.E. (2014), "Charles Taylor: de la antropología filosófica a la filosofía práctica", *Investigaciones Fenomenológicas*, 11 (2014), 263-280.
- , (2015), "Antropología filosófica y filosofía antropológica en la obra de Charles Taylor. La reflexión filosófica como proyecto vital", en Antonio Campillo y Delia Manzanero (eds.), *Actas I Congreso de la Red Española de Filosofía*, Publicacions de la Universitat de València, Volumen II, 83-96.
- SAN MARTÍN, J. (2013), *Antropología Filosófica I. De la antropología científica a la filosófica*, Madrid: UNED.
- SMITH, N. H. (2002), *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- TAYLOR, Ch. (1957), "Can Political Philosophy Be Neutral?", *Universities & Left Review*, 1/1 (Spring 1957), 68-70.
- , (1958), "The Pre-Objective World" [con Michael Kullman], *Review of Metaphysics*, 12/1 (September 1958), 108-132. Reimpreso en M. Natanson (ed.), *Essays in Phenomenology*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, 116-136.
- , (1959a), "Ontology", *Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, 34 (1959), 125-141.
- , (1959b), "Phenomenology and Linguistic Analysis", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 33 (1959), 93-124.
- , (1962), "The Phenomenological Movement by Herbert Spiegelberg" [Reseña de libro], *Mind*, 71/284 (1962), 546-551.
- , (1964a), *The Explanation of Behaviour*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

- , (1964b), "La *Philosophie Analytique* by Cahiers de Royaumont" [Reseña de libro], *Philosophical Review*, 73 (1964), 132-135.
- , (1965), "Genesis" [Reseña del libro *The Structure of Behaviour* de Maurice Merleau-Ponty], *New Statesman*, 70 (3 September 1965), 326-327.
- , (1967), "Mind-Body Identity, a Side Issue?", *The Philosophical Review*, 76/2 (April 1967), 201-213.
- , (1971), "Interpretation and the Sciences of Man", *Review of Metaphysics*, 25 (1971), 3-51. Recogido en Ch. Taylor (1985b), 15-57, y en Ch. Taylor (1997), 143-198.
- , (1972), "The Opening Arguments of the *Phenomenology*", en A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York: Doubleday, 1972, 151-187.
- , (1975), *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press. Trad. esp. de Francisco Castro, Carlos Mendiola y Pablo Lazo, *Hegel*, Barcelona: Anthropos, 2010.
- , (1978a), "Language and Human Nature", en *Alan B. Plaunt Memorial Lecture*, Ottawa: Carleton University, 1978. Recogido en Ch. Taylor (1985a), 215-247, y en Ch. Taylor (1997), 33-76.
- , (1978b), "The Validity of Transcendental Arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 79 (1978-1979), 151-156. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 20-33, y en Ch. Taylor (1997), 123-140. Reimpreso como "Transcendental arguments", en J. C. Swindal y H. J. Gensler (eds.), *The Sheed & Ward Anthology of Catholic Philosophy*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2005.
- , (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press. Trad. esp. de Juan José Utrilla, *Hegel y la Sociedad Moderna*, México: F.C.E., 1983.
- , (1982), "Consciousness", en P. F. Secord (ed.), *Explaining Human Behaviour: Consciousness, Human Action and Social Structure*, Beverly Hills: Sage, 1982, 35-51.
- , (1985a), *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , (1985b), *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , (1987), "Overcoming Epistemology", en K. Baynes, J. Bohman y T. McCarthy (eds.), *After Philosophy: End or Transformation?*, Cambridge: MIT Press, 1987, 464-488. Recogido en Ch. Taylor (1995a), 1-19.

- , (1989a), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp. de Ana Lizón, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.
- , (1989b), "Philosophy of Mind", en J. O. Urmson y J. Ree (eds.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, 1989, 2ª ed., 235-237.
- , (1990), "Rorty in the Epistemological Tradition", en A. Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Oxford: Blackwell, 1990, 257-275.
- , (1991), "Lichtung oder Lebensform. Parallelen Zwischen Wittgenstein und Heidegger", en B. McGuinness et al. (eds.), *Der Löwe spricht.. un wir können ihn nichtverstehen*, Frankfurt: Suhrkamp, 1991, 94-120. Revisado y traducido al inglés como "Lichtung or Lebensform: Parallels Between Heidegger and Wittgenstein", en Ch. Taylor (1995a), 61-78.
- , (1993), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, edición e introducción de Amy Gutmann, Princeton, Princeton University Press, Trad. esp. de Mónica Utrilla, Liliana Andrade y Gerad Vilar, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México: F.C.E., 2009, 2ª ed.
- , (1997), *La liberté des modernes*, edición de Philippe de Lara, París: Presses Universitaires de France. Trad. esp. de Horacio Pons, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- , (2002), *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp. de Ramón Vilá, *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona, Paidós, 2003.
- , (2007), *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press. Trad. esp. Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini, *La era secular*, Barcelona: Gedisa, 2 tomos (2014 y 2015)
- , (2010), "Replies" [Respuestas de Taylor al simposio sobre su filosofía], *New Blackfriars*, 91 (2010).

PRESENTACIONES

LA EDAD DE ORO DE LA FENOMENOLOGÍA EN EE. UU.:
LA *NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEARCH*¹

THE GOLDEN AGE OF PHENOMENOLOGY IN USA:
THE *NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEARCH*

Jacobo López Villalba

Conservatorio Profesional de Música de la Comunidad de Madrid
Doctorando UNED
jacobolvillalba@hotmail.com

En el mes de septiembre de 2017 la Universidad de Ohio ha publicado dentro de la colección *Series in Continental Thought* el volumen editado por Lester Embree y Michael D. Barber dedicado al estudio del desarrollo de la fenomenología dentro del Departamento de Filosofía de la *Graduate Faculty of Political and Social Research* de la *New School for Social Research* de Nueva York entre los años 1954 y 1973.

El presente artículo tiene por objetivo realizar una presentación del volumen, los participantes y los temas que aborda cada uno de ellos. Consideramos que esta obra puede ser una herramienta valiosa para estudiosos de diferentes disciplinas culturales desde un enfoque fenomenológico, así como un interesante relato, incluso para los lectores no familiarizados con la fenomenología, acerca de esos años apasionantes en la *New School*, con la presencia de importantes

¹ Embree, Lester, Barber, Michael D. (Eds.) (2017), *The Golden Age of Phenomenology at the New School for Social Research, 1954-1973*, Series of Continental Thought nº 50, Athens (Ohio): Ohio University Press, 398 pp.

pensadores tanto americanos como europeos exiliados desde finales de los años treinta.

La estructura del presente artículo corresponde a la de la obra que reseñamos. En una primera sección se comentará la interesante y profusamente anotada introducción de Lester Embree. A continuación, se dedicarán sendas secciones a los profesores y a los alumnos de la *New School* durante esas casi dos décadas. La estructura de cada uno de los capítulos atiende al siguiente criterio: un texto dedicado a la relación de cada uno de los profesores o alumnos con la *New School* y una aportación filosófica de cada uno de ellos que ilustra parte de sus intereses en diferentes campos de la fenomenología. Esta estructura permite al lector una doble lectura. Por una parte, se puede seguir un relato del desarrollo de la fenomenología en la *New School*, escuela pionera en incluir programas doctorales sobre fenomenología en Estados Unidos. Por otro lado, se ofrece al lector una muestra de quince trabajos de los profesores y alumnos de la institución, muestra que da cuenta de la multidisciplinariedad de la que puede presumir la fenomenología partiendo de diferentes temáticas, en ocasiones apuntadas ya por los "tres de la *New School*": Schutz, Cairns y Gurwitsch.

1. INTRODUCCIÓN: LESTER EMBREE SOBRE LA FENOMENOLOGÍA EN EE. UU.

El proyecto que culmina en la publicación del volumen que nos ocupa se remonta a unas conferencias en la *New School* en marzo de 2007 en las cuales un grupo de antiguos alumnos de la institución fueron invitados a relatar sus experiencias como estudiantes y a mostrar parte del trabajo que han venido desarrollando posteriormente. El presente volumen supone además la primera publicación póstuma de Lester Embree, fallecido en enero de 2017. Desde la escritura del prefacio de la obra, firmado por el propio Embree en 2014, hasta su publicación en septiembre de 2017 han fallecido también Thomas Luckmann (2017) y Thomas Seeböhm (2014), además de Fred Kersten en 2012, los colaboradores más veteranos del volumen que presentamos en esta reseña. Estos hechos aportan un mayor valor simbólico a los trabajos recogidos en dicha obra. El volumen está co-editado por Embree y por Michael Barber, profesor en *St. Louis University* y conocido principalmente por su magnífica biografía *Alfred Schutz: The Participating Citizen* (2011) que pone al día el trabajo de Helmut Wagner *Alfred Schutz: An Intellectual Biography* (1983). Una vez fallecido

Embree es quizás Barber uno de los mayores expertos en el pensamiento de Alfred Schutz en Estados Unidos.

Lester Embree nos ilustra en la introducción a la obra sobre el contexto histórico de la institución y de la tradición de los profesores y alumnos a los que se ha dedicado algún capítulo en concreto. Embree comienza con un recorrido por la tradición fenomenológica en Estados Unidos recurriendo a cinco fases de evolución, la segunda de las cuales correspondería a la época de la que trata el volumen y que se desarrollaría principalmente en la *New School*. En otros lugares Embree se ha referido a las diferentes fases de la fenomenología, desde los primeros estudiantes de Harvard que fueron a estudiar con Husserl a Friburgo, primero Marvin Farber y después Dorion Cairns, hasta la quinta fase en la que nos encontraríamos actualmente, al hilo de la cual realiza unas consideraciones muy interesantes acerca de la tradicional distinción entre filosofía analítica y filosofía continental (pp. 8-11). A lo largo de estas páginas el lector puede hacerse una idea de las diferentes tendencias dentro de la fenomenología, así como encontrará una relación de asociaciones y organizaciones en torno a figuras personales o temas fenomenológicos. La siguiente sección de la introducción se encarga de la continuación del espíritu de la *New School*, comenzando el relato con la fundación del *Center for Advanced Research in Phenomenology* (CARP) en 1971 y realizando un recorrido por algunos hitos desde entonces: conferencias, congresos, publicaciones y creación de organizaciones a lo largo de todo el planeta, finalizando con la *Organization of Phenomenological Organizations* (OPO) en 2002. Toda esta información supone la última puesta al día que realizó Embree sobre las etapas de la fenomenología que ha estudiado y presentado en algunos trabajos previos².

Posteriormente Embree nos relata, basándose en las publicaciones previas sobre la *New School*, los comienzos de la institución al final de la Primera Guerra Mundial y la creación de la Facultad de Graduados dentro de la Escuela en 1933,

² Cfr. Embree (1997), "Introduction" (con J.N. Mohanty) en Embree (Ed. In chief) *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, , pp. 1-10; Embree (2001), "The Continuation of Phenomenology: A Fifth Period?", *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* Vol. 1, Edition 1, pp. 1-7, traducido al castellano en Vargas, Ziri6n (Eds.) (2000), *La Fenomenologia en Am6rica Latina*, Bogota: Universidad de San Buenaventura, pp.13-24; Embree (2007), "Introducci6n" en Embree (2007), *Fenomenologia Continuada: Contribuciones al an6lisis reflexivo de la cultura*, Jitanj6fora, Morelia (M6jico); Embree (2010), "Interdisciplinarity within Phenomenology", *Indo-Pacific Journal of Phenomenology* Vol. 10, Edition 1, pp. 1-7, traducido al castellano en *Investigaciones Fenomenol6gicas* n6 8, (2011), Madrid: UNED, pp. 9-21; Embree (2013), "Welcome to the phenomenological tradition!", *South African Journal of Philosophy*, 32 (4), pp. 395-399.

gracias a la obtención por parte de Alvin Johnson de un dinero de la Fundación Rockefeller, principalmente para salvar del nacionalsocialismo a los científicos sociales judíos alemanes (p. 19). Resulta impresionante leer la cantidad de figuras del pensamiento y de las artes que tuvieron relación con la *New School*: John Dewey y Thorstein Veblen en los comienzos de la institución, Claude Lévi-Strauss, Jacques Maritain, Alexander Koyré y Roman Jakobson, a través de la asociación con la *École Libre des Hautes Études*, Herbert Spiegelberg, Felix Kaufmann, Hans Jonas, Hannah Arendt, John Cage, Isadora Duncan y Aaron Copland, entre otros.

En la última parte de la introducción Embree da cuenta de los errores y omisiones de las obras publicadas anteriormente que han estudiado la historia de la institución americana. La gran cantidad de notas incluidas nos permite seguir el recorrido de Embree en su investigación histórica. El propio Embree espera que este trabajo suyo pueda motivar una investigación más profunda desde el punto de vista histórico, centrada en la enseñanza de la fenomenología en la *New School* desde los años 60 hasta final del siglo XX (p. 30)³.

2. LOS PROFESORES:

ALFRED SCHUTZ, DORION CAIRNS, WERNER MARX, ARON GURWITSCH,
J. N. MOHANTY Y THOMAS M. SEEBOHM

Entre los profesores se encuentran los que Embree denomina "*the New School three*" [los tres de la *New School*], esto es, Alfred Schutz, Dorion Cairns y Aron Gurwitsch, que continuaron la filosofía de Husserl, no sólo en el sentido de traducir e interpretar la obra del fundador de la fenomenología, sino que sus esfuerzos se dirigieron a lo que Gurwitsch, que sucedió a Schutz en 1959 tras la muerte de éste, denominaba "*advancing the problems*" (p. xi). Además de los tres citados profesores se incluye también a Werner Marx y a los continuadores de la tradición Thomas M. Seebohm y J. N. Mohanty.

Michael Barber realiza un pequeño recorrido por la relación de Alfred Schutz con la *New School* basándose en algunos pasajes de su biografía *Alfred Schutz: The Participating Citizen* (2011). Además, Barber aporta un texto en el que se

³ Cfr. Embree et al. (1997), "United States of America" en Embree (Ed. In chief), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 718-723.

discute la presencia de consecuencias inesperadas como resultado de la acción humana y la postura que adopta Schutz ante dichas consecuencias, especialmente al hilo de su pensamiento económico. Los editores han incluido un texto de Schutz que apareció en *Husserl Studies* en 1997 editado por Embree: se trata de un borrador del artículo "*Concept and Theory Formation in the Social Sciences*", publicado éste en 1954 en el *Journal of Philosophy* e incluido en *Collected Papers I* (1962). El texto de Schutz, que a estas alturas no es ninguna novedad, lleva por título "*Positivist Philosophy and the Actual Approach of Interpretative Social Science*". Tanto la versión inédita hasta 1997 como la publicada en su día se estudian mejor en conjunto con el texto de Schutz "*Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action*", escrito en 1952 y publicado en 1953, también incluido en *Collected Papers I*. El texto de Schutz presente en el volumen que nos ocupa arroja nueva luz sobre la visión del pensador austríaco sobre el conductismo, el papel de la comunicación en la constitución del mundo social, la filosofía positivista, la sociología estructural-funcionalista, Max Weber y otros temas⁴.

Lester Embree se refiere al paso de Dorion Cairns por la *New School* basándose en cartas y documentos del *Nachlass* del propio Cairns, archivado en la Universidad de Memphis. Se incluye un listado de los cursos que Cairns impartió entre 1954 y 1971 (p. 85). Uno de los aspectos de su maestro que más ha influido en Embree es la clara distinción que Cairns traza entre la investigación de las cosas mismas y la interpretación de textos (p. 86). El texto de Dorion Cairns incluido por los editores probablemente fue escrito entre finales de los años 30 y 1942. Dicho texto expresa posiciones derivadas de los últimos escritos de Husserl sobre la crisis de las ciencias y la cultura occidental, enfatizando Cairns un papel más destacado de las razones axiológicas y prácticas. Cairns propone concebir la racionalidad de una manera más amplia, incluyendo las esferas del valor y la acción (p. 97).

Thomas Nenon analiza el papel central que tuvo la *New School* en el recorrido de Werner Marx. Fue durante los años en los que éste estuvo ligado a la institución americana cuando realizó la transición entre el mundo del derecho y la

⁴ Embree, Lester (2004), "Editor's Preface" en Moran, Dermot y Embree, Lester (Eds.) (2004), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, 5 vols., Londres: Routledge, vol. III, pp. 119.

economía a la filosofía y cuando escribió su obra maestra *Heidegger und die Tradition* (1962). Dicha obra tuvo un impacto decisivo en la discusión del pensamiento de Heidegger en la Europa y la Norteamérica de su tiempo (p. 103). Completa el artículo de Nenon una cronología de eventos biográficos y bibliográficos, así como una relación de los cursos impartidos por Marx en la *New School*. Nenon piensa que el proyecto filosófico que Werner Marx desarrolló durante sus años en Nueva York continuó siendo la guía para toda su obra hasta el final de sus días. El texto de Marx que se incluye en el volumen realiza, a partir del *Differenzschrift* (1801) de Hegel, interesantes reflexiones desde el punto de vista histórico sobre la necesidad de la filosofía.

Richard Zaner realiza un breve pero muy emotivo recorrido por la vida de su maestro Aron Gurwitsch. Para Zaner la carrera de Gurwitsch estuvo siempre muy marcada por sus comienzos con Carl Stumpf y el estudio de la filosofía de la *Gestalt* (p. 130). Zaner argumenta que no sería una exageración decir que el núcleo de los escritos de Gurwitsch es una exploración profunda de la idea de totalidad (*wholeness*) en el sentido de la *Gestalt* (*ibid.*). Zaner, que posteriormente se convirtió en uno de sus mayores críticos al hilo de esta idea, está convencido de la importancia de seguir investigando conceptos como el de contexto, o como prefería llamarlo Gurwitsch "*contexture*", y la tendencia a completar la incompletitud experienciada (*experienced incompleteness*) a través de lo que Wertheimer y otros gestaltistas denominaban "*the good continuation*". Los editores han incluido un texto de Gurwitsch publicado en 1957 que el autor leyó en Nueva York en 1946. El artículo trata de elaborar la orientación de la fenomenología hacia la subjetividad, esto es, la conciencia, a diferencia del enfoque más objetivista que prevalece en la psicología y en la filosofía contemporánea de Gurwitsch en ese momento. Primero se exponen las ideas al respecto del William James de los *Principles of Psychology* (1905) y su concepto de objeto de pensamiento (*object of thought*). Gurwitsch apunta también algunos desarrollos de las ciencias psicológicas que manejan esta vertiente filosófica del problema de la percepción así como del pensamiento de Levy-Bruhl. Por último Gurwitsch trata de radicalizar las reflexiones metodológicas de William James acercándose a la fenomenología constitutiva.

Completando la sección de profesores J. N. Mohanty y Thomas Seebomh contribuyen con dos breves textos sobre sus experiencias en la institución. Mohanty destaca la importancia de la fenomenología para el contacto con

filosofías de otras culturas e insiste en la importancia de ir "desprovincializando" la disciplina. Mohanty, que organizó con Embree en Nueva Delhi en los años 80 el congreso *Phenomenology and Indian Philosophy*, considera a la fenomenología como posible liberadora de las cadenas del pensamiento eurocéntrico (p. 155). Thomas Seebohm aporta además un texto en el que se pregunta por el significado de las ciencias humanas y para ello recurre al pensamiento de Dilthey y de Schutz y a sus respectivas clasificaciones de las *Geisteswissenschaften*, analizadas por Seebohm desde la perspectiva schutziana del mundo de la vida.

3. LOS ALUMNOS:

MAURICE NATANSON, THOMAS LUCKMANN, HELMUT WAGNER, FRED KERSTEN,
RICHARD M. ZANER, LESTER EMBREE, JORGE GARCÍA-GÓMEZ,
GIUSEPPINA C. MONETA, OSBORNE P. WIGGINS Y WILLIAM MCKENNA

Michael Barber dedica tres páginas a las relaciones entre Schutz y Natanson basándose en la correspondencia entre ambos archivada en *The Beinecke Rare Books and Manuscript Library* de la Universidad de Yale. Además, en el artículo que Barber adjunta sobre el pensamiento de Natanson se analiza la fenomenología existencial de este último y cómo su análisis de la literatura permite iluminar algunas zonas oscuras que típicamente caracterizan al existencialismo.

Thomas Luckmann, discípulo de Schutz que preparó para la publicación *Strukturen der Lebenswelt* (1973), nos cuenta las vicisitudes de su llegada a Estados Unidos y cómo tuvo acceso a entrevistarse con Alvin Johnson, lo que le llevó a estudiar en la *New School*. Luckmann comenzó su tesis para el Máster con Karl Löwith y cuando éste se marchó a Heidelberg Schutz se encargó de su tutela. Los editores han incluido un texto de Luckmann que proviene de un volumen de homenaje a Gurwitsch del año 1972. En dicho texto Luckmann, basándose en una sección de *Strukturen der Lebenswelt*, dirige su atención al lenguaje en la relación cara a cara y al sistema social de signos que éste constituye.

George Psathas se encarga de escribir unas líneas sobre el paso de Helmut Wagner por la institución americana. Wagner estudió sociología, psicología social y filosofía y se doctoró en 1955. Estuvo involucrado junto a Psathas en la revista *Human Studies*, proporcionando a los sociólogos la oportunidad de entrar en contacto con fenomenólogos. Helmut Wagner contribuyó al libro editado por Psathas en 1973, uno de los primeros en los que aparece el término "*phenomenological*

sociology". Wagner es conocido por su biografía de Alfred Schutz, así como ha contribuido a la difusión del pensamiento del filósofo austríaco con la edición de *Life Forms and Meaning Structure* (1982) y una selección de escritos⁵. El mismo Psathas, en el artículo que se incluye en el volumen que nos ocupa, y basándose en el texto *When is Phenomenology Sociological?* (1977), analiza a Wagner como intérprete del pensamiento de Schutz y su consiguiente aportación a las ciencias sociales.

Fred Kersten estudió en la *New School* por consejo de Herbert Spiegelberg después de graduarse en 1954. Kersten presentó una tesis de maestría sobre el pensamiento de Miguel de Unamuno, primero bajo la tutela de Alfred Schutz y posteriormente, a la muerte de éste, de Ferrater Mora, que entonces era profesor en Princeton. Su tesis doctoral sobre la fenomenología de Husserl fue tutelada por Dorion Cairns. Kersten ha investigado en diferentes áreas de la fenomenología husserliana, historia de la ciencia, música, literatura y la fundamentación de las ciencias sociales. El artículo de Fred Kersten es uno de los más densos y más profusamente anotados. En dicho artículo Kersten nos esboza una fenomenología de la imaginación a partir del trabajo de David Hume, Sir William Hamilton, Dorion Cairns y Maurice Natanson. Kersten analiza la fenomenología de la novela que Natanson acomete en *The Journeying Self* (1970). Dicho análisis del mundo que se pone en juego en la ficción novelada lleva a Kersten a la distinción que hace Husserl en el § 74 de *Erfahrung und Urteil* entre predicaciones de realidad y predicaciones de existencia⁶. Inevitable es la referencia a uno de los últimos escritos de Schütz sobre la diferencia entre los conceptos de "type" y "eidos" en el último Husserl⁷. Kersten, interesado durante años en la fenomenología de la música⁸, realiza valiosas consideraciones sobre el estatus de la obra de arte, con atención especial al objeto musical, poniendo al lector tras la pista del director de orquesta y musicólogo Ernst Ansermet y su obra *Les Fondements de la musique dans la conscience humaine* (1961).

⁵ Wagner, Helmut R. (Ed.) (1970), *Alfred Schutz on Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*, Chicago: University of Chicago Press.

⁶ *Wirklichkeitprädikationen y Existenzialprädikationen*.

⁷ Schutz, Alfred (1966), "Type and Eidos in Husserl's Late Philosophy" en *Collected Papers III, Studies in Phenomenological Philosophy*, La Haya: Martinus Nijhoff, pp. 92-115.

⁸ Cfr. Kersten, Fred (1998), *Galileo and the "Invention" of Opera: A Study in the Phenomenology of Consciousness*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers y Cfr. Kersten, Fred (1976), "Preface" a "Fragments on the Phenomenology of Music" en *In Search of Musical Method*, F.J. Smith (ed.), Nueva York: Gordon and Breach, pp. 6-22.

Richard Zaner nos relata cómo conoció a Natanson en la Universidad de Houston y cómo, en una conferencia de Gurwitsch, el entonces estudiante pregunta al maestro por qué había seguido la disciplina de la fenomenología. Éste le contestó: "*in the end, to be clear*" (p. 270), y esta respuesta fue la clave para que Zaner aplicase a la *New School*. Zaner comienza en la *Graduate Faculty* en 1957 y se doctora en 1961 con una tesis sobre el problema del cuerpo en Merleau-Ponty, la primera tesis en inglés que trató sobre el pensamiento de Merleau-Ponty (p. 279, n3). Zaner se introdujo en el mundo de la medicina al aceptar dirigir la *Division of Social Sciences and Humanities in Medicine* en la *State University* de Nueva York, donde enseñó en el Departamento de Filosofía. Zaner nos resume sus intereses dentro de la fenomenología del cuerpo y lo que él ha denominado "*the medical body*", e imagina poder compartir sus experiencias con los que fueron sus maestros, encontrando un paralelismo entre éstas y la asociación entre Cairns y el trabajo de Wertheimer o entre Gurwitsch y los trabajos de Gelb y Goldstein. Se incluye en el presente volumen un ensayo de Zaner publicado en la revista *Literature and Medicine* en 2003. Zaner estudia la corporalidad y el sentido de autoconciencia y conciencia del otro en caso de graves discapacidades. Zaner recurre al concepto de *Du-Einstellung* (la orientación-tú) de Alfred Schutz y la teoría de la percepción del alter-ego en Max Scheler para arrojar luz sobre el cuerpo medicalizado.

Lester Embree realiza un breve recorrido por su iniciación en la filosofía fenomenológica de la mano de Edward Ballard y cómo llega a la *New School* en 1962, recibiendo clase de Jonas, Marx y especialmente Cairns y Gurwitsch. Embree recorre en este artículo algunos temas presentes en otras de sus publicaciones. En primer lugar, pretende enfatizar la importancia de la publicación electrónica, debido al tiempo excesivo que suele transcurrir entre la celebración de los congresos o conferencias y la consiguiente publicación en papel. Precisamente el volumen que nos ocupa es un ejemplo de dicho retraso. Han pasado diez años desde las conferencias que dieron origen al volumen y tres años desde que Embree firmase el prefacio de la obra. Además, Embree insiste en la necesidad de hacer fenomenología a través de lo que él denomina análisis reflexivo, en lugar de literatura secundaria. Realizando la edición de la *Encyclopedia of Phenomenology* (1997) Embree fue consciente de la cantidad de disciplinas no filosóficas en las que se dan tendencias fenomenológicas, por ejemplo, arquitectura, teoría literaria, musicología, enfermería, sociología, psiquiatría y psicología (p. 308).

Por último, Embree realiza algunas consideraciones acerca de lo que viene llamando cultura básica (*basic culture*). El mundo de la vida de la fenomenología es socio-histórico y está hecho originalmente por objetos que pertenecen a esta cultura básica (p. 310). Si bien la mayor parte de la cultura es lingüística, sin embargo, las formas lingüísticas, lógicas y aritméticas pertenecen al pensamiento predicativo. Es necesario dirigirse a los encuentros pre-predicativos de los objetos culturales con las creencias, valores y usos (*beliefs, values and uses*), (p. 309). Embree incluye un ejemplo de análisis reflexivo, un texto relativamente breve, estructurado en párrafos numerados, sin aparato de notas y con un lenguaje que trata de huir de los tecnicismos. Dicho texto comienza por unas consideraciones generales sobre la fenomenología y su caracterización como enfoque reflexivo, analítico y descriptivo. En los encuentros con las cosas y su análisis podemos distinguir las creencias, las valoraciones-emotivas y el "querer" actuar (*believings, valuings, willings*)⁹. El cuerpo del artículo está dedicado al análisis reflexivo de las valoraciones y cómo el encuentro valorativo difiere del encuentro cognitivo y conativo.

Jorge García Gómez se vio atraído por la orientación continental del programa para graduados de la *New School* y se trasladó a Nueva York desde su Cuba natal. Debido a los estudios sobre Ortega y Gasset que había realizado estaba familiarizado a través de *El Hombre y la Gente* con el pensamiento de Schutz. En 1963 estudia con Aron Gurwitsch, y García Gómez se refiere al vasto conocimiento histórico y la elegante capacidad de articulación de su maestro como las mayores influencias sobre su trabajo. Los intereses de García Gómez se centran en los análisis estéticos de obras literarias y el estudio de Ortega desde una perspectiva fenomenológica. Precisamente su aportación al presente volumen es un fragmento de su obra *Caminos de la reflexión: la teoría orteguiana de las ideas y las creencias en el contexto de la Escuela de Madrid*, publicada por Biblioteca Nueva y la Fundación Ortega y Gasset en 2009, fragmento que trata de la interpretación de Julián Marías de la noción orteguiana de creencia.

Giuseppina C. Moneta es la única mujer que escribe en este volumen, además de ser la única estudiante de origen europeo de los alumnos más jóvenes. Moneta

⁹ Las traducciones al castellano de los conceptos de Embree se han realizado de acuerdo con las traducciones de sus textos disponibles, Cfr. Embree, Lester (2007), *Fenomenología Continuada: Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, Morelia (México): Jitanjáfora; Cfr. también la reseña de esta obra por M^a Luz Pintos Peñaranda en *Investigaciones Fenomenológicas* 6 (2008), pp. 419-430.

recuerda las clases de Jonas sobre Aristóteles, las de Marx sobre *Sein und Zeit* y las de Gurwitsch sobre Kant y sobre la fenomenología de la percepción. Moneta continuó con el espíritu de la *New School* poniendo en marcha el *Collegium Phaenomenologicum* en 1976 junto a José Huertas-Jourda, cuyo objetivo fue formar un seminario sobre Husserl, Heidegger y diversas áreas multidisciplinares de investigación fenomenológica. Moneta aporta al libro un interesante trabajo consistente en una aproximación fenomenológica a la arquitectura, en especial a la arquitectura antigua. Moneta está centrada específicamente en la percepción e imaginación-percepción de las configuraciones espaciales de los restos arquitectónicos antiguos (p. 339).

Osborne P. Wiggins se introdujo en la filosofía con Richard Zaner y estudió con Natanson y Spiegelberg hasta que en 1967 en la *New School* estudia con Gurwitsch, Jonas y recibe el curso de David Carr sobre la *Krisis* de Husserl. Guiado por Gurwitsch se dirigió al pensamiento de Jean Piaget desde una perspectiva fenomenológica. Profesor en la *New School* de 1978 a 1980 y de 1982 a 1988, Wiggins se ha centrado en la psiquiatría creando *The Association for the Advancement of Philosophy and Psychiatry*. Wiggins aporta al volumen un artículo sobre el existencialismo fenomenológico de Maurice Natanson y cómo éste, partiendo de la fenomenología del mundo de la vida cotidiana de Schutz, se dirige, por un lado, hacia una interpretación de la actitud trascendental husserliana y por otro hacia una incorporación de temáticas cercanas al existencialismo (p. 370).

William McKenna llegó a la *New School* desde la psicología, y el estudio de la obra *Field of Consciousness* (1964) de Gurwitsch le condujo de la *Gestalt* a la fenomenología de Husserl, y de ahí a la institución americana para estudiar con el propio Gurwitsch en 1968. McKenna ha sido editor de *Husserl Studies* durante trece años, asociado a CARP y editor fundador de la serie *Contributions to Phenomenology*. Se ha dedicado a la fenomenología de la percepción y más recientemente a estudios sobre intersubjetividad y a los conceptos de creencia, verdad y objetividad y su aplicación a la resolución de conflictos. McKenna en su artículo bosqueja, utilizando algunos recursos de la fenomenología de Husserl, un concepto de verdad relativa que responde a dos de los problemas teóricos con los que nos podemos encontrar en la resolución de conflictos, asumiendo una situación idealizada de personas en conflicto que quieren participar en un proceso de resolución de manera abierta y racional (p. 376).

**LOS PASOS PERDIDOS. ESCRITOS DE GAOS
SOBRE ORTEGA, POR JOSÉ LASAGA***

Javier San Martín

Universidad Nacional de Educación a Distancia- UNED

jsan@sof.uned.es

Me produce mucha satisfacción participar en esta mesa por muchas razones, entre las cuales no es la menor compartir un buen rato con amigos y tener la oportunidad de saludarles ya a punto de terminar este año de trabajo tan intenso que hemos tenido todos.

Además, para mostrar en público mi más sincero reconocimiento por esta publicación, absolutamente necesaria. Quiero tocar, siempre con la brevedad requerida para no resultar pesado, tres puntos más o menos conectados entre sí.

* Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1913. Este texto fue leído, en diciembre de 2013, en la sesión de presentación del libro editado por el profesor Lasaga. Desde entonces, hasta ahora, han pasado unos años, pero este escrito sigue teniendo oportunidad, sobre todo porque está ya próximo a salir el tomo I de las *Obras completas* de Gaos, que incluye los textos que el filósofo hispano-mexicano escribió antes de ir a México, por tanto, hasta sus 38 años y que, de estar previsto publicarlo en un volumen, parece que será necesario desdoblar el tomo en dos volúmenes. Por otro lado, en este escrito hay una apreciación sobre la filosofía de Gaos que enmarca esos escritos.

En el primero mostraré las razones de la oportunidad de esta publicación y, por tanto, el necesario agradecimiento a quienes la han hecho posible.

En segundo lugar, me centraré en el prólogo del profesor Lasaga, que creo que merece ser comentado. En tercer término y ya ayudados por lo que nos dice nuestro autor, haré un pequeño recorrido por esos textos, comentando las variaciones de la actitud de Gaos, y aportando algunas observaciones, que no son sino apuntes para un estudio, que personalmente me gustaría hacer, sin que pueda prometer que lo llevaré a cabo, pero dejando por si algún entusiasta quiere adelantarse y lo hace.

1. OPORTUNIDAD DE ESTA PUBLICACIÓN

Los textos de Gaos sobre Ortega son de un extraordinario interés y, sin embargo, si miran las bibliografías usuales en cualquiera de nuestras monografías sobre Ortega, Gaos prácticamente está ausente.

¿Por qué digo que son muy interesantes? Porque es posiblemente el primero que trata del periodizar a Ortega. Casi todos los intentos que hemos hecho después de leer a Ortega desde los diversos desarrollos de su obra, y así lo hemos citado numerosísimas veces, empezamos por la periodización de Ferrater Mora, que es la más citada. Pero esa periodización proviene de un libro escrito en 1956, que yo sepa de su libro *Ortega y Gasset: an outline of philosophy*, de la Universidad de Cambridge, Inglaterra, que después traduce y publica en Barcelona en 1958, con el título *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*. La periodización de Gaos, que procede de su primer escrito sobre las profecías, es de 1946 y 1947, fechas en que en España no creo que Gaos fuera un autor legible, en todo caso no creo que fuera un autor de acceso fácil.

Luego vienen los artículos escritos en torno a la muerte de Ortega, que son cuatro, en los que, desde un aire de reconocimiento y afecto por Ortega, asume y profundiza en la periodización. Esos artículos, publicados todos en revistas, no son apenas citados en España, por no decir, en absoluto citados por los orteguianos, seguramente por desconocidos. Hay que tener en cuenta que esas revistas mexicanas difícilmente llegarían a España en esos años de dictadura, siendo escritos por un exiliado republicano como José Gaos. En realidad, hasta la publicación de las *Obras completas* de Gaos, esos artículos han permanecido en un lamentable y considerable desconocimiento.

Una vez emprendida la publicación de esas *Obras completas*, ya podríamos pensar que cambia la situación, pero la discontinuidad de esa publicación tampoco permite hacerse una idea cabal, casi diría que en cierta medida nos pasa desapercibida. De hecho, el tomo IX, en el que están los textos que he aportado, se publicó en 1992. Pero que yo sepa no fueron textos citados. José Lasaga debió de leer "La profecía en Ortega", porque fue él el que me comentó esa anécdota que cuenta Gaos de que él le dijo a Ortega que su filosofía estaba más en *Meditaciones del Quijote* que en *El tema de nuestro tiempo*, tema que aparece en *La profecía*.

Pero de los cuatro interesantísimos artículos apenas hay citas. Y ya, los comentarios, también muy importantes, de las obras póstumas de Ortega, escritos en un tono muy distinto de los anteriores, no se publican hasta 1999 en el tomo X de las *Obras completas*, con lo que la discontinuidad de la recepción también es muy grande. De estos prácticamente no tenemos nada, y es que recibir las *Obras completas* no ha sido tarea fácil. Yo he tenido la suerte de que me las ha ido mandando Antonio Ziri6n, porque de lo contrario, con las de la Biblioteca no habríamos podido manejarlas, porque ahora estamos varios metidos en el estudio de Gaos.

Pues dada esta situaci6n, el que se haya publicado esta recopilaci6n, llena un hueco para nosotros tremendamente llamativo. Por el inmenso inter6s de esta obra y la disponibilidad que de ella nos ofrece. En adelante esta recopilaci6n figurar6 ya en todas las monografías sobre Ortega, y las periodizaciones que hace Gaos ser6n tema de discusi6n de todos nosotros.

Por tanto, no podemos menos de agradecer, primero, al profesor Lasaga la idea de la edici6n, y despu6s a la Fundaci6n Ortega/Marañ6n y a Biblioteca Nueva, representada aqu6 por su director, Antonio Roche, la edici6n. Gracias a todos ellos disponemos f6cilmente de este material que nos facilita infinito el trabajar estos textos que nos dan una muy importante visi6n sobre Ortega.

2. LA PRESENTACI6N DE JOS6 LASAGA

Entre nosotros Gaos es un desconocido o sigue siendo casi un desconocido. Por suerte, en los 6ltimos a6os empezamos a tener una visi6n de 6l, pero no deja

de ser aún muy fragmentaria. Ahora, la edición que se hizo, en su Asturias natal, de las *Confesiones profesionales*, da un mejor conocimiento, y poco a poco nos vamos familiarizando con su obra. También la antología de Alejandro Rossi, en la editorial Crítica, fue muy importante, pero esa editorial desapareció y con ella la antología. Yo escribí un artículo publicado ahora en el *Boletín de la fundación Mindán Manero* en el que tomo a Ortega y a Gaos como los que nos muestran el camino que debemos seguir, en mi caso, sabiendo dónde debo desviarme, pero la precisión del camino es genial, y por eso me permite saber exactamente en qué coincido, en qué discrepo y por qué.

Pues bien, el prólogo de J. Lasaga es un alarde de concisión para presentar a Gaos como filósofo, a Gaos en su relación con Ortega, y a Gaos como comentarista de Ortega. Poco más se puede decir, ni mejor en tan poco espacio. La visión que de esas cuarenta y cuatro páginas se saca de Gaos es muy buena, tanto de la problematicidad de la obra de Gaos, como de lo que supone esa fecha fatídica, del primer infarto, al decidir Gaos la necesidad de presentar por fin su propia filosofía. Y luego volveré sobre ello.

Quiero subrayar un punto muy interesante. El profesor Lasaga ha buceado en el tomo XIX, en el que se publica el epistolario de Gaos y ha encontrado alguna carta muy significativa, cuyo contenido puede marcar algunas pautas de la comprensión que Gaos tiene sobre Ortega, y que Gaos se la forma muy temprano, y que luego, quizás por la admiración respecto al maestro con el que mantiene una relación muy fluida y continua, se desactiva esa opinión, pero vuelve a aparecer a partir de la fecha de 1958.

El otro punto que quería comentar de la presentación es la réplica que me da a una opinión mía expuesta en el artículo citado. Yo reprocho a Gaos no haber entendido qué era la subjetividad trascendental husserliana, que somos cada uno de nosotros y por eso es personal; como no entendió eso, no pudo unir la expresión de las necesidades —necesidad no como *lo que vuelve*, como se dice en alemán, lo *notwendig*, idea de lo periódico, sino idea de *lo que no cesa*, lo continuo, como se dice en latín— con la idea de la filosofía como saber común, que descubre lo que Husserl llama los “sólidos vínculos” que se nos imponen a la subjetividad fáctica que somos cada uno de nosotros, y que hace que superemos el carácter de la filosofía como confesión. La forma de entender la subjetividad que tiene Gaos, como pura contingencia, nos lleva a la filosofía como mera y pura literatura. Y discrepo en la valoración de esa actualidad de Gaos por esa idea,

que, sí, es actual, pero porque Gaos se adelantó a la actual derrota del pensamiento que se da en muchos y que llevaría, en mi opinión, a la desaparición de la filosofía.

Estamos, con esto llegando, ayudados por la mediación de Gaos, al núcleo de la filosofía como problema y, a través de ella, el núcleo de la situación social de la filosofía, porque si la filosofía es confesión profesional, en mi opinión sobraría como profesión y creo que la sociedad política lo entiende muy bien así. El abandono de Gaos por parte de sus alumnos no dejar de ser premonitorio de una forma derrotista de hacer filosofía, que lleva a su desaparición por inútil como profesión. Y lo dejo ahí como una pregunta de un debate que deberemos tener, y que estamos teniendo, y del que Gaos nos marca, como he dicho al principio, claramente la senda, en mi opinión, no para seguirla sino para evitarla, diciendo, por supuesto, que en muchos de los textos de Gaos hay un ejercicio de la filosofía que no se dejaría encuadrar en esa filosofía de la filosofía, por ejemplo sus análisis de *Dos exclusivas del hombre*, que no creo que sean confesiones profesionales, sino análisis fenomenológicos sobre el ser humano.

3. LA ACTITUD DE GAOS SOBRE ORTEGA Y SU FILOSOFÍA

Y ya paso al tercer punto, que será breve, porque no tiene otro objetivo que incitar y motivar a leer tanto la presentación del recopilador y editor del libro como los textos de Gaos sobre Ortega. Y digo esto porque la evaluación de los textos de Gaos sobre Ortega es una tarea pendiente. También José Lasaga la deja pendiente, como no podía ser menos, pues es mucha la tarea que en adelante tenemos que hacer.

Pero sí quiero subrayar un punto, que también lo señala el editor en su introducción. Si uno lee los textos hasta los comentarios a los póstumos de Ortega, en concreto, los comentarios al libro sobre Leibniz y a *Qué es filosofía*, notaremos claramente dos grupos con dos talentos muy distintos. Todos los primeros, incluido en ellos el parágrafo que le dedica en las *Confesiones profesionales*, están movidos por un tono *extraordinariamente positivo* y de reconocimiento a Ortega. Como titula uno de los textos en torno a la muerte de Ortega, son una "Salvación de Ortega". El interés de Gaos es salvar a Ortega, comprenderlo y centrarlo en lo que Gaos piensa que es lo fundamental de Ortega, a veces contra el miso

Ortega. La prueba de este tono afectivo positivo es la dedicatoria con que Gaos envía a la familia Ortega el libro, en el que recoge esos ensayos, publicado en 1957 con el mismo título que aparece en el tomo IX. La dedicatoria dice: "para D^a Rosa Spottorno de Ortega y Gasset y para Miguel, Soledad y José Ortega Spottorno, en homenaje a la memoria de D. José Ortega y Gasset, y en reiteración de un discipulado siempre reconocido con la mayor admiración y gratitud y esencial fidelidad al grande e inolvidable maestro. Ciudad Universitaria de México, 18 de octubre de 1957" (tomo IX, 33).

Otro es el tono de los comentarios a los dos libros póstumos, publicados a finales de la década de los cincuenta, *La idea de principio en Leibniz*, al que, de los años 1960 a 1962, dedica Gaos tres textos, y *Qué es filosofía*, de la misma época, al que dedica un largo ensayo. Mientras el tono de los primeros artículos o trabajos es de salvar a Ortega, el de los segundos es lo contrario, que Ortega en esos textos intenta llevar a cabo aquello que no puede dar, una filosofía sistemática.

Con esta publicación que hoy presentamos se nos da un tema de estudio para los próximos años extraordinariamente interesante, tanto para evaluar a Gaos como su propia visión de Ortega. Yo iba a extenderme en el texto sobre *Que es filosofía*, pero supondría alargarme demasiado, por lo que quiero dejar solamente un apunte que ya he anunciado antes, lo que la fecha de 1958 representa en Gaos. No quiero decir que su precaria salud, que estalló con el infarto de ese año, sea la explicación de la evaluación negativa de Ortega que está presente en estos años. Pero sí quiero dar una perspectiva sobre el tono afectivo en que se sumerge Gaos y que le va a teñir sus últimos años de vida, hasta su muerte. Y yo creo que es el infarto el que lo determina. Yo diría que Gaos no se resigna con su enfermedad, y se obsesiona con la necesidad de exponer su propia filosofía, tal como lo indica José Lasaga, porque parece que su vida se acorta. Pero esa obsesión sospecho que va a la par con una actitud afectiva negativa respecto a lo que hacen algunos de los que le rodean. Y voy a citar algunos datos que dejar vislumbrar ese tono, que yo llamaría un poco de "cascarrabias", en que parece estar sumergido Gaos desde esa fecha. Voy a citar cuatro hechos, a los que añadiré los comentarios de Vera Yamuni.

Primero, el año 1959 se organiza un seminario sobre la actualidad de Husserl con motivo del centenario de su nacimiento. En el seminario participan sus discípulos más comprometidos con la fenomenología como Luis Villoro y Alejandro

Rossi. Eligen para comentar *La filosofía como ciencia rigurosa* de Husserl. Para la publicación de las comunicaciones Gaos escribe un texto, que es todo un modelo de insultos a Husserl, como nunca los había pronunciado. ¿Es una reacción al compromiso positivo de sus alumnos? Así lo creo porque termina llamándoles, y es el segundo dato, "alumnos rebeldes". Tiene conciencia de que sus alumnos se le están yendo. Es lo que terminará reconociendo Rossi en el retrato sobre Gaos que publica en la Antología y que, de modo muy significativo, no se ha recogido en la reedición que se ha hecho de esa antología en el Fondo de Cultura Económica.

El tercer dato es el Simposio sobre el mundo de la vida, que se lleva a cabo en el seno del Congreso Internacional de Filosofía, de 1963, que es un gran acontecimiento intelectual para México. El Simposio se hace para evaluar *La crisis*, que se había publicado unos años antes. En ese Simposio se insiste en tres cosas, la subjetividad trascendental que aparece en *La crisis* es corporal, histórica e individual, tres cosas que van directamente contra la opinión de Gaos sobre la naturaleza de la subjetividad trascendental husserliana, que él opone a las heideggeriana y orteguiana, a las que se suma Gaos. En *La crisis*, por el contrario, aparece esa subjetividad como la defendida por Husserl, lo que invalidaba radicalmente la interpretación de Gaos, como antes había invalidado la interpretación de Ortega, lo que este resolvió fácilmente, pero también de modo fácilmente falsable, diciendo que *La crisis* procedía de Fink.

Hay que leer los comentarios de Gaos sobre los participantes en ese simposio, que, todos, leen a Husserl desde *La crisis*. El texto de Gaos para ese Congreso es interesantísimo y por lo demás ilustrativo de la contrariedad que le supuso la publicación de *La crisis*. En el tomo X se publicaron todos esos materiales, deliciosos para comprender el tono afectivo con que Gaos recibe esos escritos.

El cuarto dato es el incidente que, en abril de 1966, hubo en la Universidad con el Rector por parte de un grupo de alumnos, que irrumpieron en una Junta, insultaron al Rector y le exigieron la dimisión. El nuevo Rector no expulsó a esos alumnos como exigía Gaos, y éste se fue de la Universidad, recluyéndose académicamente sólo en el Colegio de México, que había asumido la tarea de la Casa de España en México, donde fue nombrado profesor especial, cargo que mantuvo hasta su muerte.

Por otro lado, si se leen los comentarios de Vera Yamuni sobre esos últimos años de Gaos, se ve que era una persona un tanto atormentada. Sus rezos continuos, a quien fuere, indican una situación personal al menos llamativa y anómala. En mi opinión, este tono afectivo, que le adviene presumiblemente con motivo del primer infarto, le hace renovar la opinión con que, ya en su juventud, había prejuzgado a Ortega, y que Lasaga cita de la carta del 7 de agosto de 1923, cuando Gaos tenía 23 años, en la que Gaos dice que "Ortega no es capaz de escribir un Tratado". Es la idea con que aborda Gaos las obras póstumas de Ortega, el libro sobre Leibniz y *Qué es filosofía*, para mostrar que ninguna de las dos es un "tratado" de filosofía.

Nuestra tarea, facilitada por esta publicación que ahora presentamos, es estudiar a fondo los argumentos de Gaos, y con ellos estudiar a fondo la filosofía de Ortega.

RESEÑAS

Bonnie MANN y Martina FERRARI (Eds.):
"On ne naît pas femme: on le devient". *The life of a Sentence.*
New York: Oxford University Press, 2017, 354 pp.

Agata Joanna Bak

Universidad Nacional de Educación a Distancia - UNED
agat.bak@gmail.com

El libro que vamos a reseñar constituye una posición necesaria para los estudios feministas; se trata de un compendio exhaustivo de los temas relacionados con el estudio más célebre de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*, con motivo de su reciente nueva traducción. El enfoque es pues muy particular y persigue problemas interpretativos que están relacionados, bien con el libro mismo, bien con su desafortunada primera traducción inglesa.

El título *The life of a sentence* mienta justamente la turbulenta vida del legado beauvoiriano. Y es que, según explica Mann en la *Introducción*, la traducción inglesa de 1953, en la que trabajaron generaciones enteras, contiene importantes errores interpretativos. No es sino hasta entrado el siglo XXI cuando se ofrece una nueva versión del *Segundo Sexo*, y esta, como no ha podido ser de otra manera, ha generado también enormes controversias, incluida la opción escogida para traducir la frase que da el título al libro.

El volumen recoge distintos aspectos de este debate que, hemos de insistir, no versa exclusivamente sobre el oficio de traductor, sino que incide también en el problema subyacente a ello, a saber: el sentido filosófico de la empresa de Beauvoir.

Un buen ejemplo de esta ambigüedad, tan inherente a la propia autora, es la célebre frase que da también título a la presente colección de estudios. "On ne naît pas femme: on le devient" fue ocasión del debate acerca de cómo traducirlo de manera correcta (cf. p. 2 ss). Se barajó la posibilidad de traducirlo como "one is not born, but rather becomes, a woman", o como "one is not born, but rather

becomes, woman". La relevancia de este artículo incide en la interpretación filosófica de la obra de la filósofa francesa; como relata la editora, la recepción de Beauvoir oscila entre un existencialismo filosófico (*a woman*) y un constructivismo social de género (*woman*, mujer como institución). Muchas contribuyentes apuntan a esta ambigüedad propia de de Beauvoir. Pero no solo ello, ya que muchas autoras recalcan la necesidad de situar el pensamiento beauvoiriano en el contexto de la filosofía moderna para comprender ciertas cuestiones que subyacen a sus distinciones. Por consiguiente, el libro que reseñamos ha de leerse como un debate acerca de la traducción, acerca de la vida de una idea en distintos contextos culturales (p. 4) y del rol de la intérprete, pero también es reflejo de un debate filosófico intelectual que determina la traducción correcta.

Las diecisiete contribuciones que conforman este volumen se distribuyen en cuatro bloques temáticos. Así, el primer bloque se ocupa de dos cuestiones que posicionan a Beauvoir en el contexto de la filosofía anterior y posterior. Por un lado, Offen se ocupa de la distinción sexo/género que, si bien no está explícita en la autora, permea su filosofía; la estudiosa investiga el uso del término género en la Francia posrevolucionaria para concluir que este término se empleaba ya con anterioridad para designar ciertos constructos sociales del sexo y que por ende es factible usarlo en contexto beauvoiriano a pesar de toda la carga que tiene. Por otra parte, Mann se hace cargo de la oscilación de de Beauvoir entre filosofía existencial y constructivismo social. Entra así de lleno en el debate lingüístico anteriormente mencionado. Sin embargo, lo hace apelando a la relación de la autora francesa con las cuestiones propias de la tradición filosófica clásica: realismo e idealismo, objetivismo y subjetivismo, que de hecho le preocupan más y que le sirven para elaborar su propuesta sobre la *ambigüedad*, etc. Es desde esta respuesta desde donde se enmarca el análisis de similitudes ("el género es acción", p. 40), pero también de las diferencias ("pero la relación subjetividad mundo es comprendida de manera distinta por ambas [de Beauvoir y Butler] pensadoras", *ibid.*) entre la posición de de Beauvoir y Butler. En resumen, de Beauvoir se centra más en las estructuras de dominio y subordinación que se heredan como normas de una existencia con género (p. 48), mientras que la otra autora analiza más bien la performación de género y de la norma. Este artículo nos da una valiosa pista acerca de cómo comprender la frase que da título a la colección.

La parte "La historia del escándalo" recoge artículos que problematizan la primera traducción inglesa de 1953. El escándalo consistió en que se tuvo que esperar más de medio siglo para tener una nueva y mejorada edición; el escándalo fue también lo que se obvió en la primera traducción y las críticas que recibió la propia obra; pero también la nueva traducción fue objeto de grandes debates en el ámbito académico. Simons indica en su artículo, reproducido del original de 1983, toda una serie de obstáculos a los que tuvo que enfrentarse esta publicación y su traducción:

Podrías pensar que una vez superados todos los "guardianes" masculinos que controlan el acceso a las mayores editoriales y publicaste tu libro feminista, y luego lo tradujiste a otro idioma para una distribución mundial, se acabaron tus problemas con alcanzar la audiencia feminista, sobre todo si eres una escritora de renombre, como Simone de Beauvoir. Estarías sin embargo equivocada (p. 60).

Entre estos obstáculos figuran faltas propias de la traducción, así como la omisión de al menos un doce por ciento del libro, incluidas notas sobre el movimiento feminista anterior, comentarios sobre la vida matrimonial, etc., pero también mala interpretación de términos filosóficos como *para sí*, o *existencia humana* (pp. 66-67). También demostrará Moi, en su muy minucioso artículo del 2001 reproducido aquí, que se esconden varias referencias a la tradición filosófica, al movimiento existencialista, pero también a Hegel, etc. La segunda autora indaga más en estas circunstancias, demostrando cómo la mala traducción repercutió en la reputación de de Beauvoir como filósofa de pleno derecho; de hecho, como demuestra con el ejemplo de la maternidad, a veces se torna incomprensible el pensamiento de la autora. Además, detalla el proceso de publicación de la traducción con pasajes muy concretos que se han omitido o desvirtuado.

También la nueva traducción despertó opiniones dispares. En el volumen se recogen dos reseñas paradigmáticas, una de Bauer, crítica con el resultado de la traducción (que a pesar de sustituir las evidentes carencias no recoge ni el buen estilo ni la profundidad filosófica de manera suficiente. Se reprocha también una falta de una edición crítica, que sería óptima). Es fundamental notar cómo el proceso editorial es para las colaboradoras un argumento más en el injusto

tratamiento del legado beauvoiriano. No obstante, reproduce también la de Altman, que es mucho más generosa con la obra y la selección de traductores.

La tercera parte aborda de manera directa las cuestiones filosóficas contenidas en la obra de de Beauvoir. Centradas en la cuestión de la traducción (*a woman*), las tres primeras contribuciones en esta sección (de Bergoffen, Burke y Jones) reflexionan acerca del significado filosófico de esta expresión. La frase en el original es ambigua pero la decisión tomada en la nueva traducción obliga a indagar en su verdadero alcance. Bergoffen apoya la ambigüedad esencial del pensamiento de de Beauvoir, pero a la vez afirma que la traducción sin el artículo puede ser positiva (REF) y productiva. Y es que la omisión del “a” pone de relieve la particular condición a la que la mujer es sometida en una sociedad patriarcal: “ser mujer significa encarnar una «libertad dócil» lo cual significa renunciar a las pretensiones de subjetividad, de llegar a ser *una (a) mujer*” (p. 140). Las dos restantes autoras de la sección son menos simpatizantes de la traducción nueva y defienden que la frase de la traducción original conservaba las ventajas de apuntar a los elementos fenomenológicos del pensamiento de de Beauvoir (Burke), que conserva la individualidad de cada sujeto que deviene mujer (Jones) frente a unas interpretaciones demasiado constructivistas del género.

En la misma parte del libro las autoras emprenden la tarea de responder a la pregunta de de Beauvoir de qué es una mujer. Aquí, es más propio hablar de “la diferencia sexual” que de sexo/género, ya que la ascendencia fenomenológica de de Beauvoir, tan obviada en la primera traducción de la obra al inglés, rehuye una fácil clasificación binaria de un género que deviene sobre un cuerpo sexuado. Más bien, así argumentará Burke, habría que rescatar la experiencia de ser mujer, en su acepción fenomenológica. La autora insiste en la perspicaz lectura que Heinämaa hace al respecto —por cierto, resulta curioso constatar la falta de la contribución de la autora finlandesa en este volumen— y que permite elaborar una teoría de la diferencia sexual. Desde esta perspectiva el debate anteriormente mencionado sobre la traducción ha de concebirse, no como un error de oficio, sino como una “decisión deliberada” (*informed decision*, p. 161) que apoya la causa constructivista. A continuación, López Sáenz profundiza en el legado fenomenológico de la autora francesa, ofreciendo un estudio pormenorizado de la influencia merleau-pontiana en su obra. Esta perspectiva permite analizar el significado de la célebre frase, que en castellano enfatiza, por un lado, el proceso

de *llegar a ser* un ser sexuado y, por el otro, evita, al igual que lo hace el original francés, la controversia inglesa (p. 181).

El sentido de lo femenino no está dado de antemano en un supuesto esencialista, pero tampoco constructivista, sino que tiene que ver con las experiencias (encarnadas) de las mujeres (p. 186) como un cierto *estilo* que se fragua. La idea fenomenológica de *Leib* permite esquivar ambos extremos y comprender el sentido de la frase beauvoiriana. No solo es así, sino que la autora encuentra además una sólida base en el autor para reforzar la vía fenomenológica de interpretación del feminismo, que tan solo se ven esbozadas en *El Segundo Sexo*, consagrado al lugar de la mujer como Otra en la sociedad coetánea a de Beauvoir. El análisis de *chair* y de *ser vertical*, "el que se yergue en frente de mi cuerpo erguido" (p. 187, tras Merleau-Ponty 1964b: 20) sirve para este propósito. El capítulo siguiente indaga en la estructura de la conciencia de la *mujer*. McWeeny desarrolla allí una serie de análisis que considera trascendentales y que versan sobre la estructura de la conciencia, su relación con la diferencia sexual y el cambio que permite su devenir. Al igual que otras autoras, también adscribe la filosofía beauvoiriana en el contexto fenomenológico. La conciencia y el "hacerse objeto" serán coordinadas de este estudio: "Beauvoir equipara ser mujer con una estructura particular de la conciencia prerreflexiva, a la que le da el nombre de *se faire objet* (hacerse objeto)" (p. 235). Ser mujer se definirá allí "como un particular modo de ser de la conciencia, de aprehender el cuerpo propio a nivel prerreflexivo" (p. 239), otra instancia que autora considera fundamental para su filosofía. Lo que sucede es que la mujer vive su cuerpo de dos distintas maneras, una, en su imperar sobre él y otra que no es tanto la renuncia a la autonomía, sino toma de conciencia de un cuerpo doble, fracturado, estigmatizado también por las normas sociales. Este es justamente el "hacerse objeto" que tiene lugar con la iniciación sexual. La autora mantiene el carácter precursor de de Beauvoir como filósofa de la diferencia.

Es particularmente de agradecer la IV sección de este libro, pues da la voz a las distintas traductoras del *Segundo Sexo* al inglés (Malovany- de Chevallier y Timmermann), al alemán (Baumaister), al serbocroata (Bogić) y al finlandés (Rounakoski). En cierta medida, esta última parte cierra bien la composición del libro, pues da la voz a las propias artífices de la situación lingüística y filosófica que motiva el presente volumen. Es de especial interés la contribución de las

traductoras de la nueva edición del *Segundo Sexo*, que recogen y se esfuerzan en explicar sus decisiones y responden a las objeciones de otras autoras. No obstante, también otras contribuciones resultan de sumo interés, pues reflejan circunstancias políticas, sociales o culturales que motivaron cierta traducción frente a otra. Más allá del tema específico, el presente libro constituye una preciosa reflexión acerca de la labor de traductor, sobre todo en contextos tan complejos y profundos (p. 289).

Marcela VENEBRA MUÑOZ:
La reforma fenomenológica de la antropología.
Bogotá, Editorial Aula de Humanidades/ Universidad de
San Buenaventura, 2017, 359 pp.

Noé Expósito Roperó¹
UNED
nexposito@fsof.uned.es

La reciente publicación que reseñamos, *La reforma fenomenológica de la antropología*, supone una contribución fundamental tanto para las investigaciones en Fenomenología como en Antropología —y no solo filosófica, tal y como señala Javier San Martín en su “Prólogo” (p. 22)—, y es que, como advierte Ignacio Quepons en su “Presentación”, en ella se parte de los contextos del debate entre ambas disciplinas, enfatizando los diferentes aspectos de la subjetividad trascendental concreta, exponiendo “el programa de ruta hacia una comprensión de la especificidad filosófica de la fenomenología trascendental, como vocación humana” (p. 14). Esta es, efectivamente, la compleja labor que se propone la autora a lo largo de los diez capítulos que componen esta obra, los cuales merecerían por sí mismos un detenido y pormenorizado comentario, tarea que postergamos para otra ocasión y que esperamos poder presentar en el próximo número del *Acta Mexicana de Fenomenología* (<http://actamexicanadefenomenologia.org>), dirigida por la propia Marcela Venebra. En lo que sigue nos limitamos a exponer resumidamente las líneas generales de esta obra, así como los temas centrales que en ella se abordan, con la intención de invitar al lector interesado a una confrontación directa con la misma.

¹ Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín.

Antes de entrar a comentar el contenido de esta investigación, debe destacarse en ella tanto su rigor textual y metodológico como la claridad y fluidez de su escritura, pues no resulta nada sencillo adentrarse en tan complejas problemáticas sin caer en la oscuridad de los tecnicismos terminológicos, escollo que la autora solventa recurriendo a las fuentes originales decisivas, muy bien escogidas, pero también mediante ejemplos y aclaraciones propias que nos presentan de un modo claro y evidente los puntos centrales que se abordan en cada caso. Del mismo modo, tanto la "Introducción" (pp. 23-39) como el capítulo final, "Radicalización fenomenológica de la antropología" (pp. 315-322), reflejan el esfuerzo de la autora por ofrecernos una síntesis clara y sistemática de las líneas e ideas directrices de su trabajo, así como el inicio de cada capítulo, que recoge y parte directamente de los resultados obtenidos en el apartado precedente, confiriendo así una unidad y progresión a la investigación que contribuyen notablemente a su desarrollo.

Entrando ya en los temas abordados, la autora nos muestra desde la primera página de su "Introducción", partiendo de una cita de Husserl, cuál es la cuestión central a dilucidar, y no es otra que la distinción —en palabras del fundador de la fenomenología— entre "la antropología ingenua que permanece en la positividad [y que es] filosóficamente inauténtica" y "una verdadera antropología filosóficamente auténtica, y es aquella que elucida el sentido absoluto de la existencia humana y la mundanidad, y que legitima a través de un método rigurosamente científico" (p. 23). Ahora bien, entender el trasfondo filosófico de esta problemática, así como las razones últimas que la sustentan, no es tarea fácil, sino que nos exige revisar críticamente tanto las nociones fundamentales de la fenomenología —y su método— como la interpretación "convencional" de la misma.

La relación entre Fenomenología y Antropología ha sido compleja y ambigua desde el comienzo, tanto para Husserl como para sus críticos, de ahí que la autora dedique el primer capítulo del libro al problema de "La carencia antropológica de la fenomenología" (pp. 41-83), haciéndose cargo de los argumentos de Hans Blumenberg contra la posibilidad de una antropología filosófica en general, puesto que, como señala Venebra, para Blumenberg, "la «conversión» antropológica de la fenomenología *sólo puede ser una catástrofe*" (p. 49). Sin embargo, la autora nos muestra detalladamente que esta "crítica externa" a la fenomenología se basa en una visión parcial y convencional de la misma, entendiéndola

fundamentalmente como teoría del conocimiento, y desatendiendo las motivaciones del movimiento fenomenológico. Este será, precisamente, un punto central en el que insistirá la autora, pues no sería posible comprender la coherencia y continuidad de la obra de Husserl, desde las *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis*, pasando por *Ideas I*, sin atender a su vocación ético-práctica de reconstruir una racionalidad universal amenazada por el relativismo, el psicologismo y el antropocentrismo —formas todas ellas de escepticismo. Esta será, efectivamente, la perspectiva lograda y perfectamente justificada en el capítulo nueve del libro, el penúltimo, titulado “El ideario trascendental de la autenticidad racional” (pp. 293-314), en el que Venebra, en diálogo crítico con Robert Sokolowski, mantiene que “La razón, la racionalidad, no es una determinación ontológica del hombre, no es su condición: es su vocación. El hombre es el sujeto que puede aspirar a una vida en la verdad” (p. 295). En consonancia con esta idea, insiste la autora en la intrínseca relación entre “epojé y vocación ética” (pp. 306-308), así como en “La función existencial de la fenomenología trascendental” (pp. 308-314), para llegar a la decisiva conclusión de que “la antropología fenomenológica es, también, el necesario fundamento de la ética” (p. 314).

Con lo anterior hemos trazado, *grosso modo*, las coordenadas del libro, su punto de partida y de llegada, pero si este camino se hubiese recorrido atendiendo únicamente a las “críticas externas” a la fenomenología, estaríamos hablando —a estas alturas de las investigaciones en fenomenología— de un estudio interesante, quizás muy meritorio, pero la profunda *Reforma fenomenológica de la antropología* que nos propone Venebra consiste, precisamente, en hacerse cargo de la “crítica interna” que el propio Husserl realizó a la antropología —tal y como era entendida en ese momento histórico. Este es el gran valor del libro que nos ocupa, puesto que, tomando esta problemática como hilo conductor, y partiendo de las “Motivaciones históricas de la crítica al antropologismo” (pp. 79-83), la autora nos muestra, ya en el segundo capítulo, la estrecha relación entre esta y la crítica a la sofística y al psicologismo, de ahí “la importancia de la vinculación originaria entre la reforma platónica y la reforma husserliana” (p. 93). Ahora bien, una vez que la autora ha trazado el panorama general, mostrando las consecuencias que la pérdida de la validez de la razón universal tiene tanto en el plano teórico como en el ético-práctico, puede adentrarse ya en la problemática interna que articula la fenomenología husserliana, desde la psicología

pura hasta el problema de la identidad: “Desde la psicología pura y a través de la epojé se abre la esfera trascendental y en el tránsito de uno a otro estrato aparece el problema de la identidad y nos conduce a su tematización en la arquitectónica fenomenológica” (p. 103).

Este será, justamente, el tema central del tercer capítulo, titulado “Identidad de la vida subjetiva y Antropología Filosófica” (pp. 115-124), en el que Venebra nos reconduce hasta “Ese descentramiento localizado en el origen de la vida trascendental”, el cual sería “él mismo condición de posibilidad autoconstituyente del yo” (p. 123). Pero, dando un paso más —profundos y cautelosos pasos de gigante que aquí no podemos más que enumerar— el capítulo cuarto se adentra en el estudio del “yo puro” como “polo-yo” —el “yo puro” de las *Ideas* que “no tiene cuerpo pero se desplaza y se orienta en la corriente de conciencia” (p. 125), señala Venebra—, pasando por la explicitación de “El mundo como correlato trascendental” (pp. 134-139) y “El desplazamiento [Verschiebung] de la epojé fenomenológica” (pp. 139-149), para desembocar, ya el capítulo quinto, en el análisis de la sugerente noción de “carne trascendental” —propuesta por Nathalie Depraz— y su papel en la “objetivación del cuerpo” (pp. 173-183). Ahora bien, antes de arribar a ella, la autora se ocupa en los epígrafes precedentes de este quinto capítulo de otras dos nociones centrales en la fenomenología de Husserl: las “Sensaciones de movimiento: cinestésias” (pp. 160-168) y las “Sensaciones táctiles: ubiestésias” (pp. 168-173). Así, la tesis que nos propone Venebra tras el minucioso análisis de estas problemáticas, es la siguiente: “que la auto-objetivación del cuerpo humano como una instancia del yo, expone un rasgo antropogénico. Solo el cuerpo humano —entre todos los seres animados conocidos fácticamente— sería auto-aprehensible como una objetividad identificable con el yo” (p. 178).

Esta tesis nos lleva, ya en el capítulo sexto, titulado “El yo humano. Vida espiritual”, al problema de la relación entre “Descentramiento, autorreflexión e identidad personal” (pp. 185-187), así como al vínculo entre “Conciencia de sí e intersubjetividad” (pp. 187-209), para poder abordar con toda claridad el problema central de la “Vida espiritual como vida motivada” (pp. 209-223), respecto al cual aclara la autora que “Las sedimentaciones más profundas fundan inclinaciones del carácter a las que se pueden llamar intereses” (p. 213), y esto porque “Las habitualidades predelinean una disposición incluso para el estilo de la

percepción" (p. 212). Todo esto entronca, a su vez, con el papel de la historia en la configuración personal de cada individuo, respecto a lo cual mantiene la autora que, "desde el punto de vista fenomenológico la historia es una forma de conciencia de sí ampliada en un nivel intersubjetivo" (p. 219).

Todo lo anterior cobra pleno sentido cuando, en el capítulo séptimo, Venebra desarrolla la noción decisiva en la fenomenología de Husserl de "persona trascendental", mostrándonos cómo esta es entendida como "concreción trascendental" (pp. 225-252). La idea central esbozada aquí por la autora sería que "La persona trascendental es el descubrimiento de la trascendentalidad y, fenomenológicamente, antropológicamente, lo verdaderamente importante está en las condiciones y posibilidades [o potencialidades] de ese descubrimiento" (p. 251). Al hilo de esta cuestión clave matiza la autora, en el último epígrafe de este séptimo capítulo, que "Hay que distinguir en la generatividad la protogeneratividad, en cuyo umbral nos dejan los análisis genéticos" (p. 254), lo cual entronca con la «fenomenología constructiva» planteada por Eugen Fink. Esta "se ocupa de los temas y problemas de la generatividad, que comprende la totalidad de las teorías fenomenológicas que ya no se atienen a lo dado en la intuición" (p. 258), por lo que "tiene entre sus temas las experiencias del nacimiento y la muerte" (p. 259).

Con ello llegamos a uno de los capítulos centrales —y más sugerentes a mi juicio— del libro, el octavo, titulado "Yo fenomenologizante. Vida auténtica" (pp. 265-292), puesto que en él se reúnen todas las problemáticas abordadas en los capítulos precedentes, pero analizadas ahora desde una última vuelta de tuerca al hilo de la "«problemática ulterior y última de la fenomenología —la de la crítica de sí misma—» [en palabras del propio Husserl], la de la teoría trascendental del método y su tematización de la función del espectador fenomenologizante" (pp. 280-281). Y es que, tal y como nos aclara la autora, "La vida trascendental es ella misma una excedencia de la existencia humana, por su trascendentalidad la vida humana es capaz de des-localizarse, de verse a sí misma desde un «pre-ser»", idea introducida por Fink en la *Sexta meditación cartesiana* para mostrar que "si la vida trascendental es lo que constituye el sentido del ser del mundo, ella no puede ser entendida o aprehendida con las mismas categorías del ser" (p. 269). Tras abordar todas estas complejas problemáticas —sin olvidar la famosa "deshumanización" [*Entmenschung*] requerida por la *epojé*—, Venebra rescata la

siguiente idea central, y que nos interesa resaltar aquí: “No se trata de «dejar» de ser hombre sino en sentido metafórico, pues el acto filosófico «el primero y el último» requiere más bien una profundización de ese sentido humano inmediato, una radicalización de aquello que constituye la cualidad central de la persona humana, su capacidad de auto-conciencia” (p. 290). Esta reflexión nos muestra que incluso la más honda, técnica y compleja problemática que nos plantea la fenomenología de Husserl tiene como trasfondo último al ser humano, de ahí que —para finalizar esta reseña otorgándole a la autora la última palabra— “la reforma fenomenológica de la antropología filosófica se convierte en reforma de la vocación humana de la filosofía toda, se convierte en el retorno al primer acto que aspira a la fundamentación radical de la vida misma” (p. 291).