

# INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS

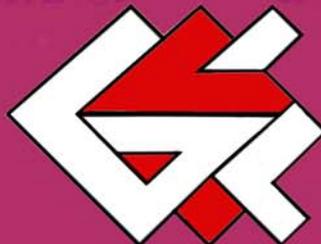


**16**

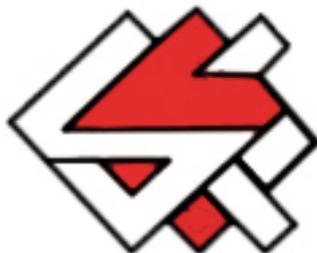
2019

**SEFE**

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA







# INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA  
DE LA  
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

## DIRECTORES DE LA EDICIÓN

Javier San Martín y M.<sup>a</sup> 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.<sup>a</sup> Carmen López Sáenz (UNED), Vicent Martínez Guzmán † (Univ. de  
Castellón), César Moreno (Univ. de Sevilla), M.<sup>a</sup> Carmen Paredes (Univ. de  
Salamanca), M.<sup>a</sup> Luz Pintos Peñaranda (Univ. de Santiago de Compostela),  
Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago de Compostela), Sergio Sevilla (Univ. de Valencia)

## CONSEJO ASESOR

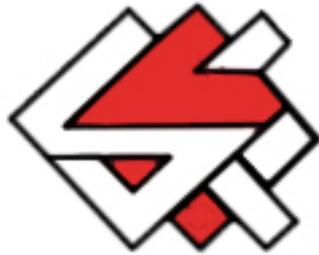
Pedro M.S. Alves (Univ. de Lisboa), Jorge Brioso (City University of New York),  
Philip Buckley (McGill University), Jesús Conill (Univ. de Valencia), Ion Copoeru (Rumanía),  
Natalie Depraz (Université de Rouen), Lester Embree † (Florida Atlantic University), Luis  
Flores Hernández (Univ. de Chile), José M.<sup>a</sup> G. Gómez-Heras (Univ. de Salamanca), Julia  
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 Zirió (Univ. Autónoma de México), Bernhard Waldenfels (Alemania),  
Roberto Walton (Argentina, UBA y Academia de Ciencias de Buenos Aires)

NÚMERO DIECISÉIS

2019







# INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA  
DE LA  
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

## LISTADO DE EVALUADORES QUE HAN COLABORADO CON INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS 16

José Manuel Chillón (Universidad de Valladolid); Tomás Domingo Moratalla (UNED);  
Xavier Escribano (Universitat Internacional de Catalunya); Alejandro Escudero (UNED);  
Isabel Ferreiro (UNIR); Francisco José Hernández (Universidad de Murcia);  
José Lasaga Medina (UNED); M<sup>a</sup> Carmen López (UNED); Esteban Marín Ávila (Universidad  
Michoacana San Nicolás de Hidalgo); Luis Niel (CONICET, Buenos Aires); Iván Ortega (IES Villa  
de Vallecas); Sergio Pérez Gatica (Bergische Universität Wuppertal); Ignacio Quepons (Universidad  
Veracruzana); Arturo Romero (Benemérita Universidad Autónoma de Puebla); Javier San Martín  
(UNED)

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 2019

## ÍNDICE

Nota editorial .....	15
----------------------	----

### Artículos

*Marco Barcaro*

El problema de la donación en la reflexión de Patočka .....	19
---	----

*Sara Fumagalli*

Hacia una nueva fenomenología metafísica: El proyecto de Jan Patočka .....	43
--	----

*Alfonso García Madalena*

Paulino Garagorri: una vocación orteguiana .....	55
--	----

*Fernando Infante del Rosal*

Estética y fenomenología de la pose .....	85
---	----

*Marcela Venebra*

El mal y las técnicas de envilecimiento: Fenomenología del cuerpo torturado .....	109
---	-----

*Alejandro G. Vigo*

Husserl y la fenomenología de la negación.....	135
--	-----

### UNA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES

#### ESPECIAL EN HOMENAJE A VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

*Irene Comins Mingol y Sonia París Albert*

Presentación. ....	173
--------------------	-----

*Jesús Conill*

Fenomenología lingüística y filosofía práctica para la paz en la trayectoria intelectual de Vicent Martínez Guzmán .....	179
--	-----

*Wolfgang Dietrich*

Educación para hacer las paces transracionales —una perspectiva fenomenológica .....	199
--	-----

<i>Fabrizio Forastelli</i>	
Algunas notas sobre el género como campo de problemas de la filosofía y el activismo para la paz. ....	219
<i>M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz</i>	
Razones del feminismo frente a la arrogancia de la razón dominante.....	233
<i>Sonia París Albert e Irene Comins Mingols</i>	
La cooperación en la transformación pacífica de los conflictos: hacia la justicia y el amor como caminos del reconocimiento .....	259
<i>Sonia Reverter Bañón</i>	
La fenomenología lingüística como germen de la filosofía para la paz de Vicent Martínez Guzmán .....	277
<i>Javier San Martín</i>	
La filosofía de la paz de Vicent Martínez Guzmán y la fenomenología.....	291
<b>Traducciones</b>	
<i>F. Joseph Smith. Trad. y notas de Jimmy Hernández Marcelo</i>	
La interpretación de Husserl de Jacques Derrida .....	325
<b>Autopresentaciones y presentaciones</b>	
<i>Fernando Ojea</i>	
Auto-presentación del libro <i>La memoria de la esperanza</i> , Editorial Amarante: Salamanca, 2019, 430 pp. ....	355
<i>Antonio Ziri6n y Agust6n Serrano de Haro</i>	
"Prefacio" a Edmund Husserl, <i>Textos breves</i> , Salamanca: Editorial S6gueme, 2019, 716 pp. ....	363
<i>Jos6 Manuel Romero Cuevas</i>	
"Introducci6n" a Herbert Marcuse, <i>Entre fenomenolog6a y marxismo. Escritos filos6ficos 1928-1933</i> , Medell6n: Universidad de Antioquia, 282 pp. ....	369
<b>Comentarios y notas cr6ticas</b>	
<i>Adri6n Bueno Junquero</i>	
6ngel XOLOCOTZI (COORD.), <i>Heidegger: caminos y giros del pensar (Monogr6fico)</i> . 6peiron. Estudios de Filosof6a, 9, 2018, 150 pp. ....	381

## Reseñas

*Claudio Cormick*

Martín BUCETA, *Merleau-Ponty lector de Proust: lenguaje y verdad*, Buenos Aires: Sb Editorial, 2019, 285 pp. .... 409

*Noé Expósito Ropero*

Sara FUMAGALLI, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Würzbur: Ergon-Verlag. Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, 2017, 151 pp. .... 415

*Esteban A. García*

Juan DUKUEN, *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*, Buenos Aires: Biblos, 2018, 337 pp. .... 421

*José Lasaga*

José GAOS, *Obras completas. I.- Escritos Españoles (1928-1938)*. Dos volúmenes, México: UNAM, 2018, 1437 pp. Coordinador de la edición Antonio Ziri3n Quijano. .... 427

*Sonia E. Rodríguez García*

Ricardo PARELLADA, *El orgullo ¿vicio o virtud?*, Madrid: Síntesis, 332 páginas ..... 433



## SUMMARY

Editorial Note .....	15
----------------------	----

### Articles

*Marco Barcaro*

<i>The problem of givenness in Patočka's thought</i> .....	19
--	----

*Sara Fumagalli*

Toward a new metaphysical phenomenology: Jan Patočka's project .....	43
--	----

*Alfonso García Madalena*

Paulino Garagorri: an Orteguian Vocation .....	55
--	----

*Fernando Infante del Rosal*

Aesthetics and phenomenology of the pose .....	85
--	----

*Marcela Venebra*

Evil and degradation techniques: phenomenology of tortured body. ....	109
---	-----

*Alejandro G. Vigo*

Husserl and the phenomenology of negation .....	135
---	-----

### A PHILOSOPHY TO MAKE PEACE

#### SPECIAL TRIBUTE TO VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

*Irene Comins Mingol and Sonia París Albert*

Presentation .....	173
--------------------	-----

*Jesús Conill*

Linguistic Phenomenology and Practice Philosophy for Peace in Vicent Martínez Guzmán's intellectual life .....	179
--	-----

*Wolfgang Dietrich*

Peace Education and Transrational Peaces – A phenomenological perspective .....	199
---	-----

<i>Fabrizio Forastelli</i>	
Some considerations on gender as a field of problems within philosophy and activism for peace .....	219
<i>M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz</i>	
<i>The Reasons of Feminism versus the arrogance of dominating Reason</i> .....	233
<i>Sonia París Albert e Irene Comins Mingols</i>	
Cooperation in peaceful conflict transformation: towards justice and love as paths of recognition .....	259
<i>Sonia Reverter Bañón</i>	
Linguistic phenomenology as an initial seed to Vicent Martínez Guzmán's Philosophy for Peace .....	277
<i>Javier San Martín</i>	
Vicent Martínez Guzmán's Philosophie of Peace and phenomenology .....	915
<b>Translations</b>	
<i>F. Joseph Smith</i> . Translation and notes by Jimmy Hernández Marcelo	
Jacques Derrida's Husserl interpretation .....	325
<b>Self-presentations and Presentations</b>	
<i>Fernando Ojea</i>	
Self-presentation of the book <i>La memoria de la esperanza</i> , Editorial Amarante: Salamanca, 2019, 430 pp. ....	355
<i>Antonio Zirión y Agustín Serrano de Haro</i>	
"Preface" to Edmund Husserl, <i>Textos breves</i> , Salamanca: Editorial Sígueme, 2019, 716 pp. ....	363
<i>Jose Manuel Romero Cuevas</i>	
"Introduction" to Herbert Marcuse, <i>Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933</i> , Medellín: Universidad de Antioquia, 2019, 282 pp.....	369
<b>Comments and critical notes</b>	
<i>Adrián Bueno Junquero</i>	
Ángel XOLOCOTZI (COORD.), <i>Heidegger: caminos y giros del pensar (Monográfico)</i> . Ápeiron. Estudios de Filosofía, 9, 2018, 150 pp. ....	381



## Reviews

*Claudio Cormick*

Martín BUCETA, *Merleau-Ponty lector de Proust: lenguaje y verdad*, Buenos Aires: Sb Editorial, 2019, 285 pp. .... 409

*Noé Expósito Ropero*

Sara FUMAGALLI, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Würzburg: Ergon-Verlag. Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, 2017, 151 pp. .... 415

*Esteban A. García*

Juan DUKUEN, *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*, Buenos Aires: Biblos, 2018, 337 pp. .... 421

*José Lasaga*

José GAOS, *Obras completas. I.- Escritos españoles (1928-1938)*. Dos volúmenes, México: UNAM, 2018, 1437 pp. Coordinador de la edición Antonio Ziri3n Quijano. .... 427

*Sonia E. Rodríguez García*

Ricardo PARELLADA, *El orgullo ¿vicio o virtud?*, Madrid: Editorial Síntesis, 332 pp. .... 433

## NOTA EDITORIAL

Puntuales con nuestra cita, llegamos a final de año con la satisfacción de presentar un nuevo número de nuestra Revista. Es un número especial por cuatro razones. La primera, que seguramente será el último en esta plataforma, pues está ya todo preparado para la emigración al OJS de la UNED, que sin duda nos facilitará la edición y el listado de las evaluaciones. Es muy probable también que eso contribuya a aumentar la visibilidad de nuestra Revista.

La segunda razón es que en este número incluimos un "Especial" dedicado a nuestro querido amigo Vicent Martínez Guzmán. En el número anterior publicábamos la triste noticia de su fallecimiento. Con este Especial honramos su memoria. Los artículos de quienes han respondido a la invitación a escribir en él no llevan evaluación por ser ensayos, todos ellos valiosos, de profesores cercanos de una u otra manera a Vicent. Las editoras del Especial, las profesoras Irene Comins y Sonia París, han realizado un excelente trabajo, que nos permite que la memoria de nuestro querido amigo quede reflejada en las páginas de nuestra Revista, que él tanto quería.

La tercera razón que hace significativo este número es ser el último de la serie de nueve que nos abre ya a los diez años de regularidad en una publicación que empezó renqueante y que, tras nueve años seguidos siendo publicada con puntualidad, parece plenamente consolidada. Eso nos invita a preparar con especial esmero el número siguiente para celebrar esa década de puntualidad y su estreno ya solo en OJS.

La cuarta razón es que, como una excepción, y por la decisiva importancia de dos libros, y sin que haya habido tiempo para las respectivas reseñas, hemos decidido publicar los "prefacios" a ambos. El primero es la

colección de *Escritos breves* de Husserl, en la magnífica edición que la editorial Sígueme ha sacado, como resultado de una excelente colaboración de fenomenólogos españoles y latinoamericanos, y en hermosa edición coordinada por Antonio Ziri6n y Agust6n Serrano de Haro. La importancia de este volumen para el desarrollo de la fenomenolog6a en nuestro 6mbito lingüístico es francamente incalculable. Por eso esta presentaci6n y el acceso al índice nos han parecido muy oportunos para nuestra Revista. La segunda presentaci6n, de naturaleza muy distinta, tiene, sin embargo, un significado muy especial en el campo de la fenomenolog6a. Se trata de recuperar los escritos fenomenol6gicos de un autor aparentemente tan alejado de la fenomenolog6a como Herbert Marcuse. ¡Nadie dir6a que Marcuse ten6a relaci6n con la fenomenolog6a! Quien escribe estas l6neas, estudiando en 1970 en Friburgo, descubri6 esa faceta de Marcuse, por m6s que apenas siguiera despu6s el tema, que ahora Jos6 Manuel Romero saca a la luz reuniendo y traduciendo todos esos escritos, que dar6n una nueva comprensi6n de los or6genes de uno de los autores que m6s ha influido en la filosof6a y la pol6tica del pasado siglo xx. Por eso nos ha parecido tambi6n oportuna esta publicaci6n. Ambas reproducciones se hacen con consentimiento de los autores y de las dos editoriales. A todos ellos les expresamos nuestro m6s sincero agradecimiento.

Esperamos, como siempre, que los trabajos que componen este nuevo n6mero resulten de inter6s al lector y colaboren al desarrollo de las "*investigaciones fenomenol6gicas*".

# ARTÍCULOS



## EL PROBLEMA DE LA DONACIÓN EN LA REFLEXIÓN DE PATOČKA

### THE PROBLEM OF GIVENNESS IN PATOČKA'S THOUGHT

**Marco Barcaro**

Università degli Studi di Padova  
marcobarc@gmail.com

**Resumen:** Esta contribución presenta como el concepto filosófico de “donación” es reinterpretado en la reflexión de Patočka. Partiendo de la lección husserliana, gracias a la cual las cosas son dadas en la pura inmanencia de la conciencia, él critica esta orientación “subjetivista” porque no desarrolla adecuadamente el tema del aparecer en el campo fenomenal. La segunda sección analiza tres desplazamientos metodológicos que abarcan: el rol del sujeto, su relación con la trascendencia, el darse a sí mismo del mundo en su totalidad. La tercera sección compara la reflexión de Patočka con dos referencias cruzadas a algunos intentos similares en la historia de la fenomenología. El tema de “la donación”, por tanto, nos traslada al mayor problema con el que ha trabajado siempre la filosofía: la manifestación del mundo. Patočka intentó esclarecer este problema mediante dos metáforas (el espejo y la pintura), pero también subrayó cómo concierne el modo en el que el hombre interpreta la propia existencia.

**Palabras clave:** aparecer, donación, percepción, campo fenomenal.

**Abstract:** This paper presents how the philosophical key concept of givenness is reinterpreted in Patočka's reflection. Starting from the Husserlian idea, according to which things are given in the pure immanence of consciousness, Patočka criticized this "subjectivist" orientation because it doesn't adequately develop the appearing in the phenomenal field. The second section analyzes three main methodical shifts concerning: the nature and the role of the subject, its relationship with the transcendence, the self-giving of the world as a whole. The third section compares Patočka's reflection and two cross-references to similar undertakings in the history of phenomenology. The theme of givenness brings us back in the end to the biggest problem within which philosophy has always worked: world manifestation. Patočka tried to clarify this issue through two metaphors (the mirror and the painting), but he also highlighted as it concerns the way in which man interprets his existence.

**Keywords:** appearing, givenness, perception, phenomenal field.

#### 1. INTRODUCTION

To recognize the key points of Patočka's position on the notion of givenness, it is first necessary to understand the core of his criticism of Husserl. Since Husserl remains at the level of transcendental subjectivity, he does not move beyond being, but for Patočka the concept of consciousness, defined by intentionality, is unable to account for the appearance of what appears. For Patočka consciousness is always positive and cannot be the source from which appearance originates. This is why Husserl's position falls short of giving a full account of givenness: he continues to consider the reflective return of the subject to itself as givenness's foundational basis<sup>1</sup>. But, the subjective aspect of thetic characteristics and of characteristics of givenness is as external to the subject as the things that appear. We are not able to understand how lived-experience could be the origin for appearing. In this issue, Husserl's phenomenology risks renouncing its discoveries in the sphere of appearing and its modes of givenness—and deviating into subjective construction. Yet for Patočka the aim is quite the opposite: an a-subjective phenomenological account makes possible an opening beyond the *ego* that moves it towards the more fundamental structures underpinning human experience.

The core of Patočka's discussion is therefore of Husserl's account of intentionality and its basis in a transcendental *ego*. For Patočka, our access to reality is not a purely reflective operation, "as Husserl seems to believe when considering the original 'givenness' of the present thing as guaranteed in the intentionality of consciousness. The accessibility of the original *datum* in the 'immanent perception' is a prejudice that must be rejected"<sup>2</sup>. Rather, according to Patočka we target different phenomena depending on whether we find intentionality to be the ultimate foundation of experience and appearing or we uphold the idea that every experience is bonded to an objective correlate and the concept of

<sup>1</sup> Instead, according to Patočka, "there is a difference here between those characteristics that I ascribe to the 'thing itself' and other characteristics, which are certainly also present but not belonging to it, but with whose aid, so to speak, or on the basis of which, it appears" J. Patočka, "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie", in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1991. English Translation: Id, "Husserl's Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology", in L. Učník - I. Chvatik - A. Williams (eds.), *Asubjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of his Work*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2015, p. 30. The characteristics of givenness appearing in the world before me are not present as lived-experiences, or something subjective. "That on the basis of which an object is itself objectively [...] present. [...] What we argue against, however, is the claim that one can make this basis of appearing into yet another object for a possible 'inner perception' that grasps it 'originally' [...]" *Ibidem*, pp. 30-31.

<sup>2</sup> J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 426.

consciousness. "What belongs to the essence of my critique is the fact that I cannot embrace the Husserlian interpretation of lived-experience and acts, and hence also *his* concept of the intentionality of consciousness"<sup>3</sup>. Patočka thus criticizes the self-certainty of the *ego* as it is interpreted by Husserl: a presence that appears as an original self-giveness, which in turn requires a corresponding object. Instead, for Patočka the *ego* cannot be grasped in a reflexive act or an internal perception: "I'm not given like an object"<sup>4</sup>. He believes that only through 'cathartic release' of the phenomenal element can phenomenology regain its sense of investigation of appearing as such. This interrogation of the very definition of phenomenology is similar to Heidegger's criticism of Husserl regarding the problem of the "return to the things themselves". In fact, Patočka states: "our reflection would first of all contribute to a recovery and a renewal of the identification motto of phenomenology 'towards things themselves'. Indeed, our intention is to start from things just as they appear and they show themselves, to stick to showing of things and refraining from all speculation"<sup>5</sup>.

## 2. HUSSERL'S POSITION

The concepts of givenness is as central to phenomenology, and as sensitive a topic, as it is far from being unequivocally clarified—even by Husserl himself<sup>6</sup>. According to Michel Henry, the core concepts of phenomenology and their founding principles "remain *de facto fundamentally indeterminate*"<sup>7</sup>; they open into contradictions and reinforce latent tensions. On the other hand, always referring to the issue of givenness, Jean Greisch has argued that: "the concept of givenness, which is already semantically close to the concept of phenomenon and appearance, from the beginning of Husserl's phenomenology represents [...] an essentially operative concept"<sup>8</sup>. It remains certain, however, that Husserl refused

<sup>3</sup> J. Patočka, *Asubjective Phenomenology*, p. 32.

<sup>4</sup> J. Patočka, *Asubjective Phenomenology*, pp. 37-38.

<sup>5</sup> J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 425.

<sup>6</sup> Givenness is always present whenever the matter is intentionality, reduction, evidence, self-giveness of consciousness, etc. This because givenness is the necessary background to all the phenomenological reflection. This theme is a Brentanian school heritage and, even before *Logical Investigations*, Husserl confronts himself also with Twardowski. However, we suggest these references: *The idea of phenomenology* (lessons III, IV, V), *Ideas I* (explicitly § 143), *Cartesian Meditations* (§§ 24 ss.).

<sup>7</sup> Michel Henry, *Phénoménologie de la vie, vol. I: De la Phénoménologie*, Paris, PUF, 2003, p. 78. Translations from the French and German texts are mine own.

<sup>8</sup> Jean Greisch, *Gegebenheit, Husserl-Lexikon*, Darmstadt, WBG, 2010, p. 111.

the empirical tradition (that accepts data, whereas Husserl does not) precisely because he refused the empirical account of perception. Husserl rejects all 'sensualist' accounts as a stream of contents 'without sense in themselves'<sup>9</sup>. Rather, consciousness always involves the intending of objects, sense, and the constitution method: taking things in their givenness does not mean merely perceiving or ordering them clearly in the perceptive process. "Rather, it is necessary to 'follow up' the perceptually meant in a perceiving and experiencing, be it actually experiencing or just phantasizing"<sup>10</sup>. This not mean that Husserl has renounced the world of perception for the abstraction of the 'eidetic content'<sup>11</sup>. From this perspective, givenness in Husserl is not guided by perception but intuition. Intuition becomes the "principle of all principles"<sup>12</sup> to which we must remain faithful. It is the measure of all truth and the source of all knowledge.

Speaking more broadly, givenness for Husserl results from the reduction to immanence of consciousness. It's fundamental to remember Husserl's distinction between transcendental reduction<sup>13</sup> and eidetic consideration<sup>14</sup>. Only transcendental reduction clarifies the notion of givenness, as it entails the reduction of transcendental experience to the sphere of ownness, to the immanence of consciousness. Through transcendental reduction, Husserl interprets the world on the basis of the givenness of meaning (*Sinngebung*) of the transcendental *ego*. This *ego* constitutes the objective world<sup>15</sup>. Husserl arrives at this conclusion

<sup>9</sup> See M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, P. Jaeger (ed.), GA vol. 20, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979, p. 147; Id., "Über das Prinzip "Zu den Sachen selbst", *Heidegger Studies*, 11 (1995), pp. 2-7.

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag, M. Nijhoff, 1952. English translation: Id., *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, second book: Studies in Phenomenology of Constitution*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 37.

<sup>11</sup> Within the pure *ego* Husserl distinguishes immanent perception (in which the subject grasps himself absolutely, in its own subjective irreducible core, in its own uneliminable *residuum*) from transcendent perception (an object caught by a subject and never independent of it). Our evidence of transcendent perception is always inadequate, never absolute. Matter (*yle*) constitutes the material moment of the perception of the transcendent object. Husserl emphasises that it belongs to the essence of such objects to always reveal themselves in profiles, adumbrations (*Abschattungen*, see *Ideas I* § 3), or perspectival aspects. The object as a whole is never given; it always presents from one side or perspective. On the Husserlian view of perception, see also *Thing and Space* lectures (§ 40) and the *Cartesian Meditations* (§ 9).

<sup>12</sup> See E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, Den Haag, M. Nijhoff, 1950. English translation: Id., *Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, first book: General Introduction to a Pure Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1983, p. 44.

<sup>13</sup> See especially *Cartesian Meditations* § 44.

<sup>14</sup> See especially *Ideas I* § 3.

<sup>15</sup> Eidetic intuition (*Wesensschau*), instead, grasps the invariant structures of any given content. Any empirical content includes a non-empirical *datum*. Eidetic seeing (*Wesenserschauung*) doesn't give us individual objects, but a new sort of object: the pure essences.

through Descartes, to whom he owes the intellectual insight that comprehension of the *cogitatio* is itself knowledge. In this sense *cogitationes* are the first absolute givennesses: “Every intellectual experience, indeed every experience whatsoever, can be made into an object of pure seeing and apprehension while it is occurring. And in this act of seeing it is an absolute givenness”<sup>16</sup>. Husserl’s assertion that “Absolute givenness is an ultimate”<sup>17</sup>, however, can easily be misunderstood, because it seems to imply that absolute, direct givennesses are offered up on a platter, just waiting for the gaze of the phenomenologist. In fact, Husserl’s intention is to determine the essence of the “material thing” through a phenomenological analysis of givenness. To achieve this, “thus we have to go back to, as exemplary, to the consciousness in which things are given to us originally and so perfectly that we can be lacking nothing for grasping the universal essential form which prescribes the a priori rule for such objects”<sup>18</sup>. Husserl, in this way, founds the possibility for understanding givenness in our selves; only after a certain point does he distinguish between the noetic-subjective and the noematic-objective aspects of *cogitationes*.

On this topic Patočka, however, agrees instead with the analysis of Husserl made by Ernst Tugendhat<sup>19</sup>, who argues that this method is not feasible. From this perspective, Husserl’s “Cartesian” reason is located in precisely this point: “[in the] dogmatic prejudice of [the] absolute givenness of *cogitationes* [...]”<sup>20</sup>. This stance presumes givenness is immanent to consciousness, and therefore evident, giving rise to itself<sup>21</sup>. Patočka instead frames givenness as related to the self-giving of Being, to the field of appearing and our modes of understanding the relation between the world and our subjectivity<sup>22</sup>. Indeed, the Czech philosopher aims to extend and elaborate the Husserl’s analysis in the *Ideas*, particularly the work he did before his transcendental phase. Patočka notes that, before becoming an object of logical-linguistic research, the field of appearing and the

<sup>16</sup> E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Den Haag, M. Nijhoff, 1950. English translation: Id., *The Idea of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 24.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>18</sup> E. Husserl, *Ideas, second book*, p. 37.

<sup>19</sup> Patočka refers to Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, De Gruyter, 1967.

<sup>20</sup> J. Patočka, “Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer asubjektiven Phänomenologie”, in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, p. 269.

<sup>21</sup> See E. Husserl, *Ideas, first book*, pp. 343-344.

<sup>22</sup> Generally, Patočka uses the term *danost* to indicate givenness—a semantically broad and relatively indeterminate term. It indicates the given in a broad sense, not in the sense of scientific data. Patočka also uses *datum*, but to refer to scientific data.

different ways in which givenness is given within it had already been discovered by Husserl in the *Logical Investigations*:

The real discovery of the *Logical Investigations* is the field of appearing, which, in order that the thing can present itself and appear, must overcome the thing and its material structure; it is a field that hides within itself a legality *sui generis* not convertible into that of the object in its own being or [even] into that of the mental being with its specifically egological character.<sup>23</sup>

This reference to the *Logical Investigations* is important for Patočka. He thinks it is here that “we find ourselves facing the nascent subjectivism of Husserl’s phenomenology”<sup>24</sup>. Indeed, Patočka uses this passage to disagree with Husserl’s subjectivist orientation<sup>25</sup>. The debate on analysis of perception’s acts between Husserl and Natorp in *Fifth Logical Research* (cf. § 14) is interesting to consider in relation to Patočka’s reading of this as the anchor point for Husserl’s subjectivism. Patočka characterizes this point as a “metaphysical neutrality”. From this debate it emerges that, for Husserl, interpretive intention is always already a hermeneutics, a surplus animating sensation and allowing us to perceive a precise object. Through this act of apperception (which is always an objectifying act), it is possible to separate sensations (*hyletic data*), which are *experienced* but do not appear, from *objects*, which appear but are not *experienced*. Thanks to this split, intention turned toward an intended immanent object can be characterized as apprehension, interpretation, or apperception. This is a synthesizing operation. Thus, on one hand, there are acts of apprehension that animate sensations (*subjective processes* that do not appear); on the other, there are objects that appear, or “the world”<sup>26</sup> in general. According to Patočka, Husserl also identified the fact that the object appears in different modes—and, first and foremost, appears as itself—with positional characters and with its own

<sup>23</sup> J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 274. The discovery of the phenomenal sphere by Husserl has great importance because previously the philosophical tradition had always converted it into the structure of what appears in one’s own being.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 276. I also refer to the study by Marc Richir, “Possibilité et nécessité de la phénoménologie a-subjective”, in E. Tassin - M. Richir, *Jan Patočka: philosophie, phénoménologie, politique*, Grenoble, Million, 1992, pp. 101-120.

<sup>25</sup> According to Patočka it is possible to trace a more “subjectivist” orientation in *Fifth Logic Research*, chapter II: *Consciousness as intentional experience*.

<sup>26</sup> E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, Den Haag, M. Nijhoff, 1984. English translation: Id., *Logical Investigations. Volume II*. London and New York, Routledge, 2001, p. 106.

modalizations and manner of givenness. Yet despite having tried to locate a way in which the phenomenal field could be independent of the sphere of the appearance of being, Husserl never gave up his "idealistic metaphysics of consciousness"<sup>27</sup>. Such a sacrifice, however, would be required to return to phenomenology the sense of appearing as such. Husserl was attentive to the phenomenal sphere, but his "intention is circumscribed by terms that come from the subjective sphere: this not a highlighting of the phenomenal field as such, but its *reduction to pure immanence*"<sup>28</sup>. In this way, the problem of providing evidence for the phenomenal field as such reemerges in the form of the problem of the non-inclusion of things in the sphere of lived-experiences. In the next section, we will explore in more detail how Patočka analyzes the problem of givenness and the methodical displacements he creates on this issue.

### 3. METHODOICAL DISPLACEMENTS

#### 3.1 The role of the *ego*

For Patočka the problem of givenness also concerns the *ego*, because to grasp what is given, we must increasingly anchor ourselves in our own subjectivity, distinguishing between reflection and phenomena. Reflection, for instance, always requires an "object" on which to exercise, whereas the phenomena that appear in the phenomenal field are not objective beings. In addition, we have to consider that even the *I* is not objectively given to us. Indeed, "the *I* is a structured activity, some moments of which appear as given, which would make no sense and could not exist without a non-given nexus"<sup>29</sup>. In fact, the alleged certainty of the subject (necessary to any theory of knowledge) is destabilized by the lack of clarity of sensory data, which calls into questions the certainty of the

<sup>27</sup> J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 282.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 279. Patočka says that, when drafting the *Logical Investigations*, Husserl did "not recognize the existence of an 'pure' ego" (*Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 275), which meant he could only operate according to a reduction to immanence.

<sup>29</sup> J. Patočka, "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie", in Id., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991. English Translation: Id., "Husserl's Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology", in L. Učník - I. Chvatík - A. Williams (eds.), *Asubjective Phenomenology: Jan Patočka's Project in the Broader Context of his Work*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2015, p. 38. Patočka means that the world can be explained as a chain of reciprocal references that give meaning to human life too.

subjectivity experiencing them<sup>30</sup>. Moreover, the structure of *appearing as such* shows that the subject is limited in relation to structure.

The subject therefore has to be thought otherwise. What then is the role of the subject? For Patočka the subjectivity appearing in the field of appearance is a character, or component, of the phenomenal field, one of its moments. This subjectivity must be understood as *that to whom* the appearing appears and not that on which appearance depends. I am the one to whom phenomenal characters point. This means that the self understanding of the subject and its understanding of things form a unit—but the self-understanding of the subject cannot be the base of its understanding of things, nor can its understanding of things be the base of its self-understanding, because both are rooted in the phenomenal field. The *ego* is certain not of its essence but only of its own existence. For this reason, in its role as recipient of appearing, the *ego* must be considered a formal structure without any content. According to Patočka, the *ego* is a “empty pronominal structure”<sup>31</sup>; characters of appearance “stand before an empty I”<sup>32</sup> who is the “one who realises [*als Realisator*] them”<sup>33</sup>.

Patočka’s re-examination of the notion of subject eliminates the need to make it the ultimate foundation for appearance. But he argues that the subject still cannot be abandoned, since it is the basis for the concept of human responsibility. This is a point still discussed in the philosophical debate: what do we make of the human subject? It is no longer considered a robust subject but one that discovers itself to be capable of corresponding to life, discovers itself as finite—open and in dialogue with the world. Patočka’s move, then, reinstates the subject as the recipient of appearing: appearing “is always for a subject”<sup>34</sup>. Yet, “reflection on the I must have an entirely different, essentially practical character and an origin in the originally practical essence of our life’s context [*Lebenszusammenhangs*]”<sup>35</sup>. Thematising the action does not mean turning inward but rather turning outward, towards extreme externality. Thus the world as the *a priori* structure of appearing makes no sense without a recipient of what

<sup>30</sup> “But what belongs to the I cannot be grasped in itself and in an ‘absolute way’.” *Ibidem*, p. 32.

<sup>31</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem. Texte aus dem Nachlaß*, Freiburg/München, K. Alber Verlag, 2000, p. 129.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>33</sup> J. Patočka, *Husserl’s Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology*, p. 32.

<sup>34</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, Grenoble, Millon, 1995, p. 261.

<sup>35</sup> J. Patočka, *Husserl’s Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology*, p. 38.

appears, namely without human beings, but the circumstance that appearing appears *to someone*, assigns "a role"<sup>36</sup> to the subject in the act of manifestation. The subject, thus, does not determine the objective nature of what appears: it does not found the nature but it realizes it in practical life.

Thus to clarify the nature of being in Patočka we need to start with appearing and with the phenomena in the field of appearance. The appearance of the subject manifests a general structure of appearing upon which the subject also depends. According to Patočka, the necessity of the reduction to immanence and of the constitution of the object clarifies what is given but it calls for a metaphysical theory, one that has already decided what the sense of Being of being is, while in fact our intuition is incapable of explaining how lived experience can make transcendence appear objectively. In reference to the relationship between reduction and givenness, Bertrand Bouckaert thinks that "the problem of motivation for the reduction [to immanence] has had a decisive role in the genesis of asubjective phenomenology"<sup>37</sup>. In other words, Patočka realizes during his discussion of the *ego* that subjectivity cannot be considered the grounds for appearing. All of our experiencing occurs in relation to a subject, but the subject cannot be the origin of the sense, because the subject itself is also dependent on appearing. Husserl, conversely, arrived at givenness through eidetic categorical intuition: the phenomenal material, which is already structured, shows us a categorization, but this intuition necessitates a shift in the *cogito* so that "the self-certainty of the existence of the *ego*, of the *sum*, was interpreted as a presence; and this presence was understood as original self-givenness. But original self-givenness needs a corresponding object"<sup>38</sup>. On the other hand, according to Patočka, the conscience has to be redefined: "I is only experienced as the organisational centre of a universal structure of appearance that cannot be reduced to a being as such, appearing in its particularity [*Einzelsein*]. We call this structure 'world' [...]"<sup>39</sup>.

### 3.2 Transcendence and the phenomenal field

<sup>36</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 120.

<sup>37</sup> Bertrand Bouckaert, "De l'autre côté du miroir: les motifs phénoménologiques de la réduction chez Husserl, Fink et Patočka", *Recherches Husserliennes* 17 (2002), p. 106.

<sup>38</sup> J. Patočka, *Husserl's Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology*, pp. 35-36.

<sup>39</sup> J. Patočka, "Epochē and Reduction: Some Observations", in *Asubjective Phenomenology*, p. 49.

According to Patočka givenness remains external to us: it appears to us with objective characters of appearance and with thetic characters of appearance, but these “are in no way present as a lived-experience or something subjective”<sup>40</sup>. For this reason Patočka says:

That on the basis of which an object appears is itself objectively [*sachlich*] and not subjectively present. What Husserl brought into play, to oppose Natorp, i.e., the ‘lived-experience’ [*das ‘Erlebte’*], is not at all given. And it violates the ‘principle of principles’ (namely, that the ultimate court of appeals to which one can take recourse in matters of knowledge is the given, but only insofar as it is actually given) if Husserl in the analysis of appearing appeals to an alleged basis of lived-experience that is simply not given.<sup>41</sup>

As Ivan Chvatík has written, Patočka’s “refusal of the absolute ground of consciousness entails the abolition of the difference between the transcendence of mundane things and the immanence of the lived experiences of consciousness. It becomes apparent that the world [...] is rather a special *a priori* horizon-structure *by means of which* anything can appear to us, precisely in our lived experiences”<sup>42</sup>. For Patočka, therefore, “what appears originally are things and thingly characteristics, which appear [...] ‘over against me [*mir gegenüber*]’”<sup>43</sup>, such that “the ‘subjective’ quality of thetic characteristics and characteristics of givenness is precisely ‘out there’ (before me) like appearing things themselves”<sup>44</sup>. Referring to Iso Kern’s essay, *Husserl und Kant* (in which he designates noetic intentionality as constructive), Patočka maintains that the act of understanding as such does not give us the thing because the givenness of the thing is the construction of a way of being. The thing is understood by means of different perspectives of it, which originate in the phenomeal field. Therefore, there can ultimately be no intuition of data. Only by dividing the phenomenal sphere into two moments—which means “[...] on the one hand what appears in his manner of givenness, on the other hand the so-called subjective grounds of this

<sup>40</sup> J. Patočka, *Husserl’s Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology*, p. 30.

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> Ivan Chvatík, “Patočka’s Project of an Asubjective Phenomenology”, in *Asubjective Phenomenology*, p. <sup>62</sup>.

<sup>43</sup> J. Patočka, *Husserl’s Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology*, p. 30.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 31.

appearing [...]”<sup>45</sup>—would allow us the data intuition. Patočka overcame this split of the phenomenal sphere (but the appearing remains anyway *unified*) by renouncing the subjective construction of the *cogitationes*. This is why the theme of asubjectivity arises. Even when, by acts of thought, we aim at an object (thinking its characters of givenness or its positional characters), we do not aim at something subjective (a real experience) that belongs to us, but rather at the phenomenal sphere in which we live and inside of which we orient ourselves<sup>46</sup>. At the same time, the phenomenal sphere does not have the same problematic character as the object that shows itself; the phenomenal sphere to many different experiences which would become an endless process of confirmation. Though we need more ‘clarity’ on what the object means and how its prerequisite and foundation are to be sought in the subject. Patočka makes evident that the phenomenal sphere cannot be interpreted as a mere subjective reflection, otherwise that reflection “will have the character of an original apprehension of the subjective being, does not *in this regard* in the same way the real objective being: [the subjective being] ‘does not adumbrate self’, but simply shows itself for what it is”<sup>47</sup>. On this point Bruce Bégout remarks that, “with rare insight, Patočka glimpses very well where, in Husserl, the phenomenological primacy of internal perception, of evidence, is connected to the epistemological primacy of the transcendental subject, in order to arrange phenomenological philosophy as the foundation of all sciences”<sup>48</sup>. Considering Husserl's reading made by Patočka, what status does givenness have? Ultimately we do not know, because we are not able to determine it. Patočka finds the act of consciousness unable to directly disclose the given, either through internal perception or acts of reflection.

Husserl's texts, however, are more ambiguous on this point: they offer other possible interpretations and openings. For example, § 50 of the *Crisis* testifies that “Husserl has managed to fully understand the situation of subjective phenomenology”<sup>49</sup>. Iso Kern<sup>50</sup> has likewise shown that in this paragraph of the *Crisis*,

<sup>45</sup> J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 278.

<sup>46</sup> Patočka shows that he wants to continue the search in Fifth research and Sixth research of *Logical Investigations*.

<sup>47</sup> J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 278.

<sup>48</sup> B. Bégout, “La phénoménologie décapitée? Perspectives et difficultés de la phénoménologie asubjective de Jan Patočka”, *Chiasmi International* 4 (2002), p. 381.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 382.

<sup>50</sup> Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, La Haye, M. Nijhoff, 1964, p. 361.

Husserl grasps the subjective (element) in the moment of its original openness and mobility—and thus not in its subsequent objective form as a *noesis* graspable via the reflective gaze. These readings suggest that the relation between subject and phenomenal plan should be thought in a new way. Thus, according to Patočka, “no ‘data-animating intention’ can be grasped, exhibited, or given”<sup>51</sup>, and the appearing of the thing is still given to me in the phenomenal field. Starting from the phenomenal field—which means, starting from phenomena themselves—we have to interpret the subjective and the things these make appear. Even the “egological” must be grasped in the phenomenal field, because it is a constitutive part of that field: it arises there along with the things it makes appear. To understand this point, it is important to differentiate between “subjective” (*subjektivní*) and “subjectual” (*subjektní*). The “subjective” indicates that to which the subject relates as the horizon of its understanding, while “subjectual” indicates the “egological”. In this second sense the world is subjective and is the *epoché* that gives access to the subjectual dimension. To understand what is given, we therefore must take into account the relationship between the subject, the phenomenal field, and the structure of the field of appearance. In reference to the relationship between subject and phenomenal field, Patočka writes:

The fundamental law of appearing is that there is always the duality between *that which appears* and *that to which* this appearing being appears; appearing is such only in this duality, but in no way *that to which* the appearing being appears *creates* the appearance, *effectuates* it, “constitute” it, produces it in some way. On the contrary, appearing is not appearing other than in this duality.<sup>52</sup>

Thus, for Patočka the field of appearing has both an empirical and a transcendental side. For this reason we must always distinguish the legality that governs the structure of things from that which regulates the structure of appearing, but these two aspects are linked together because the phenomenic laws of appearing are also given in beings<sup>53</sup>. The plane of appearing has a preliminary, transcendental meaning (indicating the world of appearing, the whole) and an empirical meaning that presupposes this universal structure. Every singularity

<sup>51</sup> J. Patočka, *Husserl's Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology*, p. 32.

<sup>52</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 127.

<sup>53</sup> This intertwining of the laws of appearing seems to recall the chiasm of Merleau-Ponty.

comes from this structural whole. It is not possible to understand the whole starting only with sensory impressions and representations, because every being is a possibility emerging within the whole. The sphere of appearing, from this perspective, must have an autonomous structure. According to the Czech philosopher not having thought it in this way led Husserl to posit a split between the subjective sphere and the objective sphere of givenness.

What would this autonomy that Patočka locates mean? It does not mean that the phenomenal field has an autonomous Being (*Eigenes Sein*) in the sense of "an absolutely self-contained being [*Seiendes*]"<sup>54</sup>. Appearance as such, indeed, has no independent reality; it is simply the world of the possible<sup>55</sup>. In order not to be based on the subject, the phenomenal field has an autonomy (*Eingenständigkeit*) from the subject that must be maintained. The function of this autonomy field is "to make appear *another thing*"<sup>56</sup> and it means independence from any reference to consciousness: the phenomenal field is the place "where the being of egological and noegological nature shows itself for what it is, where both kinds of beings can meet"<sup>57</sup>. The plane of appearance, therefore, is independent of the subject but not in an absolute sense. The being appearing in the plane of appearance *is* related to the subject to which it appears, but this correlation is *sui generis*: it is 'between' the two, a means, something mediating. "For this the 'given' - upon which the appearance always depends - must always remain in it [in the being] as its non-thematic foundation; the given is what interrogates me"<sup>58</sup>.

What then indicates the existence of an 'object'? First of all my fulfillment of it, but also its probable being. There is present in the phenomenal field not only an object but also an area, a horizon, an originality and its relapse back into non-originality<sup>59</sup>. Therefore, on one hand, the subject is not independent from the Being of the field of appearance, because it is located in it; on the other hand, the phenomenal sphere cannot be interpreted as a mere subjective reflection. Patočka establishes the independence of the phenomenal field of appearing of consciousness on a different ground from that of consciousness, since the subjectivity of the phenomenal field means only that the world appears, that the

<sup>54</sup> J. Patočka, *Husserl's Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology*, p. 33.

<sup>55</sup> See J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 126.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>57</sup> J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 280.

<sup>58</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 128.

<sup>59</sup> See *Idem*.

characters of appearance materially express the understanding of things, their Being and their essence. "We can designate the field of appearance also as 'subjectivity', but we have to recognize that this 'subjectivity' is an *understanding in the form of understood* [...]"<sup>60</sup>. This means subjectivity that understands is included in the field of appearance and can be clarified only within the world.

This is why Patočka does not see the reduction to immanence as a solution to the problem of appearing and to the problem of givenness. Instead, he maintains that:

A study of the phenomenal field—a study of appearance in its appearing—would have to be established. This would be a study of the nature of phenomenal being [*des phänomenalen Seins*], which consists in revealing beings [*Seiendes*], enabling them to appear; and which, in this appearing of beings [*des Seienden*] does not itself become a theme, hiding itself, so to speak, in the appearing of things.<sup>61</sup>

The field of appearance is thus not constituted by subjectivity, and we cannot explain it starting from subjectivity, because it is not correlated to subjectivity<sup>62</sup>. The field of appearance should not be understood as the noematic sphere: it is not composed by subjective processes, "animating" intentions, apprehensions, or lived experiences. Rather, the ultimate foundation of the field of appearance lies in what goes beyond the subject. For these reasons, Patočka qualifies the phenomenal sphere as *asubjective* and the *ego* as opening itself "towards more fundamental structures which found experience"<sup>63</sup>. "There is a phenomenal field, a being [*ein Sein*] of the phenomenon as such, which cannot be traced back to anything existent which appears in it"<sup>64</sup>. Therefore, we cannot know whether a being that appears is objective or if it has a subjective-egological nature; we specify it only on the basis of appearing and of the appearance of the phenomenal field. The appearing of the subject thus always refers to a general structure of appearing. Based on the analyzes presented so far, the problem of the

<sup>60</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 146.

<sup>61</sup> J. Patočka, *Husserl's Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology*, pp. 32-33.

<sup>62</sup> See J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 129.

<sup>63</sup> J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 284.

<sup>64</sup> J. Patočka, *Husserl's Subjectivism and the Call for an Asubjective Phenomenology*, p. 33.

constitution of objectivity “is unsolvable as a whole”<sup>65</sup>, but this does not exclude the possibility of understanding what structure. What is this structure that appears?

We consider belonging to the structure of appearing as such this universal totality of apparent being, the great whole, as well as *that to which* the apparent being appears, subjectivity (which has an empty pronominal structure, a structure that cannot be identified with a single closed subject); and the *how* of appearing, to which the polarity of fulfillment-emptying belongs (never intending this as an absolute void, a nothingness).<sup>66</sup>

The elements composing the field of appearance are therefore three: the universal whole of appearing beings, that to which the appearing being appears, and the mode (the how) of appearing. The structure of the field of appearance cannot be described as an object but must be “investigated in itself without supposing anything else”<sup>67</sup>. The difficulty Patočka runs into is that, as Husserl had already understood, on one hand the subjective pole runs the risk of radically changing the meaning of problems<sup>68</sup> and of missing the pure phenomenon; on the other hand, the relation between the living and dynamic subject and the world is not erased but must be reconsidered. If appearing “is an original phenomenon, something original”<sup>69</sup> in itself, we cannot refer to the being to clarify appearing in its appearing, because any thesis concerning being already presupposes an understanding of appearing.

In order to clarify what the givenness is, it is important to stress that the structure of appearing, however, does not depend on the subject, but it does influence the way the world gives itself<sup>70</sup>. The phenomenal plane, therefore, must

<sup>65</sup> See J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 280.

<sup>66</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 129.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 264.

<sup>68</sup> See E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Den Haag, M. Nijhoff, 1954. English Translation: Id., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Northwestern University Press, 1970, § 48.

<sup>69</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 113. A phrase quoted in a note of the German edition of the manuscript, and then deleted, is important, “the world is not a whole, but Being itself, and Being is at the same time the whole of being and of appearance” *Idem* (this phrase does not appear in the French translation). This refers to the primacy of phenomenology over ontology.

<sup>70</sup> This distinction is important because “the whole concept of specific and special world, as for example that of a cosmology in a physical sense, already presupposes the laws and the prior structure of appearing.” J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 129.

be understood as grounds for development of an autonomous motivation of sense<sup>71</sup>: the plane is wider than being, because it “is a project of any possible meeting with the being”<sup>72</sup>. Appearing primarily means appearing in the world. The laws and internal coherence that govern this plane of appearing are connected to two factors: to the givenness of the whole and to the continuability of experience. These laws are a structure that the I, the ‘subject’ must necessarily understand; without them, “the subject would not be able to exist in clarity about itself and about things”<sup>73</sup>. The most important phenomenological issues are decided by the appearing field and its conformance with these laws, including the sense of givenness.

### 3.3 From the given to the world as given

Let us now delve into how the world gives itself as phenomenon. Explaining how we perceive the world remains a problem for Patočka because, on one hand, he takes the world as a whole as a precondition, and on the other hand, we only ever see individual things, not the whole as such. So, there must be something within experience that makes possible its continuability so that “his horizon is given simultaneously to the thing, and step by step, all horizons, that is, the world, which appears here as a concrete figure of the continuability of experience”<sup>74</sup>. In this regard, Patočka writes:

That the rear side of this table is not present in person, does not mean that there is no-present-in-person the fact that the table necessarily has a rear side as a physical object. The same is true for the apprehension of space—the fact that space is always only given from *one* point of view does not mean that it is not given in its own way and does not negate the fact that each of these points of view, with the fraction of space that it captures, is part of a single and unique omni-encapsulating space.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> See J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 124.

<sup>72</sup> J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, p. 282.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 274.

<sup>74</sup> Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde. Lecture de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la transparence, 2011, p. 66.

<sup>75</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 131.

The continuability of experience is given in advance, but it is not a potentiality originating from the consciousness. The subject only discovers one side of beings at a time, but it participates in the manner in which appearing structures every appearance in the world. According to Patočka, the course of sketches presupposes the continuability of experience because the sketches can also not confirm my anticipations. Hence, what allows the development of experience is the framework or background presumed of the world. This framework has to already exist to ensure that the object is formed—which presupposes a plane where exists a deeper level than intuition.

The assumption of this other plane is not given by the intuition but by an independent presence, because it is a law of the phenomenal field that does not depend on contingent. For Patočka, talking about our experiencing of the world implies that the world itself becomes a phenomenon or, rather, that experiencing examines the phenomenon of the world. Experience of the world is different from all other types of experience: it is the original that precedes and makes possible all other experiences. But what conception of experience allows Patočka to say this? He understands experience not in the ordinary sense, but as experience *as such*<sup>76</sup>. For Patočka the world we experience is not the sum of its beings but the totality of its possibilities. It's not me giving myself possibilities but the world giving them to me: "they come to me from the outside, from the world"<sup>77</sup>. The world as a whole, then, is understood as a principle of unity that articulates finite beings. If we adopt this different idea of the world, it is also necessary rethink subjectivity, because the notion of world is crucial to how we understand the structure of human existence. The question then becomes whether the world in Patočka is a simple phenomenon or whether it is phenomenality itself.

A paradoxical thesis in *Plato and Europe* could help us clarify this difficulty. Patočka claims that "the same appears to us in various ways of givenness"<sup>78</sup>. But how can the world be given as a whole *and* by subjective perspectives? Are the two different modes of giving the world compatible? Yes, according to Patočka. In fact he states: "The world is given to us in its entirety, but this does not mean that it is not given to us *perspectivally*, that it is given to us in its full

<sup>76</sup> That is possible by an *epoché* without reduction.

<sup>77</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 90.

<sup>78</sup> J. Patočka, *Platón a Evropa*, 1979, in *SS-2/PD-II*. English Translation: Id., *Plato and Europe*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 24.

completeness"<sup>79</sup>. There are, therefore, two kinds of givenness: a givenness according to the whole and a givenness in accordance with perspectives. But they are two sides of the same givenness. In the appearing of a thing, always a whole shows itself, but this whole implies an excess of givenness which means a retreat compared to what shows itself to the subject. The given, therefore, can only show itself partially, that is, through perspectives. Everything that shows itself is given, but not all that gives itself also shows itself. For this reason Patočka often says that "[...] the *one* within many ways of showing always has to show itself to us, in various manners of givenness, from many sides"<sup>80</sup>. The question that underlies this statement is: "Where does this unity throughout the different ways of showing, throughout the different ways of how things show themselves to us?"<sup>81</sup> Coming out of the world from the original manifestation means the phenomenon remains identical to itself throughout this process. But how can there be two phases, compatible with each other, of the same givenness: one 'as a whole' and another 'according to perspectives'? According to the Czech philosopher "what reveals itself in its completeness *is not the whole*; these are just individualities, changeable details, varying with our movements, the diversity of perspectives"<sup>82</sup>.

In this way, like the concept of the world, immediate givenness also yet contains a paradoxical element: it is a givenness as a whole but always according to perspectives. Yet a difference between world and givenness nonetheless emerges: givenness occurs *in totality with respect to the world*, but *according to perspectives in reference to the subject*. Therefore a divergence between givenness (from the point of view of the phenomenon that gives itself) and the appearance (from the point of view of the subject that receives the givenness) must exist. The given shows itself according to perspectives, and thus partially, but showing itself according to perspectives does not mean giving itself partially. On the contrary, while something appears to us, it is always given to us as a whole. The givenness of the world is always given in totality, but it is not immediate. Therefore, assuming that givenness according to perspectives implies that the world is given with an excess of givenness compared to the partiality of

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 73.

perspectives: "The world as a whole is then anticipated and involved in every perception"<sup>83</sup>. For this reason Patočka can claim:

[...] here in front of me there is a lot more than what perception presents us and shows us. The perception of singularity is always already known within an infinite, realizable inactuality. Therefore perception does not occur among the givennesses of always new perceptions, but from the start already takes place within a totality that is here, even if it is not perceived; and it is precisely this totality that, in perception, is articulated in a given part and in a not-given part, in presence and non-presence, actual and non-actual, familiar and foreign.<sup>84</sup>

The phenomenological concept of world, thus, takes on a paradox of saturation: we can speak of the world as a saturated phenomenon<sup>85</sup>. The concept of 'saturated phenomenon' is used to indicate this excess of givenness, which assumes the shape of a lack, of a retreat. In this sense Patočka can say that emptiness "is not a non-givenness but *a way of giving*"<sup>86</sup>, an excess compared to the ability of the concept to understand what is given. Therefore rather than fully grasping the given, the phenomenon always remains irreducible.

Nevertheless this theoretical position poses a question: should we describe the world as phenomenon, or is the world phenomenality itself? While Patočka may not give us a final answer, he does make it clear that the horizon and totality of the world should be thought of as something that "we can never convert to an objective insight"<sup>87</sup>—nor can we doubt them, because any explicit belief in Being presupposes implicit belief in the whole. Let's examine more in detail how the givenness of the world is conceived by Patočka. The world is the unity of what we experience, but it cannot be thought of as an object, because it is not before us in the way an object is: it instead "contains everything and it is in everything

<sup>83</sup> J. Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie?*, Grenoble, Millon, 2002, p. 145.

<sup>84</sup> J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 27.

<sup>85</sup> Jean Luc Marion organizes this phenomenality around the concepts of phenomenon and of saturated givenness (see J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997, p. 429). Everything that is given is not necessarily given in the conceptualizing capacity of the subject. Renaud Barbaras also speaks of a "primitive given" to indicate this diversity of original appearing (see R. Barbaras, *Le mouvement de l'existence: études sur la phénoménologie de Jan Patočka*, Chatou, Les Éditions de la transparence, 2007, p. 19). For Patočka, the fact that there are limits to the world's showing itself to us means that the subject is limited in his capacity to receive givenness in totality.

<sup>86</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 129.

<sup>87</sup> J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 46.

and in all things"<sup>88</sup>. The world cannot even be represented by a subject, because "every representing [*Vorstellende*] subject' is not *in front of* the world, but is contained *in it*"<sup>89</sup>. "And the person who mirrors the world cannot be distinct from it as if he were 'on the other side', as something 'transcendent'"<sup>90</sup>. The world reflects itself and at the same time is embracing itself and producing its own mirror, "being this mirror"<sup>91</sup>. The world influences our experience, but "it is never objectively experienced; but rather is at work in the experience as a non-thematic horizon"<sup>92</sup>. Since we always experience individual things, the term horizon would seem to indicate an improper mode of givenness; yet for Patočka, the horizon instead indicates "the promise of something intuitive, concrete and, in this sense, always individual"<sup>93</sup>. The world is therefore not itself a horizon, an improper mode of givenness, but is "the *omnitudo realitatis* in an authoritative sense"<sup>94</sup>.

Patočka wants to give the world an ontological certainty that cannot be questioned and, for this reason, he calls it "unfalsifiable noema"<sup>95</sup>. The world produces a unity not present in the unique being if this is understood as something objective. Therefore, even if we never really experience the world, "we have to think of it as the unity of all",<sup>96</sup> because the whole is

The preliminary framework, total, un-individuated, for all individuation. Undivided, it separates and unites all; it is a whole that is not composed of parts, that is incommensurable with each part, a whole that is contained entirely in each part. The world is not a being, and it can be thematized only in relationships that the objects within it offer.<sup>97</sup>

The world is not a sum of objects, but a great backdrop influencing the possibility of the constitution of objects, *i.e.*: the non-objective, presupposed ground that serves as the condition for their perceptibility; untotalizable totality. Every appearance presupposes the unity of the world and has as its form (or *a priori*) the open totality of what may appear. Patočka explains in manner the way world

<sup>88</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 106, n. 165.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 107.

<sup>91</sup> *Idem*.

<sup>92</sup> *Idem*.

<sup>93</sup> *Idem*.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 106, n. 165.

<sup>95</sup> J. Patočka, *Papiers phénoménologiques*, p. 267.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 216.

<sup>97</sup> J. Patočka, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, p. 100.

given, and how we can understand it. On the contrary, for Husserl, desire to clarify the givenness of the world was a obstacle to understanding its structure<sup>98</sup>. The door giving access to the appearing of the world is the *epoché*. Study of appearance as such means studying what appears within the framework of this whole. To clarify the problem of givenness in Patočka it is necessary therefore turn to the problem of appearing.

#### 4. FINAL CONSIDERATIONS

Investigating givenness in Patočka, it becomes clear that the philosopher uses the concept to contemplate both givenness *and* phenomenality. A formal concept of phenomenon remains an open question in his work. His claim that it is possible for one thing to show itself in different perspectives is not a thesis but a problem that remains to be solved—just like the problem of how the identity of a thing can be maintained when it is given in this way. And this applies not only to the world but also to the *I*, because even the *I* is never fully given. How then can we clarify the phenomenality (or the self-giving) of the phenomenon? Patočka argues that only by observing the phenomenon as such can we find the unity underneath its various modes of givenness: “Through determining how various manners of givenness are connected—through precisely this do I get the structure of the phenomenon as such. Of course, at the same time we naturally have to ask further: *What* allows for various manners of givenness at all, and upon what do they depend?”<sup>99</sup>.

The reasoning developed so far has not let us solve the internal difficulties of the issue of givenness; instead it leads us to a new starting question, *i.e.*: can the phenomenal appear in the world? Therefore, even the question about what is given must be reformulated because no data exist, but only a network of cross-references and external references to the subject. The world constitutes the highest number of original possibilities, an *a priori* field which must be assumed, but it remains a “mystery”<sup>100</sup>. It is not by chance that Patočka discusses the grounds of manifestation by means of two eloquent metaphors: the mirror and painting.

<sup>98</sup> See J. Patočka, *Liberté et sacrifice*, Grenoble, Millon, 1990, p. 194.

<sup>99</sup> J. Patočka, *Plato and Europe*, p. 29.

<sup>100</sup> Patočka says in *Plato and Europe*: “We cannot freely just dispose of what shows itself in the original, nor of what shows itself not-originally, what shows itself only in a derivative form. In a certain

A mirror reflects everything except itself, or it reflects itself only by reflecting its image as reflected in another mirror. The reflected image is for this reason always poorer than the reality that the mirror reflects.<sup>101</sup>

Appearing—something in something; that which withdraws before what is shown in it—such as painting to the panel [...]

Painting is something that can itself appear, manifest, but what makes the appearing originally possible does not manifest itself; it is always already overtaken in the direction of the apparent being—of what is present in the original (or in a non-original mode)—because we are the presence of other things, as well as of ourselves, within the whole; we are = we realize (in us is realized) the presence of all these things.

We ourselves do not manifest originally. We do not appear, because we are what withdraws to make way for the presence of things—even the soul does not manifest itself, because it itself makes everything appear—the soul, we cannot decipher it, thanks to the interpretation of the being that appears.<sup>102</sup>

Patočka affirms “that the world shows itself is of course the most important, the most profound fact and problem *with which* philosophy operates, and *in which* it operates”<sup>103</sup>. In this sense, I would argue that a question remains unanswered: can the appearance be subject to rigorous analysis and real knowledge? Patočka addresses this topic only marginally.

Secondly we must say that experience is always experience with or of something. As Ivan Chvatík writes: “To ask ‘what is experience?’ is thus to ask how things are given, how they manifest themselves to us”<sup>104</sup>. Developing this problem Patočka reminds us that everything is related, everything is intertwined, and that all ‘things’ are opened and relational. To ask ‘what is the sense of Being of the world that manifests itself’ in Patočka therefore relates to our world experience and has important consequences—consequences that are still insufficiently investigated. It also seems to refer to these observations what Guido Davide Neri says, that is every manifestation of deep blindness in modernity with regard to

sense, we know how the reality that is not actually before us would appear to us, and as a result we know that solely experience of a certain kind could be in agreement with what actually is showing itself to us”  
*Ibidem*, p. 20

<sup>101</sup> J. Patočka, *Vom Erscheinen als solchem*, p. 109.

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 266-267.

<sup>103</sup> J. Patočka, *Plato and Europe*, p. 175.

<sup>104</sup> I. Chvatík, *Patočka's Project of an Asubjective Phenomenology*, p. 59.

the structure of human existence is manifested “as a ‘loss of the world’”<sup>105</sup>. If this is true, the task of phenomenology—that is, our study of appearance, manifestation, or phenomenon—acquires a great importance that moves beyond the theoretical, for it addresses the consciousness with which we live in the world.

<sup>105</sup> Guido Davide Neri, “L’Europa dal fondo del suo declino”, in Id., *Il sensibile, la storia e l’arte: scritti 1957-2001*, Verona, Ombre Corte, 2003, p. 282.



## HACIA UNA NUEVA FENOMENOLOGÍA METAFÍSICA: EL PROYECTO DE JAN P <sup>1</sup>

## TOWARD A NEW METAPHYSICAL PHENOMENOLOGY: JAN P 'S PROJECT

**Sara Fumagalli**

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg / Università degli Studi di Milano  
sr.fumagalli@gmail.com

**Resumen:** El objetivo de este ensayo es presentar las líneas principales del pensamiento de Jan Patočka que conducen a una fenomenología metafísica. Su intento de revisión fenomenológica conduce al proyecto de una historia de la ontología de la subjetividad. Si dentro de este escenario se puede hablar de una apertura del ser y del mundo, esta apertura se produce también en el sujeto maduro que encuentra el absoluto en el interior de sí mismo. La intencionalidad permanece siempre como motor de la comprensión fenomenológica que en Patočka se abre a todos los elementos naturales asumiendo los caracteres de una *universalización teórica*. La nueva fenomenología metafísica pensada por Patočka transmite tres *leitmotiv* comunes: apertura, posibilidad y libertad.

**Palabras clave:** Patočka, libertad, historia, fenomenología asubjetiva, origen, metafísica.

**Abstract:** The aim of this essay is to present the main features of Jan Patočka's thought which lead to a metaphysical phenomenology. His phenomenological revision realizes an history of subject's ontology. Inside this scenario an opening of being and world happens and the same opening could be found in the adult subject who encounters the absolute inside himself. Intentionality remains the key of phenomenological comprehension which in Patočka includes all natural elements and assumes the character of a theoretical universalization. The new metaphysical phenomenology suggested by Patočka conveys three *leitmotiv*: opening, possibility and freedom.

**Keywords:** Patočka, freedom, history, asubjective phenomenology, origin, metaphysics.

<sup>1</sup> Una primera versión de este trabajo fue presentada en el Simposio Internacional "El origen en el pensamiento filosófico contemporáneo" en la Universidad Complutense de Madrid el 21 de noviembre de 2017.

## 1. INTRODUCCIÓN

Jan Patočka, así como Ludwig Landgrebe y Eugen Fink, discípulos de Husserl, adoptaron durante los años treinta una toma de posición ante la labor filosófica marcada por la valentía y por un fuerte sentido de la responsabilidad por el destino de la humanidad. Las consideraciones patočkianas, contenidas en la correspondencia que mantuvo a lo largo de toda su vida con sus amigos Fink y Landgrebe, y que han sido objeto de mi investigación doctoral<sup>2</sup>, nos muestran su peculiar actitud ante el pensamiento y la práctica filosófica: el vivirla *desde dentro* como única manera de comprenderla realmente. Lo que esta correspondencia nos revela con toda claridad es que las críticas circunstancias en las que vivió Patočka no le impidieron desarrollar su objetivo vital, constante durante toda su existencia, cumplir el sentido ético-práctico, político en su caso, de la fenomenología.

De acuerdo con Patočka, la experiencia límite para el hombre está representada por la libertad, experiencia que se da solo como posibilidad. Esta temática no fue abordada por el filósofo checo desde una perspectiva meramente teórica, sino que la vivió y la encarnó personalmente. La importancia de la historia en la trayectoria patočkiana se muestra paradigmáticamente en los reiterados intentos de conferirle un sentido fenomenológico, así como en su fuerte crítica al pensamiento husserliano, por entender que el fundador de la fenomenología había excluido a la historia del estudio de la conciencia humana.

Su intento de revisión fenomenológica le condujo al proyecto de una historia de la ontología de la subjetividad, a cuya elaboración se dedicó Patočka a partir de la segunda mitad de los años setenta. El sentido de las reflexiones que Patočka encomienda a sus amigos Landgrebe y Fink no es otro que el mencionado, lo cual se nos revela, según he intentado mostrar en mi investigación doctoral, en el estudio de la correspondencia entre los tres filósofos, de ahí que esta resulte decisiva para la comprensión del pensamiento maduro del filósofo checo.

Los controvertidos años treinta representaron para él una posibilidad, una urgencia ético-práctica que encarnar y una misión que realizar. Si esta es una constante en los tres filósofos que he tratado, lo es todavía más en Patočka. Él

<sup>2</sup> *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Fumagalli: 2017.

inicia su trayectoria fenomenológica preguntándose, al igual que el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, si es posible pensar un mundo nuevo, y qué sentido puede tener todavía el buscar una identidad de Europa frente a su declive. Pero las perspectivas que Patočka desarrolla van en la dirección de una *fenomenología asubjetiva* que no tiene su propia raíz en la esfera de la subjetividad, sino que busca el fundamento último del aparecer, del fenómeno entendido en su componente subjetiva y objetiva.

La costelación fenomenológica presentada por Patočka se nos muestra plébrica de facetas y horizontes temáticos. Las diferentes etapas que conducen hacia la vía de la fenomenología asubjetiva no son siempre explícitas, y para percibir las hay que realizar aquella *praxis* característica de su pensamiento, situándose en la perspectiva que podríamos denominar *fenomenología de la fenomenología*.

## 2. EL PROYECTO DE JAN PATOČKA

Las temáticas patočkianas más importantes se plantean ampliamente en su correspondencia, y muestran la vía fenomenológica que tomará en su filosofía tardía. Ante todo, se trata de la pregunta sobre el origen del mundo —heredada en parte de Fink— la que acompaña a las reflexiones de Patočka, aunque con un cambio de perspectiva importante: a través de un proceso de revelación (*Selbstverdeckung*), el filósofo llega a entender la *datidad fáctica* interpretando la certeza sensible como comienzo de la tematización del ser. La comprensión fenomenológica, según Patočka, puede conseguirse solo con la esquematización del proceso intencional. Desde este punto de vista, se puede afirmar que, metodológicamente, el filósofo checo, así como Fink y Landgrebe, permanece íntimamente husserliano. Sin embargo, la brecha con el maestro se produciría, más bien, tanto a nivel conceptual como de contenido: la meta de la fenomenología, según Patočka, ya no sería la subjetividad, sino el ser. El centro del pensamiento patočkiano pasa a ser *el aparecer mismo*. En este sentido, la fenomenología realizaría una apertura a todos los elementos naturales, y serán estos los que propiamente constituyan su filosofía tardía.

La crisis filosófica que atraviesa Patočka, y que confiesa a su amigo Landgrebe, tiene que ver precisamente con la necesidad de traducir a términos fenomenológicos la situación histórico-existencial que vive. En este sentido, se puede

hablar de una *universalización teórica*, retomada de algunos aspectos de *La crisis* de Husserl, en particular, el *telos* de vivir una existencia filosófica. Así, en la filosofía de Patočka hay una fuerte relación entre historia y metafísica, junto a la constante referencia a la naturaleza y a la ciencia de la naturaleza. En esta rica y variada estructura, el hombre se encontrará frente a su doble condición: por un lado, él es la razón del mundo, la reflexión absoluta; por otro lado, es la finitud, es decir, la certeza de la facticidad de los hombres existentes. De la cuestión husserliana del mundo de la vida (*Lebensweltproblematik*) se hace cargo Patočka poniéndola en relación con la libertad humana. Su pensamiento representa una perfecta síntesis crítica entre la intencionalidad husserliana como punto de partida y el análisis temporal heideggeriano como punto de inflexión en el estudio de los fenómenos. Se trata de una síntesis crítica porque, relacionándose personal y filosóficamente con Husserl y Heidegger, Patočka se distancia de ambos desarrollando su propio pensamiento original.

Desde su perspectiva, los fenómenos no se limitan a darse intuitivamente, sino que tienen que ser conquistados. La reflexión adquirirá en Patočka una dimensión dialéctica, en la que la tarea de explicitación fenomenológica implica el hacerse cargo de las posibilidades descubiertas, así como el subrayar los eventuales olvidos o engaños que este proceso implica. Por eso la reflexión se combina con la praxis y la búsqueda de sí misma, orientada hacia la autoclarificación entendida como autorealización, teniendo que asumir la vida humana en la comunidad<sup>3</sup> y en la historia.

La relación originaria del sujeto con las cosas del mundo no es de tipo teórico-contemplativo, sino siempre en función de un interés practico-existencial, a través del cual el hombre, enfrentándose a las cosas y al mundo, se relaciona también, al mismo tiempo, con el propio ser. El hombre coincide con el lugar del aparecer y de la comprensión de las cosas y de sí mismo. Para interpretar la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, Patočka desarrolla un concepto fundamental de Husserl: el de *mundo natural*. Dentro, pues, de un contexto estructurado y complejo, articulado y móvil, en el cual el hombre arraiga originariamente, un horizonte de sentido en el que las cosas aparecen y se

<sup>3</sup> Se advierte, pues, el papel fundamental y dominante de la intersubjetividad en Patočka, entendida como darse incondicionalmente al otro, expresado máximamente en el tercer movimiento fundamental de la vida del hombre: el de la verdad y la apertura.

manifiestan, ante todo, en la percepción. En la urdiumbre del mundo natural, lo que vincula a los diferentes elementos internos (el hombre, las cosas, el contacto con los otros, etc.) es el *movimiento de la vida humana*, como bien expresa Patočka cuando se pregunta “¿cómo podríamos definir la relación que tomamos hacia lo que se eleva y se pone en este horizonte de totalidad, hacia lo que se manifiesta en eso o en el fondo?”<sup>4</sup>, a lo que responde como sigue:

Pienso que el hilo conductor para la definición de nuestros encuentros en el mundo consiste en el hecho de que el vehículo y el mediador de estos encuentros es el *movimiento*, nuestro propio movimiento en el cuadro del mundo y de todo lo que en el mundo mismo puede presentarse y aparecer.<sup>5</sup>

Patočka desarrolla una triple doctrina en torno al concepto fundamental de *movimiento de la vida humana*. Los movimientos en cuestión serían los siguientes: en primer lugar, el movimiento de enraizamiento y aceptación; en segundo lugar, el de reproducción y conservación; y, en tercer lugar, el de apertura y verdad. Cada uno es articulado internamente según sus formas peculiares, y el conjunto traza una rica textura de rasgos temporales, corporales e intersubjetivos. El primer movimiento humano de *enraizamiento* o *anclaje* constituye la condición elemental e imprescindible para que haya una existencia humana, en cuanto diferenciada de las otras cosas, ya que el hombre no es indiferente a la aceptación de los otros.<sup>6</sup>

Como Patočka afirma en el ensayo del 1965 dedicado a la ciencia del movimiento:

Adquirir el mundo, anclarse y arraigarse en eso es posible solo a través de la intermediación de los otros; el simple, empírico hecho de la impotencia humana en edad infantil no es un *mero*, grosero hecho: en realidad éste se encuentra en conexión con la ley que trata el mismo ser humano; que no surge como una combinación ya lista de reacciones instintivamente preparadas, sino que [el hombre] tiene *él mismo que ganarse* realmente su propio mundo; pero esta adquisición del mundo se realiza en el ámbito de una protección que se le garantiza en la acogida por parte de los otros.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Patočka, 2003: 60. Traducción propia.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Ejemplo de esto es el hecho de que alguien tiene que aceptar y proteger al neonato, al que viene al mundo, del extrañamiento del mundo mismo, cuidándolo, ofreciéndole calor y cariño, ya que el existente o *Dasein* no es solamente “arrojado” al mundo, sino también *aceptado*. Es evidente aquí la recuperación y la profundización en la temática heideggeriana del *ser*.

<sup>7</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Patočka, 2003: 139. Traducción propia.

Adviértase cómo la intersubjetividad constituye la primera puerta de entrada al mundo natural, al contrario de lo que sucedería, según Patočka, en la fenomenología de Husserl, ya que, según entiende el filósofo checo, en aquel el acceso al mundo se produciría a través de una primera epojé solipsista que conduciría después a la intersubjetividad trascendental.

Por lo demás, la intersubjetividad permanece siempre presente en todos los momentos de la doctrina de los movimientos desarrollada por Patočka, aunque con distintas facetas<sup>8</sup>. También en el segundo movimiento fundamental de la existencia humana, el de *reproducción y conservación*, en el que se enfatiza el valor irrepetible de la individualidad y es fuente de aceptación incuestionable, en un mundo en el que cada uno desempeña un papel y una función, estando totalmente entregado a estos. En ese momento hay una comparación directa con las cosas y con los otros hombres, donde el hombre se proyecta por encima de las cosas humanizándolas e imitándolas cuando interactúa con ellas. El segundo movimiento de la vida abre el ámbito de la actividad humana como ámbito de trabajo, de organización social y de dominación. Las cosas están concebidas como medios en relación con un propósito que no es otro que la vida entendida como continuación y reproducción de la existencia.

Finalmente, el tercer movimiento fundamental, que retoma y completa los otros dos, cerrando la dinámica de la existencia, solo por abrirla a su sentido más profundo y a su propia posibilidad, es el movimiento de la verdad y la apertura.

A través de este movimiento se explica claramente el vínculo con el próximo movimiento, o sea, con la intersubjetividad. Este conduce a la vida libre de la razón que elimina la disolución en la objetividad que se encuentra en el segundo movimiento, e incluye a la existencia en un proyecto que la abre a la relación consigo misma. Pero la relación libre tiene su contrapartida en las posibilidades de conflicto. Y esto porque, precisamente, la verdad no es algo que se conquista de una vez por todas levantando un velo, sino que es un movimiento continuo de desvelamiento, dispersión y fragmentación de la vida, una activa resistencia del ego contra las potencias de la objetivación, de la no-verdad, una continua

<sup>8</sup> Véase a este respecto el importante ensayo de 1967, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, donde Patočka afirma lo siguiente: "Nos vemos de tal modo que las formas fundamentales para enfrentarse al mundo son al mismo tiempo relaciones temporales, es decir, *movimientos* a través de los cuales nos encontramos con nuestro próximo, el otro". Patočka, 2003: 119-120. Traducción propia.

lucha que se diferencia drásticamente de la pura contraposición egoísta de las voluntades. De hecho, es la verdadera lucha que acompaña la conquista de una vida que no nos pertenece y que constituye la base para una toma de conciencia de sí mismo en la cual el primer paso es el reconocimiento de la finitud y de la muerte.

El hombre que lucha por la verdad se ha adherido realmente a su propia mortalidad, y de esa manera se ha liberado, no tanto por la muerte, sino por un *sentido*, por cuya declaración y defensa está dispuesto a morir. Se ve en este preciso momento de la reflexión de Patočka una peculiar puesta en diálogo entre el pensamiento heideggeriano del ser-para-la-muerte y la lucha por la vida y la muerte hegeliana. La diferencia está en el hecho de que la lucha, según el filósofo checo, se soluciona únicamente con la dedicación incondicional al otro, de ahí que, escribe Patočka, "yo manifiesto el mío no siendo finito, dedicando mi entero ser finito al otro, el cual, por su parte, me devuelve el suyo, donde el mío es contenido"<sup>9</sup>. Dedicarse al otro significa, entonces, dar lugar al movimiento de la verdad. En ese sentido, en lugar de la lucha por la vida y la muerte, se configura una lucha-por-la-verdad que expresa un rechazo explícito de la alienación humana<sup>10</sup>.

Advertimos, pues, cómo los tres movimientos fundamentales de la existencia humana se implican mutuamente y juntos constituyen el movimiento en el mundo para el hombre y, al mismo tiempo, también el movimiento del mundo:

El mundo y el hombre están en un *movimiento recíproco*; el mundo engloba al hombre de manera que el hombre, junto a los otros, puede en él realizar el *movimiento de enraizamiento, el de prolongación de sí mismo a través la destitución de sí y el del descubrimiento de sí mismo mediante la renuncia a sí*.<sup>11</sup>

A la tríada de movimientos que forma el núcleo de la reflexión de Patočka corresponde una consiguiente triplicidad de categorías fenomenológicas vinculadas intrínsecamente a ellos: el cuerpo se conecta con el primer movimiento de enraizamiento; la temporalidad, con el segundo de reproducción; y la

<sup>9</sup> *Ibidem*, 111. Traducción propia.

<sup>10</sup> "La lucha es indispensable como lucha que despierta". *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Patočka, 2003: 117. Traducción propia.

<sup>11</sup> *Ibidem*, 121. Traducción propia.

intersubjetividad con el tercero de apertura. Pero, ¿en qué se basa esa implicación conceptual? Las categorías fenomenológicas se revelan al preguntarnos cuál es el fondo de los movimientos fundamentales de la existencia humana. Estos tienen un suelo, representado por la *tierra*, y una periferia, representada por el *cielo*, y con estos elementos se vinculan de distintas formas, tal y como explica Patočka:

Es únicamente en el fondo de la tierra y del cielo —fondo no esencialmente ni necesariamente tematizado— que nos enfrentamos con las cosas intramundanas. La tierra y el cielo son algo que no forma parte plenamente del ámbito del comportamiento práctico y de la correspondiente actitud. Sin duda, la tierra y el cielo son referentes prácticos, pero no son meramente eso. De hecho, tienen su propia profundidad, que no es dirigida a nosotros, y que sentimos continuamente.<sup>12</sup>

La relación que conecta el centro del mundo, representado por los hombres, a las cosas y al contacto con los otros, con el suelo y la periferia es difícil de definir. *Tierra* y *cielo* son dos puntos de referencia que actúan continuamente sobre el mundo natural donándole la necesaria temporalidad y espacialidad, siendo la primera la potencia que domina el conjunto corporal y, según expone Patočka, “[...] confiere en primer lugar a cada cosa su «dónde»”<sup>13</sup>; mientras que el cielo, que se caracteriza por la lejanía y la intangibilidad, representa la última fuente de claridad que incluye a los cuerpos celestes junto a aquellas luces, gracias a las cuales pueden aparecer las cosas y les confiere, explica Patočka, “su «cuándo», ya que el cielo es la esfera de la luz y de la oscuridad, del día y de la noche, de su llegar y pasar”<sup>14</sup>.

La compleja e intrínseca interrelación entre los movimientos que desemboca siempre en el único movimiento de la vida de la existencia humana refleja la estructura interna del fenómeno que aparece, y se explica, según Patočka, apelando a los conceptos de *cielo* y *tierra*. Es, justamente, en esta dinámica de los movimientos inherentes al único movimiento de la existencia humana donde se advierte cómo en la fenomenología asubjetiva desarrollada por Patočka se pone

<sup>12</sup> *Ibidem*, 101. Traducción propia.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 100. Traducción propia.

<sup>14</sup> *Ibidem*. Traducción propia.

en juego una fecunda comparación entre Hegel y Husserl. Y esto último en varios aspectos.

Como ya he apuntado, la reflexión del filósofo checo empieza por una evocación directa y expresa prosecución de la fenomenología husserliana, haciéndose cargo de los problemas relativos a las crisis de sentido de la humanidad. Después de haber presentado las líneas fundamentales de su pensamiento en el ensayo dedicado a la filosofía husserliana de la crisis de las ciencias<sup>15</sup>, Patočka plantea lo siguiente: “¿Pero nosotros hemos encontrado la fe en la razón como pretendía Husserl? Sabemos que no es así”<sup>16</sup>. Ahora bien, esta negatividad no ha de ser leída como una desconfianza hacia la filosofía que no logra abrir el horizonte de sentido de la humanidad, sino más bien al contrario, como una problemática radicalización de la fenomenología que Guido Davide Neri sintetiza como sigue:

Vivir en el mundo y tomar también la distancia de él no es una condición fácil. Al contrario, es una condición inquietante, porque exige renunciar a una existencia basada en certezas y garantías, como aquellas del mundo mítico. Es una condición que Patočka resumía en una frase: “aprender a vivir en la complejidad”.<sup>17</sup>

Se trata, pues, de advertir cómo la complejidad de toda esta problemática reside, ante todo, en la aparente certeza del mundo que nos es dado, en los fenómenos que no son tematizados:

Desde el punto de vista filosófico se pone en primer lugar el compromiso de comprender los problemas auténticos bajo la superficie de las certezas aparentes generalmente aceptadas, de volver a examinar la obviedad que nos impone la metafísica de la ciencia y de la técnica (o, más bien, de la tecno-ciencia) y liberar nuestra mirada gracias a esta problematización de lo obvio.<sup>18</sup>

<sup>15</sup> *La filosofia della crisi delle scienze secondo Edmund Husserl e la sua concezione di una fenomenologia del “mondo della vita”*, in *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Patočka, 2003: 127-148. Traducción propia.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 129. Traducción propia.

<sup>17</sup> *La fenomenologia*, Guido Davide Neri, in *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Patočka, 2003: 53. Traducción propia.

<sup>18</sup> *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Patočka, 2003: 82. Traducción propia.

Lo evidente no es, desde esta perspectiva, otra cosa que el fenómeno que aparece manifestando y ocultando su ser, justamente, el que tiene que ser revelado. En la búsqueda filosófica hay que empezar desde las cosas del mundo en que también nosotros estamos insertos, aquellas que, quizás por banales, se presuponen, pero sería, justamente, en esa *pobreza del comienzo*, como se podría decir, donde Patočka sitúa el primer punto de contacto entre la filosofía husserliana y la hegeliana:

Al final, es el método que Husserl ejecuta desde el principio de su camino filosófico: el método de un desvelamiento extremadamente fecundo de las cosas que, a causa de su banalidad, no vienen tematizadas. En esto pensaba Hegel diciendo que las cosas conocidas aún no están reconocidas (*erkannt*).<sup>19</sup>

El itinerario de las dos fenomenologías, husserliana y hegeliana, empezaría, de acuerdo con Patočka, con una misma intención: desvelar los fenómenos. Ambos pensadores están en el centro, aunque en diferentes planos filosóficos, de las páginas finales del ensayo de 1972, *La filosofía de la crisis de la ciencia según Edmund Husserl y su concepción de una fenomenología del "mundo de la vida"*, donde Patočka define su idea de la fenomenología aplicando conceptos husserlianos dentro de un contexto hegeliano:

En definitiva, se trata de la manifestación, el ser del fenómeno al cual, según me parece, la fenomenología aspira. Terminaré entonces esta intervención con una cita de Hegel, despojando sus palabras de la referencia al espíritu absoluto: "El fenómeno es un nacer y perecer que no nace ni perece, sino que existe en sí mismo, y su movimiento consiste en ofrecer a la verdad la esencia de su propia vida".<sup>20</sup>

Por otra parte, no ha de olvidarse que la evocación operativa y actualizada del pensamiento de Hegel no es una característica que encontremos solo en Patočka, sino también en Landgrebe y Fink. Se puede afirmar, sin duda, que los diferentes caminos fenomenológicos que ellos emprenden toman deliberadamente, a diferencia de Husserl, la herencia de la fenomenología hegeliana. La versión cosmológica y asubjetiva que el filósofo checo presenta abre el horizonte

<sup>19</sup> *Ibidem*, 141. Traducción propia.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 148. Traducción propia.

conceptual a innovadoras referencias filosóficas impensables históricamente, gracias a una fructífera relación entre el método fenomenológico y el método dialéctico posibilitado por el análisis del aparecer. A este respecto, resulta esclarecedor mencionar aquí las últimas líneas del ensayo de Patočka titulado “Universo y mundo del hombre. Observaciones a un planteamiento cosmológico contemporáneo”:

La fenomenología del mundo como entero, que esta mira, no es una metafísica, que desearía descubrir un “mundo verdadero” detrás de los fenómenos, sino que es el intento de hacer transparentes los mismos fenómenos respecto al único conjunto en ellos mismos presente.<sup>21</sup>

Nos encontramos, pues, frente a una *universalización teórica* que desplaza el centro de atención, el *focus*, de los hechos hacia la apertura de nuevas posibilidades que esperan ser colmadas de sentido.

### 3. CONCLUSIONES

La revisión fenomenológica expuesta se configura como el método de la ontología, se hace una verdadera y auténtica “ontología fundamental” (*Fundamentalontologie*) que procede hermenéuticamente. En Patočka esta revisión conduce a teorizar una historia de la ontología de la subjetividad para superar los límites fenomenológicos descubiertos en sus estudios juveniles. Si dentro de este escenario se puede hablar de una apertura del ser y del mundo, esta apertura se produce también en el sujeto acabado que encuentra el absoluto dentro de sí mismo.

Según Patočka, la pregunta por el origen del mundo es un proceso de revelación que incluye la *datidad de la cosa*, interpretando la certeza sensible como inicio de la tematización del ser. Así, según el filósofo checo, en el centro de la fenomenología no se encuentra ya la subjetividad, sino el aparecer mismo. La intencionalidad permanece siempre como motor de la comprensión fenomenológica que en Patočka se abre a todos los elementos naturales asumiendo los

<sup>21</sup> *Ibidem*, 158. Traducción propia.

caracteres de una *universalización* teórica. El mundo, según Patočka, es un campo abierto de posibilidades de actuación y a la espera de ser colmado de sentido, tal y como, por lo demás, mantienen también Fink y Landgrebe. Su intento de presentar una fenomenología como correlación del aparecer como tal, abre su *epoché* al no-objetivo y constituye una verdadera liberación de los vínculos al existente y al sujeto-inmanente. La nueva fenomenología metafísica pensada por Patočka transmite tres *leitmotiv* comunes: apertura, posibilidad y libertad. Esta tríada conceptual constituye la esencia de su ir mas allá de la fenomenología a partir de la fenomenología. Se trata, pues, de mantener la apertura, la posibilidad y la libertad: tal es nuestra tarea ahora, continuar su historia.

#### 4. BIBLIOGRAFÍA

- FUMAGALLI, S. (2017), *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*, Würzburg: Ergon-Verlag.
- HEGEL, G.W.F. (1949), *Phänomenologie des Geistes*, hrg. von Johannes Hoffmeister, 5. Aufl., Leipzig: Felix Meiner Verlag. Traducción italiana de de E. De Negri (1996): *Fenomenologia dello spirito*, Firenze: La Nuova Italia.
- HEIDEGGER, M. (1976), *Brief über den "Humanismus"*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Traducción italiana de F. Volpi (1995): *Lettera sull'«Umanismo*, Milano: Adelphi.
- (1966), *Einführung in die Metaphysik*, 3. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag. Traducción italiana de G. Masi (1990): *Introduzione alla metafisica*, Milano: Mursia.
- (1969), *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- (1962), *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*, GA Bd. 41, Hg. P. Jaeger, Frankfurt a. M.: Klostermann 1984. Traducción italiana de V. Vitiello (1989): *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Napoli: Guida editori.
- EDMUND, E. (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana Band VI, hrg. von Walter Biemel, 2. Aufl., Haag: Martinus Nijhoff. Traducción italiana de E. Filippini (2002): *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Milano: Il Saggiatore.
- PATOČKA, J. (1981), *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. Traducción italiana de G. Pacini (1981), Bologna: CSEO.
- (2003), *Il mondo naturale e la fenomenología*. Traducción italiana de A. Pantano, Milano: Mimesis.

## PAULINO GARAGORRI : UNA VOCACIÓN ORTEGUIANA

## PAULINO GARAGORRI : AN ORTEGUIAN VOCATION

Alfonso García Madalena  
UNED  
algamali11@hotmail.com

«A Paulino Garagorri, uno de los pocos, con el afecto de Ortega. Diciembre, 1952»<sup>1</sup>

José Ortega y Gasset

**Resumen:** Paulino Garagorri fue un discípulo muy próximo a Ortega y Gasset después de la vuelta a España de este último tras la Guerra Civil. En su obra, no demasiado extensa, pero de gran nivel intelectual, interpreta de manera rigurosa el pensamiento de Ortega y Gasset. Dos tesis fundamentales centran su estudio sobre la reforma de la filosofía llevada a cabo por Ortega. Primero, la nueva idea de realidad (vida humana como realidad radical) y; segundo, la nueva idea de conocimiento en el pensamiento orteguiano. Otros temas que trató Garagorri fueron: las relaciones entre Ortega y Unamuno; segundo, la realidad de la muerte desde la perspectiva de la vida humana; por último, el concepto de "ideas enteras", en contraposición a las ideas especializadas y a las ideas generales.

**Palabras clave:** Paulino Garagorri, Ortega y Gasset, vida humana, Unamuno, especialismo, razón vital, huella.

**Abstract:** Paulino Garagorri was a disciple very close to Ortega y Gasset, after his return to Spain, after the Civil War. In his work, not too extensive, but of great intellectual level, interprets rigorously the thinking of Ortega y Gasset. Two fundamental theses center their study on the reform of the philosophy carried out by Ortega. First, the new idea of reality (human life as a radical reality) and; second, the new idea of knowledge in Ortega's thinking. Other topics dealt with by Garagorri were: the relations between Ortega and Unamuno; second, the reality of death from the perspective of human life; finally, the concept of "whole ideas", as opposed to specialized ideas and general ideas.

**Keywords:** Paulino Garagorri, Ortega y Gasset, human life, Unamuno, specialism, vital reason, trace.

Aunque asistió al último curso universitario (1935-1936) de Ortega y Gasset en la Facultad de Filosofía de Madrid, la vinculación de Paulino Garagorri con Ortega fue a partir de la vuelta de Ortega a España en el año 1945. Garagorri se convirtió con los años en uno de los discípulos más próximos a Ortega hasta su

<sup>1</sup> Paulino GARAGORRI, *Espanoles razonantes*. Madrid: Revista de Occidente, 1969, p. 307.

muerte en 1955. El proyecto vital de Garagorri está marcado por la figura de Ortega y Gasset, ya que, después de la muerte de Ortega, sus hijos, Soledad, José y Manuel, le solicitan llevar a cabo la compilación de la obra póstuma de su padre para que no se perdiera su legado. Garagorri aceptó el encargo, pero esta decisión fue de gran trascendencia para él. Una tarea tan ardua le llevó estar involucrado desde 1955 hasta 1991. Pero, más allá de todos estos quehaceres, Garagorri fue uno de los intérpretes más rigurosos del pensamiento orteguiano, sus estudios “le convierten en uno de los más conspicuos intérpretes de dicha filosofía, quizá —y no creo exagerar— en el más fidedigno al verdadero espíritu que tuvo en España después de la guerra. Sus libros lo avalan”<sup>2</sup>. Un antiguo alumno suyo, unos días después de su muerte, escribió un artículo en ABC, “Un humanista en silencio”, en el cual sintetiza la personalidad de Paulino Garagorri:

Sabía mucho y había trabajado mucho. Pero era casi un desconocido, *un nombre que no sonaba en España*, porque estaba lejos, muy lejos, de *los aproximativos*, de todos aquellos que Pérez de Ayala calificaba de cultura de tatuaje, de los que buscaban el eco de la feria de los premiados y el sonido disparatado de los medios de comunicación: quienes suben en la popularidad porque no tienen el peso específico de los verdaderos conocimientos.<sup>3</sup>

## 1. PAULINO GARAGORRI. BIOGRAFÍA Y OBRA

Paulino Garagorri nació el 18 de febrero de 1916 en San Sebastián y falleció en Madrid el 5 de julio de 2005. Tras realizar el bachiller comenzó la carrera de Ingeniero Agrónomo, que pronto abandonó, estuvo en Francia y al año siguiente, 1935, ingresó en la Facultad de Filosofía y Letras, en la que estuvo únicamente un año debido al comienzo de la Guerra Civil. Cuando Garagorri inició sus estudios en la Facultad de Filosofía en el curso 1935-36, el encuentro con José Gaos era obligado al entrar en la Facultad, entre sus cargos tenía la dirección del «periodo preparatorio» y, posteriormente, Garagorri lo eligió como tutor. Además, como él mismo nos relata, pudo asistir al último curso universitario de Ortega y Gasset en la Universidad española:

<sup>2</sup> José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*, Tomo V/III. Madrid: Espasa-Calpe, 1989, p. 272.

<sup>3</sup> Santiago RIPÉREZ Y MILÁ, “Un humanista en silencio”, ABC, 15 de julio de 2005.

Le había consultado acerca de la posibilidad y conveniencia de acudir al curso de Principios de Metafísica que Ortega profesaba; y Gaos creyó preferible que, en aquel año inicial, me concentrase en lecturas más instrumentales de autores clásicos. Recuerdo la mirada, de contenido desaprobatorio, que me dirigió al verme concurrir al aula de Ortega, a la que él también acudía y tomaba apuntes como los demás. Pero si le hubiera hecho caso, jamás habría asistido a un curso de Ortega, pues sabido es que el de 1935-36 —en el que se conmemoraron sus veinticinco años de catedrático— fue el último de su carrera universitaria en España.<sup>4</sup>

En los años cuarenta, finalizada la Guerra Civil, Garagorri terminó la carrera de Filosofía en la Facultad de Filosofía, que había vuelto al antiguo caserón de San Bernardo. En esta época tuvo una relación muy próxima con Manuel García Morente, quien había regresado a impartir clases en la universidad:

En la posguerra, en una improvisada y precaria Facultad de Filosofía y Letras, adonde acudí para continuar y rematar mis interrumpidos estudios, reapareció García Morente (un Morente convertido al catolicismo, en vía de transformarse y pronto hecho sacerdote, pero en quien, a mi juicio, la inercia del «hombre viejo» desbordaba al «hombre nuevo») y tuve frecuente trato con él; yo era uno de los escasos supervivientes de la vieja Facultad, que tanto significó en su vida, y quizá ese dato le llevó a facilitarme su amistad. Y en alguna charla en que me confiaba impresiones y juicios sobre sus compañeros de aquella Facultad de la Moncloa (entonces las clases habían retornado al caserón de San Bernardo) que él había dirigido.<sup>5</sup>

Además de finalizar su licenciatura, asiste en la academia<sup>6</sup> «Aula Nueva» a unos cursos de nivel universitario, pero no oficiales, impartidos por Julián Marías durante varios años. Los temas tratados en los cursos fueron sobre diferentes temas, desde la filosofía de Ortega o Heidegger hasta la filosofía griega o moderna:

<sup>4</sup> Paulino Garagorri, *La tentación política*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1971, pp. 57-58.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>6</sup> La academia «Aula Nueva» estaba sita en la calle Serrano de Madrid. En la academia se preparaban a los alumnos para el Examen de Estado, equivalente a la reválida del Bachiller. Fue fundada en 1940, por Julián Marías, dos hijos de Ortega, José y Soledad, Lolita Franco (mujer de J. Marías) y María y Rosa Vergara. Además de preparar el Examen de Estado sirvió de soporte legal al Instituto de Humanidades (legalmente nunca existió), así como para impartir algunos cursos de nivel universitario, pero no oficiales.

El origen fue la petición que me hicieron cuatro antiguos compañeros de Facultad, académicamente más jóvenes que yo, aunque algunos no en años, y que no habían podido graduarse antes de la guerra, de que les diera un curso de Filosofía; eran Leandro Hernández de Guevara, Joaquín Gurruchaga, Paulino Garagorri y Alberto Pérez Mesegosa. Enseñé, uno tras otro, ocho cursos, sobre diferentes temas, de filosofía griega, moderna, reciente (una sobre Ortega, otra sobre Heidegger), y sobre grandes problemas filosóficos. Con asiduidad, siguieron todos mis cursos. Después se incorporaron algunos alumnos más, [...]. De estos cursos que nunca olvidaré, y que fueron la única docencia española que me fue posible en tantos años, salieron bastantes trabajos míos; entre ellos, la mayor parte de Biografía de la filosofía.<sup>7</sup>

Funda la editorial Cuadernos de Adán<sup>8</sup> (1944), que dirige junto a Julián Marías<sup>9</sup>. Le apasionaba el cine, fundó la revista de cine *Objetivo*, junto a E. Ducay, R. Muñoz Suay y J. A. Bardem; fue socio de UNINCI, productora cinematográfica. A nivel profesional, según nos relata Antonio Elorza, que fue ayudante suyo en la Facultad<sup>10</sup>, “desempeñó el encargo de explicar la asignatura Fundamentos de Filosofía, primero en la sección de Políticas de la Facultad de Políticas y Económicas, luego de Ciencias Políticas y Sociología”<sup>11</sup>.

En octubre de 1955 acaece la muerte de Ortega y Gasset, un suceso que va a tener una gran trascendencia en la vida de Paulino Garagorri. En primer lugar, a nivel personal por la proximidad de Garagorri con Ortega desde su regreso a España en el año 1945 y; en segundo lugar, después del óbito de Ortega y Gasset, los hijos de éste, requieren y solicitan a Paulino Garagorri para que se haga cargo de la compilación de toda la obra póstuma de su padre. Esto conllevaba la ordenación y publicación de toda la obra póstuma de Ortega, la edición de sus *Obras completas* (1983), la edición en libros de bolsillo de las obras de Ortega en la colección El Arquero de Revista de Occidente y, posteriormente, en Revista de Occidente-Alianza Editorial para que tuviera una mayor difusión y sus obras pudieran llegar a un público mucho más extenso, en esta labor estuvo implicado

<sup>7</sup> Julián MARÍAS, *Ortega: Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, p. 399.

<sup>8</sup> Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “Una vida dedicada al maestro”, ABC, 12 de julio de 2007.

<sup>9</sup> Jordi COROMINAS y Joan Albert VICENS, *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus, p. 515.

<sup>10</sup> Un suceso que roza lo tragicómico es el “destierro” al que fue condenado en el año 1969. Fue acusado de ironizar sobre el régimen en sus clases, ya que disertó sobre las “bondades” del régimen de Franco. Fue desterrado a un pueblo de la serranía de Cuenca, el sainete comenzó cuando en el pueblo en el que lo depositaron no había presencia de la Guardia Civil y hubo que cambiar el destino para llevarlo a un lugar custodiado.

<sup>11</sup> Antonio ELORZA, “Paulino Garagorri, un discreto liberal”, El País, 12 de julio de 2007.

casi cuatro décadas. Paralelamente a esta tarea es nombrado secretario de la *Revista de Occidente* en su segunda etapa<sup>12</sup>, puesto en el que permaneció desde 1963-1973. En los años ochenta y noventa, poco a poco, en silencio, va abandonando todos sus cargos con la discreción y elegancia de que había hecho gala durante toda su vida.

En relación con su obra, aunque no es muy extensa, tiene un alto nivel intelectual, muestra en todos sus escritos una gran erudición. Como él mismo escribió, era un lector voraz y bibliófilo. Como escritor destaca su capacidad de síntesis en la exposición de los temas y la claridad expositiva. Su estilo es elegante y en algunos ensayos del libro *Españoles razonantes*, como "Antonio López de Vega, un filósofo de capa y espada" o "Xavier de Munibe en la filosofía", se nos revela como un gran esteta.

Entre sus libros podemos destacar, en primer lugar, los relacionados con la filosofía de Ortega y Gasset: *Ortega, una reforma de la filosofía* (1958), *La paradoja del filósofo* (1959), sobre todo la última conferencia en la que desarrolla el concepto de *ideas enteras*; *Relecciones y disputaciones orteguianas* (1965), *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española* (1968), *Goethe y el epílogo de La rebelión de las masas* (2006); en segundo lugar, dos de sus libros más importantes desde mi punto de vista, *Ejercicios intelectuales* (1967) y *Españoles razonantes (Ejercicios intelectuales-segunda serie)* (1969), en estos ejercicios intelectuales trata de los temas más diversos. Garagorri comentó en referencia a estos libros que en toda empresa intelectual deben darse cuatro requisitos necesariamente: primero, la amplitud temática; segundo, la actualidad de los temas estudiados; tercero, la universalidad de su tratamiento y, por último, la claridad de la expresión. En tercer lugar, *La tentación política* (1971), no son escritos políticos, como él mismo dice, sino "los efectos de la invasión política sobre sus vidas"<sup>13</sup>, y *Del pasado al porvenir* (1964), en los que reúne una serie de escritos en los que diserta sobre Miguel de Unamuno<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> P. Garagorri consiguió que el entonces ministro de Información Manuel Fraga autorizase la publicación de la *Revista*. "En abril de 1963, el hijo de Ortega, José Ortega Spottorno, reemprende, después de veintisiete años, la publicación de la *Revista de Occidente*. Paulino Garagorri ha conseguido que Manuel Fraga, ministro de información, desempolvare una vieja solicitud que llevaba años sin respuesta y que finalmente, autorizase la publicación" (*Xavier Zubiri. La soledad sonora*, pp. 623-624).

<sup>13</sup> Paulino GARAGORRI, *La tentación política*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1971, p. 7.

<sup>14</sup> Posteriormente, en los años setenta y ochenta se publicaron en la editorial Alianza Editorial varios libros de Garagorri. La mayoría de los textos proceden de los libros mencionados anteriormente, aunque en algunos de ellos hay reelaboración de los textos, nuevas conferencias y adición de notas. Los libros son

## 2. ORTEGA: UNA REFORMA DE LA FILOSOFÍA

Garagorri centra su estudio en referencia a la reforma de la filosofía que llevó a cabo Ortega y Gasset en dos tesis fundamentales del pensamiento orteguiano: en primer lugar, la nueva idea de realidad, esto es, la vida humana como realidad radical y, en segundo lugar, la nueva idea del conocimiento en el pensamiento de Ortega. En su análisis de la filosofía orteguiana pone de relieve conceptos como la intencionalidad de la acción (hacer de), la identificación entre forma y huella, ideas enteras.

Garagorri comienza su análisis de esta nueva idea de realidad preguntándose cuál es la realidad de la «cosa-árbol». Si es invierno y tengo frío, puedo cortar unas ramas y hacer fuego para calentarme. En verano es la sombra bajo la que me siento para refugiarme del sol cuando hace mucho calor. En el supuesto de que tengo hambre puedo recoger sus frutos para comerlos y alimentarme. Para un pintor puede convertirse en el contenido de su cuadro, o en el caso de un leñador el objeto de su talla para construir casas, o para un poeta la inspiración para escribir un verso. En todos estos hechos acaece un cierto acontecimiento, que según las intenciones que la provocan, la «cosa-árbol» se nos presenta como algo favorable o desfavorable. Por tanto, la cosa-árbol según lo que pretendamos hacer, de manera inmediata, nos aparece como una utilidad o una incomodidad, “las llamadas cosas, las presuntas cosas independientes de mí —del naturalismo—, resultan ser de hecho y primaria, inmediatamente, asuntos, facilidades o dificultades, recursos e intimidaciones, en suma, no *sustancias* sino *importancias*”<sup>15</sup>.

La nueva idea de realidad orteguiana “se compone del conjunto de cosas que contrastan mi yo, [...] el trato primario en que se nos revelan como resistencias, [...] esta su realidad se me aparece siempre respondiéndome y, en definitiva, no independiente, sino dependiente de mis pretensiones en el momento de abordarlas”<sup>16</sup>:

*Introducción a Ortega, La filosofía de española en el siglo XX, Libertad y desigualdad, Introducción a Américo Castro e Introducción a Miguel de Unamuno.*

<sup>15</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 53.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 57.

Frente al trato intelectual que busca la “naturaleza” de las cosas, o el *a priori* de las ideas de la conciencia, el trato previo en el que lo otro que yo nos oprime, se nos resiste, nos aprisiona y nos da límites y forma; en suma, lo que vivimos como inexorable realidad en el mero vivir inmediato y preintelectual. En ese simple vivir las cosas en cuanto importancias, en cuanto facilidades y dificultades, es donde aparece una nueva idea de la realidad: la realidad radical.<sup>17</sup>

Pero qué hay previamente a toda interpretación, antes de que haya teorías o de toda presuposición. Ortega en *Ideas y creencias*, en relación con la realidad auténtica y primaria comenta: “La realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla «mundo». Es un enigma propuesto a nuestro existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático”<sup>18</sup>. Consecuentemente, frente a la realidad enigmática y originaria, vivir es verse forzado a interpretar nuestra vida. “De ahí sus dos dimensiones: estar en la circunstancia, y el *interpretarla*. Pero esta interpretación transforma la circunstancia en *mundo*”<sup>19</sup>. Frente a este originario y preintelectual enigma reacciona el ser humano “haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación”<sup>20</sup>. Por tanto, el primer trato que tenemos con la realidad no es intelectual ni teórico, sino que la realidad originaria, pristina, es preintelectual, la cual consiste en que nos impulsa y nos fuerza a entenderla. Este trato previo a cualquier interpretación “en el que lo otro que yo nos oprime, se nos resiste, nos aprisiona y nos da límites y forma”<sup>21</sup>, es donde tiene su raíz la nueva idea de realidad orteguiana: la vida humana como realidad radical, en el que las cosas aparecen como importancias, favorables o desfavorables, como facilidades o dificultades. En este nivel de trato preintelectual con la realidad es en el que radican las interpretaciones de la realidad en cuanto que se originan: “lo único que encuentra o le acontece es no tener más remedio que hacer algo —que orientarse para no dejar de existir”<sup>22</sup>, en consecuencia, el ser humano se encuentra con la realidad originaria que no es otra que la vida humana en cuanto realidad radical, dato último y primario:

<sup>17</sup> Ibid., p.66.

<sup>18</sup> *Ideas y creencias*: V, p. 677.

<sup>19</sup> Julián MARIAS, *Ortega: Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, p. 399.

<sup>20</sup> *Ideas y creencias*: V, p. 677.

<sup>21</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 66.

<sup>22</sup> *Historia como sistema*: VI, pp. 64-65.

Ante esta nueva idea de realidad, según la cual las cosas no son sustancias sino importancias, facilidades y dificultades, el caso es el mismo. [...] antes de que yo piense en él y sepa nada de él en cuanto definido como árbol, figura en mi vida con una cierta "importancia" de grado variable según la ocasión o circunstancia en que yo lo haya tropezado como algo ajeno y contrapuesto a mí. El mundo, en su realidad radical, es, por lo pronto, un sistema de facilidades o dificultades; en suma, de importancias circunstanciales.<sup>23</sup>

Por tanto, la nueva idea de realidad orteguiana en que las cosas en nuestro primer trato con ellas nos son importancias, favorables o desfavorables, facilidades o dificultades. El ser humano interpone, entre la realidad y él, un proyecto vital o programa de ser, al proyectar sus pretensiones sobre las cosas, que no son sino importancias, éstas se convierten en posibilidades. Pero esta nueva idea de realidad es sólo el comienzo; metafísica, decía Ortega, es buscar una orientación radical, y lo que para el ser humano tiene importancia "es saber la verdad de la realidad, es decir, conocerla"<sup>24</sup>.

La realidad radical, puntualiza Ortega, no quiere decir que sea la más importante, sino que es la más radical porque es incondicional, primaria, ámbito en el que todas las demás realidades radican. Esta vida humana que es la realidad radical es «absoluto acontecimiento» y, además, tiene una "inexorable estructura"<sup>25</sup>. Esta vida humana es mi vida, tu vida, la individual e intransferible de cada cual. Nos es dada, pero no nos es dada hecha, sino que es algo por hacer, la vida es quehacer. Me encuentro aquí y ahora y, obligatoriamente, perentoriamente tengo que hacer algo para vivir. La estructura de la vida humana se nos muestra como la estructura de correlación del yo (proyecto vital) y las

<sup>23</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, pp. 70-71.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>25</sup> Ortega en relación con este tema comenta: "La historicidad parece traer consigo que toda cosa propiamente humana nace un buen día y muere otro. Nada propiamente humano si es algo real y, por tanto, concreto, puede ser permanente. Esto no significa que en el hombre no haya algo constante. De otro modo no podríamos hablar del hombre, de la vida humana, del ser humano. Es decir, que el hombre tiene una estructura invariable a través de todos sus cambios. Pero esa estructura no es real porque no es concreta, sino abstracta. Consiste en un sistema de momentos abstractos que, a fuer de tales, reclaman ser integrados en cada caso e instante con determinaciones variables para que la abstracción se convierta en realidad. Si decimos que el hombre vive siempre desde ciertas creencias, enunciamos una verdad que es un teorema perteneciente a la teoría de Vida, pero esa verdad no declara nada que sea real, antes bien manifiesta su propia irrealidad al dejar indeterminada la creencia de que en cada caso vive, y es, como una fórmula algebraica, la solicitud constante para que llenemos sus *lugares vacíos* – *leere Stelle*". (Fragmentos de origen de la filosofía, Obras completas, VI, p. 847).

circunstancias. Además, Ortega nos dice que el ser humano es *res dramática*, no solamente tiene que hacerse a sí mismo, sino que tiene que determinar lo que va a ser, es, consecuentemente, forzosamente libre, tenemos que elegir entre las diferentes posibilidades que se nos presentan, elegir conlleva tener que decidir, y toda decisión irrevocablemente la justificamos ante nosotros mismos, si hacemos esto y no lo otro es por algo. “El hombre no puede vivir sin justificar ante sí mismo su vida, no puede ni dar un paso”<sup>26</sup>, pero limitados a unas circunstancias que nos vienen impuestas, circunstancia histórica, época, familia, país. Comenta Garagorri que Ortega solía emplear en sus cursos esta imagen para hacerlo comprensible:

Cada cual se halla ante la circunstancia como el pianista ante el teclado: las notas, los sonidos, le están dados, son los que hay y no otros, pero las melodías que él puede trazar con ellos son indefinidas, de una variación indefinible. De igual suerte, cada cual, nos enfrentamos con el repertorio limitado de nuestra circunstancia histórica dada, con nuestro Destino, pero indefinido en cuanto a lo que nosotros podemos hacer con él, de él. Para representarnos propiamente nuestra situación efectiva, han de imaginar ustedes, además, que el pianista está forzosamente accionando sin interrupción sobre el teclado, no puede dejar de hacerlo ni un instante, porque aparte de esa acción suya es personalmente nadie: lo que sabemos es solamente la melodía en que él se va realizando. Lo humano del hombre no es nada dado y natural.<sup>27</sup>

Analicemos este ejemplo de Ortega, “el pianista está forzosamente accionando sin interrupción sobre el teclado, no puede dejar de hacerlo ni un instante, porque aparte de esa acción suya es personalmente nadie”. Por tanto, el ser humano inevitablemente tiene que hacer algo para sostenerse en la existencia. Pero hay que hacer una puntualización, es forzoso el estar haciendo algo, pero no *lo* que se va a hacer, sino que antes de *hacer* tiene el ser humano que decidir qué es lo que va a hacer<sup>28</sup>. Todos estos haceres los realizamos justificándolos, “es una acción que integra: a mí, y a lo que para mí es el por qué y el para qué

<sup>26</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 99

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 97-98.

<sup>28</sup> Ortega distinguía entre dos clases de acciones: *actividad* y *hacer*. Lo propio del ser humano son los haceres, pero realiza muchas actividades que no son haceres. Las *actividades* no dependen de nosotros, nos pasan, esto es, acontecen en mí. Por ejemplo, el funcionamiento del aparato digestivo, la circulación de la sangre, etc.

de ella”<sup>29</sup>. En resumen, todo *hacer* implica un motivo y una finalidad; el motivo es el por qué realizamos algo y la finalidad sería el para qué lo hacemos. “Todo hacer humano es un hacerse a sí mismo, pero en ese hacer lo que intentamos realizar es el proyecto de vida que somos, por tanto, es un *hacer-de...* el que uno cree ser llamado a ser”<sup>30</sup>. De todo ello podemos inferir que somos a la vez autores y actores de nuestra propia vida. Cada uno de nosotros es autor de su propia vida, pero, además, mientras vamos ejecutando nuestro proyecto vital, estamos representando, “haciendo de sí mismo, del sí mismo que va decidiendo ser, de entre los posibles en su concreta circunstancia”<sup>31</sup>. A continuación cito un texto en el que Garagorri sintetiza la *intencionalidad de la acción (hacer de)*. El texto pertenece al libro *La vida misma y su conocimiento*, Garagorri anunció en varias ocasiones su publicación, pero nunca lo llegó a publicar. José Ferrater Mora había leído el manuscrito; los resúmenes y citas que utilizó para la entrada de P. Garagorri en su *Diccionario de filosofía* provienen de este manuscrito, según indica el propio Ferrater Mora:

El concepto metódico usado para comprender «la vida humana» lo llama Garagorri «hacer de»; de modo análogo a como un actor «hace de Hamlet», un ser humano «hace de algo X» en todo lo que hace. Lo real en los llamados «hechos» es, afirma Garagorri, «su condición de resultado producido por un *hacer de*, en el que la intencionalidad es el núcleo mental —transmisibile— del mismo». La intencionalidad expresa el proyecto de ajuste al entorno. El conocer del hombre —tanto del mundo natural como del humano— son huellas individuales y a la vez sociales de intenciones humanas. «Así en lo actuado y luego conocido, es el *hacer de* en ello conservado el elemento que se transmite en el mundo histórico o sistema de huellas humanas, que incluyen La Iliada, el rosal, el átomo o la Luna».<sup>32</sup>

Pero, ¿qué significado último tiene decir que el conocer del ser humano son huellas individuales y a la vez sociales de intenciones humanas? ¿qué significa para Garagorri huella? y ¿qué significaba para Ortega?<sup>33</sup> Para Ortega “un hecho

<sup>29</sup> Ibid., p. 106.

<sup>30</sup> Ibid., p. 107.

<sup>31</sup> Ibid., p. 107.

<sup>32</sup> José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, Tomo II*. Barcelona: Ariel, 1994, pp.1431-1432

<sup>33</sup> En *Estudios sobre el Amor*: (V, p. 518): “Lo fecundo, en esto como en todo, es no creer que las cosas y los seres son lo que son porque sí y en virtud de pura generación espontánea. No; todo lo que es, lo que está ahí, lo que tiene una forma, sea la que sea, es producto de una fuerza, huella de una energía,

aislado, así sea del más enorme calibre, no explica ninguna realidad histórica; es preciso antes integrarlo en la figura total de un tipo de vida humana”<sup>34</sup>. Garagorri analiza “la relación entre forma y la vida humana que el hombre se ha creado”<sup>35</sup>. Podemos distinguir dos horizontes que se le presentan a la vida humana. En primer lugar, la Naturaleza, conjunto de cosas con que el ser humano se encuentra como dadas o regaladas (montañas, vegetales, animales, ríos), las denominamos formas naturales, que en última instancia son configuraciones derivadas y sustentadas en la Naturaleza. Por otra parte, las catalogadas como formas humanas son aquellas configuraciones resultado de las tareas humanas (una casa, un poema, la física, el cuchillo). Por tanto, toda forma humana necesariamente para existir, a diferencia de las formas naturales que existen independientemente de la labor humana, se han originado en la imaginación humana y, posteriormente, se ha creado como objeto, sea este físico o mental:

Toda creación humana plasmada en una forma que la cristaliza y mantiene es inteligible mediante esa huella (=forma) residual debido a la posibilidad de revivir la intencionalidad de la acción que la trazó. En modo semejante a la admitida intencionalidad de la conciencia, deberá reconocerse la intencionalidad *de* y *en* toda acción humana, pues ésta tampoco concluye reclusa en ella misma, sino que anida y proyecta forzosamente alguna intención: como la conciencia es conciencia-de, la acción es acción-de alguna intención.<sup>36</sup>

Garagorri propone que la distinción entre formas humanas y naturales sería más correcta denominarlas respectivamente: formas de ausencia y formas de una presencia. En este último caso, la forma natural de algo nos es acusadamente presente; por el contrario, toda forma humana ha sido creada en su momento fundacional por un creador/autor, alguien ausente y, consecuentemente, esta forma artificial “no es sino el rastro de su ausente, es decir, su huella”<sup>37</sup>. Garagorri considera que de esta manera el concepto de forma es más preciso y controlable mediante esta nueva formulación: “ver en cada forma —con exclusión de la impropia forma natural— la presencia de una ausencia, es decir, huella, señal,

síntoma de una actividad. En este sentido *todo ha sido hecho*, y siempre es posible indagar cuál es la potencia que lo ha fraguado y que en esa obra deja para siempre la señal de sí mismo”.

<sup>34</sup> *En torno a Galileo*: VI, p. 409.

<sup>35</sup> Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 103.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 107.

impronta, testimonio, vestigio, reliquia —o como quiera llamársele— de una acción que en ella se conserva impresa”<sup>38</sup>.

Ante la nueva idea de realidad se impone una nueva idea de conocimiento en el pensamiento de Ortega. Filósofos como Aristóteles y Descartes sostenían que el ser humano conoce porque tiene la facultad de conocer, “y ello como un don natural que le es propio”<sup>39</sup>. Pero una de las tesis de Ortega más famosas (y más tergiversada) es que el ser humano no tiene naturaleza, sino que tiene historia; que no es una sustancia fija, sino que su sustancia es cambio, variación. “Nada que sea substantivo ha sido regalado al hombre, todo tiene que hacérselo él”<sup>40</sup>. La cuestión que nos debemos plantear es: si el ser humano, según Ortega, carece de naturaleza, ¿en qué consistiría ahora ese don natural o facultad de conocer?, ¿cómo conoce?, ¿es un ser pensante por naturaleza? Para Ortega no existe ningún don que nos haya sido regalado, consubstancial al ser humano, sino que “*La razón es sólo una forma y función de la vida*”<sup>41</sup>, esto es, no existimos porque pensamos, sino que pensamos porque existimos. La naturaleza del hombre no consiste en pensamiento (no olvidemos que a nuestra especie la denominamos *Homo sapiens*), sino que “vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia”<sup>42</sup>, o sea, que vivir es ya encontrarse forzado a interpretar nuestra vida, a saber a qué atenernos, “ese vivir que es razonar o ese razonar que es vivir, son inteligibles, transparentes tan sólo a la razón vital «que es irremediable... porque es una misma cosa con vivir<sup>43</sup>»”<sup>44</sup>. En una entrevista le preguntaron a Garagorri qué entendía por razón vital, qué significa en el sistema de Ortega y Gasset, a lo que respondió:

La «razón vital» o «razón histórica» o «razón viviente», es el método de investigación y, a la vez, de conocimiento adecuado a esa realidad radical, a esa estructura inteligible que configura la trama de la «vida misma». [...] El núcleo de este método de la «razón viviente» quizá se podría también enunciar en cifra diciendo que consiste en el ensayo de analizar todo hecho y todo suceso incluyendo en él los impulsos que lo han originado

<sup>38</sup> Ibid., p. 107

<sup>39</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.104.

<sup>40</sup> *Ensimismamiento y alteración*: V, p. 537.

<sup>41</sup> *El tema de nuestro tiempo*: III, p. 593.

<sup>42</sup> *En torno a Galileo*: VI, p. 420.

<sup>43</sup> Ibid., p. 420.

<sup>44</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.123.

y las pretensiones hacia que se dirige, o sea, llegar a verlo en la fluidez de su «venir de» e «ir hacia», como Ortega gustaba decir. En su sistema «la vida es la realidad radical», pero, a la vez, «la vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica»<sup>45</sup>.

En conclusión, ningún hecho aislado, por muy importante que haya sido, explica ninguna realidad histórica, es necesario para entenderlo que lo integremos dentro del proyecto vital en que se originó. Ortega entendía por historia “la faena de retrotraer todo dato sobre el pasado a su fuente vital para asistir a su nacimiento, diríamos, para obligarlo a nacer y ser de nuevo: hay que ponerlo en *status nascens*, como recién nacido”<sup>46</sup>. Esto es, convertir en presente lo que ya pasó (virtualmente), revivir el pasado. Garagorri comenta entonces que “la verdad de lo conocido es la reviviscencia del hacer que le dio *forma*, del hacer-de intencional que esta forma que es huella encierra, y por ello la razón viviente es el método de la historia entendida como la consistencia del hombre”<sup>47</sup>:

Por tanto, lo conocido en el conocimiento que la razón viviente nos procura, es la verdad -que hubo y que hay-, el sentido o intencionalidad de toda forma, de toda huella humana, y con él de cuanto en la circunstancia hay de inteligible y susceptible de tener sentido, que es lo único que podemos y nos importa saber para hacer nuestra vida. Saber la verdad necesaria no es sino hallar la razón de la realidad radical en la que me encuentro viviendo para asumir mi circunstancia, “la mano que el universo tiende a cada cual”, y vivir en la autenticidad.<sup>48</sup>

### 3. IDEAS ESPECIALIZADAS, IDEAS GENERALES E IDEAS ENTERAS

En el Aula de Cultura de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas Garagorri dictó la conferencia inaugural “Una visión de la cultura: las ideas enteras” (1957) incluida en su libro *La paradoja del filósofo* (1959)<sup>49</sup> y en el ensayo “La

<sup>45</sup> Paulino GARAGORRI, *Relecciones y disputaciones orteguianas*. Madrid: Taurus, 1965, pp. 11-12.

<sup>46</sup> *En torno a Galileo*: VI, p. 410.

<sup>47</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.130.

<sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 131-132.

<sup>49</sup> En el libro *La paradoja del filósofo* expone los conceptos de las ideas y creencias. Las ideas son todas aquellas convicciones que poseemos, que tenemos. Este *tener* ideas, consiste en ser capaz de expresarlas, comunicarlas, defenderlas, justificarlas: por el contrario, las creencias son convicciones en que estamos, pero no nos son presentes, “aunque las tenemos alojadas y condicionan nuestras explícitas decisiones” (p.26), más que decir que las tiene el ser humano es tenido por ella, está en las creencias.

ciencia y sus raíces" perteneciente al libro *Ejercicios intelectuales* (1967), en ambos textos aborda el tema de las "ideas enteras". Distingue tres tipos de ideas: ideas especializadas, ideas generales y, por último, las ideas enteras.

En las sociedades actuales, ante la acumulación de conocimientos, es necesario la compartimentación de los campos de investigación. Esta segmentación del saber es uno de los factores que ha contribuido al desarrollo de las ciencias particulares y, consecuentemente, al especialismo. Las ideas especializadas son ideas de ámbito muy particular, conceptos de poca extensión y gran comprensión, "se concentran en ideas concretas y, a costa de renunciar y restringir su atención a un campo menor, consiguen admirables imágenes microscópicas de sus temas y objetos naturales"<sup>50</sup>. Pero esta tendencia al especialismo considera Garagorri que, dejada a su propia inercia, implica una retracción y empobrecimiento de la cultura, hace peligrar tanto la efectiva posesión de la cultura como el posible incremento de la misma. Garagorri argumenta para justificar estas afirmaciones qué conlleva el especialismo: primero, "un hecho o noticia, para ser auténticamente comprendidos han de vincularse a un conjunto —de variada extensión, pero determinable— al cual se hallan en rigor ligados. Este entorno envolvente indispensable constituye el «campo inteligible»"<sup>51</sup>. Por el contrario, el especialismo restringido a un ámbito limitado hace de esta limitación virtud, centra su atención en las ventajas que le procura esta acotación del horizonte. Pero, más allá de esta limitación, Garagorri cree que lo que descalifica al especialista como hombre culto es el "carácter interno de esta acotación, y según el cual los saberes del especialista no son sino medios, por tanto instrumentos o meras partes o parcialidades de otros mayores conocimientos de los que son subsidiarios y dependientes"<sup>52</sup>. Segundo, otro argumento que suele argüirse a favor del especialismo es el «primado de lo concreto». Garagorri discrepa de la afirmación que se realiza en relación con el especialista de que es "quien positivamente se enfrenta con los hechos en su particular y ejemplar concreción, y así es como sin perderse en la niebla de las abstracciones alcanza un saber irrefutable y aleccionador"<sup>53</sup>. Esta aseveración considera que es un error o que adolece de cierta

<sup>50</sup> Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, p. 114.

<sup>51</sup> Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, pp. 71-72.

<sup>52</sup> Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, p. 114.

<sup>53</sup> Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 72.

inocencia porque está sustentada por la idea falsa de la relación entre lo abstracto y lo concreto:

Lo concreto en auténtico sentido, es lo inmediato, lo vivido y próximo, lo que constituye nuestra permanente existencia, en suma, la vida misma de cada cual. Por el contrario, lo que hallamos al término y conclusión de un proceso que prescinde de eso inmediato -el hecho radical que es la vida misma-, lo que mediante una artificiosa segregación de ciertos factores nos enfrenta con elementos así obtenidos, es algo que pertenece al reino de la abstracción. Si lo concreto es lo importante, el especialista, temáticamente, nunca se ocupa de ello. Lo concreto pertenece al comienzo y no al término del pensamiento porque toda división o eliminación de lo inmediatamente vivido supone, por fuerza, una irreal abstracción simplificadora.<sup>54</sup>

Por último, destaca Garagorri el efecto negativo que tiene el especialismo en el campo del lenguaje, ya que se han incrementado los idiomas especializados correspondientes a las diferentes especialidades y, como consecuencia de todo ello, "su precipitada divulgación ha venido a corromper el vocabulario, la sintaxis y, en definitiva, hasta la misma de los lectores y, de antemano, la de los escritores"<sup>55</sup>. Lo específico del lenguaje técnico "es atribuir a sus expresiones un alcance convencional"<sup>56</sup>, esto conlleva que los términos técnicos tienen una significación convencional, esto es, supuestos implícitos, que en la mayoría de los casos no se especifican ni explican, "así se evaden de esforzarse en hacer explícito su pensamiento y llevan el especialismo al colmo de convertirse cada cual en una singular y nueva especialidad"<sup>57</sup>.

Otro tipo de ideas<sup>58</sup> que se han desarrollado son las ideas que denomina ideas generales, que, si las ideas especializadas acotaban y restringían su área

<sup>54</sup> Ibid., p. 73.

<sup>55</sup> Ibid., p. 73.

<sup>56</sup> Ibid., p. 74.

<sup>57</sup> Ibid., p. 74.

<sup>58</sup> Paulino Garagorri en su libro *La paradoja del filósofo* nos expone una reflexión del físico E. Teller en relación con dos tipos de conocimiento: el del especialista y el del cultivador de ideas generales. "El especialista, dice Teller, sabe, en efecto muchas cosas de su parcela acotada, y va sabiendo cada vez más conforme restringe el área de su atención. Es extraordinaria la cantidad de cosas que sabe acerca de una zona tan breve; cuanto más breve sea ésta más parece conocer de ella; y avanzando de esta suerte en esa dirección se llega a un admirable especialista que al ir sabiendo cada vez más cosas de cada vez menos área, llegará un día a saberlo todo, pero... de nada. Será el sabio en nimiedades, en naderías. Por el contrario, el cultivador de nociones amplias consigue abarcar en su pensamiento extensas parcelas de la realidad, pero a costa, naturalmente, de saber menos delicadezas sobre esa zona; abarca mucho aunque su conocimiento pierde aproximación y detalle, se vuelve genérico, indistinto. Pero con ello consigue obtener un saber intelectual acerca de una fracción cada vez mayor de la realidad. Conforme su horizonte

de atención a su especialidad, las ideas generales también resultan fragmentarias e insuficientes:

Su exactitud se nutre de su renuncia a precisar la índole y los límites más peculiares de los temas, y ha de buscar la justificación de su obtenciones en principios absolutamente formales y vacuos, practicando “pases de magia intelectual” perfectamente incontrolables, según suelen serlo, por ejemplo, las petrificantes nociones a priori.<sup>59</sup>

Ante la insuficiencia del especialismo surge una tendencia de signo contrario o compensatorio de búsqueda de visiones panorámicas o de conjunto, “una tendencia equilibradora cuyo aspecto toma, por lo pronto, la forma de una apetencia de síntesis”<sup>60</sup>. Garagorri comenta que generalidades y síntesis son nociones próximas, parcialmente afines. Aunque parezca paradójico, las ideas generales resultan también insuficientes para “«generalizarse» en la conciencia de las gentes necesitan encogerse bajo la especie de alguna síntesis que, a la vez, las condense y exprese”<sup>61</sup>. Garagorri considera que no es la síntesis el concepto con el que se pueda enfrentarse con el especialismo de manera adecuada. Si la deficiencia de las ideas generales era su vacuidad, resultando insuficientes en cuanto conocimiento de la realidad, en la síntesis se hace patente en el simplismo de toda abreviatura.

Frente al peligro del progresivo fraccionamiento del especialismo (ideas especializadas) y frente a las generalizaciones superficiales y vacías (ideas generales), Garagorri considera que hay otras ideas a las que denomina «ideas enteras», “Entender una idea es comprenderla entera, es decir, íntegra, no como una abstracta noción que flota sin raíces, sino desde su origen en la vida humana donde brotó y con las implicaciones que ha ido adquiriendo al ser reiterada y conservada”<sup>62</sup>. Para comprender en toda su extensión el concepto de «ideas enteras» no debemos olvidar que toda idea ha surgido como reacción de un ser humano a un problema de la circunstancia “y que el sentido radical de esa idea tiene sus raíces, es decir, su justificación, en las pretensiones de ese hombre y

se dilata va sabiendo cada vez menos, en recisión, pero cada vez sobre más campo, y avanzando así consigue llegar a saber nada, pero... de todo” (pp. 115-116).

<sup>59</sup> Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, p. 116.

<sup>60</sup> Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 77.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p.77.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p.87.

en las consiguientes dificultades que tropezó e intentaba superar”<sup>63</sup>. Garagorri afirma que sólo la investigación intelectual de esta situación integra en la que nació, o sea, revivir algo desde su surgimiento en la vida en la que apareció nos posibilita el tener acceso, apropiarnos de una idea de manera íntegra y justificada desde su raíz viviente. En definitiva, de una idea en forma de idea entera. Esta nueva perspectiva “nos acerca a una visión nueva del acto de entender, ahora orientado por la «integración» en vez de la «abstracción»”<sup>64</sup>:

La noción de ideas enteras exige, en suma, que, como creación del hombre, también las ideas exhiban su filiación, que tengan origen reconocido, que se justifiquen como siervas de la necesidad *desde la vida humana* –lo único que el hombre tiene como suyo e inalienable- si quieren representar válidamente esa aspiración del hombre que llamamos cultura.<sup>65</sup>

#### 4. UNAMUNO VERSUS ORTEGA

Uno de los autores a los que Garagorri dedicó numerosos textos fue a Miguel de Unamuno. En 1965 se daban unas circunstancias anómalas en relación con los principales libros de Unamuno, como *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*, al ser incluidos en el *Index librorum prohibitorum* de la Iglesia Católica Romana, desde la quinta edición en el año 1938 hasta el año 1965 no se había editado en España en libro de bolsillo la obra capital de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. La edición del año 1965 estuvo al cuidado de Garagorri, que también tuvo a su cargo la edición de *La agonía del cristianismo y una selección* de textos en el año 1967.

En relación con el pensamiento de Unamuno, centra su atención en dos temas principalmente, “singularmente han atraído mi atención: uno, el núcleo – poco advertido– de sus tesis filosóficas, la doctrina de la feliz incertidumbre; y otro, su paradójica visión del morir como desnacer”<sup>66</sup>. Aunque Unamuno cultivó todos los géneros literarios y puede dar la impresión de heterogeneidad, para

<sup>63</sup> Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, p. 120.

<sup>64</sup> Paulino GARAGORRI, *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1967, p. 87.

<sup>65</sup> Paulino GARAGORRI, *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente, 1959, pp. 124-125.

<sup>66</sup> Paulino GARAGORRI, *Introducción a Miguel de Unamuno*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 10.

Garagorri una idea nuclear centra el pensamiento unamuniano. La preocupación acerca de la inmortalidad o finitud de la vida individual:

Unamuno constituye un extremado ejemplo de un pensamiento orientado por una preocupación única y decisiva, y a la luz de ésta su obra entera configura una monótona investigación que absorbe sus contradicciones: es el esfuerzo por contestar a la pregunta ¿sobrevivimos a la muerte? El teatro, la novela y la poesía, no menos que los ensayos de Unamuno, son formas diversas bajo las que alienta un solo tema: el de la personalidad humana y el de su ininterrumpida perduración.<sup>67</sup>

Su obra mayor, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1913), está centrada en el problema radical de la existencia humana, pero no de lo humano o de la humanidad, sino del hombre de carne y hueso y su conflicto trágico, “hemos llegado al fondo del abismo, al irreconciliable conflicto entre la razón y el sentimiento vital. Y llegado aquí, os he dicho que hay que aceptar el conflicto como tal y vivir de él”<sup>68</sup>. Este conflicto, entre la experiencia de la caducidad de la vida y la voluntad de no morir, el ansia de inmortalidad; la lucha entre razón y sentimiento vital, culminan en la doctrina de la «feliz incertidumbre»:

No es, en rigor, que la razón nos lleve al escepticismo absoluto, ¡no!. La razón no lleva ni puede llevarme a dudar de que exista; adonde la razón me lleva es al escepticismo vital; mejor aún, a la negación vital; no ya a dudar, sino a negar que mi conciencia sobreviva a mi muerte. El escepticismo vital viene del choque entre la razón y el deseo. Y de este choque, de este abrazo entre desesperación y el escepticismo, nace la santa, la dulce, la salvadora incertidumbre, nuestro supremo consuelo.<sup>69</sup>

Sigo las argumentaciones esgrimidas por Garagorri en relación con la doctrina de la “feliz incertidumbre”. La doctrina, en principio, parece contradictoria, pues es la incertidumbre la que nos salva, “salvadora incertidumbre”. Pero el carácter paradójico de una expresión no es algo implícito en ella, sino que surge de las convicciones en que está instalado quien de esta forma juzga. Es contradictoria si partimos de la precariedad de la incertidumbre, de la necesidad de

<sup>67</sup> Ibid., p. 95.

<sup>68</sup> Miguel de UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*. Madrid: Plenitud, 1965, p. 110.

<sup>69</sup> Ibid., p. 104

corrección de la misma, todo ello en virtud de la idea de que sólo podemos vivir cuando estamos instalados en una creencia positiva, indubitable, pero no es este el pensamiento de Unamuno. La duda, “la incertidumbre de la duda no es, para Unamuno, un estado que lleve a la parálisis, sino el íntimo resorte enérgico de la vida y de la fe humana, «una fe a base de incertidumbre y duda»”<sup>70</sup>. Como consecuencia de esta doctrina, podemos ahora comprender la expresión de Unamuno “hay que aceptar el conflicto y vivir de él”.

El otro tema que ha centrado la atención de Garagorri es la concepción de la muerte como “retorno al origen”, esto es, la paradójica visión unamuniana del morir como “desnacer”. Garagorri aporta testimonios en la obra de Unamuno de otra actitud “ante las postrimerías y una prefiguración de la muerte muy distinta”<sup>71</sup>. Pero, ¿qué ideas subyacen en Unamuno a esta imaginaria idea del desnacer? Rechaza Garagorri que existan coincidencias con la idea de transmigración de las religiones brahmánicas o con la idea de “eterno retorno”. En todas estas hipótesis subsiste en diferentes niveles la idea de muerte como “transito”, o sea, paso a un más allá. Por el contrario, Garagorri considera que la idea principal consiste en la supresión de este tránsito hacia lo desconocido:

Mediante la poética figuración unamunesca morir es «desnacer», y la muerte no representa ya un riesgo de aniquilación, sino de renovado letargo, de sueño en el que alguna manera persistimos en la misma forma en que antes preexistimos. [...] En consecuencia, el «tránsito» de la «muerte» deja de ser pasadizo al abismo ignoto, a la nada, para convertirse en el pacífico retorno al origen, en la restauración del pasado, en suma, y dicho en griego, en apocatástasis en su precioso sentido.<sup>72</sup>

Garagorri estudia en su libro *Unamuno, Ortega, Zubiri* la relación entre Ortega y Unamuno<sup>73</sup>. Los dos pensadores españoles más importantes y reconocidos

<sup>70</sup> Paulino GARAGORRI, *Introducción a Miguel de Unamuno*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 102.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 51

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>73</sup> Desde principios del siglo XX hasta la muerte de Unamuno en 1936, la relación entre dos personalidades como Unamuno y Ortega paso por todo tipo de estados y vicisitudes. Desde etapas en que se contestaron de manera virulenta en los periódicos, épocas de reconciliación o, más bien, podríamos decir de acercamiento, pero eran dos personalidades con egos muy poderosos para poder convivir en un mismo espacio/tiempo sin enfrentarse. Vicente Cacho Viu, en su libro *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset* establece la siguiente periodización al estudiar la relación entre Ortega y Unamuno: “En el primer estadio se produce un intento mutuo de captación -1904/1908- cuyo inevitable fracaso origina un enfrentamiento verbal, bastante agrio en ocasiones, sostenido hasta fines de 1912; sus momentos culminantes pueden situarse en los meses de septiembre de 1909 y 1911. En el largo período de atrición subsiguiente las posturas públicas de Unamuno y Ortega se mantendrán irreductibles, de forma

a nivel internacional del siglo XX y los más reconocidos internacionalmente de todo el siglo. Ambos autores unieron a su quehacer intelectual una vocación pública, se consideraron cada uno de ellos con la misión de la reforma de la cultura y regeneración de la vida pública de España. Para comprender la relación entre Ortega y Unamuno “es obligado que no proyectemos nosotros ahora sobre esas relaciones humanas, factores abstractos o históricos, pero impersonales, que no actuaron en verdad en ellas”<sup>74</sup>, lo principal para entender la relación entre ellos, no son los textos “en que recíprocamente se aluden ni sus respectivas figuras tal y como se nos aparecen huy a nosotros, sino la vivencia de lo que fue su enfrente de sus personalidades y de sus proyectos”<sup>75</sup>, lo que representaron mutuamente en sus vidas, esto es, en qué medida fueron en su respectivas vidas, el uno para el otro ventaja o inconveniente en la circunstancia propia de cada uno de ellos.

La relación personal y pública entre Unamuno y Ortega fue muy temprana, en 1898 Ortega fue a Salamanca a examinarse y uno de los examinadores era Unamuno, pero este primer encuentro fue como examinando y examinador. Unamuno se interesó muy pronto por el joven licenciado en Filosofía, a partir de 1904 tenemos el primer testimonio epistolar de Unamuno refiriéndose a Ortega. Por su parte, Ortega se muestra atraído por la personalidad de Unamuno, aunque en el epistolario mantenido por ambos el joven Ortega le realiza decididas críticas a Unamuno. Uno de los temas en los que quedan patentes las diferencias de opinión es el posicionamiento en el debate acerca de los límites de la ciencia. Unamuno y Ortega sentían que tenían una misión de reforma de la cultura y de la vida española:

Pues bien: el Unamuno que interesaba a Ortega no es tanto, a mi juicio, el virtual autor de sus luego más notorios escritos cuanto el misionero de esos proyectos de reforma moral e intelectual de la vida española. Por la profunda razón de que Ortega, a su vez, va muy pronto a convertir en argumento de su vida un proyecto análogo al asumido por Unamuno.<sup>76</sup>

aún más evidente al ser expuestas con creciente serenidad. La partición de campos con Unamuno fue, en consecuencia, el mayor escollo y también el mejor acicate que experimentó Ortega en su juventud, de los veinte a los treinta años. Alcanzada una primera madurez y, con ella, el liderazgo intelectual que Ortega ejercería hasta la guerra civil, ese distanciamiento confirma a Unamuno en el papel de profeta solitario que había sumido desde comienzos de siglo” (pp.133-134).

<sup>74</sup> Paulino GARAGORRI, *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 186.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 173

Pero la unión política de ambos nunca llegó a producirse, la aspiración de una empresa común en Unamuno y Ortega nunca se produciría. En el año 1908 se produce un encuentro que marcará la relación entre ellos. Garagorri toma como fuente principal<sup>77</sup> a Federico de Onís, que fue testigo indirecto de los hechos acaecidos en Salamanca entre Unamuno y Ortega. El suceso fue contado por Unamuno en varias ocasiones a sus íntimos. Ortega fue a Salamanca y le expuso a Unamuno su intención de iniciar un movimiento de regeneración nacional, lo que después se llamó la Liga de Educación Política Española. Don Miguel, por los testimonios que nos refieren los hechos, escuchó atentamente la exposición del joven Ortega sobre su amplio proyecto regeneracionista de la sociedad española; en cierto momento Unamuno lo paró y le interpelo: "Le he entendido bien, don José. Quiere usted que yo sea el padre del movimiento y usted el espíritu, ¿no es así? Bueno, sépase que yo soy la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Y así comenzó un distanciamiento de treinta años"<sup>78</sup>:

Así, pues, si en la acción pública hubo, aunque frustrado, un proyecto común en el ánimo de Ortega, en el terreno doctrinal la precedencia y continuidad de Unamuno en relación con Ortega fue nada verosímil a la luz de lo que hoy sabemos o colegimos. Sin embargo, su influencia tampoco pudo ser nula, sino, por fuerza, de sensible importancia, pero, a mi entender, de un alcance con signo negativo. Unamuno fue, de hecho, algo próximo a «un filósofo» en la perspectiva de la sociedad española, [...] en lo que respecta a la formación de una adecuada expectativa intelectual pública. [...] No fue, pues, la filosofía de Unamuno como el estímulo de un adelantado ejemplo para Ortega, sino como el estorbo de un camino mal trazado.<sup>79</sup>

Respecto a la influencia positiva que pudo tener el contacto de Unamuno en la figura de Ortega, nada más concluyente que la propia opinión de Ortega. Cuenta Garagorri que en conversación privada con Ortega le preguntó sobre la posible influencia unamuniana en su pensamiento. La reacción de Ortega fue un

<sup>77</sup> Aparte de Federico de Onís también ha referido ciertos detalles de lo sucedido en la entrevista entre Ortega y Unamuno, Hernán Benítez en *EL drama religioso de Unamuno* (Buenos Aires, 1949). He cotejado todos estos testimonios con el libro de Vicente Cacho Viu, *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset* (p. 140).

<sup>78</sup> Paulino GARAGORRI, *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 188, nota 7, (el texto que cita Garagorri pertenece a Hernán Benítez).

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp. 179-180.

gesto de incredulidad y de incompreensión, “Unamuno había significado para él cosas tan remotas de lo que me oía que no acertaba a representarse mis impresiones”<sup>80</sup>. Posteriormente, Ortega volvió a tratar la cuestión Unamuno para puntualizar y aclarar su posición:

Unamuno en mí y para mí —vino a decirme, según los apuntes que conservo de esa y otras conversaciones— es una herida que no quiero abrir; algo que deseo no tocar porque me revuelve impresiones casi de angustia que prefiero dejar dormidas. No puede usted imaginarse lo que he padecido con él. Y quiero dejarlo estar.<sup>81</sup>

En los últimos años de la vida de Unamuno hubo un acercamiento entre Unamuno y Ortega. Don Miguel empezó a asistir a las tertulias de la *Revista de Occidente*. Ortega comentó que después de tantos años hubo una aproximación “Que nos honra a ambos”<sup>82</sup>, y nos emplaza Ortega a un futuro escrito en el que explicaría las razones de esta aproximación que, por supuesto, nunca llegó ni a escribir ni a publicar. Garagorri nos refiere sobre el particular que, aunque no hizo ningún comentario público, sí lo realizó en familia según le comentó Soledad Ortega:

Por el año de 1935 Unamuno reapareció por la tertulia de Ortega en la *Revista de Occidente*, sin que mediara explicación de ello, ni hizo falta que fuese explícita, pues en la dramática fisonomía de aquellas fechas —que hoy podemos encuadrar entre la sublevación de octubre del 34 y la de julio del 36—, en la ascendente pleamar de la violencia en la vida pública española vio Ortega la razón indudable de aquella necesidad de reencontrarse unidos, en la que él participó también tácitamente. Me parece fácil imaginar que el hecho habría inspirado a Ortega unas páginas amargas, quizá patéticas, que prefirió aplazar y al fin se hurtó de escribir.<sup>83</sup>

#### 5. LA REALIDAD DE LA MUERTE DESDE LA VIDA HUMANA

El día de la muerte de Ortega (18/10/1955), Fernando Vela le pidió a Paulino Garagorri que “buscase las páginas en que se habían ocupado de la muerte, y que las llevara conmigo para leerlas durante la noche que pasaríamos en su

<sup>80</sup> Ibid., p. 185.

<sup>81</sup> Ibid., p. 185.

<sup>82</sup> *Ideas y creencias*: V, p. 658.

<sup>83</sup> Paulino GARAGORRI, *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española*. Madrid: Plenitud, 1968, p. 192, nota 18.

última compañía”<sup>84</sup> (Garagorri, 1958, p. 154). Fernando Vela denominó a esta reunión nuestro “oficio de difuntos”. Cuenta el hijo de Ortega, José Ortega Spottorno, que:

Unos cuantos íntimos hicieron su oficio de difuntos leyendo las páginas en que Ortega habla de la muerte. Estaban allí Fernando Vela, Xavier Zubiri, Julián Marías, Emilio García Gómez, Paulino Garagorri, Antonio Rodríguez Huéscar, algún otro, a través de cuyas voces levemente empañadas oyeron a Ortega.<sup>85</sup>

Aunque Ortega dedicó pocos textos al problema de la muerte, Garagorri considera que Ortega “Trata de enfrentarse verdaderamente con la muerte tal y como actúa en la vida, incorporada a ciertos actos de nuestra vida, de la de cada cual”<sup>86</sup>. Ortega trató el tema de la muerte desde dos enfoques principalmente: por una parte, la muerte del prójimo y la soledad en que nos quedamos; Antonio Rodríguez Huéscar comentaba que Ortega decía que “lo que llamamos la muerte es sólo una teoría; la realidad que hay debajo de ella es la soledad en que nos quedamos de alguien cuando muere”<sup>87</sup>; por otra parte, la humanización de la muerte propia mediante un “arte de morir” en que imaginariamente anticipamos nuestra muerte, nos muestra la realidad de la muerte como anticipación de la propia muerte, esto es, “la premonición de la propia muerte”<sup>88</sup>.

Garagorri analiza el hecho de la muerte desde la perspectiva de la vida humana. Considera que uno de los conceptos absolutos que desde fuera de ella parecían condicionar la vida humana era la muerte. “El sentido de la vida dependía, por fuerza, de la realidad absoluta de la muerte”<sup>89</sup>, pero la nueva idea de realidad planteada por Ortega, o sea, la vida humana como realidad radical, dato último y radical, en el que todas las demás realidades son realidades radicadas: “El hecho radical, el hecho de todos los hechos —esto es, aquel dentro del cual se dan todos los demás como detalles o ingredientes de él— es la vida de cada cual. Toda realidad que no sea la de mi vida es una realidad secundaria, virtual,

<sup>84</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 154.

<sup>85</sup> José ORTEGA SPOTTORNO, “Los Ortega”, *El País*, 19 de febrero de 2002.

<sup>86</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.157.

<sup>87</sup> Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Madrid: Anthropos, 1994, p. 127.

<sup>88</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p.159.

<sup>89</sup> Paulino GARAGORRI, *Del pasado al porvenir*. Barcelona: EDHASA, 1965, p. 84.

interior a mi vida y que en esta tiene su raíz o su hontanar" (VI, 347) <sup>90</sup>. En consecuencia, desde la nueva óptica orteguiana de la realidad, la realidad de la muerte, no se nos aparece como una realidad absoluta del que la vida dependa, sino que la muerte aparece como un acontecimiento interior a cada vida humana individual:

Pues la vida-humana, siendo la realidad radical, es siempre la de un alguien, es siempre la de «cada cual». Toda realidad está condicionada por la vida-humana concreta en la que se constituye: realidad es, por fuerza, la realidad de y para cada cual. Y la muerte no hace excepción: la realidad de la muerte es también la que corresponda a la muerte de cada cual. <sup>91</sup>

Otros discípulos de Ortega, como Julián Marías, han tratado el tema de la muerte desde esta nueva idea de realidad. Marías incide en que "La muerte, sea cualquiera su significación ulterior, está «radicada» en ella, la encuentro en su ámbito o área, por consiguiente, sólo como expectativa, anticipación o posibilidad" <sup>92</sup>. La muerte, dice Marías, es una frontera y, consecuentemente, tiene dos lados: por una parte, hacia acá es el término o acabamiento de la vida (cismundana) y, por otra parte, hacia allá es, por lo pronto, un misterio que se puede interpretar de muchas maneras: la aniquilación, la reencarnación, diversos grados y formas de inmortalidad, la duda (trasmundana), desliga la muerte de su figura de vida, y una y otra son mutuamente «indiferentes» <sup>93</sup>.

Pero la vida humana es finita, tiene sus días limitados. Este final de la vida es lo que significa primariamente la muerte. El planteamiento de Garagorri es analizar la muerte desde la vida humana, esto es, "la averiguación de cuál es la forma «viviente» —esto es, desde la vida— que la muerte sustenta" <sup>94</sup>. Distingue cuatro presencias o experiencias de la muerte en la vida: primero, la muerte del prójimo; segundo, la premonición o imaginación anticipada de la propia muerte; tercero, "pueden emitirse hipótesis acerca de la eventual persistencia del muerto, bajo alguna «forma», en «otra vida»" <sup>95</sup> y, por último, la cuarta forma de

<sup>90</sup> *Prólogo a una edición de sus obras: V*, 89.

<sup>91</sup> *Ibid.*, pp. 84-85

<sup>92</sup> Julián MARÍAS, *Antropología metafísica. En Obras de Julián Marías, Vol. X*. Madrid: Revista de Occidente, 1982, p. 214.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>94</sup> Paulino GARAGORRI, *Del pasado al porvenir*. Barcelona: EDHASA, 1965, p. 87.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 87.

presencia es la perduración de la vida de los muertos trasvasada mediante sus huellas en los vivientes, a través de la sociedad.

Garagorri en su análisis del hecho de la muerte desde la vida humana considera que en la actualidad se dan ciertas experiencias novedosas. La experiencia de la muerte ha variado históricamente según las sociedades, la muerte desde la experiencia del hombre prehistórico hasta nuestros días, “se ha enmascarado constantemente bajo la apariencia de la muerte violenta o de la muerte por enfermedad, pues también de ésta se pensaba que sobrevenía por algún factor concreto y en principio evitable”<sup>96</sup>. Por el contrario, en nuestros tiempos hay un cambio de percepción de la muerte, ya que existe una experiencia reiterada en que aparte de la muerte por enfermedad, accidente o muerte violenta, la muerte sobreviene porque se agota la vida, por causas naturales. Dos hechos destaca Garagorri que han contribuido a esta visión: por una parte, la prolongación de la vida debido a los avances en el campo de la medicina, que conllevan el incremento de la muerte senil y, por otra parte, “la experiencia de las enfermedades malignas incurables lo que provoca la expectativa reiterada del emplazamiento de la muerte”<sup>97</sup>, en ambas situaciones se llega a la consunción de la vida, pero con la peculiaridad en el segundo caso, de manera patente se consigue «fraccionar la muerte y nos hace ver cómo se van produciendo pequeñas muertes sucesivas en la lenta extinción —que pueden durar años— de los individuos enfermos”<sup>98</sup>. Si a lo largo de la historia por diversas motivaciones e interpretaciones la muerte natural había sido ignorada o enmascarada, con la prolongación de la vida y la consunción de ésta de manera natural, nos acaece la experiencia de la muerte con necesidad. Esta frecuencia con que se manifiesta en la actualidad la muerte como agotamiento de la vida, lleva a Garagorri a una nueva valoración de la muerte desde la óptica de la vida, “la muerte se manifiesta primariamente como el forzoso acabamiento y conclusión de la vida”<sup>99</sup>. Todas estas argumentaciones en torno a la evidencia de la muerte llevan a Garagorri a dos nuevas perspectivas y una conclusión. Por un lado, la mejor comprensión de la vejez y, por otro lado, “la inevitable resonancia que en los actos de la vida ha de producir la presencia de la necesidad de la muerte en vez de su ocultación bajo la forma

<sup>96</sup> Ibid., p. 88.

<sup>97</sup> Ibid., p. 89.

<sup>98</sup> Ibid., p. 89.

<sup>99</sup> Ibid., p. 90.

de una accidentalidad siempre azarosa”<sup>100</sup>. En conclusión, esta acentúa una humanización de la muerte al ser incorporada la muerte a la vida humana como su natural fin.

Otro punto en el que incide Garagorri es en la relatividad de la muerte. Para comprender la equivocidad de muerte debemos partir de la categoría del “según”, o sea, la realidad de todo algo concreto es según la vida humana en que se constituya esa realidad. “La realidad de la muerte, lo que sobre ella se pueda pensar y decir cuando nos referimos a su efectiva *realidad* —y no hablar de vacuas determinaciones— no escapa de esa determinación”<sup>101</sup>. Este “según” afecta a la edad, pero no a la edad cronológica, sino a la edad vital. En el ensayo “La generación, como concepto historiográfico en la teoría de Ortega” incluido en su libro *Relecciones y disputaciones orteguianas*:

La edad no es, en este caso, meramente la edad del organismo, sino algo mucho más esencial: es una forma de vida, cierta tonalidad que afecta a los modos de la existencia entera, que se mantiene varios años y que sólo cambia cuando el individuo va adoptando esa otra forma de vida que es la propia de la edad consecutiva.<sup>102</sup>

Por tanto, no es la edad cronológica a la que se refiere Garagorri, “sino a los sucesivos «niveles de vida» —infancia, juventud, madurez, vejez, decrepitud,... — por los que va transitando al realizarse toda existencia humana”<sup>103</sup>. La realidad de un suceso está afectada por los diferentes “niveles de edad” del sujeto que los realiza. Ahora bien, cómo afecta esto al hecho de la de la muerte desde la perspectiva de la vida humana, o sea, la presencia del hecho de la muerte en la realidad radical de la vida humana tiene una significación diferente según el “nivel de vida” en que suceda. La cuestión que subyace a toda la argumentación llevada a cabo por Garagorri es que, si analizamos el hecho de la muerte desde el dinamismo de la vida humana y no sustantivamos la muerte con imaginaciones, sucede que “la realidad de la muerte es relativa... a la edad muriente”<sup>104</sup>, entendiéndose edad como edad vital. Pero, entonces, ¿qué determina a una edad vital?:

<sup>100</sup> Ibid., p. 90.

<sup>101</sup> Ibid., p. 85.

<sup>102</sup> Paulino GARAGORRI, *Relecciones y disputaciones orteguianas*. Madrid: Taurus, 1965, pp. 68-69.

<sup>103</sup> Paulino GARAGORRI, *Del pasado al porvenir*. Barcelona: EDHASA, 1965, p. 92.

<sup>104</sup> Ibid., p. 93.

A mi juicio, algo profundo y simple: lo que se espera de la vida. [...] A lo largo de la vida estas dos partidas del pasado y el futuro van canjeando los proyectos por efectividades (o efectivas frustraciones), y dando lugar, por tanto, a situaciones opuestas; la del que tiene «la vida por delante» en un caso, y la del que tiene «la vida a su espalda» en el otro. Desde el punto de vista de la vida-humana, la realidad de la muerte es la que corresponde a la vida de la que se priva al individuo que muere. No es dudoso, a mi juicio, que, por tanto, la muerte más destructiva sea la del sujeto instalado en la plenitud de la vida, tanto porque es el momento en el que sus proyectos y sus obras suelen hallar una mayor adecuación. [...] La muerte como la vida a la que da una última forma es constitutivamente circunstancial, y las circunstancias en su realidad viviente no son sino «importancias» que, a su vez, abstractamente consisten en posibilidades e imposibilidades. La muerte es, pues, la pérdida de las posibilidades, que son diversas y en rigor estrictamente individuales.<sup>105</sup>

#### CONCLUSIÓN

La figura de Paulino Garagorri está inevitablemente unida a su papel de compilador y editor de las obras de Ortega y Gasset. La lealtad que mantuvo al pensamiento de Ortega y la dedicación que durante años realizó para conservar, ordenar y mantener vivo el legado orteguiano es admirable. Hay que reconocer a un grupo de discípulos (Marías, Rodríguez Huéscar, Granell, etc.) que, en unos tiempos muy difíciles, sin ningún tipo de compensación, más bien, al contrario, en la mayoría de los casos llevaba al ostracismo académico, mantuvieran la fidelidad a su maestro. Solamente el influjo de su pensamiento y el respeto a su persona pudieron ser la causa de estos hechos.

Respecto al pensamiento de Ortega y Gasset, Garagorri centra su atención en la reforma de la filosofía llevada a cabo por Ortega: la nueva idea de realidad, la vida humana como realidad radical y, consecuentemente, esta nueva idea de realidad lleva a una reforma del conocimiento. Ortega muestra su oposición al racionalismo abstracto de la edad moderna, el cual tuvo su origen en el intelectualismo griego, postula el tránsito de una razón abstracta a una razón histórica. Todo concepto que represente una realidad humana está en función de un tiempo

<sup>105</sup> Ibid., p. 93.

histórico, es un movimiento de dos términos, un “venir de” —del pasado— e “ir a” —el futuro—. En conclusión, la razón histórica, dice Garagorri, cumple la función del conocimiento porque nos hace saber el concepto adecuado al lugar histórico del dato que se investiga. En última instancia, conocer es conocer conexiones entre los hechos, pero en la conexión el hecho en sí desaparece como puro hecho para transformarse miembro de un sentido y, como Ortega decía, “El sentido es la materia de lo inteligible”.

Para finalizar, podemos considerar a Paulino Garagorri como uno de los intérpretes más rigurosos del pensamiento de Ortega. Dos hechos debemos tener en cuenta: por un parte, el estudio que dedicó durante años a los escritos de Ortega para realizar la labor de compilación y ordenación de su obra; por otra parte, en los últimos años de la vida de Ortega mantuvo una gran cercanía con él, en tertulias en las que asistían el círculo más estrecho de discípulos; también mantuvo largas conversaciones con Ortega, en ocasiones, por petición de Ortega lo llevaba con su coche a Galapar (Madrid) para pasear por la sierra madrileña, todo esto le permitió tener un contacto directo con Ortega y de esta forma poder conocer su filosofía y a la persona.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L. (1989), *Historia crítica del pensamiento español, Tomo V/III*. Madrid: Espasa-Calpe.
- CACHO, V. (2000), *Los intelectuales y la política. Perfil público de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CARO BAROJA, P. (2007), "Paulino Garagorri, filósofo donostiarra", *El Diario Vasco*, 29 de julio de 2007.
- CARPINTERO, H. (1966), "Paulino Garagorri, un ensayista de nuestro tiempo", *Cuadernos Hispanoamericano*, n. 228, pp. 522-528.
- COROMINAS, J. y. (2006), *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus.
- ELORZA, A. (2007), "Paulino Garagorri, un discreto liberal", *El País*, 12 de julio de 2007.
- FABRA BARREIRO, G. (1971), "Conversación con paulino Garagorri", *Revista de Occidente*, n. 103, pp. 1-15.
- FERRATER MORA, J. (1994), *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel.
- FERREIRO LAVEDÁN, M. I. (2007), "Una vida dedicada al maestro", *ABC*, 12 de julio de 2007.

- GARAGORRI, P. (1958). *Ortega: una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1959), *La paradoja del filósofo*. Madrid: Revista de Occidente.
  - (1964), *Del pasado al porvenir*. Barcelona: EDHASA.
  - (1965), *Relaciones y disputaciones orteguianas*. Madrid: Taurus.
  - (1967), *Ejercicios intelectuales*. Madrid: Revista de Occidente.
  - (1968), *Unamuno, Ortega, Zubiri. En la filosofía española*. Madrid: Plenitud.
  - (1969), *Españoles razonantes*. Madrid: Revista de Occidente.
  - (1971), *La tentación política*. Madrid: Seminarios y Ediciones, S.A.
  - (1978), *Libertad y desigualdad*. Madrid: Alianza Editorial.
  - (1984), *Introducción a Américo Castro*. Madrid: Alianza Editorial.
  - (1986), *Introducción a Miguel de Unamuno*. Madrid: Alianza Editorial.
  - (2006), *Goethe y el epílogo de La rebelión de las masas*. Madrid: Caro Raggio.
- MARÍAS J. (1972), *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1982), *Antropología metafísica. En Obras de Julián Marías*, Vol. X. Madrid: Revista de Occidente.
  - (1983), *Ortega: Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010). *Obras completas*, 10 vol. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- RIPÉREZ Y MILÁ, S. (2007), "Un humanista en silencio", *ABC*, 15 de julio de 2007.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1994), *Semblanza de Ortega*. Madrid: Anthropos.
- TIJERAS, E. (1968), "Garagorri. Para una reincorporación de España al pensamiento europeo", *Cuadernos Hispanoamericanos*, n. 228, pp. 781-784.



## ESTÉTICA Y FENOMENOLOGÍA DE LA POSE

## AESTHETICS AND PHENOMENOLOGY OF THE POSE

**Fernando Infante del Rosal**

Universidad de Sevilla

finfante@us.es

**Resumen:** En un análisis fenomenológico, la pose aparece como un evento que establece una relación especial entre el cuerpo y la imagen; en dicho evento la intencionalidad se dirige a la resolución del propio cuerpo como imagen. Las distinciones tradicionales entre imagen y esquema corporales, y entre apercepción y presentación sirven a este estudio para señalar algunos aspectos característicos del acto de posar, pero es el análisis fenomenológico de la recepción y la empatía el que aporta las claves fundamentales.

**Palabras clave:** cuerpo, imagen, recepción, empatía.

**Abstract:** In a phenomenological analysis, the pose appears as an event that establishes a special relationship between body and image; in that event, the intentionality is directed to the resolution of the body itself as an image. The traditional distinctions between body image and body scheme, and between apperception and presentification, serve to point out some characteristic aspects of the act of posing, but it is the phenomenological analysis of reception and empathy that provides the fundamental insights.

**Keywords:** body, image, reception, empathy.

### 1. LA POSE, RESOLUCIÓN DEL CUERPO COMO IMAGEN

La pose es la disposición que el cuerpo toma en una situación de conciencia de imagen<sup>1</sup>. Pero es más que la postura o la posición que un sujeto adopta para ser visto o contemplado, y más que una forma corporal que se ha vuelto

<sup>1</sup> "Conciencia de imagen" (*Bildbewußtsein*) es el término que usa Husserl desde 1898 en "Phantasie und Bildbewusstsein" [Fantasía y conciencia de imagen], Véase Husserl, Edmund, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Husserliana XXIII, ed. Eduard Marbach. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980 (en adelante Hua XXIII).

significativa en una cultura o comunidad, es un evento que implica la resolución del cuerpo como imagen o como parte de ella.

Para este análisis del evento de la pose partiré de dos distinciones fundamentales de la fenomenología clásica:

1. Imagen corporal y esquema corporal.
2. Apercepción y presentación.

Este análisis atañe al acto de posar por parte del modelo y en relación con quien produce o registra la imagen, pero ha de completarse —y así lo haré en un último punto—, con un examen del espectador de ese acto o de esa imagen, y no solo porque este aporta aspectos característicos de la pose no manifiestos en los otros agentes, sino porque la recepción es inherente al acto de la pose. El estudio se centra, pues, en los factores de la pose como evento empírico o como acto de conciencia, entendiendo que los elementos en juego son principalmente el sujeto que posa, el agente de la imagen material y el receptor de dicho acto o de la imagen resultante. Hablamos propiamente de pose cuando la mirada es un objeto intencional del acto, o cuando el receptor final reconoce en una disposición corporal el hecho mismo de posar por parte del modelo.

Por otra parte, aunque este análisis no toma como objeto la historia de la postura o la colocación del cuerpo en el arte, es decir, la conformación histórica y cultural de esas formas simbólicas, se presentan algunos episodios a modo de ejemplificaciones, porque dicha historia expresa un rasgo constitutivo del acto de posar del que un análisis fenomenológico no puede abstraerse: su carácter simbólico y cultural.

A pesar de su relevancia en la configuración estética y social del cuerpo, la pose no ha suscitado el interés de la filosofía. Barthes es una excepción. En *La cámara lúcida*, el pensador francés se refería a la relación entre cuerpo e imagen que se produce en la pose en estos términos: "Entonces, cuando me siento observado por el objetivo, todo cambia: me constituyo en el acto de 'posar'. Me fabrico instantáneamente otro cuerpo, me transformo por adelantado en imagen. Dicha transformación es activa: siento que la Fotografía crea mi cuerpo o lo mortifica, según su capricho [...]"<sup>2</sup>. En la caracterización que Barthes hace de este

<sup>2</sup> Barthes, Roland, *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, trad. Joaquim Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós, 1995, 40-41.

acontecimiento los factores del acto fotográfico —la cámara, la imagen que se busca producir— juegan un papel determinante, pero hay elementos de esta experiencia que pueden localizarse igualmente en otros medios y en otras formas de la pose. Ya se trate de una imagen fotográfica —en su ancho repertorio—, de una imagen pictórica, escultórica o audiovisual, en la pose se intensifica tanto la presencia del cuerpo como la de una imagen final, incluso antes de que esta llegue a producirse.

El “me fabrico otro cuerpo” de Barthes hace referencia a lo que en la pose hay de elaboración: el cuerpo se reconfigura, se mide con referentes que pueden ser patentes o tácitos, se transforma como modo trascendental de experiencia y como objeto. Mi modo de ser cuerpo se adapta a un evento excepcional en el que mi corporalidad se ve invitada o forzada a alterarse. Este hacerse otro cuerpo — en la cultura visual posterior a la invención de la fotografía— concede gran importancia al medio y al contexto, al dispositivo, y está por ello relacionado con la tradición de la fotogenia (aunque puede ser aplicado a cualquier modo de producción de imágenes). Pero en la cita de Barthes aparece un aspecto que guarda mayor interés en un análisis fenomenológico: ese transformarse “por adelantado” en imagen, es decir, ese hacerse imagen antes de la imagen resultante parece implicar una serie de actos intencionales característicos. Es cierto que nuestro cuerpo está involucrado con frecuencia en una conciencia de imagen, en tanto que es imaginado y presentificado constantemente —a pesar de lo que Merleau-Ponty describía como su transparencia experiencial—, pero en la pose sucede algo que marca una cierta ruptura con el desenvolvimiento corriente del cuerpo y con esa conciencia empírica de imagen. El cuerpo se convierte en imagen, por una parte, porque quiere dominar y determinar la imagen física resultante, *adelantándose* a ella; por otra, porque puede configurarse como objeto con carácter de imagen. No se ofrece solamente como asunto de una imagen final, él mismo se constituye en objeto-imagen.

Aunque, como apunté antes, no es el objeto central de este análisis, la historia de la pintura, de la escultura, de la fotografía de moda, publicitaria, social, etc. puede leerse como una historia de la pose, lo cual no quiere decir solo una historia de las actitudes y disposiciones corporales en contextos de *ethos*, de representación, de ficción o de expresión, sino también una historia de la conciencia del cuerpo como imagen, de los giros y transformaciones en el complejo juego de percepciones y apercepciones en el que media lo simbólico. Si

quisiéramos escribir una historia del cuerpo, las imágenes artísticas nos brindarían sus hitos fundamentales, aunque sabemos que, en ellas, accedemos principalmente a una historia de las comprensiones simbólicas del cuerpo. Pero también es cierto que esas realidades simbólicas van necesariamente unidas a las capacidades sensomotoras, a las habilidades físicas, a los límites del cuerpo propios de cada momento histórico. La pose en el arte nos cuenta la historia del cuerpo desde un filtro simbólico y excepcional, pero en esas imágenes fijadas se integran igualmente las capacidades, habilidades cinestésicas, esquemas y usos del cuerpo a través del tiempo. Las imágenes históricas nos hablan, pues, de los valores y las realidades del cuerpo en cada época. En el ámbito de la historia personal podemos leer también nuestros álbumes de fotos en esta clave y observar la idea que teníamos de nuestro propio cuerpo en diferentes etapas, nuestras capacidades físicas, las configuraciones sociales que motivaban que el cuerpo se desarrollara de una manera distinta en cada momento. Para comprender mejor esos fenómenos es conveniente echar mano de la primera distinción señalada, aquella entre imagen corporal y esquema corporal.

No obstante, se ha hecho más urgente una aclaración acerca de los sentidos del término "imagen" que se han visto involucrados en este análisis. Para esto resulta útil la caracterización de la imagen que hizo Husserl en 1898 tomando como ejemplo la fotografía de un niño<sup>3</sup>. En la contemplación de dicha fotografía lo primero que es percibido es el soporte material, la cosa física (*physisches Ding*), en este caso el papel fotográfico; más tarde aparece ante nosotros algo formado por trazos, tonalidades y gradaciones, un algo representante: es el objeto-imagen (*Bildobjekt*); entonces, al fijar nuestra mirada captamos la imagen del niño, el asunto o *sujet* de la imagen (*Bildsujet*). Los dos últimos momentos, el objeto-imagen representante y el asunto-imagen representado constituyen lo que Husserl llama la *conciencia figurativa*, la figuración (*Abbild*).

En las *Investigaciones Lógicas*, el filósofo dedica un apéndice a criticar algunos supuestos de la teoría de la imagen (*Bildtheorie*) característica del psicologismo de la época. Allí aclara que "[...] en la representación imaginativa *mentamos* el objeto *representado en la imagen* (el *sujeto de la imagen*) fundándonos en el *objeto imagen* aparente. Ahora bien, el carácter de imagen que tiene el

<sup>3</sup> Hua XXIII, 109.

objeto que funciona como imagen, no es, notoriamente, un carácter interno, un 'predicado real', como si un objeto fuese imagen lo mismo que es, por ejemplo, rojo y esférico."<sup>4</sup> El objeto-imagen no es propiamente nada, "La imagen sólo se torna imagen por la facultad que un *yo* representante tiene de servirse de lo semejante como representante imaginativo de lo semejante, de tener presente intuitivamente tan sólo una cosa y *mentar* otra en lugar de ella."<sup>5</sup> El objeto-imagen representante se constituye, como todo objeto que aparece o que se hace presente, en un acto que funda el carácter de imagen que posee ese objeto. Con esto Husserl quiere desterrar esa tosca distinción entre "imágenes internas" y "objetos externos"<sup>6</sup>; las imágenes no están en la conciencia en la manera en que los cuadros se instalan en una habitación.

En el caso de la pose, las discriminaciones de Husserl se vuelven más complejas porque en el posar, a diferencia de lo que sucede en la contemplación de la fotografía del niño, la imagen resultante no nos es dada, como tampoco nos es dada la imagen de nuestro cuerpo. Nuestro esfuerzo se dirige a hacer presente una imagen antes de que esta se produzca, así nuestro cuerpo *se adelanta* a esa imagen adquiriendo un carácter de imagen, presentificando la imagen y presentificándose él mismo. Además, en esta constitución del cuerpo como objeto-imagen la semejanza no parece ser ya el factor determinante. La imagen que se funda en el propio cuerpo no es representación por semejanza de un objeto semejante representado, sino más bien representación *por anticipación* de la imagen resultante y de la recepción posible. El cuerpo pretende representar la imagen final y la recepción futura adelantándose a ambas, construyendo un objeto-imagen y una mirada que todavía no se han producido. No las imita, las anticipa para determinarlas, controlarlas, en un acto que los bergsonianos podrían interpretar como una voluntad de dominio sobre la cosa y sobre el otro. Así lo interpretó Lacan, como veremos más adelante.

En resumen, cuando hablamos de "imagen" en la pose lo podemos hacer según los siguientes sentidos:

<sup>4</sup>Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologischen und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, Husserliana XIX, ed. Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984 (2 vol.), 436 / *Investigaciones Lógicas. Volumen 2*, trad. José Gaos y Manuel García Morente. Madrid: Alianza, 2009, 527 (en adelante Hua XIX/1).

<sup>5</sup> Hua XIX/1, 436/528.

<sup>6</sup> Hua XIX/1, 437/528.

- a. la imaginación concreta y eventual del propio cuerpo posando, presentificado como asunto de la imagen (*Bildsujet*), que se adelanta al cuerpo visto *en* la imagen resultante;
- b. el cuerpo como asunto-imagen resultante;
- c. el objeto-imagen (*Bildobjekt*) representante que intencionalmente hacemos presente en nuestra imaginación mediante la disposición de nuestro cuerpo antes de que tal objeto-imagen se haga efectivo en la realidad; es nuestro cuerpo como el objeto que nos hace ver *en* él cuando en un acto lo constituyo como un objeto con carácter de imagen;
- d. el objeto-imagen resultante;
- e. el soporte material (papel fotográfico, lienzo, pantalla, etc.) y el medio (la cámara fotográfica, por ejemplo) que permitirán las "imágenes" resultantes anteriores;
- f. la imagen de una forma de pose como construcción simbólica y cultural;
- g. las imágenes de poses que podemos hacer presentes mediante el recuerdo;
- h. y, por último, lo que en fenomenología se entiende como la imagen corporal.

## 2. IMAGEN CORPORAL Y ESQUEMA CORPORAL

La separación entre imagen y esquema corporal es usual en fenomenología, aunque está también presente en otras disciplinas<sup>7</sup>. Según la caracterización de Gallagher y Zahavi, la *imagen corporal* estaría formada por un "sistema de experiencias, actitudes y creencias en el que el objeto de tales estados intencionales es el propio cuerpo"<sup>8</sup>. La imagen corporal se halla vinculada a tres elementos intencionales diferentes: una experiencia perceptiva del propio cuerpo, una comprensión conceptual del cuerpo en general en la que entran en juego significaciones culturales, estéticas, sociales, científicas, etc., y, en tercer lugar, una

<sup>7</sup> Puede encontrarse una revisión crítica de las acepciones de estos términos en Freitas, Neli Klix, "Esquema corporal, imagem visual e representação do próprio corpo: questões teórico-conceituais", *Ciências & Cognição* (2008) Vol 13 (3), 318-324.

<sup>8</sup> Gallagher, Shaun; Zahavi, Dan, *La mente fenomenológica*, trad. Marta Jorba. Madrid: Alianza, 2013, 222.

actitud emocional del sujeto hacia el propio cuerpo. Por su parte, el *esquema corporal*, tiene que ver con “un sistema casi automático de procesos que regula la postura y el movimiento para servir a la acción intencional”, y, a su vez, con “nuestra conciencia corporal pre-reflexiva y no-objetivante”<sup>9</sup>.

La imagen corporal está vinculada a representaciones perceptuales y de fantasía, creencias o sentimientos, y el esquema corporal a procesos esquemáticos como son las capacidades o funciones sensomotoras, el “yo puedo” de Husserl, así como nuestra conciencia propioceptiva y pre-reflexiva.

Pues bien, analizando el acto de la pose a partir de estos términos, podríamos decir que, al posar, mi mente ejerce un especial control sobre mi cuerpo en cuanto que tomo conciencia del esquema corporal (un esquema al que el cuerpo está habituado sin la ayuda de una conciencia reflexiva). De repente, mi cuerpo se hace más patente, tanto en su globalidad como en sus diferentes partes y miembros. Ese control del esquema corporal es también medido con mi imagen corporal, la imagen que poseo de mi propio cuerpo, determinada por mi experiencia, mi valoración estética, por ejemplo, y por los sentimientos que proyecto hacia él. La pose actualiza o agudiza la conciencia de mi imagen corporal y vuelve consciente y objetivante un esquema corporal que permanece usualmente en el registro de lo pre-consciente y no-objetivante. Al mismo tiempo convierte la propiocepción —el sentido innato y normalmente inconsciente que controla mi postura y la disposición de mis miembros— en un marco de referencia espacial egocéntrico. Pero, además de esa actualización, de esa intensificación del esquema y la imagen corporales, la pose activa una puesta en común de ambos, en tanto que hace que tengan que colaborar, que aportar cada uno sus capacidades específicas: el esquema contribuye con los aspectos *funcionales*, con aquello que tiene que ver con capacidades sensomotoras o con sensaciones propioceptivas. La imagen corporal concurre con sus aspectos *simbólicos*, percepciones, valoraciones y conceptos subjetivos y culturales. Dicho de una manera más simple, nuestra conciencia pre-reflexiva colabora con nuestra conciencia reflexiva. En palabras de Gallagher y Zahavi: “En la medida en que nos hacemos conscientes de nuestro propio cuerpo en términos de control o de dirección de la atención perceptiva a la posición de las extremidades, del movimiento, de la postura, del

<sup>9</sup> Ibid., 223.

placer, del dolor, de la experiencia cinestésica, etc. esta conciencia constituye los aspectos de una imagen corporal y presupone la contribución tácita del esquema corporal”<sup>10</sup>.

Explicado de manera secuencial, en la pose, primero tomo conciencia del esquema corporal, o intento traerlo a conciencia ejerciendo control sobre mi propiocepción; haciendo que mi conciencia pre-reflexiva se vuelva reflexiva y objetiva, asumo mis capacidades sensomotoras y los límites de mi cuerpo. En este primer momento, ejerzo fuerza sobre lo automático, lo pre-reflexivo y lo propioceptivo. Esto supone un hecho disruptivo en el continuo experiencial de mi cuerpo habitual y mi cuerpo fenoménico. Constituye un hecho excepcional porque se anula la transparencia experiencial de mi corporalidad, ese desenvolverse invisibilizado de mi cuerpo, que se aparta constantemente del camino de mis acciones intencionales, o se disuelve en el contexto de tales intenciones. Ahora, al posar, llamo a filas a todas mis extremidades y establezco una jerarquía de la presencia.

En un segundo momento —para entendernos, porque no es esta la constitución temporal de los fenómenos, que serían más bien simultáneos<sup>11</sup>— tomo conciencia de mi imagen corporal, la enfatizo transformándola en una imagen más clara, aunque no perciba mi cuerpo. Esta imagen se conforma como si las sensaciones de mi cuerpo me permitieran su aprehensión, como si de mi propiocepción pudiera extraer una representación perceptual, una visión. La imaginación hace su trabajo y, al mismo tiempo, actualizo mis temores ante mis debilidades físicas, mis sentimientos de satisfacción ante mis fortalezas, mis experiencias en las imágenes de mi aspecto físico que han ido formando históricamente la idea simbólica e imaginaria de mi cuerpo.

Junto a la imagen de mi propio cuerpo, convoco como referentes a formas culturales, estéticas, sociales, etc., productos de una comunidad intersubjetiva. Puedo emular una configuración corporal determinada imitando otra que haya visto antes y puedo hacerlo por primera vez o por hábito, de manera consciente o inconsciente. En este tercer momento, busco la semejanza, el posible ajuste, entre la imagen corporal y la imagen cultural. El arte y la cultura gráfica y

<sup>10</sup> Ibid., 223. En los últimos años han proliferado los manuales de posado en la fotografía, como el de Valenzuela, que unen los aspectos simbólicos, significativos y estéticos con los estrictamente anatómicos. Véase Valenzuela, Roberto, *Picture Perfect Posing: Practicing the Art of Posing for Photographers and Models*, Thousand Oaks, CA: New Riders Publishing, 2014.

<sup>11</sup> Véase Conde Soto, Francisco, *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: Servizio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, 2012, 22.

audiovisual nos ofrecen constantes referentes que asimilamos de formas muy diferentes. Los niños aprenden a posar al mismo tiempo que aprenden a adoptar posturas o posiciones corporales de cualquier tipo. Evidentemente, la cualidad consciente, simbólica y significativa de la pose, su carácter disruptivo, excepcional e intensificado hacen que su pregnancia y su impacto visuales sean mayores. Por esto, la pose no solo supone una ruptura con la experiencia cotidiana del cuerpo —sea este propio o social—, pretende establecer también un corte en el continuo de las imágenes.

En la pose, al cuerpo se le otorga un protagonismo vehemente porque se le saca de su estado de transparencia experiencial y de su conciencia pre-reflexiva y propioceptiva, pero también se le hace justicia como principio constitutivo o trascendental, como condición de posibilidad de toda experiencia. Al posar traigo mi cuerpo a primer plano en mi conciencia y asumo que él tiene la capacidad de comunicar los significados que pretendo. El cuerpo se adelanta desplazando hacia atrás otros factores de mi conciencia, pero no se vuelve oclusivo, no es opaco, más bien se convierte en un filtro de toda intencionalidad, en el elemento que asume toda responsabilidad<sup>12</sup>. No traduce sentimientos o valores en disposiciones corporales. No se produce esa transposición de naturaleza claramente dualista, fundamentalmente porque mi cuerpo *controla* su propiocepción y la conciencia pre-reflexiva mejor que mi conciencia reflexiva actualizada, o, dicho, con mayor propiedad, mi cuerpo está siempre implicado en esa parte de la vida de la conciencia que implica la experiencia del cuerpo, y no lo está como objeto inerte a articular. Mi cuerpo *sabe lo que hace*, y, si muchas veces, en la foto el resultado no es el que pretendía, es más probable que sea culpa, en palabras de Scheler, de los *ídolos del autoconocimiento*, de una imagen corporal errada, que del esquema con el que el cuerpo está familiarizado<sup>13</sup>. En la pose, pues, más que hacerse protagonista, el cuerpo evidencia el protagonismo que de hecho tiene en la vida de mi conciencia de manera constante.

Las poses se configuran, por tanto, en el marco de posibilidades que ofrecen los esquemas y las imágenes corporales en un sujeto y en un contexto dado. Así, por ejemplo, la famosa pose de Brigitte Bardot, fotografiada en 1975 por Ghislain

<sup>12</sup> En la pose se aprecia con mayor claridad el pensamiento de Merleau-Ponty sobre el cuerpo, su carácter de tercera categoría más allá de lo fisiológico y lo psíquico. Véase Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes. Barcelona: Península, 1975.

<sup>13</sup> Scheler, Max, *Los ídolos del autoconocimiento*, trad. Ingrid Vendrell. Salamanca: Sígueme, 2003.

Dussart, en la que la actriz cruza de manera forzada las piernas, nos habla de una imagen del cuerpo femenino característica de los valores e ideales de las décadas de 1960 y 1970 y, al mismo tiempo, nos muestra un esquema corporal femenino con unas habilidades y capacidades impensables en otro momento de la historia en el que la flexibilidad o la agilidad de la mujer no fueran fomentadas. Lo mismo puede decirse del ideal atlético del cuerpo masculino en la Grecia clásica y en el Renacimiento: aunque tal ideal condensara una imagen corporal guiada por determinados valores, correspondía también a un esquema corporal efectivo. La pose muestra siempre una tensión entre el ideal y la realidad, o, si se quiere, entre mi “yo quiero” y mi “yo puedo”.

La clara vocación icónica de la pose, su facilidad para convertirse en referente figurativo (que le viene dada por su capacidad para conformarse como objeto-imagen), se debe a ese doble juego entre imagen y esquema corporal, entre ideal y realidad, entre “yo quiero” y “yo puedo”. En esta dualidad, la pose se hace doblemente comprensible. En las imágenes humanas del pasado leemos con cierta facilidad los valores y las capacidades, la manera en que se consideraba el cuerpo y la manera en que se desenvolvía. No obstante, es cierto que la mirada artística ha aportado siempre una “deformación”, porque los artistas han proyectado su mirada subjetiva en la representación del cuerpo y en esto la pose ha sido, sin duda, el elemento clave, hasta el punto de que el artista visual no necesariamente reproduce la pose del modelo, sino que la transforma o la transfigura. Es el caso conocido de Egon Schiele, de sus característicos torsos arqueados, de sus brazos liberados y sus manos expandidas, que han emulado artistas como David Bowie o Iggy Pop. Es decir, lo característico de la pose como recurso y objeto artístico es la apropiación por parte del artista de la acción y la intencionalidad del modelo (y, aún así, esta se resiste a ser asimilada, como veremos).

Hay poses que son características de la pintura o la escultura, que los estudiantes de bellas artes consultan en sus libros de anatomía o de historia del arte y que han servido históricamente más para un análisis artístico de la anatomía que para un registro de la pose como acontecimiento de la subjetividad; poses que han fomentado determinadas escuelas o tradiciones, y poses asociadas a artistas singulares como Helmut Newton o Richard Avedon. Y, por supuesto, hay formas expresivas como la danza —en la que es clave la tensión entre la postura fija y el movimiento— que han generado su propio lenguaje de poses dentro de

cada estilo<sup>14</sup>. Estas poses no solo guardan la gran carga significativa procedente de las imágenes y esquemas corporales, sino también de su consolidación icónica en la cultura visual, que a su vez pasa a formar parte de la imagen corporal dominante en una época, aunque medie en muchos casos la mirada artística particular. En la era de los *selfies* y de la fotografía *amateur*, se van estabilizando nuevas poses y gestos, característicos de las imágenes y esquemas corporales de nuestro tiempo, pero también encuentran nuevos significados poses del arte tradicional como el clásico *contrapposto*.

La historia de la pose como construcción<sup>15</sup> es una historia constante de relecturas y reconfiguraciones<sup>16</sup>. Existen elementos que resultan comprensibles a través del tiempo porque tienen que ver con los aspectos básicos del esquema corporal humano más allá de las culturas y las épocas; y, en los aspectos simbólicos de la imagen corporal, los hay que gozan también de un cierto sinfronismo, de una comprensión en contextos diferentes de aquel en el que surgieron —como el gesto de las manos unidas de los devotos sumerios, que indica un recogimiento y una piedad similares a los de la iconografía religiosa cristiana—, y los hay que se vuelven opacos o misteriosos. Los artistas modernos dieron buena cuenta de esas transformaciones semánticas en sus versiones de la Venus Anadomiene y de las poses de púdica o de odalisca, así como de las figuras africanas y orientales, por ejemplo<sup>17</sup>. La pose ha ocupado un lugar prominente en algunos trasvases creativos y en algunas apropiaciones artísticas: en los ochenta, por ejemplo, los *ballrooms* de las comunidades latinas y afroamericanas gay y trans de Nueva York, siguiendo el camino iniciado por Paris Dupree, integraron las poses de las revistas de moda en sus bailes y actuaciones, algo que generó un tipo de danza

<sup>14</sup> Du Bos aludía a la diferencia en la pose y el gesto según los géneros de la escena. Du Bos, Jean-Baptiste, *Reflexiones críticas sobre la poesía y sobre la pintura*, trad. Josep Monter. Valencia: Universitat de València, 2007, 473.

<sup>15</sup> Aún son muy pocos los trabajos dedicados a la pose, aunque en los últimos años han aparecido estudios particulares. Véase por ejemplo Berger, Harry, *Fictions of the Pose: Rembrandt Against the Italian Renaissance*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000. Véase también Murrell, Denise. *Posing Modernity. The Black Model from Manet and Matisse to Today*. New Haven, CT: Yale University Press, 2018.

<sup>16</sup> Ascanio Condivi, discípulo de Miguel Ángel, comentaba que *El Juicio Final* contenía “todo aquello de lo que es capaz la figura humana en el arte de la pintura sin dejar de lado ninguna pose o acción, sea la que sea”. Esta cualidad fue causa de su censura en tiempos de la Contrarreforma, momento en el que se hizo más notoria la diferencia entre lo que se consideraba apropiado para lo profano y para lo religioso. En Honour, Hugh; Fleming, John, *Historia del arte*. Barcelona: Reverte, 1987, 385.

<sup>17</sup> Véase Perry, Gill; Frascina, Francis; Harrison, Charles, *Primitivismo, cubismo y abstracción. Los primeros años del siglo XX*, trad. Juan José Usabiaga Urkola, Madrid, Akal, 1998, 117 y ss. Véase también Preston, Carrie J., *Modernism's Mythic Pose: Gender, Genre, Solo Performance*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

muy específico conocido en la actualidad como *posing* o *vogueing*<sup>18</sup>. El arte, como ámbito de las formas representativas y expresivas, ha favorecido esa cesión de testigos, esos trasvases y transposiciones entre diferentes momentos y medios.

En resumen, en el acto de la pose, el modelo puede adoptar gestos que son significativos en la comunicación no verbal cotidiana, figuras corporales reconocibles. Esta significación está dada por el uso social y cultural, y los modos clásicos del gesto y la postura, en la pintura por ejemplo, parecen concentrar toda esa potencia significativa. No obstante, existen otros significados que proceden del mismo acto de posar y que van más allá de la esquematización o institucionalización de la postura y el gesto. Se produce, por una parte, lo que podríamos llamar el *formalismo de la pose*, la voluntad de evadir aquellas disposiciones y gestos cuya significación está atada a lo usual y corriente, y, por otra, la intención constituyente de fundar un significado localizado en el acto mismo de posar. En este sentido, como hemos visto antes, la labor de los artistas sería contraria a la de la pose, porque redirige usualmente tales voluntades hacia una intención que es la del propio creador, no la de quien posa. Como acto, la pose pretende trascender dos espacios significativos: el del cuerpo cotidiano y el del cuerpo excepcional dado generalmente en el arte. Además, al posar, nuestro cuerpo busca apropiarse de la percepción y del objeto-imagen adelantándose a ambos, determinándolos y poseyéndolos; busca ser objeto-imagen, lo cual supone no abandonarse del todo a la voluntad artística, comunicativa, etc. que rige ciertas imágenes. *Blow-up* de Antonioni, basada en un relato de Cortázar, reflejaba ese duelo y esa resistencia de la modelo ante el fotógrafo<sup>19</sup>.

La pose es un acto definido por la autorreferencialidad. Los recursos simbólicos asociados a la imagen corporal y los procesos vinculados a los esquemas corporales no son un objetivo final a cumplir, sino solo un medio en un evento que remite a sí mismo. El carácter disruptivo, definido en ese ajuste entre imagen y esquema corporales, pretende generalmente aislar al cuerpo de un continuo existencial y experiencial. De ahí el estatuto problemático de la pose en el arte: la autorreferencialidad y la ruptura perseguidas por la pose entran en conflicto

<sup>18</sup> Este último término fue usado por primera vez por Malcolm McLaren en su tema *Deep in Vogue* (1989) junto a la Bootzilla Orchestra, y popularizado poco más tarde en el homenaje que Madonna rindió a esta cultura en *Vogue* (1990). Los documentales *Paris is Burning* (Jennie Livingston, EEUU, Miramax, 1991) y *Strike a pose* (Ester Gould, Bélgica-Holanda, CTM, 2016) abordan estos contextos.

<sup>19</sup> Antonioni, Michelangelo, *Blow-up*, Bridge-MGM, Reino Unido-Italia, 1966.

con la autorreferencia y la ruptura características de una buena parte de las imágenes que llamamos artísticas.

## 2. APERCEPCIÓN Y APRESENTACIÓN

Un factor determinante en la pose es aquel que tiene que ver con la ausencia de percepción del propio cuerpo por parte del modelo. Es cierto que esto es característico de la experiencia cotidiana —es un modo de lo que Husserl llamaba la “apercepción mundanizante de mí mismo”<sup>20</sup>— y está acentuado aún más por esa “transparencia experiencial” antes señalada, pero en la pose, tal ausencia se hace más notoria porque la intencionalidad se dirige a un objeto-imagen que no me es dado. Cuando poso, no percibo mi cuerpo posando ni hago presente la imagen resultante producida por otro, pero constituyo un asunto-imagen y un objeto-imagen en el lugar de ambas ausencias; de esta forma, desarrollo una apercepción singular, alejada de aquella apercepción mundanizante. Apercibo mi propio objeto-imagen y el objeto-imagen pictórico o fotográfico, y mi intencionalidad me lleva a configurar mi cuerpo como un primer objeto-imagen imaginario con vocación de objeto-imagen real, una especie de imagen intermedia en la que interviene también todo el trabajo que realizo convocando el esquema y las imágenes corporales que me atañen.

El éxito de los *selfies* se debe en gran medida al hecho de que quien posa no solo controla esa intencionalidad del cuerpo, sino también el dispositivo y el acto fotográfico al completo, y, sobre todo, la imagen resultante. El *photocall* o la pasarela son entornos controlados en los que los sujetos que posan y quienes ejecutan las imágenes han establecido previamente un estricto protocolo que garantiza que la intencionalidad y el resultado coincidan en buena medida. En el estudio de los pintores, los modelos se entregan igualmente a un acuerdo. Toda pose, podría decirse, incluso fuera de estos registros estéticos o artísticos, existe en la medida en que previamente se ha establecido un pacto en diferentes niveles, especialmente en el significativo. Es sabido que en la vida galante, en el cortejo y en la vida de las cortes modernas, el lenguaje de la pose se convirtió

<sup>20</sup> Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag: Martinus Nijhoff, ed. Stephan Strasser, 1950, 130 / *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas. Madrid: Tecnos, 2006, 133 (§ 45).

en la forma de comunicación no verbal más importante, una forma unida, por otra parte, a otros lenguajes como los del vestido. El ejercicio frecuente de la pose implica el desarrollo de habilidades específicas que van más allá del control de la colocación del cuerpo y que fomentan un modo de apercepción especial.

Al posar hago intervenir dos imágenes *apresentadas*, dos imágenes que se hacen conscientes como presentes sin serlo de manera efectiva. Las *presentifico* en un proceso de "apareamiento" (*Paarung*) entre ambas. Coloco mi brazo calculando su posición en mi esquema corporal y guiándome por hábitos más o menos conscientes. Al mismo tiempo, aplico mi marco espacial egocéntrico y sitúo en él el punto de vista de la lente, del pintor o de la persona espectadora. Lo que hago con mi brazo es consecuencia de aplicar mi imagen y esquema corporal y el objeto-imagen resultante por parte del artista, o registrador, así como la mirada del espectador. Gran parte de las habilidades desarrolladas por los profesionales de la pose no tienen que ver tanto con la postura como con la capacidad para situar el cuerpo en ese contexto espacial, en ese entorno, y en la compleja red que traza tal situación. El estilo corporal depende en gran medida del entorno, es su manera de respuesta<sup>21</sup>.

El esfuerzo que implican la *apercepción* y la *apresentación*, debido a la imposibilidad de darse ambas imágenes, lleva a los actos intencionales implicados en la pose a producir un salto en el continuo de la experiencia en el que los datos de la conciencia no solo son examinados con mayor afán, sino que son puestos en relación de una manera más voluntariosa.

En la pose se agudiza un problema con el que estamos más o menos familiarizados en nuestro día a día: la manera en que nos desenvolvemos como si nos percibiéramos desde dentro y desde fuera, la constante alternancia de visión e imaginación dirigidas a nuestra propia figura. Nuestra vida subjetiva no sería posible si no simuláramos constantemente vernos *desde fuera*. El cine, eso que llamamos el *lenguaje del cine* (narrativo), tiene uno de sus pilares en esta manera de percibir nuestro cuerpo. El fracaso de los experimentos de la cámara subjetiva total como en *La dama del lago*, de Robert Montgomery<sup>22</sup>, procede de una manera torpe de entender la autopercepción del cuerpo propio y cómo construimos una imagen de él. En nuestra vida cotidiana presentificamos

<sup>21</sup> Véase Gallagher y Zahavi, op. cit., 211.

<sup>22</sup> Montgomery, Robert, *La dama del lago*, MGM, Estados Unidos, 1946.

constantemente nuestro cuerpo aunque la situación real sea de ausencia de percepción visual. Cuando sonrío, me veo sonriendo, construyo la imagen de mi sonrisa a pesar de que no me perciba realmente, por eso cuando, en ese acto, un espejo me sorprende y veo en él un gesto idiota, corrijo mi mueca, porque la imagen mental que me estaba dando a mí mismo no coincidía con la imagen que otros podían estar obteniendo. El cine opera haciendo efectiva esa imagen mental: tenemos que ver al personaje desde fuera, su gesto, su figura, para poder entrar en su conciencia (en la forma de la *Einfühlung*).

Por otro lado, es constitutivo del acto de la pose un exceso en la visibilidad. No se trata solo de que el cuerpo se resuelva como imagen, esa imagen reclama además una intensificación de la atención y la visión. En el caso de las imágenes artísticas y comunicativas esto es evidente, pero aquel exceso afecta a toda pose. Esto lleva a un factor característico: la hipérbole, la estilización, y también el fingimiento y la ficción. Como construcción y elaboración, la pose supone una alteración. En ella, el cuerpo se dispone con una intención *figurada*. Se reconfigura para ser visto y para ser entendido, para ser asunto-imagen en un objeto-imagen y para ser objeto-imagen él mismo, y eso implica en cierto modo ser más allá del cuerpo, más allá de sus límites. La ausencia de naturalidad y la afectación son efecto de ese exceso de visibilidad. De ahí que a todo comportamiento fingido mantenido como actitud prolongada se le llame también pose.

### 3. POSE Y RECEPCIÓN

La pose hace referencia tanto al acto de posar a cargo del modelo como al reconocimiento por parte de un receptor de los signos de ese acto. La teoría lacaniana establecía una relación especial entre la pose y la mirada, como recordaba Craig Owens: "posar es presentarse a la mirada del otro como si uno estuviera ya congelado, inmovilizado, es decir, como si fuera *ya una imagen*. Para Lacan, pues, tiene un valor estratégico: al imitar la inmovilidad inducida por la mirada, reflejando su poder sobre sí misma, la pose la obliga a rendirse. Enfrentada a una pose, la mirada se inmoviliza, se paraliza"<sup>23</sup>. La pose ejerce ese poder sobre el receptor precisamente porque se da como imagen, como *ya una imagen*,

<sup>23</sup> Owens, Craig. "Posing", en Bryson, Scott, et. al. Ed, *Beyond Recognition: Representation, Power, and Culture/Craig Owens*, Berkeley y Los Angeles, CA: University of California Press, 1992, 198.

o, como decía Barthes, como una imagen *por adelantado*. Es un mecanismo de control que busca determinar la mirada y la imagen asimilando los mecanismos de ambas, y la inmovilidad o la fijación del instante es el recurso principal. Incluso en las poses destinadas a imágenes secuenciales, como en el cine, o a la fotografía en ráfaga, como es el caso de la fotografía de pasarela, la dinámica del cuerpo se establece a través de una suma de *stills*.

La recepción, la mirada, es constitutiva del evento de la pose, porque ya está dada intencionalmente en el acto de posar. Desde el punto de vista de la recepción detectamos también factores privativos de la pose que no apreciamos tan claramente al analizar la experiencia de posar. No toda imagen de la figura humana supone la presencia de la pose, ni toda representación de una postura o un gesto implica la identificación del acto de posar. Eso lo sabemos como espectadores de imágenes. Las imágenes pueden mostrar posturas y acciones con un significado sexual, religioso, etc. que no implican propiamente el acto de posar ni la contemplación de una pose. No solo porque no haya habido un modelo, sino porque el peso de la significación parece anular por completo las significaciones del acto de posar, de estar ahí el modelo ofreciéndose como asunto-imagen y como objeto-imagen, y porque no se establece esa relación especial con nuestra mirada. Y esto no atañe únicamente a la fotografía o al cine, donde el registro de la realidad o su simulación son constitutivos, también en la pintura o la escultura damos con una pose cuando observamos algo más que una postura; detectamos la intencionalidad del modelo, su voluntad de constituirse como imagen y, entonces, nuestra mirada se adapta a esa intencionalidad, queda capturada y sometida por ella.

La pose se produce propiamente en el contexto del retrato (en un sentido amplio, no solo como género), en el ámbito de la imagen asociada a la identidad personal, aunque esta no sea reseñada<sup>24</sup>. Esa es la diferencia entre *El Doríforo* y las esculturas pre-clásicas. En la escultura de Policleto reconocemos una intencionalidad que es propia de la pose y, por eso, registramos también una subjetividad y una identidad. Para esto no es necesario que haya habido ciertamente

<sup>24</sup> "Decido 'dejar flotar' sobre los labios y en los ojos una ligera sonrisa que yo quisiera 'indefinible' y con la que yo haría leer, al mismo tiempo que las cualidades de mi naturaleza, la conciencia divertida que tengo de todo el ceremonial fotográfico: me presto al juego social, poso, lo sé, quiero que todos lo sepáis, pero este suplemento del mensaje no debe alterar en nada (a decir verdad, cuadratura del círculo) la esencia preciosa de mi individuo: aquello que yo soy al margen de toda efigie". Barthes, Roland, *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*, op cit., 42.

un modelo, el artista puede simular su presencia, puede fingir que hubo un acto de posar. Por otra parte, el hecho de que una postura se convierta en un esquema significativo de éxito y se haya consolidado icónicamente, no solo no impide que percibamos propiamente una pose, sino que puede favorecer su captación. Sucede por ejemplo con la *adlocutio* —el brazo derecho levantado con el índice señalando el cielo—: aunque la compartan gran parte de los emperadores romanos, este hecho no impide la discriminación de sus identidades, tan solo ayuda a captar una significación que todos comparten, la del liderazgo militar. La fijación de las poses culturales, artísticas, etc., su consolidación e institucionalización como esquemas y modos de representación, lejos de homogeneizar, facilita la percepción de las pequeñas diferencias, de las singularidades de cada figurante.

En ocasiones, no obstante, esos esquemas significativos adquieren un carácter ritual, religioso o didáctico que anula la detección de la pose. Así, en el budismo, las posiciones del cuerpo y sus extremidades poseen un valor activo, de estímulo más que de representación: los *hasta mudras*, o mudras de las manos, pueden representar visualmente estados o procesos de conciencia, pero también pueden conducir al estado de conciencia que simbolizan. Las manos en expresión *vitarka mudra* —el gesto de la enseñanza— del Buda sedente del periodo Sukhothai, en el Museo Nacional de Bangkok, que dibuja una “o” con una mano y mantiene la otra con la palma abierta sobre el regazo, no conducen a un modelo, no representan a Buda posando, sino ejerciendo una acción que excede al gesto. Probablemente por influencia oriental, Cristo también aparece en algunos iconos bizantinos con las manos en *mudra prithivi* —el gesto de la Tierra que une anular y pulgar—. En este caso, su acción posee igualmente un estatuto diferente del de la representación, algo que puede decirse de la mayoría de las imágenes religiosas. El peso de su gesto cae del lado de las consecuencias que se esperan de él o de la acción que nos reclama (cuando no de la actualización efectiva de un momento de la vida del santo), más que de su modo de causación en una pose.

También cuando la acción representada nos involucra de una manera más intensa, cuando nuestra subjetividad se ve implicada y entramos a participar en la acción, ya sea reaccionando con sentimientos proyectados, ya introyectando los del modelo, dejamos de apreciar la pose porque no advertimos entonces el factor del fingimiento, la voluntad de darse como imagen que le es característica. Cuando la representación reclama una participación afectiva por parte del espectador, una parte de dicha representación en cuanto tal se le hace invisible y, con

ella, el acto de la pose. En este sentido la pose es un factor del distanciamiento estético, de la conciencia estética. La mirada del espectador es apresada por la voluntad del modelo, pero en ningún momento esta se le hace transparente, el espectador es forzado a ver el medio. Esto se aprecia con claridad en el arte moderno y contemporáneo —piénsese en Duchamp, Warhol, Sherman o Hannah Wilke<sup>25</sup>—: El propio artista decide posar en un acto de dominio que es opuesto al de la ficción absorbente porque mantiene consciente al espectador.

Así pues, desde el punto de vista de la recepción, la pose busca ejercer un dominio inmovilizador sobre la mirada del otro asumiendo los rasgos de la imagen como fijación, pero, al mismo tiempo, fuerza a esta mirada a mantenerse consciente de ese control.

Siguiendo en el contexto de la recepción, es evidente además que la pose presupone los actos de la empatía y el reconocimiento: notamos la esfera original de otro y en esa originalidad detectamos el acto intencional de la pose. Puede suceder no obstante que, cuando nos hallamos ante una simulación muy realista, entren en juego experiencias como la del *valle inquietante* (*uncanny valley*) y que lleguemos a un punto de extrañeza y rechazo. Evidentemente, apreciamos los valores y experiencias característicos de cada contexto: contemplamos un cuadro histórico, miramos una foto en Instagram, etc. Experimentamos los placeres y cualidades propios de cada uno de esos contextos, pero, con independencia de que nuestra vivencia tenga intencionalidades estéticas de diferente rango, advertimos la pose cuando reconocemos esa intencionalidad específica —tenga esta un origen efectivo o simulado—.

Cuando no entran en juego actos de empatía (en el sentido que esta tiene para la fenomenología clásica, no según el uso corriente), no se produce propiamente la pose. Y esto, que descubrimos más claramente analizando el punto de vista de la recepción, ha de trasladarse también a la experiencia de quien posa. En el acto de la pose forzamos un punto de vista de espectador al acceder reflexivamente a nuestra apercepción y presentación y al dirigirnos intencionalmente a un objeto-imagen que hacemos presente de manera imaginaria. Pero no está implicada solamente esta voluntad de imagen, también entra en juego la empatía

<sup>25</sup> Véase Jones, Amelia, "The rethoric of the pose: Hannah Wilke and the radical narcissism of feminist body art", en *Body art/Performing the subject*. Minneapolis: University of Minnesota Press (1998), 151-196.

—el acceso intencional e imaginario a la conciencia ajena—. Accedo a mi esfera original empatizando con un otro ideal que a su vez empatizaría conmigo, en tanto que pretendo que otra conciencia se haga con mi intencionalidad. Pero esta empatía presente en la pose posee una cualidad distinta: la empatía es un acto intencional por el que nos colocamos imaginariamente en la conciencia de otro, como si actualizáramos momentáneamente la vida de su conciencia. Mantengamos la conciencia de su diferencia, pero actualizamos sus estados mentales activándolos nosotros mismos. Pues bien, más allá de esto, en la pose el cuerpo juega un papel protagonista y dicha empatía deja de ser un juego interno de conciencia para integrar factores que no le son propios, como la necesidad de percibir, la propiocepción, la colocación en un entorno, a fin de cuentas la necesidad de darse una imagen y de darse como imagen.

En la pose nuestra conciencia quisiera que el cuerpo fuera como nuestro rostro, al que reconoce como imagen directa de sus estados mentales, de su vida interior. La apercepción y la presentificación del rostro es algo a lo que estamos habituados, y la manera en que la vida de nuestra conciencia se hace constantemente con él marca sin duda el punto de conexión más radical entre mente y cuerpo. El rostro es la imagen persistente que no solo expresa nuestro estado mental, nuestra emoción, sino que es constitutiva de ellos. Al posar, pretendemos dotar al cuerpo del mismo estatuto que el rostro se concede. La experiencia de nuestro rostro es ambivalente porque es experimentado como puerta de entrada y salida, lugar de intercambio y conexión, de expresión y recepción, y este darse y este recibirse son indisociables, como si de un trueque se tratara. En esto es determinante la verticalidad del cuerpo, como señaló Erwin Strauss<sup>26</sup>, y el hecho de que nuestro rostro esté localizado en su parte superior. Cuando poso extendiendo esa cualidad desde arriba hacia abajo y puedo calcular el grado de conexión entre mi rostro y el resto de mi cuerpo. Si, por ejemplo, levanto la barbilla e inclino mi cara hacia detrás mirando de lado, como en los cuadros de Caravaggio, establezco una cierta desconexión y reclamo mayor atención a mi expresión facial, algo característico de las expresiones clásicas de la melancolía.

## CONCLUSIONES

<sup>26</sup> Strauss, Erwin, *Phenomenological Psychology*. Nueva York: Basic Books, 1966, 138.

En conclusión, la pose constituye un evento experimentado como excepcional en el que el cuerpo se configura como objeto-imagen. En esta configuración, el cuerpo no se ofrece únicamente como asunto (*sujet*) para la imagen, más bien asume la misión de asimilar en sí mismo los rasgos propios de la percepción, la aprehensión, la comprensión y el objeto-imagen resultante. Se trata de un acto intencional definido por la voluntad de asimilar la recepción y la representación en el que el cuerpo es traído a un plano diferente del de su usual transparencia experiencial. Implica especialmente la puesta en relación de las imágenes y los esquemas corporales.

La tensión se establece en un complejo momento de empatía que opera en una doble dirección. Por una parte, pretendo que mi cuerpo *asimile* la mirada del otro, que se haga él mismo imagen y acto receptivo, por eso lo inmovilizo como mecanismo de absorción y control de la imagen y la mirada del otro, produzco una elaboración que pretende ser determinante para la vivencia ajena; pero, por otra parte, busco que mi cuerpo se *disimile*, es decir, que sea absorbido por la mirada del otro, quiero ser devorado en un acto de intensidad perceptiva y significativa, en una experiencia que debe resultar excepcional para mí y para el otro<sup>27</sup>. Recurriendo a los términos de Scheler, en la pose conviven un movimiento *idiopático*, por el que la conciencia propia llena la ajena, y un movimiento *heteropático*, por el que la conciencia del otro llena la mía<sup>28</sup>. Al posar intento *introyectar* en mi conciencia la conciencia del otro para hacerme con sus parámetros de visión y comprensión y disponer mi cuerpo en función de ellos, pero, al mismo tiempo, pretendo *proyectar* mi vivencia originaria de posar en la conciencia ajena para que esta la comprenda y la experimente como tal. En la pose el sujeto se objetiva, pero no quiere ser dado como objeto sino como sujeto. La pose remite siempre al sujeto que posa, a su vida intencional, y, para ello, ejerce una objetivación clara, tanto de la conciencia ajena como de la imagen. En esto, es el cuerpo quien asume toda la carga, porque él es ya imagen, tanto de esa subjetividad, como del mundo, y puede, por tanto, apropiarse de la percepción y la representación estableciendo una nueva relación con ellas.

<sup>27</sup> *Asimilación y disimilación* son expresiones que utiliza Jung, (Jung, C. G. *Tipos psicológicos*, trad. Ramón de la Serna. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1945, 469).

<sup>28</sup> Scheler, Max, *Esencia y formas de la simpatía*, trad. Ingrid Vendrell. Salamanca: Sígueme, 2005, 51.

El asunto de la recepción se vuelve más enrevesado si consideramos que la empatía y las relaciones intersubjetivas no se producen aquí únicamente en términos de estados mentales, sino principalmente de experiencia del cuerpo, de imágenes y esquemas corporales —en este sentido, tal empatía tendría más que ver con la idea de *Einfühlung* de Lipps que con la de Stein<sup>29</sup>, y, por tanto, con lo que llamamos identificación, más que empatía—.

La direccionalidad múltiple que establece líneas de ida y vuelta entre mi imagen y mi esquema corporal, entre mi conciencia pre-reflexiva y mi conciencia reflexiva, entre mi apercepción y mi imaginación, entre mi cuerpo y el ajeno, entre la conciencia propia y la del otro, etc., conforma una red de conexiones que constituye el acto de la pose como un acontecimiento que es subjetivo y multilateral al mismo tiempo. Este carácter de la pose potencia el carácter *quiasmático* del cuerpo, su modo de ser como lugar de intercambio más allá de las dicotomías sujeto-objeto, en términos de Merleau-Ponty<sup>30</sup>.

Por otra parte, la excepcionalidad con la que se constituye el acto de posar, busca irrumpir tanto en la experiencia propia como en la ajena. Esto provoca que el carácter de discontinuidad del acto de la pose afecte tanto a la experiencia del cuerpo como a la del continuo de la visualidad y las imágenes. Pretende establecer un corte en la percepción y en el significado, tanto propio como ajeno, a través de un cambio de estatuto del cuerpo, de una reubicación del mismo en la conciencia propioceptiva, de un reajuste entre el esquema corporal y la imagen corporal propia y cultural. Rompo con la transparencia experiencial de mi cuerpo forzándolo en una vivencia inusitada, al tiempo que compelo a otros a hendir su visión y su experiencia, violentando también algo así como la conciencia del entorno de la visualidad.

Las formas simbólicas del arte y de la cultura de la imagen influyen en esa reconfiguración del cuerpo, pero no la limitan ni la definen por completo. Entre las imágenes culturales y la pose se establece siempre una constante retroalimentación, una alternancia continuada de acercamiento y huida: el arte se sirve de la pose y la desvía hacia otras intenciones, al tiempo que la pose se sirve de

<sup>29</sup> Véase Lipps, Theodor, *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst*, vol. 1. Hamburgo/Leipzig: Voss, 1903/1906. También Stein, Edith. *Sobre el problema de la empatía*. trad. Caballero Bono J. L. Madrid: Trotta, 2004.

<sup>30</sup> Véase Ramírez, Mario Teo, *El Quiasmo. Ensayos sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*. México: Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo, 1994.

esos valores simbólicos para disolverlos en parte, porque la pose coloca siempre su significación fundamental en el propio acto de posar. Aunque la cultura de las imágenes y la visualidad constituye un factor indisoluble de la experiencia del posado, y ofrece en nuestros días, no solo un amplio registro de figuras corporales, sino una serie de valores característicos definidos socialmente, la pose escapa en parte de lo simbólico, lo institucionalizado, lo reconocible. Es un acto marcado por un formalismo y una autorreferencialidad particulares.

No es solo un lenguaje, un conjunto de marcas significativas, y constituye mucho más que un modo de expresión. La intencionalidad de la vivencia de la pose remite a un cuerpo que posa, un cuerpo quiasmático en el que se intercambian y entrecruzan los modos de ser sujeto y objeto, conciencia propia y ajena, símbolo y vacío.

En el acto de la pose se acomete la resolución de un conflicto: el establecido entre la subjetividad y la imagen, entre la vida intencional de la conciencia y aquel objeto que ha demostrado ser el único capaz de objetualizar tal subjetividad y tal vida, la imagen. En ese combate, el cuerpo, ese cuerpo entrecruzado con el mundo, asume el doble reto de ser imagen *adelantándose* a la imagen (Barthes), y de ser mirada *dominando* toda mirada (Lacan) —esto podría leerse también según la dialéctica del ser-tener de Hegel o de Freud—. De esta manera, las imágenes de la pose no dejan de remitir al acto mismo de posar, son imágenes en las que la vida intencional del modelo persiste ante cualquier mirada futura, ofreciendo resistencia a cualquier significado, a cualquier significación, en cualquier contexto.

#### BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, R. (1995), *La cámara lúcida. Nota sobre la fotografía*, trad. Joaquim Sala-Sanahuja. Barcelona: Paidós.
- BERGER, H. (2000), *Fictions of the Pose: Rembrandt Against the Italian Renaissance*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- CONDE SOTO, F. (2012), *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. Santiago de Compostela: Servizio de Publicacións da Universidade de Santiago de Compostela.
- DU BOS, J-B. (2007), *Reflexiones críticas sobre la poesía y sobre la pintura*, trad. Josep Monter. Valencia: Universitat de València.
- FREITAS, N. K. (2008), "Esquema corporal, imagem visual e representação do próprio corpo: questões teórico-conceituais", *Ciências & Cognição* (2008) Vol 13 (3).

- GALLAGHER, S; Zahavi, D. (2013), *La mente fenomenológica*, trad. Marta Jorba. Madrid: Alianza.
- HONOUR, H.; Fleming, J. (1987), *Historia del arte*. Barcelona: Reverte.
- HUSSERL, E. (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, Den Haag: Martinus Nijhoff, ed. Stephan Strasser/ *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario A. Presas (2006). Madrid: Tecnos.
- (1980), *Phänasie, Bildbewusstsein, Erinnerung, Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*. Husserliana XXIII, ed. Eduard Marbach. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologischen und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, Husserliana XIX, ed. Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, (2 vol.) / *Investigaciones Lógicas. Volumen 2*, trad. José Gaos y Manuel García Morrente (2009). Madrid: Alianza.
- JONES, A. (1988), "The rethoric of the pose: Hannah Wilke and the radical narcissism of feminist *body art*", en *Body art/Performing the subject*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- JUNG, C. G. (1945), *Tipos psicológicos*, trad. Ramón de la Serna. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- LIPPS, T. (1903/1906), *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst, vol. 1*. Hamburgo/Leipzig: Voss.
- MERLEAU-PONTY, M. (1975), *Fenomenología de la percepción*, trad. Jem Cabanes. Barcelona: Península.
- MURRELL, D. (2018), *Posing Modernity. The Black Model from Manet and Matisse to Today*. New Haven, CT: Yale University Press.
- OWENS, C (1992), "Posing", en Bryson, Scott, et. al. Ed, *Beyond Recognition: Representation, Power, and Culture/Craig Owens*. Berkeley y Los Angeles, CA: University of California Press.
- PERRY, G.; Frascina, F.; Harrison, C. (1998), *Primitivismo, cubismo y abstracción. Los primeros años del siglo XX*, trad. Juan José Usabiaga Urkola. Madrid: Akal.
- PRESTON, C. J. (2011), *Modernism's Mythic Pose: Gender, Genre, Solo Performance*. Oxford: Oxford University Press.
- RAMÍREZ, M. T. (1994), *El Quiasmo. Ensayos sobre la filosofía de Maurice Merleau-Ponty*. México: Universidad Michoacana San Nicolás de Hidalgo.
- SCHELER, M. (2003), *Los ídolos del autoconocimiento*, trad. Ingrid Vendrell. Salamanca: Sígueme.
- (2005), *Esencia y formas de la simpatía*, trad. Ingrid Vendrell. Salamanca: Sígueme.
- STEIN, E. (2004), *Sobre el problema de la empatía*, trad. Caballero Bono J. L. Madrid: Trotta.
- STRAUSS, E. (1966), *Phenomenological Psychology*. Nueva York: Basic Books.

VALENZUELA, R. (2014), *Picture Perfect Posing: Practicing the Art of Posing for Photographers and Models*. Thousand Oaks, CA: New Riders Publishing.

## EL MAL Y LAS TÉCNICAS DE ENVILECIMIENTO: FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO TORTURADO

### EVIL AND DEGRADATION TECHNIQUES: PHENOMENOLOGY OF TORTURED BODY

**Marcela Venebra Muñoz**

marvenebra@gmail.com

Universidad Autónoma del Estado de México

**Resumen:** El objetivo central de este artículo es exponer las herramientas que la fenomenología husserliana aporta a la definición, descripción y análisis del mal moral. Parto de la distinción Ricœuriana entre mal moral y mal sufrimiento, con la intención de justificar la introducción del instrumental husserliano en ambas esferas. Me interesa analizar esta distinción en un marco de interpretación fenomenológico que nos permita explicar el mal sufrimiento como dolor y el mal moral como violencia y envilecimiento. En un primer momento expongo las limitaciones del análisis hermenéutico en relación con la descripción del dolor como pura pasividad; en un segundo momento analizo los desarrollos contemporáneos de la fenomenología del dolor a través de los conceptos centrales de la teoría husserliana de la constitución, concretamente, de la teoría de la corporalidad que aparece en este contexto; en un tercer momento trato de definir el mal moral (el mismo de la distinción ricœuriana) como violencia, y la violencia como acción articulada a través de un conjunto de técnicas de envilecimiento o deshumanización, caracterizadas por la intención de un otro hostil, de dañar o alienar la identidad del yo mediante la manipulación de los sentimientos sensibles de la víctima, a través de la creación de escenarios y condiciones materiales consideradas infra-humanas.

**Palabras clave:** dolor, corporalidad, subjetividad, fenomenología.

**Abstract:** The main goal of this paper is to expose the tools offered by Husserlian phenomenology for the definition, description, and analysis of moral evil. My starting point is the Ricoeurian distinction between moral evil and suffering evil, in order to justify the insertion of the Husserlian analysis in both spheres. My purpose is to highlight this distinction within a Husserlian interpretation frame so we can understand the suffering evil as pain, and the moral evil as violence and degradation. First, I expose the limitations of hermeneutical analysis in the assumption of pain as pure passivity. Second, I analyze the contemporary developments of the phenomenology of pain through the central concepts of the Husserlian theory of the constitution, specifically, the theory of corporeality. Third, I try to define moral evil—the same contemplated within the Ricoeurian distinction—as violence, and violence as an articulated action through an array of degradation techniques, or dehumanization, characterized by the hostile intention of the other to damage or alienate the identity of the ego by manipulating the sensible feelings of the victim, through the creation of scenarios and material conditions considered as infra-human.

**Keywords:** pain, corporeality, subjectivity, phenomenology.

## INTRODUCCIÓN

Paul Ricœur recorre las limitaciones en los caminos que como accesos al tema del mal se han trazado desde la especulación teológica u «ontoteológica»<sup>1</sup>. Y estas limitaciones tienen menos que ver con su incapacidad para dar respuesta a una pregunta cuyo planteamiento debe ser profundizado en su naturaleza aporética según Ricœur (¿Por qué el mal? ¿de dónde viene el mal?), que a su falta de atención a las víctimas, es decir, a la marginación del mal-sufrimiento, como llama Ricœur a esta dimensión del mal padecido —el mal sin causa, el dolor de la enfermedad y la pérdida—, el dolor de las víctimas. Si bien Ricœur anuncia la necesidad de una fenomenología de la experiencia del mal como nueva vía de acceso al problema, no profundiza en sus posibilidades reales, que aquí se abren desde la fenomenología husserliana de la corporalidad y las exploraciones contemporáneas sobre el dolor<sup>2</sup>. El concepto fenomenológico de cuerpo como objeto de experiencia, es decir, como objeto constituido (un concepto que también podría expresarse como cuerpo-cultural, o espiritual) nos permite analizar ese territorio de la experiencia, el dolor, que Ricœur considera silente por la ausencia de una instancia de la voluntad, un silencio apenas roto por el lamento. En los análisis de la constitución (*Ideas II*) encontramos una descripción del desarrollo de la conciencia yoica, en los diferentes niveles de su relación con la corporalidad que nos permite penetrar en ese campo de experiencia cuya descripción pone además un límite a la «naturalización del dolor», o a su comprensión como mera disfunción orgánica.

<sup>1</sup> Paul Ricœur define la «ontoteología» como un modo y un momento del pensamiento “que sólo pudo alcanzarse en una etapa avanzada de la especulación, época de la metafísica pre-kantiana, y gracias a la fusión entre el lenguaje confesional de la religión y cierto discurso referido al origen radical de todas las cosas, como lo demuestra inmejorablemente la teodicea de Leibniz.” P. Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008, p. 22. Trad. Irene Agoff.

<sup>2</sup> Es importante considerar que la distinción de Ricœur entre mal moral y dolor nos permite establecer la vía de acceso de la fenomenología del cuerpo al análisis del dolor. La introducción en el mal moral a través del sufrimiento no los confunde, sino que nos permite ver cuál es la función del cuerpo en el ejercicio de la violencia (de un modo que es tematizado por el propio Ricœur) a través de la implementación de técnicas de envilecimiento, como veremos en su momento. Agradezco la referencia central que uno de los lectores de este texto aportó para la profundización de esta distinción en el propio contexto ricœuriano. (Ver Paul Ricœur, “El sufrimiento no es el dolor” en *Isegoría. Revista de filosofía moral y filosofía política.*), No. 60, enero-junio, 2019, pp. 93-102- Trad. Tomás Domingo Moratalla.) Agradezco sinceramente la lectura y referencias extraordinarias de los árbitros ciego de *Investigaciones Fenomenológicas*. Por cuestiones de tiempo no he podido incorporar todas las referencias señaladas, no obstante, las consideraré para futuros desarrollos, dado su profundo interés y vigencia.

Divido este análisis en tres momentos; en el primero trato de situar la fenomenología del cuerpo en el contexto de la discusión ético-moral en torno al mal, la violencia y el sufrimiento. El panorama más amplio de este debate lo aporta Ricœur en su conferencia de 1985. En *El mal. Un desafío a la filosofía y la teología*, Ricœur distingue entre el mal moral y el mal-sufrimiento, y señala el punto de inserción de una fenomenología de la experiencia del mal, que exploro, en un segundo momento, como fenomenología del dolor, o experiencia cotidiana del mal como dolor crónico. Las distinciones que hace visibles la fenomenología del cuerpo nos permiten integrar un marco de análisis que alcanza, en un tercer y último apartado, la descripción del dolor causado por otro, la violencia y el envilecimiento. En este terreno se explicita cierta modalidad de las relaciones entre la sensibilidad corporal que implica, en síntesis descriptibles, sentimientos espirituales que constituyen la integridad de la persona humana.

#### 1. EL MAL MORAL Y EL MAL SUFRIMIENTO: DISTINCIÓN Y POLARIZACIÓN

Lo primero que Ricœur nos permite reconocer del mal es que es irreductible a tema o problema: “no hay un problema del mal como hay un problema de la comensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado”<sup>3</sup>; Ricœur pone en entredicho la manera de pensar que ha orientado, desde la ontoteología, el desarrollo de la teodicea. El pensar ontoteológico implica una racionalización del mito que pretende subsumir el problema del mal en un conjunto de principios lógicos. Uno de los rasgos principales de este discurso es la continua moralización de todas las esferas de la vida, lo que deriva en una marginación del no-problema del sufrimiento. El «mal-sufrimiento», que entenderemos aquí como el mal que padece el cuerpo<sup>4</sup>, queda al margen de las especulaciones ontoteológicas, porque no tiene un carácter moral, no hay voluntad alguna, sino que se concibe como cese y acabamiento de la voluntad. La reflexión de Ricœur vuelve a poner en el centro el sufrimiento, señalando de hecho las vías por las que se ha escurrido en

<sup>3</sup> Jérôme Porée, “Paul Ricœur y la cuestión del mal”, *Ágora. Papeles de filosofía*, Vol. 25, No. 2, p. 46. Trad. Marcelino Agís Villaverde.

<sup>4</sup> Se entiende aquí el dolor como un sentimiento sensible asociado a un estado anímico de un modo que se esclarece, como en adelante veremos, a caballo entre los estudios de Svenaeus sobre el dolor, y de Mathew Ratcliffe sobre las emociones. Cfr. M. Ratcliffe, “The phenomenology and Neurobiology: Moods and Emotions”, en S. Gallagher and D. Schmiking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht, Springer, 2010, pp. 123-140. / Friedrik Svenaeus, “The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation”, en *Continental Philosophy Review*, 2015, pp. 107-122

los planteamientos de la tradición escolástica (ontoteología) y moderna (teodicea).

El análisis de Ricœur procede, como él mismo señala, distinguiendo entre los planos del discurso especulativo en torno a la pregunta por el origen del mal. Un origen que se piensa como explicación, como su "razón" dada en la realidad y antes de ella. Para Ricœur este desbrozamiento del proceso de integración del mal en el discurso filosófico tendría que dejar al descubierto la profundidad y complejidad de la teodicea como último alcance del pensar ontoteológico, lo que permitiría proponer una salida práctica —justificada en el encierro de la especulación—, pero de una praxis que abarca, según Ricœur, tanto lo político como lo espiritual.

Las bases de la filosofía práctica que Ricœur opone a la especulación están puestas sobre una fenomenología de la voluntad<sup>5</sup>, que de alguna manera encuentra también su límite en la pasividad del mal-sufrimiento. La lamentación es la expresión del dolor antes de convertirse en queja; antes de ser articulado en un lenguaje el dolor se manifiesta en un lamento. Este representa un límite de la hermenéutica ricœuriana, porque no es un gesto voluntario: "El sufrimiento es esencialmente padecido: nosotros no lo provocamos, él nos afecta."<sup>6</sup> En la "asombrosa variedad de sus causas" Ricœur sella la descripción del mal-sufrimiento y da por sentada su impenetrabilidad, su límite y la pasividad con que la víctima sufre su azaroso destino. Dice Ricœur que el sufrimiento se caracteriza como "puro contrario del placer. Disminución de la integridad física, psíquica y espiritual de la persona."<sup>7</sup> Frente a esto podríamos objetar lo mismo que Cicerón reprocha a Epicuro, y es que con tal afirmación no se ha dicho en verdad ni qué es el placer ni qué es el dolor<sup>8</sup>, y más bien quedamos en el borde de un territorio en apariencia intransitable. No obstante, Ricœur abre la vía para emprender una exploración fenomenológica, incluso después de decantarse por la hermenéutica,

<sup>5</sup> Publicado en los años cincuenta bajo el título *Le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950. Este libro, de impronta explícitamente husserliana, sitúa a Ricœur como uno de los filósofos más importantes de su generación y establece las bases de su amplificación de esa fenomenología de la voluntad en una filosofía de la acción que articula sus obras posteriores, incluida la conferencia de 1985 que cito centralmente aquí. Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, ed. cit.

<sup>6</sup> P. Ricœur, *El mal*, ed. cit., p. 25.

<sup>7</sup> Ídem.

<sup>8</sup> "Son, en efecto, también dos cosas; no pienses tú que sólo se trata de palabras. Una cosa es estar sin dolor; otra, estar con placer. Vosotros intentáis no solamente hacer un solo nombre de estas cosas tan disímiles (pues eso lo aceptaría más fácilmente), sino también, de dos cosas, una sola, lo cual de ninguna manera puede hacerse." Marco Tulio Cicerón, *De los fines de los bienes y los males*, México: UNAM, 2002, Libro Segundo, VII 20, p. 44. Trad. Julio Pimentel Álvarez

y una vez justificado (en la marginación del sufrimiento en el esquema ontoteológico<sup>9</sup>) el recurso a la fenomenología como un acceso alternativo a la experiencia de las víctimas que puede integrarse activamente en el “trabajo de duelo”.

Para Ricœur la limitante moral de la filosofía deviene de su énfasis racionalista en la voluntad y la libertad del sujeto, esto es lo que deriva en la moralización del mal-sufrimiento, su deslocalización y condición descarnada. Si el mal-sufrimiento (el dolor) no tiene, según esta perspectiva moralizante criticada por Ricœur, ningún papel en la reflexión sobre el mal es porque el sesgo es anterior incluso al planteamiento del problema. Quiero decir que la corporalidad queda excluida de este esquema porque se piensa ya como «inocente», como libre de pecado.<sup>10</sup> El lenguaje ontoteológico reduce el problema del sufrimiento al del mal moral. Ricœur descubre que la eliminación del sufrimiento condena la teodicea y las especulaciones ontoteológicas al fracaso. En el caso de Agustín de Hipona la reducción parece aún más violenta, pues del lamento hace queja, y del dolor, pena.<sup>11</sup> La pena es cuota por una culpa, es castigo merecido por una falta conocida o desconocida pero real, tan real que no es individual sino universal, «natural», es el pecado original, la falta de todas las faltas. Según Ricœur, esta racionalización del mal como compensación (a la manera de un pago, como si la vida fuera un crédito infinito) debe recurrir a la naturalización del pecado, su universalización, para dar una especie de fundamento a esta visión del dolor con la que convive una idea de la condición humana originariamente miserable. Esta universalización de la culpa, que explica el dolor como pena, salva, según Ricœur, la fractura entre el mal cometido y el mal padecido, aunque lo hace al costo de reducir el sufrimiento al mal moral.

Agustín de Hipona emprende una crítica de la «visión trágica de la gnosis», armado del instrumental de la tradición neoplatónica que, según Ricœur, le permitió desustancializar el mal, marginar definitivamente de la reflexión moral el sufrimiento e instaurar el pecado como síntoma de la deficiencia (el libre arbitrio)

<sup>9</sup> “Para poner en evidencia el carácter limitado y relativo de la posición del problema en el marco argumentativo de la teodicea es importante primero evaluar su amplitud y complejidad con los elementos de una fenomenología de la experiencia del mal.” Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, ed. cit., p. 23. Si bien más adelante Ricœur se desmarcará de esta posición, o la ‘relevará’ con una hermenéutica de los signos del perdón y la reconciliación.

<sup>10</sup> “Quiere decir que el mal no está del lado de la sensibilidad o del cuerpo (pues estos, como tales, son inocentes), ni del lado de la razón (el hombre sería diabólico deliberadamente y sin resto).” Pierre Gisel, “Prólogo” a Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, ed. cit., p. 15.

<sup>11</sup> “Para Agustín todo mal es o pecado o pena.” P. Ricœur, *El mal*, ed. cit., p. 38.

de la creatura respecto de su creador. Aquí estriba la 'naturalización' ontoteológica del pecado, en el déficit originario que representa el libre albedrío, por el cual se paga. El mal es la contraprestación de la libertad y, al hacer de la libertad el centro de la meditación sobre el mal, tiene que poner algún tipo de voluntad en el sufrimiento, el libre albedrío. La reducción moralizante del mal conduce a una visión punitiva de la falta. Para Ricoeur arrojar sin más el problema del mal a la esfera de la voluntad y el libre albedrío es más bien multiplicarlo.<sup>12</sup> Agustín de Hipona parece desprenderse de los principios centrales de la gnosis, pero su movimiento consiste, según Ricoeur, en una racionalización de estos.

El mito es la primera respuesta unitaria al mal a través de la vuelta al origen que provoca y repite. Según esta perspectiva el mito tiene aquí una "función ideológica mayor"<sup>13</sup>, que consiste en aportar principios universales y esenciales de sentido o inteligibilidad de la realidad, de una realidad que aparece aquí como esencial u originariamente miserable. A la respuesta del mito sigue la de la sabiduría en cuya 'escalada' (en la carrera de una racionalidad creciente) se expone la insuficiencia histórica y antropológica del mito; la intención de este se extiende en discursos explicativos centrados principalmente en el modelo de la retribución que alimenta el surgimiento y sofisticación de un orden jurídico que exhibe la radical inconmensurabilidad entre el mal padecido y el mal sufrido.

En el proceso racionalizante que detona la teodicea, Kant, según Ricoeur, asesta un golpe definitivo al vínculo ontoteológico entre sufrimiento y castigo<sup>14</sup>, pero, al mismo tiempo, el problema del sufrimiento pierde toda pertinencia filosófica, en la medida en que escapa al dominio de los principios del entendimiento (opuestos a la especulación). Finalmente, se pregunta Ricoeur, "¿qué suerte se reserva al sufrimiento de las víctimas en una visión del mundo en la cual el pantragismo es recuperado sin pausa en el panlogismo?"<sup>15</sup> La lógica del sistema excluye el sufrimiento y la lamentación, por razón de su propia naturaleza y por su condición carnal o corporal.

<sup>12</sup> "Si la pregunta: *Unde malum?* pierde todo sentido ontológico, la que viene a sustituirla, o sea, *Unde malum faciamus?* («¿De dónde viene que hagamos el mal?»), arroja el problema entero del mal en la esfera del acto, de la voluntad, del libre arbitrio." *Ibíd.* p. 37

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>14</sup> "Conocemos el implacable desmantelamiento de la teología racional consumado por la *Crítica de la razón pura* en su parte Dialéctica. Privada de su soporte ontológico, la teodicea cae bajo el rótulo de «ilusión trascendental»." *Ibíd.*, p. 44.

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 50.

La ventaja que ofrece el análisis de Ricœur es, sobre todo, que expone este incuestionable déficit de la reflexión sobre el mal-sufrimiento. La inconmensurabilidad de la polarización ha motivado históricamente la moralización del mal-sufrimiento (lo que equivale en realidad a su marginación). La muerte, el dolor de la pérdida y la enfermedad no tienen un correlato necesario en otra acción humana, y es este el dolor, sin causa, frente al que toda voluntad se frustra una y otra vez, el que deja abierta la posibilidad de una recuperación descriptiva. El mal sí es un problema de la sensibilidad y el cuerpo, no porque el cuerpo sea impuro u objeto originario de un pecado 'natural', sino porque el mal-sufrimiento es dolor y el dolor es un estado del cuerpo, no solo un estado material sino un sentimiento suyo, no como algo accesorio, es decir, como una parte orgánica sino como una fuerza que condiciona incluso la dimensión material y funcional del propio cuerpo.

Si bien Ricœur pone sobre la mesa la necesidad de abrir la reflexión desde un registro que incorpore el mal-sufrimiento sin moralizarlo, él mismo cierra la interpretación a la entrada de la corporalidad por la vía de una praxis de la resignación, que transforma la queja en comprensión. Ricœur apela a la posibilidad de asumir que el azar es parte del mundo, que hay azar como hay bondad y gratitud en la belleza. Y es probable que la idea de simplemente asumir el costo de la paradoja del mal nos permita pasar de la especulación a la acción de combate, pero de un combate que, sin embargo, de lado de las víctimas, es decir, de quienes están en el frente, exige resignación y aceptación de las consecuencias de la estructura del mundo en el que el azar, la accidentalidad y contingencia de la condición humana son lo que son.

Al excluir la voluntad de la esfera del mal-sufrimiento se deja sin armas de combate a las víctimas. Es comprensible que, al hacer esto, se prevenga de incurrir nuevamente en el reduccionismo moralizante de la tradición, tal cosa se consigue, sin embargo, a través de una reducción del mal-sufrimiento a una experiencia puramente pasiva, donde la voluntad y la libertad enmudecen. Es verdad que frente al dolor paralizante el yo no puede nada, pero no podemos dar por sentado que, por ello, no hay ahí un yo, una voluntad situada en la parálisis, que no se halle tensa como voluntad despierta que se opone y 'resiste' al dolor, que resiste al imperativo de su propio cuerpo. Eliminar la voluntad de la reflexión sobre el mal-sufrimiento es cerrarse una vía de acceso al "trabajo de duelo". Esto sólo quiere decir que la vía que Ricœur deja abierta para una fenomenología de

la experiencia del mal conduce a una problematización —más allá de una mera neutralización— de la voluntad frente al mal-sufrimiento.

## 2. EL MAL-SUFRIMIENTO: FENOMENOLOGÍA DEL DOLOR

A continuación quisiera tomar la situación de quien padece dolor crónico como una expresión cotidiana del mal-sufrimiento. Este tipo de dolor nos permite exponer la estructura del sentimiento de dolor en un sentido más amplio, que abarca el dolor por la pérdida o el sufrimiento de la enfermedad. Analizo esta estructura con los instrumentos y a través de las distinciones que presta la fenomenología husserliana de la corporalidad. La primera de estas herramientas es la distinción principal entre *Körper* (como cuerpo físico o de la naturaleza) y *Leib-Körper* (como cuerpo vivido o conciencia corporal). Esta distinción nos permite establecer un límite a la naturalización del dolor (del cuerpo y de la pérdida) que hasta ahora han dado por hecho las ciencias médicas<sup>16</sup>. Entre el cuerpo físico y el cuerpo vivido se distinguen planos, niveles de la constitución, tanto como entre el cuerpo vivido y el yo, entre lo carnal sentiente y continuamente afectado y el yo como conciencia de sí que tiene como 'haber' su cuerpo<sup>17</sup>, "El cuerpo es mi haber"<sup>18</sup>, señala Husserl, poniéndonos delante el hecho obvio de la relación que ordinariamente mantenemos con nuestro propio cuerpo. Desde una corporalidad fluyente y sintiente objetivamos nuestro cuerpo y lo poseemos.

<sup>16</sup> Según Svenaeus, "En la bioética contemporánea el sufrimiento es pensado en por lo menos tres modos distintos: como una sensación corporal, como un impedimento para lograr importantes objetivos vitales, como una narrativa vital rota e incompleta. Hay verdades en todas estas diferentes posiciones y a veces estas se aplican en combinación con otras para cubrir el vasto territorio del sufrimiento. Y todavía parece faltar un vínculo conector, un marco conceptual que pueda explicar que una sensación como el dolor tiene que ver con objetivos, acciones y la historia de mi vida. Es aquí donde intentaré mostrar que la fenomenología podría proveer este marco conceptual", F. Svenaeus, *Phenomenological Bioethics. Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*, New York – London, Earthscan: Routledge, 2018, p. 20.

<sup>17</sup> Sara Heinamaa traza un esquema claro y resumido de los diferentes niveles de análisis de la vida egoica, desde su función polarizante o unificante de la corriente de vivencias, como ego polo, el yo personal y la mónada en su plena concreción. Entre todos los posibles análisis sobre este tema el de Heinamaa parece uno de los más accesibles. Ver Sara Heinamaa, "Selfhood, Consciousness, and Embodiment, a Husserlian Approach" en S. Heinamaa, V. Lähteenmäki and P. Remes (eds.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2017, p. 313.

<sup>18</sup> "El cuerpo es entonces mi haber, esto es, en el más amplio sentido, frente a mí como todo lo predado, ajeno al yo, de modo análogo a las cosas de mi entorno. Ciertamente, el cuerpo tiene ahí (...) una subjetividad particular, es todavía, en sentido particular, mío propio: órgano y sistema de órganos del yo." E. Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México: FCE, 2005, § 57, p. 295. Trad. Antonio Zirión Quijano. [En adelante *Ideas II*.]

A esta distinción principal se suman las diferenciaciones de los niveles constitutivos de cada polo, de la naturaleza (a la que pertenece el cuerpo), y del yo (en su condición corporal) en su reciprocidad histórica o genética<sup>19</sup>. La unidad anímico-espiritual del cuerpo propio significa la concreción humana de la vida trascendental<sup>20</sup>, un momento en el despliegue de la vida constituyente que unifica la materialidad del cuerpo con su condición anímica y luego autoconsciente. La corporalidad expresa el darse del cuerpo como condición experiencial del mismo. El cuerpo no es ni pura materialidad ni una pura conciencia ilocalizada. La corporalidad es la experiencia en que se trenzan estas dimensiones en la percepción y los actos del yo encarnado o corporal. El dolor (mal-sufrimiento) no es, entonces, una experiencia que pueda confrontarse solo atendiendo a la causalidad material que lo 'provoca' o lo explica, porque la materialidad sentiente del cuerpo está traspasada espiritualmente. La fenomenología del cuerpo nos permite un acceso a la experiencia del mal-sufrimiento que, de entrada, nos exige reconocer la distinción filosófica fundamental entre el yo como lo conciential y el cuerpo como naturaleza (o parte de la naturaleza).

De acuerdo con Husserl el yo y la naturaleza (la dimensión de la naturaleza que representa su propio cuerpo), son contrastantes de manera necesaria. La condición encarnada del yo sujeta por la raíz el despliegue de su actividad: "todo acto tiene su subsuelo de naturaleza como lo que le está predado, afectando."<sup>21</sup> Esta predación representa una condición pre-yoica o enteramente pasiva de la que dependen constituciones objetivas más complejas de la realidad. Pero aun cuando "todo acto libre tiene su cola de cometa en la naturaleza, (...) él mismo no ha llegado a ser a partir de la naturaleza, sino por el yo."<sup>22</sup> La conciencia egoica tiene un "sustrato sensible", un núcleo de sensibilidad primaria o proto-sensibilidad, que designa el estrato en que los "datos sensibles"<sup>23</sup> que se

<sup>19</sup> Con esta reciprocidad quiero decir que se corresponden los planos de desarrollo de la naturaleza y nuestra experiencia de la misma, con los planos de desarrollo del cuerpo, en tanto instancia de la naturaleza y posesión del yo.

<sup>20</sup> La propiedad del cuerpo es la clave de una definición semejante. Esa es la unidad de una vida autoconsciente, trascendental concreta, es decir, que se concreta en esa autoconsciencia encarnada u originariamente situada.

<sup>21</sup> "La afección pertenece sin duda a la esfera de la naturaleza y es el medio del enlace del yo y la naturaleza." E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 390.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>23</sup> "¿Qué es pues este subsuelo anímico? La protosensibilidad son los datos sensibles, los datos de color en su campo visual de sensación que es una unidad anterior a toda 'apercepción' y también después de ella puede ser hallado como momento de una apercepción, a saber, como momento del aspecto visual. Igualmente, los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos del

sintetizan motivando (o proto-motivando) tanto los sentimientos sensibles como el impulso, en esta última esfera, la de los impulsos, rige una pasividad conforme a la cual los datos sensibles del impulso funcionan como fuente y orientación del acto que Husserl llama "protovivencia". No obstante, en el nivel de la pasividad actúa un mero "yo-hago mecánico" que sigue el hábito o el impulso. En la pasividad se distinguen tres planos estructurales: 1) la corriente de la sensibilidad, la carne. Esa corriente ubiestésica es el modo primario de mi participación o 'integración' en el mundo 2) En un plano asociado (no yuxtapuesto) a esta corriente se encuentran las manifestaciones por las que se hacen presentes las necesidades del cuerpo y un nivel impulsivo, básico pero ya orientado egoicamente: la sed, las excreciones, el hambre, el cansancio; 3) el nivel más 'complejo' de esta estructura es el de la pasividad egoica, el plano de experiencia y acción de un 'yo mecánico' de impulsos habituales, es decir, espiritual o personalmente constituidos. El ejemplo más recurrente en Husserl es el del fumador, el adicto que puede desarrollar un curso de acciones mecánicamente, sin reparar atenta o reflexivamente en ello, mientras realiza cualquier otra actividad en la que sí está atento: conversar, leer, escuchar música, etc. Husserl describe, por ejemplo, el curso de actos mecánicos en los que el fumador (él mismo) sacia, cumple la tendencia impuesta por el instinto. Los datos del impulso provienen de motivaciones sedimentadas que han moldeado necesidades corporales e incluso anímicas. La adicción es un caso especialmente claro por su distinción respecto de necesidades más básicas como la sed y el hambre. Como veremos, la tortura moviliza los significados y referentes espirituales asociados y sedimentados en el 'control' de este impulso que se inscribe en un campo de sentido, como su sustrato.

Estos tres niveles conforman el sustrato sensible de la vida de conciencia. Los niveles uno y dos abarcan lo que Husserl llama la sensibilidad 'propia' o en sentido propio; el tercer nivel implica un modo impropio de la sensibilidad que en otros momentos aparece como sensibilidad secundaria. El sustrato sensible está en el núcleo de la entera vida de conciencia. A la sensibilidad primaria corresponden los sentimientos sensibles de dolor y placer, o sensaciones cenestésicas ilocalizadas que hacen patente la unidad del cuerpo autosintiente. A la

impulso, los impulsos no como cosa supuestas trascendentes a la conciencia, sino protovivencias, siempre pertenecientes a la composición del subsuelo anímico." *Ibíd.*, p. 386.

sensibilidad secundaria corresponden los sentimientos espirituales de sufrimiento o felicidad. Esta perspectiva estratigráfica de la vida de conciencia nos permite distinguir dimensiones que en la vida afectiva se dan siempre trenzadas en síntesis de motivación asociadas a estados anímicos más complejos, como la propia actividad del plano pasivo y del plano activo en su simultaneidad. Escribo ahora estas líneas y, procurando no distraerme, busco el agua con la mano para beber un sorbo. Sacio mi sed mientras sigo plenamente volcado en lo que escribo, activamente atento a lo que estoy tratando de decir, etc. Si encuentro desagradable el gusto del agua, mi atención centrada en el primer objeto se rompe y entonces el yo activo se vuelca en entender por qué el agua sabe mal. El imperativo del cuerpo, la sensibilidad y afección más básicas que alimentan el impulso y el instinto, está en la base de una estructura a la que corresponde un yo activo o despierto, pero que corresponde como su contrapolo. Al "yo-de-la naturaleza"<sup>24</sup> se opone el yo de la libertad y la voluntad.

Las sensaciones de dolor y placer son un tipo de sensaciones cenestésicas que se caracteriza por su intensidad, por lo que también podríamos llamarlas "hiperestesias"<sup>25</sup>; estas sensaciones tienen la peculiaridad estructural de hacer patente la continua latencia del cuerpo para sí<sup>26</sup>. El cuerpo es por naturaleza anónimo, es 'haber' pero de una corporalidad sintiente ya siempre presente y nunca plenamente apresable, como siempre en la base de toda aprensión de sí. El sustrato de la sensibilidad funciona como núcleo de todos los actos del yo, incluida la objetivación de su propio cuerpo<sup>27</sup>. En el dolor agudo o el placer más álgido esa presencia se impone quebrando la condición originaria de la carne, su anonimato; el anonimato de la carne condiciona la fuerza del vínculo consciente

<sup>24</sup> "En todo caso, mera naturaleza es todo 'yo hago mecánico'. Surge un impulso sensible, digamos el impulso de fumar; agarro el cigarro, mientras que mi atención, mis actividades de yo, mi consciente estar afectado está enteramente en otra parte (...) Tenemos ahí afección de yo y reacción 'inconscientes'. Lo afectante llega al yo, pero no al yo en vigilia, al yo del volverse u ocuparse 'conciente', etc." *Ibid.*, p. 391.

<sup>25</sup> Ver Natalie Depraz, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Kluwer: Dordrecht / Boston / London, 2001.

<sup>26</sup> "Las llamadas sensaciones cenestésicas, las sensaciones que nos dan la situación interna del cuerpo, de bienestar, malestar, sin que sea dolor, por ejemplo, pesadez, ligereza, unas sensaciones difusas pero que pueden adquirir más o menos peso. Husserl habla de ellas como de 'sensaciones de grupos enteramente distintos' que Husserl llama los "sentimientos sensibles", las sensaciones de dolor o placer, bienestar o malestar." Javier San Martín, "El contenido del cuerpo", p. 184-185. Ver también J. San Martín, "Manifiesto por el sujeto trascendental", p. 26.

<sup>27</sup>Natalie Depraz, *op. cit.*, p. 15. Nota 7.

con el mundo, que en el dolor pasa a un segundo plano o se convierte en el escenario hostil del cuerpo.

Si en condiciones normales la descripción de la vida ordinaria nos descubre una vida subjetiva volcada al mundo a través de sus objetos, la fenomenología del dolor descubre una vida de conciencia volcada, reconcentrada en su propio cuerpo y aislada así en el mundo; la vida personal del cuerpo doliente se deteriora. Svenaeus describe este proceso de desgaste del horizonte de sentido del mundo como una consecuencia de la incapacidad personal para establecer una relación o un vínculo de atención más allá del propio sentimiento de dolor. El dolor ensombrece a la persona, cada vez menos presente en el mundo de los proyectos humanos y la comunicación interpersonal; condiciona la ruptura de esos primeros vínculos de sentido del mundo que significan nuestras relaciones con los otros.

Según Svenaeus, el dolor "es una situación de pasividad con sentimientos que lastiman"<sup>28</sup>; pero Svenaeus, igual que Ricœur, deja abierto el problema de la definición misma de la pasividad y la función afectiva del yo en la experiencia dolorosa. La fenomenología del cuerpo abona aquí, a través de la distinción yo /naturaleza, la posición no pasiva sino lúcidamente activa del yo sufriente y, con ello, sus posibilidades activas de confrontación del dolor tal como puede verse en el plano histórico en el que se diversifican los modos interpretativos y de "manejo" o "control" del dolor<sup>29</sup>; algo que por sí mismo pondría en entredicho la clausura pasiva del sufrimiento. Esto es posible a través de una recomprensión del dolor, del sentimiento de dolor, más allá de las limitaciones naturalistas que determinan su encierro en la materialidad. Svenaeus avista esta recomprensión en la estructura del dolor crónico: "[El dolor crónico] no es alguna clase de estado intencional dirigido al cuerpo o a cualquier otra cosa. Tampoco es una especie de sentimiento corporal no intencional. Un estado anímico es el trasfondo de todos los estados intencionales dirigidos específicamente. Es una parte de la estructura intencional y está presupuesto por la posibilidad de encuentro de algo en la

<sup>28</sup> Friedrik Svenaeus, "The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation", art. cit., p. 117.

<sup>29</sup> Mija Küle hace un análisis de las interpretaciones históricas de Occidente sobre el dolor. Ver. Maija Küle, "Interpretations of Suffering in Phenomenology of Life and Today's Life World", en Tymieniecka (ed.), *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos: The Life-world, Nature, Earth*, Analecta Husserliana 14, Dordrecht, 2013, pp. 69-79.

experiencia o el pensamiento.”<sup>30</sup> La relación entre los estados anímicos y la corporalidad tiene su génesis en el núcleo sensible de la estructura concien- cial. En la situación del dolor crónico ese núcleo anónimo pasa a un primer plano expe- riencial, se convierte en un foco de irradiación afectiva, constituyente. En el dolor crónico el sentimiento sensible determina el modo en que el sujeto se encuentra en el mundo: “El dolor, me gustaría sugerir, no sólo es una sensación sino tam- bién un estado anímico (...). Es decir, el dolor —y las otras formas relativas del sufrimiento físico que he mencionado— no es sólo una sensibilidad dolorosa de una parte del cuerpo, sino el aparecer del todo del mundo del sufriente, en un modo doloroso.”<sup>31</sup> El sentimiento corporal de dolor se prolonga hasta ‘teñir’<sup>32</sup> la estructura anímica toda, esto quiere decir que el sentimiento sensible motiva otros sentimientos espirituales, la frustración, la impotencia, etc., que, en su en- tretejimiento, determinan la ‘tonalidad’ afectiva con la que estamos en el mundo: “Los estados anímicos no son emociones generalizadas sino condiciones de posi- bilidad de emociones específicamente orientadas, tales como el miedo de algo. El espectro de emociones concurrentes que pueden ser experimentadas está de- terminado por la forma del trasfondo anímico.”<sup>33</sup> La frustración, la impotencia, la rabia, la vulnerabilidad tienen un claro vínculo con el dolor como estado anímico; en cuanto tal, el dolor determina el rango de emociones que somos susceptibles de experimentar bajo ese estado. La frustración es una de estas emociones, pero además se enlaza en síntesis asociativas con sedimentos de sentido y hábitos propios del yo. Por ello Ratcliffe señala que los sentimientos aparecen cuando ya estamos en el mundo<sup>34</sup>. La frustración motivada por el sen- timiento sensible está, a la vez, determinada por sedimentos de sentido sobre el dolor y la propia potencia funcional del cuerpo. Quiero decir que el animal hu- mano no sólo sufre su dolor, sino que le da un sentido, esto es lo que se expresa en estos sentimientos que implican el núcleo de sensibilidad que es propio de todo lo yoico. Los estados anímicos son del yo, de un yo que sólo puede

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>31</sup> Svenaeus, *Phenomenological Bioethics*, ed. cit., p. 20.

<sup>32</sup> Me sirvo aquí de términos asociados al análisis de Antonio Ziri3n sobre la vida afectiva como colo- rido de la vida. Ver A. Ziri3n Quijano, “Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterizaci3n preliminar”, II Coloquio Latinoamericano de Fenomenolog3a, Bogot3, Colombia, mayo 2002.

<sup>33</sup> M. Ratcliffe, art. cit., p. 129.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 130.

concebirse encarnado, de un yo corporal, esto es, de un cuerpo que se presenta siempre, que se da a sí mismo como *animicidad-real (Leib-Körper)*.

Si efectivamente el dolor crónico es un estado anímico, este es el de un yo sufriente, un yo que 'padece-activamente' y esta paradoja atraviesa la estructura de la experiencia de una corporalidad doliente. No es pues un sujeto a la deriva, encapsulado en un cuerpo roto, sino una subjetividad que históricamente resiste buscando incorporar la experiencia del mal-sufrimiento, el sin-sentido, en el orden de la vida.

El yo del dolor es un yo despierto que sufre la pasividad de su propia carne, la fuerza de la materialidad que le sobreviene en el dolor sin aniquilarlo, sin borrar la conciencia egoica, sino resituándola en un borde. Si la experiencia ordinaria o natural del cuerpo es la de un haber del yo, en la experiencia del dolor estas posiciones se subvierten y el yo es haber, presa del cuerpo, rehén de la materialidad de su propio cuerpo. Lo yoico se entiende aquí como la unidad estructurada en nexos de motivación determinados por niveles sensibles inferiores. Los vínculos de motivación se rigen conforme a su propia legalidad asociativa respecto de la legalidad causal de la naturaleza<sup>35</sup>. En la conciencia yoica (la unidad de los nexos de motivación) está presupuesto, según Husserl, "el engranaje entero de la naturaleza"<sup>36</sup>; esta presuposición no equivale a un determinismo unidireccional, pues "No toda actividad del yo es mero ceder a una afección, mera receptividad y pasividad en el sentido del ceder a una afección, abandono al placer en el disfrute, padecer como disfrute negativo: más bien esta reacción pasiva es un nivel inferior para una nueva suerte de actos, los actos libres (...) el libre tomar posición ante las afecciones."<sup>37</sup> El yo aún puede tomar posición ante sus afecciones, aun cuando esto no implique un cese del dolor. El yo que sufre aún puede tomar posición ante su sufrimiento y esto es posible por la condición irreductible del yo a la naturaleza de su cuerpo. Lo que hay es tensión. En el dolor la corporalidad que fuerza al yo en una reconcentración de sí repele centrífugamente al cuerpo; su vínculo de identidad se quiebra en el dolor por el que el cuerpo sobreviene como otro, un alter de sí.<sup>38</sup> En el dolor el yo es el otro de su cuerpo. Si

<sup>35</sup> Precisión sobre el sentido fenomenológico de naturaleza (todo lo espaciotemporalmente dado)

<sup>36</sup> E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XII, § 3, p. 390.

<sup>37</sup> *Ídem*.

<sup>38</sup> "Nunca puedo eliminar la presencia continua a través del contacto de mi cuerpo con la superficie que toca y que le sostiene, o el aire que lo acaricia, o la temperatura (...) Es como su más allá de la luz, el color y el sonido que habitan el mundo, dándole un contenido, hubiera una comunidad de base entre el

en la actitud ordinaria los sujetos pueden tratar con normalidad su propio cuerpo como otro, como objeto, como herramienta (y como mercancía), en la experiencia del dolor es el yo el que parece desterrado, enajenado de su propio cuerpo, expulsado de su cuerpo que se le opone o ante lo que él resiste: “El dolor nos hace sentir nuestro propio cuerpo de tal modo que es obvio que es mi cuerpo, pero es, al mismo tiempo ajeno: más allá del control de la persona.”<sup>39</sup> La enajenación es ese ‘más allá del control’ de quien sufre; este es mi cuerpo, que se me ‘rebela’ y me revela a mí mismo de un modo tal que no es el yo que sufre un yo mecánico. La experiencia del dolor no es un mero ‘ceder’ ante un impulso, ni quien sufre es un yo dormido.

Frente al placer, el dolor se distingue porque el yo es incapaz de moderar la intensidad del sentimiento corporal, en el gozo factores subjetivos y contextuales inciden en la posible moderación del sentimiento sensible. Por otro lado, en el placer sensible el sentimiento inunda de tal manera la vida subjetiva que en los estados de éxtasis derivados de estados placenteros el yo parece simplemente quedar opacado por la sensibilidad primaria, el yo del gozo sensible queda traspuesto, fuera de sí, entregado a la pasividad plena de su sentimiento, arrobado pasivamente en el placer. En el dolor, por el contrario, el yo es neutralizado pero no en el modo de la entrega a una mera pasividad, como en el gozo, sino que, de hecho, su lucidez se agudiza, su presencia absoluta está ahí, reconcentrada en el dolor, frustrada en el intento de liberarse del yugo de su cuerpo; el cuerpo doliente apresa al yo. Si bien en el gozo la sensación cenestésica ocurre como una inundación de la sensibilidad que sobreviene al yo del mismo modo que el dolor, la voluntad del cuerpo que sufre permanece en vigilia. En el dolor el yo es un testigo en tensión, resistente a su posición y padeciendo continuamente la

cuerpo y el mundo que no puede ser interrumpida y que por tanto siempre está ahí y, y que se nos muestra en el análisis del propio Husserl.” (J. San Martín, “El contenido del cuerpo”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 2, *Cuerpo y alteridad*, 2010, p. 176). Esa unidad irrompible o “comunidad de base” es la vida trascendental. No obstante en el dolor, los contenidos sólo son lo que está siempre ahí, sino lo que ahora lastima, la luz insoportable para quien padece migraña, o el ruido lastimoso para quien sufre un dolor generalizado. El cuerpo se cierra a esos contenidos, el yo intenta bloquear todo lo que aumente su dolor. Pero en términos trascendentales, sólo su cuerpo ha quedado como objeto para él. Esa comunidad de base que, de acuerdo con San Martín, me alcanza en las zonas de contacto con mi cuerpo es lo que se resquebraja en el dolor, en esa clase de dolor quemante, por ejemplo, en el que la sensación del viento, de la temperatura en la piel producen dolor y que obligan al yo a permanecer inmóvil, a cerrar cortinas, oídos, a cubrir su piel con vendajes y bálsamos a evitar el contacto con el mundo.

<sup>39</sup> Friedrik Svenaeus, “The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation”, art. cit., p. 121.

frustración de su voluntad. En el placer, por el contrario, hay una entrega activa del yo al placer. El yo se 'entrega' al placer y 'resiste' al dolor.

El dolor crónico orienta la disposición afectiva del yo en el mundo de tal modo que está implicado en la posibilidad de emergencia de sentimientos asociados o detonados por el propio dolor. Una síntesis de motivación<sup>40</sup> de esta naturaleza implica una objetivación del propio dolor, por ejemplo, en la frustración que provoca a quien padece migraña no poder disfrutar de una tarde soleada, es decir, no vivir plenamente su vida, impedido por el dolor. A la frustración se enlaza una cierta valoración de la plenitud, de la belleza de la tarde y mi deseo (negado) de disfrute, habitualidades, potencialidades que se ven coartadas y que determinan la concreta unidad de la vida personal. El sentimiento corporal de dolor motiva un sentimiento espiritual, como la frustración, que sintetiza, además, ciertas sedimentaciones de sentido de naturaleza intersubjetiva que emergen motivadas por el dolor.

Ahora bien, estos sentimientos espirituales, la frustración, la rabia inciden en la auto-constitución del yo a través del dolor del cuerpo. La naturaleza intersubjetiva de estos sentimientos forma parte de la historia del sujeto; esto quiere decir que aun cuando el dolor sea la más íntima experiencia del yo encarnado, que envuelve su concreción desde un núcleo sensible que sujeta todo su mundo, etc., el otro tiene una incidencia en el modo en el que vivo y doy sentido a mi dolor, pero además, puede causarlo en mí.

Una de las características estructurales de las síntesis que motiva el sentimiento corporal del dolor, como la frustración o la rabia ante la enfermedad o la pérdida, es lo que Ricœur llama el azar de la existencia, su naturaleza trágica (según el pensamiento romántico o neoclásico), esto es, que se trata de un dolor que no tiene causa ni razón, por ejemplo, el terremoto de Lisboa ante el que se conmueve Rousseau, eso mismo que Leibniz intenta hacer compatible con algún modo de razón, o Agustín de Hipona con cierto orden de retribución. De cualquier manera, el dolor de la pérdida o la enfermedad es irreductible a causa mundana o supramundana alguna. En el dolor ocasionado por la violencia, en cambio, y

<sup>40</sup> Una síntesis de motivación 'enlaza' un contenido sensible, el dolor mismo, con sedimentaciones de sentido de sentimientos espirituales asociados al dolor. La frustración está motivada en este ejemplo por el sentimiento sensible de dolor, la ira o el temor ante la posibilidad de más dolor, etc. Estos sentimientos, por así decir 'derivados' o desgajados del estado de dolor, emergen en síntesis que asocian el contenido sensible con sedimentaciones relativas a ese mismo sentimiento (según los límites y principios de la motivación).

esta es su diferencia estructural, el sufrimiento padecido tiene una causa, el cuerpo del otro; un motivo, la voluntad del otro. La violencia es la voluntad del otro de dañarme, de causarme dolor. No preguntamos entonces por qué el otro quiere dañarme, sino ¿cómo es que el otro puede dañarme? ¿Qué clase de dolor es este que tiene una causa y un motivo en la voluntad de un semejante?

### 3. EL MAL MORAL Y LAS TÉCNICAS DE ENVILECIMIENTO

El mal-sufrimiento, el dolor, es la génesis de sentido del mal moral; porque puedo sufrir dolor (porque tengo un cuerpo) soy vulnerable, el mal moral tiene como foco esta vulnerabilidad, algo que en este contexto podemos entender como la posibilidad de sentir dolor, una posibilidad inherente a la condición encarnada o corporal del yo. La vulnerabilidad supone que yo sea consciente de esa inminente posibilidad fundada en experiencias efectivas de distintos modos de dolor<sup>41</sup>. El mal moral sustancializa, cosifica la vulnerabilidad de tal modo que "La violencia recompone la unidad entre el mal moral y el mal sufrimiento."<sup>42</sup> Hacer el mal es dañar a otro, infligir dolor a otro. La violencia implica el despliegue intersubjetivo del mal-sufrimiento.

La violencia es un atentado contra la persona concreta en su integridad, no atañe solamente a alguna de las esferas de su realización sino que pone en entredicho la solidez del núcleo de la identidad personal. La concreción personal implica aquí el entero horizonte de significado de la persona humana que se expande desde la región concreta de la experiencia en la que la violencia se da. En la experiencia violenta la víctima está ante sí misma disminuida, descubierta en su vulnerabilidad. La violencia polariza el mal moral / mal-sufrimiento, en una continua y paradójica reunificación a través de las síntesis sentimentales y emocionales que se trenzan con el dolor del cuerpo causado por otro.

La génesis intersubjetiva de la violencia tiene un sustrato corporal, en el cuerpo violentado es violentada la persona entera, y esto es así porque la vulnerabilidad es un sentimiento del yo fundado en su dimensión sensible básica,

<sup>41</sup> Omíto aquí las referencias a las obras de Primo Levi y Jorge Semprún sobre el envilecimiento, me interesaba la definición "técnica" y el análisis de la premeditación de la tortura que Marcel lleva a cabo en la obra citada a continuación. Agradezco el señalamiento de los lectores sobre los títulos de Semprún y Primo Levi. Ver Jorge Semprún, "Memoria del mal" [Conferencias Aranguren] en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, No. 44, enero-junio, 2011, pp. 377-412.

<sup>42</sup> Paul Ricœur, *El mal*, p. 61.

porque la vida subjetiva es esa unidad anímico-espiritual. La violencia atañe a esa unidad, pero de tal forma que el acto violento busca vulnerar la voluntad del yo a través de la cosificación de su cuerpo. La relación entre los sentimientos que regulan las motivaciones del sujeto y los sentimientos corporales se hace patente en los 'mecanismos' de la violencia que Gabriel Marcel llama "técnicas de envilecimiento". El envilecimiento consiste en hacer creer a los sujetos que no valen nada, pero esta creencia debe estar fundada en una percepción muy específica, que conlleve la devaluación de sí mismos a través del cuerpo propio de quien padece:

Entiendo por técnicas de envilecimiento —afirma Marcel— el conjunto de procedimientos llevados a cabo deliberadamente para atacar y destruir, en individuos que pertenecen a una categoría determinada, el respeto que de sí mismos pueden tener y, ello, a fin de transformarlos poco a poco en un desecho que se aprehende a sí mismo como tal y al que, a fin de cuentas, no le queda sino desesperar de sí mismo, no sólo intelectual, sino vitalmente.<sup>43</sup>

Marcel alcanza a ver la función central que el cuerpo juega en la humillación, pero no profundiza en el análisis de los sentimientos que entran en juego en la relación de tortura. Una nueva exhibición de la condición encarnada de los sentimientos morales estriba aquí en la dignidad de la persona vinculada a su cuerpo, lo que posibilita o vehicula la efectividad de la tortura (el desgaste de la voluntad del yo) a través de la construcción de escenarios hostiles, que atentan contra condiciones básicas de dignidad directamente relacionadas con la higiene.<sup>44</sup> Esta forma de tortura adquiere en Marcel el estatus de técnica, porque es

<sup>43</sup> Gabriel Marcel, *Los hombres contra lo humano*, Madrid, Caparrós, 2001, p. 44. El recurso testimonial de Marcel es en este contexto coherente con el afán fenomenológico de partir de lo que prácticamente se entiende y es en su inmediatez captado como violencia, como una ruta alterna a la deducción de conceptos como violencia, dignidad, humillación o mal moral. Esta alternativa es coherente, además, con los esfuerzos fenomenológicos más contemporáneos. Ver Kaufmann. et. al., (eds.), *Humiliation, Degradations, Dehumanization. Human Dignity Violated*, Dordrecht, Springer, 2011.

<sup>44</sup> Higiene debe entenderse aquí en el sentido antropológico más básico en relación con la idea de contaminación. La higiene es restricción y control de todo lo que la persona considera contaminante respecto de la esfera más íntima de la propia corporalidad. La higiene regula el tratamiento de fluidos, excreciones y secreciones que se juzgan contaminantes en contextos públicos o no regulados, y normales o tratables en contextos íntimos. Estas reglas determinan en gran medida el límite de una esfera profundamente íntima del sujeto, fundada en un sustrato sensible básico, modulado intersubjetivamente. La higiene es ambivalente en este sentido, porque al tiempo que atañe a una esfera intimísima del sujeto, que cuando se traspasa se juzga contaminante, es regulada de modo necesariamente público e intersubjetivo. Esta ambivalencia se enlaza con la unidad mal moral / mal-sufrimiento que se moviliza en las técnicas de envilecimiento.

implementada sistemáticamente a través de mecanismos —racionalmente organizados— que median y vulneran el control y el dominio íntimo del cuerpo, sus excreciones y humores, la separación de residuos propios y, en general, las reglas básicas de higiene que se afirman como condiciones de la dignidad de la persona o su preservación.

Al entrar en el campo de concentración, una de las víctimas, cuyo testimonio recoge Marcel, señala que le pareció absurdo que hubiera una sola letrina para cientos de confinados. Una sola letrina en medio del lodazal. Al paso de los días se dio cuenta de lo inevitable que era contaminarse de excrementos en aquel sitio mal montado, y de la premeditación que había detrás de aquella acción: “Se nos había condenado a perecer en nuestra propia suciedad, a ahogarnos en el lodo, en nuestros excrementos; se pretendía rebajar, humillar en nosotros la dignidad humana, borrar de nosotros toda huella de humanidad.”<sup>45</sup> ¿Qué relación hay entre las condiciones de higiene (las condiciones de las excreciones y su control como parte de un dominio íntimo) y la dignidad personal? ¿En qué medida el control de la higiene del propio cuerpo es un elemento de la dignidad personal?

Las técnicas de envilecimiento movilizan una distinción básica de la experiencia del cuerpo propio entre la dimensión pública y la dimensión privada del mismo. La humillación implica la violación de un plano último de intimidad, esta violación reduce a la víctima a su carne, a su animalidad sintiente a través de la exposición de esa última esfera de “intimidad carnal”.<sup>46</sup> Es el límite más íntimo de la corporalidad el que transgrede la humillación, la publicitación de algo que de por sí no puede ser mostrado, no puede ser exhibido. La pérdida de control sobre la intimidad del propio cuerpo que representa el sometimiento que genera el torturador es el elemento más generalizado en este tipo de experiencia violenta, pero lo decisivo es que esa pérdida sea pública. Jeff Elison recupera las generalidades visibles en las diversas definiciones de la psicología contemporánea sobre la humillación como “la experiencia de un intenso dolor emocional típicamente provocado por una agresión intencional, por parte de un otro hostil, a

<sup>45</sup> G. Marcel, *op. cit.*, p. 45.

<sup>46</sup> Retomo el término de N. Depraz, para expresar esta reducción a una animalidad no pre-yoica sino post-egoica (tal como lo estudia Depraz respecto de la trascendencia de la carne), esto es, un sentimiento corporal que sobreviene tras el ‘desmantelamiento’ o desgaste del yo por la tortura. No se trata de una vuelta a la animalidad, sino de una superación de los límites, lastimosa en este caso: “Siendo a la vez conciencia encarnada y cuerpo vivido, la carne corporal llena (...) la rígida polaridad de lo concienal y lo corporal para traerla de vuelta a su no-dualidad primera en la experiencia primordial de nuestra intimidad carnal.” N. Depraz, *op. cit.*, p. 63.

menudo, en presencia de una audiencia."<sup>47</sup> Elison destaca como rasgos definitivos o generalmente presentes en esta experiencia, la devaluación de la persona humillada o el deterioro de su autoestima, la naturaleza pública de la humillación, la intención hostil del perpetrador y la aguda intensidad del sentimiento de humillación que llega a funcionar como un trasfondo emocional que motiva otros sentimientos como la venganza o la vergüenza. Fenomenológicamente la humillación es descriptible como un sentimiento espiritual que envuelve la vida personal. Una técnica de envilecimiento consiste en hacer de la humillación un estado permanente que erosiona la identidad del sujeto y concretamente la percepción de su dignidad y llega a ello limitando o coartando los modos de acción y control del cuerpo propio de las víctimas, lo que incide en la conciencia que puedan tener de su propio valor.

Hay una marca simbólica y un límite material entre lo humano y lo infrahumano, fundado en límites impuestos sobre la higiene que funcionan al mismo tiempo como elementos ingredientes del contenido autoperceptivo de la dignidad: "Es preciso que [la víctima] llegue a ser para sí lo que se juzga o se dice que en realidad es; es preciso que quien efectivamente no vale nada reconozca su propia nada sin que baste con que la perciba intelectualmente: es preciso aún que lo sienta, igual que sentimos un olor a podrido que nos fuerza a taparnos las narices."<sup>48</sup> Esa condición infrahumana debía quedar sembrada en la carne de las víctimas; en eso consistía todo el proceso, en que sus cuerpos pronto irreconocibles les resultaran también repugnantes a ellos mismos. La dignidad como autopercepción del valor de sí mismo tiene un sustrato sensible que la tortura manipula; las técnicas de envilecimiento hacen patente el vínculo entre la sensibilidad y la dignidad precisamente por su transgresión. El envilecimiento trata de reducir la dignidad a ese sustrato corporal, que en condiciones de paz no es evidente.

La dignidad tiene su fundamento en la percepción del valor de cada uno y esta percepción implica la afección corporal que en la incomodidad, el asco, el repudio y el dolor determina las síntesis sentimentales que constituyen la identidad autopercebida del yo y, concretamente, de su valor personal. Es como decir

<sup>47</sup> Ver Jeff Elison and Susan Harter, "Humiliation. Causes, Correlates, and Consequences" en *The Self-Conscious Emotions*, New York: The Guilford Press, 2007, pp. 310-329.

<sup>48</sup> G. Marcel, *op. cit.*, p. 47.

que hay una «valicepción»<sup>49</sup> del propio cuerpo que envuelve la valicepción de la unidad concreta de la vida del yo. En condiciones como las impuestas por las técnicas de envilecimiento, esta valicepción es deformada, reconfigurada en un sentido negativo como infra-valoración, algo que tiende a ser desprecio de sí y que irradia desde un sentimiento corporal de irreconocimiento, de enajenación del propio cuerpo: “En el campo de concentración la víctima es reducida a través de violencia y humillaciones al estatus de un cuerpo vacío o cadáver que camina; la víctima es alienada en la tortura tanto desde el lenguaje como desde su propio cuerpo (...). Este estado de cuerpo sufriente es percibido como la confirmación de lo que los perpetradores persiguen (...) es una ‘prueba’ de la inhumanidad de la víctima.”<sup>50</sup> En términos psicológicos podría leerse una manipulación de ese núcleo de autopercepción centrado en la generación de estados corporales concretos (de incomodidad y asco) que ‘asciende’ corrosivamente hasta totalizar la autopercepción del yo. La dignidad, entendida como una autopercepción (constitutiva) del valor de sí en la propia individualidad, tiene, pues, un sustrato sensible, dado que la condición de ese sí mismo es ya originariamente encarnada. Este núcleo sensible, la sensibilidad del cuerpo propio, pasa a un primer plano en los estados de incomodidad y repulsión prolongada de sí, de tal modo que centraliza la autopercepción del sujeto. Este cuerpo es mi cuerpo intersubjetivamente significado y normado, regulado en su funcionamiento más íntimo por la censura o la permisión que establecen el límite de la esfera íntima o privada publicitada en la humillación.

Marcel detalla la escena en la que un guardia derriba a un prisionero sobre el lodo, primero lo arrodilla y luego hunde su rostro en el fango. Al incorporarse, dice Marcel, aquel pobre hombre, con el rostro borrado por el lodo, ya no era él, no era nada: “Ya no es un ser humano lo que se levanta, sino un monstruo ridículo, amasado de lodo.”<sup>51</sup> La humillación inunda la auto-apercepción constitutiva de la dignidad personal, la percepción del valor de sí desde el sustrato sensible de ese sí mismo. Su sola condición de persona, la frontalidad de su rostro, su mirada, anegada por el fango, se ha trasfigurado no en nada, pues no se ha disuelto, sino que hay un yo humillado, viviendo de modo despierto y lúcido

<sup>49</sup> E. Husserl, *Ideas II.*, p.

<sup>50</sup> S. Oliver, “Dehumanization: Perceiving the Body as (In)Human”, in Kauffman et. al., *op. cit.*, p. 95.

<sup>51</sup> G. Marcel, *op. cit.*, p. 45.

una diversidad de sentimientos emanados de la humillación; el yo sigue ahí, incluso como sombra de sí mismo. No se disuelve la valicepción, se invierte, se convierte en desprecio de sí. El envilecimiento consiste en descentrar la posición del yo de la voluntad, pero no para generar un yo neutral o paralizado, sino un yo humillado y envilecido. Aquí la humillación abarca solo la violencia publicitaria del cuerpo; la humillación es la violación de la esfera de intimidad última del yo, cifrada en su propio cuerpo; el envilecimiento es la percepción negativa bajo la que se constituye el yo en referencia a la propiedad de su cuerpo, es decir, una corporalidad que le ha sido enajenada en la exhibición y la tortura.

El envilecimiento es un modo de manipulación de la percepción de sí caracterizada por una minusvaloración de todos los niveles que constituyen la existencia concreta de la persona. En la medida en que la auto-apercepción constitutiva implica un núcleo sensible, la dignidad está enlazada a estados corporales y modos de objetivación del propio cuerpo. Pero no la determina por ello, es decir, sólo la trasgresión hace trasparecer este vínculo que en condiciones de paz permanece anónimo, latente.

Estos análisis pueden complementar o alimentar los marcos interpretativos de los estudios en torno a la fenomenología del dolor, tanto como a una filosofía del mal que se piensa más allá de los límites de la moralización ontoteológica. La fenomenología de la experiencia del mal, al centrarse en la corporalidad como campo de experiencia y fuente legítima de testificación de la primera persona del proceso descriptivo, evita en este terreno las tentaciones especulativas de las que siempre fue víctima la hermenéutica, al persistir sobre las preguntas onto-teológicas ¿por qué el mal? (¿Por qué yo?) ¿De dónde viene que hagamos el mal? Estas preguntas se ven relevadas por el más básico cuestionamiento acerca de las dimensiones experienciales (existenciales) que implican el sufrimiento y el sufrimiento provocado por otro ¿En qué medida la víctima puede reorientar la captación de su valor en su vulnerabilidad y reinstrumentar políticamente su 'humillación', como de hecho ha ocurrido históricamente?<sup>52</sup>

<sup>52</sup> Estos movimientos múltiples a través de la historia se articulan a través de una resignificación de los elementos estructurales de la humillación, a través de una instrumentación política del cuerpo. La desnudez y el hambre son las prácticas más comunes. Un ejemplo contemporáneo del primer caso son las manifestaciones de FEMEN, que se distinguen por mostrarse semidesnudas en espacios moralmente censurados como las ceremonias religiosas, los actos políticos, etc. Las huelgas de hambre y las peregrinaciones son otra forma de protesta que moviliza y resignifica esos elementos de la humillación. En la propia historia de la filosofía tanto el cinismo como el estoicismo implican una movilización política de la corporalidad, por lo menos en el cinismo de modo explícito.

Una instrumentación política y resignificación de los sentimientos de injusticia y venganza que, de hecho, ha sido mucho menos atendida que el perdón desde la visión moral (aún enmarcada en el lenguaje ontoteológico), podría resultar tanto más útil a la propia víctima. ¿Qué podemos frente al mal? Sólo podemos formular tal cuestionamiento desde el reconocimiento de las posibilidades del yo, no determinadas totalmente por su cuerpo: "No hay estoicismo sin la creencia en una soberanía interior inalienable, en una absoluta posesión de sí por sí mismo."<sup>53</sup> La fenomenología ofrece un fundamento a esta creencia a través del cuerpo como órgano constituido y trascendente (tanto como constituyente y trascendental). Fenomenológicamente es sostenible que el yo no haya perdido en la humillación la conciencia de su propio valor, sino que ese valor se ha resignificado negativamente. La conciencia del valor y del disvalor comparten la misma estructura afectivo-volitiva fundada en sedimentaciones de sentido y en la plasticidad característica de toda la vida de conciencia. Esto significaría la posibilidad de una redignificación desde la recuperación de la diferencia constitutiva: el yo es su cuerpo pero no se confunde con él; yo soy mi cuerpo pero mi cuerpo es mi haber. La humillación y la violencia tocan la integridad de la persona pero no la agotan; mi valor personal (mi dignidad) se enlaza con mis sentimientos corporales (en un plano basiquísimo) pero no se agota en ellos. Esta es una paradójica condición de la existencia, su trascendentalidad.

Esta irreductibilidad entre lo corporal (aun lo corporal espiritualizado) y la conciencia, lo yoico, es la condición de posibilidad de restitución del yo de la humillación, la víctima del mal y la violencia, como yo redignificado. Si el mal moral (envilecimiento) consiste en una reducción del yo a una condición corporal infrahumana, la re-dignificación implica el reconocimiento de una condición más que corporal de la humanidad, *plus* irreductible a una sola parte, ni a la suma de todas ellas o de las dimensiones que conforman la existencia.

#### CONCLUSIONES

La crítica que Ricœur lleva a cabo sobre las limitaciones del lenguaje ontoteológico en torno al (no) tema del mal abre la posibilidad de repensar la distinción entre el mal moral y el mal- sufrimiento a través de una fenomenología del cuerpo. Tal fenomenología aporta elementos fundamentales para la comprensión

<sup>53</sup> Gabriel Marcel, *op. cit.*, p. 30.

del mal moral y cierto orden metodológico que tiene su punto de apoyo en la descripción de los diferentes planos experienciales, de actividad y pasividad, que implica la experiencia del dolor crónico. El concepto fenomenológico del cuerpo como objeto constituido y haber del yo nos da acceso a una primera definición del dolor crónico como sentimiento sensible experimentado como alienación del cuerpo propio, imposición del cuerpo a un yo despierto, un estado de la sensibilidad que permea las síntesis de motivación que articulan el modo de estar en el mundo del yo. El sentimiento sensible del dolor desencadena una diversidad de sentimientos espirituales que inciden en la autoconstitución del yo en el mundo. Los análisis de la corporalidad nos permiten comprender la relación efectiva que se teje entre los sentimientos sensibles y la constitución de la identidad personal mediante el análisis de la función que la sensibilidad primaria y secundaria juegan en los actos del yo.

En cuanto a la dimensión intersubjetiva del sufrimiento, la violencia supone una cosificación del cuerpo que atenta contra la dignidad del yo, lo que deja ver la problemática del vínculo que la violencia suscita entre la corporalidad y sentimientos espirituales como la dignidad. De hecho, el concepto fenomenológico de "sentimiento espiritual" nos permite comprender la dignidad como un valor que se instaura (sedimenta) en actos autoconstituyentes enlazados a una valicepción que implica el sustrato sensible del yo pero que no se agota en él. El envilecimiento, como una manifestación del mal moral, consiste en reducir toda la personalidad de la víctima a un cuerpo humillado, por lo que la redignificación demandaría el reconocimiento de la irreductibilidad del yo respecto de una sola de las dimensiones de su existencia. En cuanto constituido, el cuerpo propio (que es el cuerpo humillado) no totaliza la conciencia. El yo humillado sigue siendo un yo, que sufre. Bajo el fango de la humillación pervive el rostro de la víctima.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CICERÓN, Marco Tulio *De los fines de los bienes y los males*, México: UNAM, 2002, Libro Segundo, VII 20. Trad. Julio Pimentel Álvarez.
- DEPRAZ, Natalie, *Lucidité du corps. De l'empirisme transcendantal en phénoménologie*, Dordrecht / Boston /London: Kluwer, 2001.

- ELISON, Jeff and Susan HARTER, "Humiliation. Causes, Correlates, and Consequences" en *The Self-Conscious Emotions*, New York: The Guilford Press, 2007.
- HEINÄMAA, S., LÄHTEENMÄKI, V. and REMES, P. (eds.), *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2017.
- HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro II, *Investigaciones filosóficas sobre la constitución*, México: FCE, , 2005. Trad. Antonio Ziriñ Quijano.
- KAUFMANN. et. al., (eds.), *Humiliation, Degradations, Dehumanization. Human Dignity Violated*, Dordrecht: Springer, 2011.
- KÜLE, Maija, "Interpretations of Suffering in Phenomenology of Life and Today's Life World", en Tymieniecka (ed.), *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos: The Life-world, Nature, Earth*, Analecta Husserliana, 2013, pp. 69-79.
- MARCEL, Gabriel, *Los hombres contra lo humano*, Madrid: Caparrós, 2001
- RICŒUR, P., *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu, 2008. Trad. Irene Agoff.
- *Le volontaire et l'involontaire*, París: Aubier, 1950.
- PORÉE, Jérôme, "Paul Ricœur y la cuestión del mal", *Ágora. Papeles de filosofía*, Vol. 25, No. 2, p. 46. Trad. Marcelino Agís Villaverde.
- RATCLIFFE, M., "The phenomenology and Neurobiology: Moods and Emotions", en S. Gallagher and D. Schmiking (eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Dordrecht: Springer, 2010, pp. 123-140.
- SAN MARTÍN, J., "Manifiesto por el sujeto trascendental", capítulo del libro *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*, Edición al cuidado de Eduardo Álvarez, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, 2007, pp. 63-88.
- "El contenido del cuerpo", en *Investigaciones Fenomenológicas*, Vol. Monográfico 2, *Cuerpo y alteridad*, 2010.
- SEMPRÚN, J., "Memoria del mal" [Conferencias Aranguren] en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, No. 44, enero-junio, 2011, pp. 377-412.
- SVENAEUS, F., *Phenomenological Bioethics. Medical Technologies, Human Suffering, and the Meaning of Being Alive*, New York, London, Earthscan: Routledge, 2018.
- "The phenomenology of chronic pain: embodiment and alienation", in *Continental Philosophy Review*, 2015, pp. 107-122.
- ZIRIÑ, A., "Sobre el colorido de la vida. Ensayo de caracterización preliminar", *II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Bogotá, Colombia, mayo 2002.



## HUSSERL Y LA FENOMENOLOGÍA DE LA NEGACIÓN

### HUSSERL AND THE PHENOMENOLOGY OF NEGATION

**Alejandro G. Vigo**

Universidad de Navarra

avigo@unav.es

**Resumen:** Husserl desarrolla un enfoque genético que busca dar cuenta del origen de las formas lógico-categoriales a partir de las correspondientes pre-estructuraciones situadas en el nivel de la receptividad sensible. Para un enfoque de ese tipo, la explicación del origen de las modalidades del juicio, en general, y la negación, en particular, plantea peculiares desafíos. El presente trabajo discute el modo en el que Husserl trata la negación, en tanto forma básica de la modalidad, tanto en el enfoque estático de *Ideen I* como en el enfoque genético de *Erfahrung und Urteil*. A fin de poner de relieve el alcance histórico y sistemático de la concepción husserliana, se proporciona previamente una presentación general de su contexto polémico inmediato. Este viene dado por la oposición entre psicologismo y formalismo, dominante en la filosofía de la lógica alemana de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

**Palabras clave:** fenomenología, fenomenología genética, modalidad, juicio, negación

**Abstract:** Husserl develops a genetic approach that seeks to account for the origin of the logical-categorical forms starting from the corresponding pre-structures located at the level of sensitive receptivity. For such an approach, the explanation of the origin of the modalities of judgment, in general, and negation, in particular, poses peculiar challenges. This paper discusses how Husserl treats negation as a basic form of modality, both in the static approach of *Ideen I* and the genetic approach of *Erfahrung und Urteil*. Previously, in order to highlight the historical and systematic significance of the Husserlian conception, a general presentation of its immediate polemic context is offered, especially with reference to the opposition between psychologism and formalism, dominant in the German philosophy of logic of the late nineteenth and early twentieth century.

**Keywords:** phenomenology, genetic phenomenology, modality, judgment negation

#### 1. LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA EN EL CONTEXTO DE LA FILOSOFÍA DE LA LÓGICA ALEMANA, A COMIENZOS DEL SIGLO XX

Cuando a comienzos del siglo XX la fenomenología hace su aparición en la escena filosófica alemana, el debate en torno a las cuestiones fundamentales de la filosofía de la lógica ocupaba el centro del interés, sobre todo, en razón del desafío planteado, desde la segunda mitad del siglo XIX, por el auge del naturalismo, en general, y del psicologismo, en particular. La herencia kantiana, que establecía una distinción de principio entre cuestiones de génesis y cuestiones de

validez, invitaba a adoptar una posición abiertamente opuesta a todo intento de reducción naturalista o psicologista. Y el pensamiento neokantiano, ampliamente dominante en la filosofía académica alemana de comienzos del siglo XX, pretendía hacerse cargo de dicha invitación. Sin embargo, aunque Kant había enfatizado la diferencia irreductible entre lógica y psicología (cf. *Logik Jäsche* p. 14), el operacionalismo desarrollado en *KrV* había dejado, desde siempre, cierto espacio a (malas) interpretaciones de corte psicologista, incluso por parte de quienes se presentaban como sus seguidores más inmediatos.<sup>1</sup> No puede sorprender demasiado, por tanto, que la recuperación de Kant en el ámbito de la filosofía de la lógica, entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, en un contexto signado por la polémica con el naturalismo y el psicologismo, haya tenido lugar sobre la base de un giro fuertemente platonizante, que trajo consigo una mucho más decidida afirmación de la independencia del contenido lógico y veritativo del pensamiento mismo, frente a los procesos psicológicos del pensar, en su realidad puramente psicológica.

Como se sabe, en dicho giro platonizante del pensamiento (neo)kantiano jugó un papel mediador fundamental la "lógica de la validez" (*Geltungslogik*) elaborada por R. H. Lotze, que, con su particular reinterpretación del así llamado "Mundo de las Ideas" (*Ideenwelt*) de Platón, abría el camino para lo que, a ojos de Husserl, se presentaba como una apropiación superadora de la concepción

<sup>1</sup> El caso más notorio es, probablemente, el de J. F. Fries (1773-1843). Pero lo dicho vale también, de modo diferente en cada caso, para pensadores como J. F. Herbart (1776-1841) o F. E. Beneke (1798-1854). En referencia a algunos de ellos se ha empleado la calificación de "semi-kantianos" o "kantianos a medias" (*Halbkantianer*) (K. Sachs-Hombach). Para el caso concreto de Fries, véase Sachs-Hombach (2002). El caso de Herbart es singular. Como es sabido, su concepción puede ser vista como el punto de partida de la reacción antipsicologista. Sin embargo, a los ojos de Husserl, su concepción no sólo no permite una genuina superación del psicologismo, sino que, además, queda ella misma expuesta a una reinterpretación en términos psicologistas: en su crítica al psicologismo elaborada en el marco de su concepción de corte normativista, Herbart, explica Husserl, sigue una línea de argumentación inaugurada por G. Jaesche, la cual se basa en el recurso a la distinción entre el pensar como hecho, por un lado, y el pensar como debe tener lugar, por el otro. Sin embargo, el mero recurso a tal distinción no permite evitar la conclusión, favorable al psicologismo, de que el pensar lógicamente correcto constituye simplemente un caso especial del pensar, en general, que pertenece, como tal, al ámbito de lo psicológico (cf. *LU*, "Prolegomena" § 19 p. 66 ss.). Para el lugar de Herbart dentro de la línea platonizante que lleva a Bolzano, Lotze, Frege y Husserl, véase ahora las buenas discusiones en Niel (2014) y González Porta (2014). Las (malas) interpretaciones de Kant en términos psicologistas distan mucho de ser cosa del pasado, pues suelen retornar con cierta frecuencia. En tiempos recientes, una autora tan influyente como Susan Haak ha caracterizado la posición de Kant en el ámbito de la filosofía de la lógica como representativa de lo que sería un "psicologismo fuerte" (*strong psychologism*) (véase Haack [1980] p. 238). Y es indudable que a este recurrente malentendido ha contribuido también el hecho de que el propio Kant no haya ofrecido una explicación más detallada del modo en el cual habría que pensar la relación entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental, entre los procesos empíricos del pensar y la esencia lógica de dichos actos. En rigor, hay que decir que el estatuto ontológico del sujeto trascendental y, con él, también el del ámbito de lo lógico, como tal, quedan en Kant fuertemente subdeterminados. Para lo concerniente a la posición de Kant frente al problema del psicologismo, véase la buena discusión en Bryushinkin (1999), quien compara el punto de vista de Kant con el de Frege. Bryushinkin remite a la interpretación de Haak antes mencionada y he tomado de él la referencia. Para una buena presentación sumaria del desarrollo de la filosofía de la lógica en el período que va de Kant a Frege, véase Heis (2012).

de la "proposición en sí" (*Satz an sich*) de B. Bolzano.<sup>2</sup> La orientación básica de corte operacionalista que caracterizaba originariamente a la concepción kantiana, sin ser perdida del todo de vista, quedó, en muchos casos, fuertemente relegada al trasfondo, como resultado del denodado afán por poner de relieve la independencia del contenido lógico-veritativo del pensamiento, como si éste constituyera algo dado, por así decir, de antemano y eternamente existente por sí mismo, con total independencia de la propia función del pensar.<sup>3</sup> En su obra fragmentaria sobre lógica, retirada de imprenta en 1906 y posteriormente nunca completada ni publicada (cf. *Logik I*), M. Scheler denunciaba enfáticamente esta situación.

<sup>2</sup> Para una discusión más amplia del papel desempeñado por la concepción de Lotze en el desarrollo de la filosofía de la lógica alemana de fines del siglo XIX y comienzos del XX, véase Vigo (2007). Para la reinterpretación lotziana del "Mundo de las Ideas" de Platón, véase *Logik III* §§ 313-321. Como nadie ignora, Husserl remite expresamente a Bolzano y Lotze como autores de los que proceden "impulsos decisivos" (*entscheidende Anstöße*) para las investigaciones desarrolladas en *LU* (cf. *LU*, "Prolegomena", § 61, "Anhang", p. 229). Sin embargo, Husserl presenta su propia concepción relativa a la idealidad del significado como derivada más directamente de Lotze y su reinterpretación de Platón, pues habría sido precisamente Lotze quien le hizo posible también un mejor entendimiento de la concepción –en principio, incomprensible y, además, fenomenológicamente ingenua– de Bolzano (cf. *Palágyi* p. 156). Para la recepción de Lotze por parte de Husserl y su papel mediador entre éste y Bolzano, véase las buenas discusiones ofrecidas por Beyer (1996) esp. cap. 3 y (2013), y ahora también por Dewalque (2015) y Fisette (2019). Desde el punto de vista histórico, no puede establecerse con seguridad si y en qué medida Lotze conoció de modo directo la concepción de Bolzano, ya que no se cuenta con referencias expresas a este último. Esto no altera el hecho de que Husserl establece de modo expreso una conexión entre ambos autores, en el sentido antes indicado. Una cuestión diferente es si el modo en el que Husserl presenta el origen de su propia concepción ha de verse o no como ajustado a los hechos, desde el punto de vista histórico. Y hay quien en tiempos recientes ha desafiado la interpretación más tradicional que daba por buena la versión de Husserl. En tal sentido, véase ahora Janoušek (2017), quien argumenta en favor de una clara influencia de Bolzano, no mediada por Lotze, ya desde los tiempos de las lecciones de lógica de 1896.

<sup>3</sup> Con su distinción de los ámbitos del "ser" (*Sein*) y del "valer" (*Gelten*) Lotze pretende superar la ingenuidad propia de las concepciones tradicionales, desde Platón en adelante, que presentan la idealidad de modo hipostasiado y, con ello, tienden a confundir el ámbito de lo ideal, que no es sino el del "valer", con el de lo suprasensible metafísico, que debe verse como parte del ámbito del "ser". A evitar tal tipo de confusión apunta la fijación terminológica según la cual de lo ideal no puede decirse que "es", sino sólo que "vale". En tal sentido, Lotze se distancia expresamente de la caracterización platónica de lo ideal en términos de las nociones de *ousía* y *ón* u *óntōs ón* (cf. *Logik III* § 317). Sin embargo, a la hora de caracterizar el modo de "existencia" o, si se prefiere, el tipo de "realidad" que corresponde a aquello que está dotado de validez el propio Lotze no encuentra mejor expediente que describirlo como "objeto permanente de intuición interna" (*beharrender Gegenstand innerer Anschauung*) y como algo que nunca deja (*auflören*) de "ser real" (*wirklich zu sein*): lo que poseemos como verdad (*Wahrheit*) en y a través del conocimiento (*Erkenntnis*) se caracteriza por la "identidad" (*Identität*) del contenido así intuido y su "constante validez" (*beständige Gültigkeit*), en el sentido de lo que es "eternamente válido" (*ewig gültig*) (cf. § 315). Tras reducir el ámbito de aplicación de la noción de "ser", al tomarla como opuesta a la de "valer", Lotze recurre finalmente a la noción de "realidad" o "efectividad" (*Wirklichkeit*), como aquella que permite unificar, en un nuevo nivel de consideración, el discurso ontológico sobre lo que "es" y lo que "vale". La "validez" representa, según esto, una forma específica de "realidad/efectividad", cuyo carácter distintivo se resume finalmente en las notas fundamentales ya indicadas: su carácter permante y su independencia respecto del pensar (cf. § 316; para una discusión más amplia de los aspectos ontológicos de la concepción de Lotze, me permito remitir nuevamente a la discusión en Vigo [2007]). No hace falta decir que resulta altamente implausible que una simple fijación terminológica como la distinción entre "ser" y "valer" propuesta por Lotze pueda resultar suficiente para evitar realmente el peligro de una indebida hipostasiación de lo ideal, tanto más cuando la posterior caracterización del modo de "existencia" de lo ideal tiene lugar por recurso a nociones propias de la ontología de cosas como las de "realidad/efectividad", "permanencia", "eternidad", etc. Es en este punto, precisamente, donde inciden las críticas de autores como Scheler y Heidegger, que se oponen tajantemente a lo que consideran, más allá del recurso a una nueva terminología, una simple recaída en una forma tradicional de platonismo. Para un intento de presentar la posición de Lotze en términos de lo que sería un platonismo no hipostasiante, véase ahora Stang (2019), que basa su argumento en el alegado rechazo por parte de Lotze de la existencia de proposiciones.

A juicio de Scheler, lo que se tenía en las nuevas formas de neoplatonismo lógico, derivadas de Bolzano y Lotze, no era, en definitiva, sino una recaída en los errores propios de la vieja lógica metafísica, inaugurada por Platón y Aristóteles, más precisamente: una acrítica hipostasiación de los contenidos del pensar y su trasposición dogmática hacia el ámbito de lo que sería un "Reino de la Verdad", eterno y autosubsistente. Frente a la lógica metafísica tradicional y las nuevas variantes del neoplatonismo lógico, Scheler, situado por ese entonces todavía en la línea del operacionalismo kantiano, pretendía ofrecer la alternativa de una "lógica trascendental de la corrección" (*transzendente Richtigkeitslogik*), dentro de la cual el contenido lógico-veritativo del pensar debía ser tratado como el mero resultado o producto de la propia función del pensar, sin asumir ningún tipo de preexistencia de aquello constituido en y por el propio pensamiento.<sup>4</sup> Como es sabido, poco después el propio Scheler abandonó su decidida adscripción al pensamiento (neo)kantiano, para aproximarse, de modo igualmente decidido, a la fenomenología husserliana. Pero en el escrito sobre lógica, nunca publicado, Husserl es presentado todavía como uno de los defensores más sagaces de aquella lógica neoplatónica a la que el propio Scheler pretende oponerse. En ese contexto, la posición de Husserl, tal como aparece elaborada en *LU*, es sometida a una severísima crítica.<sup>5</sup>

En cualquier caso, es un hecho que con la aparición del primer volumen de *LU* Husserl quedó posicionado de inmediato como uno de los principales representantes del giro antipsicologista de la filosofía de la lógica alemana. En qué medida, en el caso de Husserl, dicho giro antipsicologista merezca, además, realmente el título de "platonizante" es una cuestión diferente, bastante más difícil de responder. En este punto, la crítica de Scheler posee su carácter excesivamente indiferenciado y, por lo mismo, no parece hacer debida justicia a la complejidad de la posición husserliana. En esta última, además de la referencia al carácter de idealidad del contenido judicativo (*vgr.* lo que Husserl denomina el *Sachverhalt* o "estado de cosas"), juega un papel determinante también una doble orientación básica, a saber: por un lado, a partir de la correlación estructural entre acto y contenido, es decir, a partir de lo que, en la terminología derivada de la presentación de *Ideen I*, se denomina la correlación noético-noemática; por otro lado, a partir de la noción de "cumplimiento" (*Erfüllung*), entendida como un tipo peculiar de síntesis de actos heterogéneos, a través de sus respectivos con-

<sup>4</sup> Para la crítica de Scheler a la lógica metafísica y al neoplatonismo lógico en la línea de Bolzano y Lotze, véase *Logik I* § 7. Para una presentación más detallada de la posición elaborada por Scheler en la obra me permito remitir a la discusión en Vigo (2012).

<sup>5</sup> Véase *Logik I* § 7 pp. 141 ss.

tenidos objetivos, y destinada a dar cuenta de la posibilidad de convergencia entre los actos propios de la espontaneidad intelectual (juicio) y los actos propios de la receptividad sensible (percepción). Por cierto, unos veinte años más tarde, también Heidegger reprochó a Husserl el haber recaído en las viejas aporías de la "participación" (*méthesis*), que derivarían, en definitiva, de una concepción de la idealidad signada por el dominio irrestricto de la ontología de la presencia (*Vorhandenheit*): así lo pondrían de manifiesto no sólo la caracterización husserliana del contenido judicativo como una unidad ideal de significación, sino también la, a juicio de Heidegger, acrítica trasposición de esa misma caracterización a fenómenos que, como el conocimiento y la verdad, remitirían, en su origen y su estructura, al modo de ser del *Dasein*. Sin embargo, Heidegger reconoce a la vez que, en la misma medida en que se basa en el análisis del fenómeno del cumplimiento, la concepción de Husserl no se orienta inicialmente a partir de una representación meramente hipostasiada y cosificada de la verdad, como algo dado de antemano y existente por sí mismo, por mucho que, bajo el influjo ejercido por posiciones en la línea de Bolzano y Lotze, termine, finalmente, recayendo en ella, cuando menos, en el plano metateórico.<sup>6</sup>

En definitiva, lo que pone de manifiesto toda esta trama de relaciones es la complejidad del escenario en el que la fenomenología husserliana debió encontrar su inserción. Tres aspectos diferentes permiten dar cuenta de las principales exigencias con las que Husserl se vio confrontado de hecho, a saber: 1) la necesidad de superar el desafío planteado por el psicologismo, poniendo de manifiesto el carácter irreductible de idealidad que corresponde al contenido lógico-veritativo del pensar; 2) la necesidad de no perder de vista la esencial correlación entre los actos del pensar y los contenidos que se ofrecen a través de ellos, sin reducir por ello los contenidos mismos a los actos que facilitan el acceso a ellos; por último 3), la necesidad de dar cuenta del origen de la idealidad y de hacer justicia a su peculiar estatuto ontológico, sin recaer en los errores habituales propios de concepciones ontológicamente ingenuas, que proceden a una lisa y llana cosificación de las estructuras ideales, por vía de hipostasiación. Como nadie ignora, el punto de partida husserliano en la correlación fenomenológica "acto (*nóesis*) / contenido (*nóema*)" abre posibilidades teóricas que permiten una superación metódica de la orientación unilateral a partir de uno u otro de ambos extremos.<sup>7</sup> Además,

<sup>6</sup> Cf. Heidegger, *Logik* § 10 p. 91 ss., 102 ss. Para la crítica de Heidegger a Husserl en este punto, véase la discusión más amplia en Vigo (2004a) p. 203 ss.

<sup>7</sup> En la importante lección sobre teoría de la significación de 1908 Husserl critica al tratamiento desarrollado en *LU* el excesivo énfasis depositado en el lado noético de la significación, correspondiente a los actos prestadores de significación, en detrimento del lado noemático, correspondiente a los contenidos objetivos a los que tales actos quedan referidos. Según Husserl, esto habría traído consigo la consecuencia

la insistencia de Husserl en la distinción, del lado de los actos, entre los procesos psíquicos reales, por una parte, y su esencia intencional, por la otra (cf. *LU I*, §§ 30-35), constituye una novedad que, si bien no resuelve de suyo todas las dificultades relacionadas con la sospechosa vinculación entre operacionalismo y psicologismo, provee, al menos, un nuevo punto de partida para su abordaje y su eventual superación.

Quedan, sin embargo, los viejos problemas, al parecer, siempre recurrentes, referidos al origen y el estatuto ontológico de las estructuras pertenecientes al ámbito de la idealidad, como tal. Y todo indica que Husserl creyó posible abordarlos con perspectivas de éxito a través de una concepción de conjunto elaborada en dos pasos sucesivos, a saber: en primer lugar, la elaboración de un modelo estratificado de actos, destinado a dar cuenta de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento, tal como dicho modelo aparece desarrollado originalmente en *LU VI*; en segundo lugar, ya en el marco provisto por la llamada fenomenología genética, tal como se la pone en práctica en los análisis elaborados en *EU*, el desarrollo de un programa integral de explicación del origen de las formas lógico-categoriales, a partir de las correspondientes pre-estructuraciones de carácter sensible, tal como éstas se constituyen en el nivel antepredicativo de experiencia que corresponde a lo que, en la terminología de *EU*, se denomina, de modo amplio y en alguna medida vago, la "pasividad" y la "síntesis pasiva".<sup>8</sup> Una breve referencia a las características de la concepción de conjunto elaborada por Husserl permitirá comprender un poco mejor tanto su potencial explicativo como también algunos problemas específicos que debe necesariamente afrontar.

## 2. HUSSERL Y EL ORIGEN DE LAS FORMAS LÓGICO-CATEGORIALES

de cierta falta de nitidez en el tratamiento de *LU*, a la hora de enfocar la correlación estructural entre acto y contenido (cf. *Bedeutungslehre* § 2 pp. 5 s.). Sin embargo, esto en nada altera el hecho de que la concepción desarrollada en *LU* encuentra su propio punto de partida en la matriz explicativa provista por la correlación "acto / contenido".

<sup>8</sup> Como se sabe, en el contexto de *EU* Husserl emplea la noción de "pasividad" e incluso la más precisa de "síntesis pasiva" en un sentido amplio, que se extiende tendencialmente a la totalidad del ámbito de la experiencia antepredicativa, incluso allí donde esta última presenta en su estructura interna determinados momentos de actividad que van más allá de la mera receptividad pasiva. Como deja ver claramente algún pasaje, este modo de hablar apunta a establecer un contraste suficientemente nítido entre el ámbito de la experiencia antepredicativa, por un lado, y el ámbito del pensar predicativo, al que pertenece de modo exclusivo el peculiar tipo de "toma de posición activa" (*aktive Stellungnahme*) que caracteriza al juicio predicativo, por el otro (cf. § 66 p. 327 s.). A diferencia de lo que ocurre en el tratamiento de *EU*, en otros contextos Husserl no se orienta primariamente a partir del contraste entre experiencia antepredicativa y pensamiento predicativo, sino, más bien, a partir del contraste entre pasividad y actividad, de modo tal incluye en la esfera de la actividad también aquellas formas de experiencia antepredicativa que albergan en su seno momentos de actividad. Así ocurre, por caso, en el marco de los análisis llevados a cabo en *APS*. Para el contraste entre la terminología de *EU* y *APS* en este punto, véase la explicación en Breeur (2000) p. X. En lo que sigue, me atenderé, sin más, al esquema terminológico de *EU*, de modo que no haré diferencia entre "pasividad" o "síntesis pasiva" y "experiencia antepredicativa".

La importancia sistemática de la concepción del conocimiento (*Erkenntnis*, *Erkennen*) elaborada en *LU VI*, dentro del pensamiento husserliano, no puede ser exagerada, pues provee un modelo de explicación que, en su diseño más general, se mantendrá vigente también en el período de la fenomenología genética. Recurriendo a la distinción básica entre "intención significativa" (*Bedeutungsintention*) y "cumplimiento significativo" (*Bedeutungserfüllung*), Husserl caracteriza el fenómeno del conocimiento como un tipo peculiar de "síntesis de cumplimiento" (*Synthesis der Erfüllung*), más precisamente: como el tipo peculiar de síntesis de cumplimiento que corresponde a los actos objetivantes (cf. *LU VI* § 13). En este caso, el cumplimiento adquiere la forma de una síntesis de identificación (*Identifizierung*), esto es, de una unificación o puesta en coincidencia (*In-Eins-Setzung*) de elementos concordantes (*von Übereinstimmendem*), concretamente, de la mención (*i. e.* la intención significativa) y lo mentado (*i. e.* el correspondiente contenido objetivo, dado intuitivamente) (cf. *LU VI*, "Einleitung" p. 539). El aspecto de coincidencia que caracteriza estructuralmente a esta peculiar especie de síntesis de cumplimiento da cuenta de la verdad, como momento constitutivo de todo conocimiento. Dicho de otro modo: el análisis del conocimiento como un tipo peculiar de síntesis de cumplimiento, en el modo de la identificación y la puesta en coincidencia, le permite a Husserl ofrecer una reconstrucción fenomenológica de la concepción tradicional de la verdad como adecuación: *adaequatio rei et intellectus*, y ello en el sentido preciso de la fórmula, también tradicional, *adaequatio intellectus ad rem* (cf. §§ 36-39).<sup>9</sup>

Como se sabe, es justamente la profundización en el análisis de las condiciones que hacen posible el tipo de identificación y puesta en coincidencia que caracteriza a la síntesis de cumplimiento propia del conocimiento lo que lleva a Husserl a reconocer la necesidad de proceder a una ampliación de las nociones

<sup>9</sup> Para la pretensión husserliana de haber ofrecido, por medio del análisis fenomenológico del conocimiento en términos de una peculiar forma de síntesis de cumplimiento, una explicación completa del sentido que debe otorgarse a la caracterización tradicional de la verdad como adecuación, véase la expresa declaración en *LU VI*, "Einleitung", p. 540: "Die Erfüllungssynthesis dieses Falls ist die Evidenz oder Erkenntnis im prägnanten Wortsinn. Hier ist das Sein im Sinne der Wahrheit, der recht verstandenen „Übereinstimmung“, der „*adaequatio rei ac intellectus*“ realisiert, hier ist sie selbst gegeben, direkt zu erschauen und zu ergreifen. Die verschiedenen Begriffe von Wahrheit, die auf Grund der einen und selben phänomenologischen Sachlage zu konstituieren sind, finden hier die vollkommene Klärung". Véase también § 37 p. 647 s.: "Und wo sich eine Vorstellungsintention durch diese ideal vollkommene Wahrnehmung letzte Erfüllung verschafft hat, da hat sich die echte *adaequatio rei et intellectus* hergestellt: das Gegenständliche ist genau als das, als welches es intendiert ist, wirklich „gegenwärtig“ oder „gegeben“ (...) der *intellectus* ist hier die gedankliche Intention, die der Bedeutung. Und die *adaequatio* ist realisiert, wenn die bedeutete Gegenständlichkeit in der Anschauung im strengen Sinne gegeben und genau als das gegeben ist, als was sie gedacht und genannt ist". Naturalmente, dado el carácter estrictamente fenomenológico de la reconstrucción llevada a cabo, el resultado no podría consistir jamás en una recaída en ninguna forma de inmediatez acrítica: la "cosa" de la que aquí se trata es siempre el objeto dado en la intuición sensible, y tal como se da en ella.

de "percepción" (*Wahrnehmung*) e "intuición" (*Anschauung*), de modo tal de entenderlas, más allá del ámbito de lo real-sensible, también hacia el ámbito de lo ideal-categorial. Dicha ampliación apunta, precisamente, a dar cuenta de la posibilidad de cumplimiento de los momentos de articulación lógico-categorial del juicio que expresa el contenido de la percepción y se refiere a él. Se trata, pues, de aquel tipo peculiar de "percepción" o "intuición" a través del cual se dan originariamente los momentos de naturaleza ideal-categorial constitutivos del "estado de cosas" (*Sachverhalt*), que oficia como correlato objetivo del acto judicial. A fin de destacar el carácter peculiar de tal percepción o intuición, irreducible a toda forma de percepción o intuición meramente sensible, Husserl la denomina "percepción categorial" (*kategoriale Wahrnehmung*) o bien "intuición categorial" (*kategoriale Anschauung*) (cf. § 46).<sup>10</sup>

En todo caso, aunque irreducible al acceso meramente sensible, el acceso al ámbito de lo ideal-categorial posee, para Husserl, un carácter necesariamente fundado. En efecto, la concepción del conocimiento desarrollada en *LUVI* se basa, como es sabido, en la distinción entre dos tipos fundamentales de actos, a saber: los actos básicos o fundantes (*Grundakte, fundierende Akte*), propios de la receptividad sensible, y los actos fundados (*fundierte Akte*), correspondientes a la espontaneidad intelectual: éstos últimos sólo se dan, por así decir, encabalgados sobre los primeros, de modo tal que, aunque abren un nuevo ámbito de significación y objetividad, irreducible al ámbito de lo sensible, no poseen un carácter autosustentado (cf. §§ 46-48). Dicho de otro modo: mientras que los actos de la receptividad sensible no se apoyan en actos más básicos de un tipo diferente, los actos de la espontaneidad intelectual sólo pueden tener lugar sobre la base de actos de la receptividad sensible, de modo que poseen un carácter, por así decir, sobreviniente. A través de su intervención se hace posible el acceso a nuevas estructuras de objetividad, categorialmente formada, para las cuales aquello constituido previamente en el nivel de la receptividad sensible provee, por así decir, la materia y el punto de partida. Dicha materia admite, dentro de un rango más o menos amplio, diversas formas de reconfiguración, a través de formación categorial, de modo tal que una y la misma base sensible puede dar lugar al surgimiento de diversas estructuras categorialmente formadas, a través de la intervención de los correspondientes actos de la espontaneidad intelectual. Así, para formularlo en términos de una distinción terminológica que Husserl fijará posteriormente, una misma "situación objetiva" (*Sachlage*), constituida pasiva-

<sup>10</sup> Para una discusión más amplia de la concepción husserliana de la intuición categorial, me permito remitir al tratamiento en Vigo (2002).

mente en el nivel de la receptividad sensible, por ejemplo, la que corresponde a la relación "todo/parte" que vincula un objeto y un momento presente en él puede ser articulada predicativamente en dos direcciones diferentes, a saber: desde el todo hacia la parte ("el objeto A es *a*" o bien "el objeto A posee el momento *a*") o bien desde la parte hacia el todo ("el momento *a* está presente en el objeto A"). Así, por poner tan solo un ejemplo elemental, en el caso de una manzana roja dada en la percepción puede decirse tanto "la manzana es roja" o "tiene color rojo" como también "el color rojo está presente en la manzana". De este modo, en el plano correspondiente a los actos de la espontaneidad intelectual, se da lugar a dos objetos categorialmente formados diferentes, más precisamente, a dos diferentes "estados de cosas", cuya materia sensible viene dada, en ambos casos, por una y la misma "situación objetiva" (cf. § 48 p. 681 s.).<sup>11</sup> La formación categorial, a través de la intervención de los actos de la espontaneidad intelectual, eleva, pues, lo previamente constituido en el nivel de la receptividad sensible a una nueva forma de objetividad o, si se prefiere, a una nueva forma de presencia.<sup>12</sup> Pero, por lo mismo, dicha intervención de los actos propios de la espontaneidad intelectual no produce, por así decir, de la nada las correspondientes estructuras de objetividad categorialmente formada. Por el contrario, la formación categorial tiene lugar siempre a partir de pre-estructuraciones constituidas ya en el nivel de la receptividad sensible, por así decir, sobre la base de la actualización de virtualidades de reconfiguración que lo así constituido y pre-estructurado alberga en sí.

Ahora bien, el modelo de encabalgamiento de actos presentado en *LU VI* provee una matriz explicativa elemental, que en el posterior desarrollo de la concepción husserliana queda integrada como un punto de partida básico, cuya validez se asume como establecida. Sin embargo, el tratamiento de *LU VI*, de carácter puramente estático, no tematiza específicamente el nivel de constitución que corresponde a los actos de la receptividad sensible, en el modo de la síntesis

<sup>11</sup> En el tratamiento de *LU* Husserl no fija aún terminológicamente la distinción entre "situación objetiva" y "estado de cosas", la cual aparece claramente formulada ya en la lección sobre teoría de la significación de 1908 (cf. *Bedeutungslehre* § 7 p. 29) y juega posteriormente un papel central en el marco del análisis genético llevado a cabo en *EU* (cf. esp. § 59).

<sup>12</sup> Sokolowski enfatiza acertadamente la función manifestativa que cumple la elevación de lo constituido sensiblemente al plano de la objetividad categorial, e introduce para ello la noción de "presenciación" (*presencing*): en el plano correspondiente a la experiencia categorialmente articulada no sólo se tiene la presencia de la cosa y sus determinaciones (p. ej. un helado y su sabor, su color, etc.), sino que también viene a la presencia, de modo expreso, el momento de la *pertenencia* (*belonging*) de las determinaciones al objeto, es decir: viene a la presencia, de modo expreso, también el momento correspondiente al *presentarse* el objeto bajo los aspectos correspondientes a sus determinaciones, es decir, como dotado de ellas. El momento correspondiente a la "presenciación" es característico de lo que Sokolowski llama la "presencia predicacional" y adquiere expresión en el enunciado a través de la cópula 'es' (o el verbo correspondiente). Véase Sokolowski (1981) p. 129 ss.

pasiva. Las estructuras constituidas en la sensibilidad se toman, en el marco de tratamiento elaborado en *LU VI*, más bien como dadas, sin abundar en mayores detalles relativos a su modo específico de constitución en el ámbito de la pasividad. Las observaciones contenidas en el importante § 47 no proporcionan un análisis detallado del modo en el que, para seguir con los casos antes mencionados, ya en el nivel de la receptividad tiene lugar una cierta pre-estructuración de la distinción entre un objeto y sus momentos o partes, que provee la base en la cual se apoya posteriormente la articulación predicativa que tiene como correlato el correspondiente “estado de cosas”. Más bien, Husserl se limita aquí a explicar las razones por las cuales la unidad del acto perceptivo, aun cuando se explica ella misma como resultado de una “fusión inmediata” (*unmittelbare Verschmelzung*) de intenciones parciales, no puede verse ella misma como una forma de unidad sintética del tipo que pertenece a los actos fundados, en el sentido más propio del término (cf. p. 676 ss.). Y, a lo sumo, se limita a señalar hacia el final de la discusión, en un giro que anticipa parte de terminología empleada posteriormente en el marco del análisis genético, que en la “percepción simple” (*schlichte Wahrnehmung*) el objeto total (*der ganze Gegenstand*) se da de modo explícito („*explizite*“), mientras que sus partes, en el sentido amplio del término, se dan de modo meramente implícito („*implizite*“). En cambio, obras como *APS* y *Ding* tematizan de modo específico el nivel básico de constitución propio de la síntesis pasiva. Y en *EU* el análisis de dicho nivel de constitución queda integrado en un programa general de reconstrucción de la génesis de las formas lógico-categoriales, a partir de las correspondientes pre-estructuraciones constituidas pasivamente en el nivel de la receptividad sensible. El programa de reconstrucción genética así esbozado, y desarrollado en algunos de sus aspectos más importantes a lo largo de la obra, no se limita, pues, a fijar una tesis general relativa a la dependencia de las formas lógico-categoriales pertenecientes al ámbito de la idealidad respecto de lo constituido pasivamente en el nivel correspondiente a la receptividad sensible, sino que aspira a establecer secuencias de derivación específicas para todas y cada una de dichas formas lógico-categoriales. En ese preciso sentido, el principio básico que guía los detallados análisis genéticos elaborados por Husserl reza: “sólo puede ser predicado originariamente lo que está originariamente dado, aprehendido y explicitado en la intuición” (cf. *EU* § 49 p. 240: “ursprünglich prädiziert kann nur werden, was ursprünglich anschaulich gegeben, erfaßt und expliziert ist”).<sup>13</sup> Vale decir: todo “paso” (*Schritt*) en el nivel

<sup>13</sup> El adverbio “originariamente” (*ursprünglich*), repetido en ambos miembros de la sentencia, introduce una precisión metódicamente importante. Su sentido se comprende cuando se tiene en cuenta que Husserl trata el mero juzgar vacío –es decir, desligado de la base intuitiva a partir de la cual se origina y por medio

de la predicación presupone un “paso” correspondiente en el nivel antepredicativo correspondiente a la experiencia receptiva (*rezeptive Erfahrung*) y su explicitación (*Explikation*) (cf. p. 240).

Desde el punto de vista que atiende al problema de las relaciones entre sensibilidad y entendimiento, por un lado, y a la cuestión referida al origen y el estatuto del ámbito de la idealidad, por el otro, se impone la constatación elemental de que el modelo explicativo desarrollado en *EU* constituye una profundización decisiva de la línea de interpretación abierta por la concepción del conocimiento presentada en *LU VI*. En tal sentido, ambos tratamientos pueden verse como pasos sucesivos dentro una secuencia consistente de desarrollo. En sus lineamientos más generales, la concepción de conjunto elaborada por Husserl, tal como queda definida por referencia a dicha secuencia de desarrollo, aparece caracterizada, en su mismo núcleo teórico, por una peculiar tensión productiva generada por dos tendencias básicas diferentes: por un lado, una tendencia antipsicologista, que da cuenta del énfasis puesto en la irreductibilidad del ámbito de la idealidad, y, por otro, una tendencia antilogicista o, si se prefiere, antiformalista, que adquiere expresión en el esfuerzo por poner de relieve la dependencia estructural de los actos intelectivos y los contenidos lógico-veritativos que se ofrecen a través de ellos, respecto del ámbito más básico de constitución correspondiente a los actos y los contenidos propios de la receptividad sensible. Este último aspecto resulta decisivo, cuando se trata de caracterizar la especificidad de la posición husserliana, pues da cuenta de lo que llegó a ser una marca distintiva de las concepciones fenomenológicas, a saber: la tesis del primado de la experiencia antepredicativa, como modalidad originaria y ámbito básico de la constitución del sentido.

Ahora bien, el ambicioso programa husserliano de una reconducción integral de las formas lógico-categoriales a su origen en el ámbito de la experiencia predicativa plantea, como es natural, toda una serie de problemas específicos, que el propio Husserl intentó no sólo identificar, sino también solucionar en términos consistentes con los lineamientos generales de su posición de base. Desde el punto de vista que aquí interesa, adquieren especial relevancia los problemas específicos que plantea la explicación del origen de aquellas determinaciones lógico-categoriales que parecen guardar una relación menos directa con el contenido perceptivo mismo, en su determinación propiamente sensible o, si se

de la cual obtiene su cumplimiento— como una modificación intencional *derivativa* respecto del juzgar pleno acompañado de evidencia intuitiva. Por lo mismo, la evidencia del juicio (*Urteilsevidenz*) presupone, de modo mediato o inmediato, la evidencia referida a los objetos dados en la intuición (*gegenständliche Evidenz*) (cf. *EU* § 5).

prefiere, en lo que tiene de real. En particular, interesa aquí muy especialmente el intento que Husserl elabora para dar cuenta del origen de las modalidades judicativas y, ante todo, de la negación, a la cual concibe con un tipo peculiar de modalización del contenido judicativo. En efecto, se podría sospechar que el intento de reconducción de las formas lógico-categoriales a su origen en el ámbito de la experiencia antepredicativa se toparía aquí con un límite poco menos que infranqueable, si se tiene en cuenta que en el contenido perceptivo mismo no parece poder haber nada que corresponda propiamente con aquello que expresa la negación en el ámbito propio del pensar judicativo. En tal sentido, el notorio predominio de los enfoques de corte logicista, tanto en el caso de la lógica tradicional como en el de la lógica moderna, cuando se trata del análisis de la negación, no parece ser meramente casual. Por lo mismo, puede decirse que la fenomenología husserliana afronta aquí un desafío particularmente difícil, que pone a prueba la viabilidad de, cuando menos, algunas de sus asunciones más básicas.

Una breve consideración del análisis genético de la negación llevado a cabo en *EU* permitirá apreciar el alcance de la notable estrategia explicativa elaborada por Husserl, a la hora de intentar superar tal desafío. Sin embargo, antes de abordar dicho análisis, conviene recapitular los aspectos más relevantes del tratamiento husserliano de la modalidad del juicio en *Ideen I*, el cual provee el marco más general en el cual se inscribe la posición elaborada por Husserl en torno al problema del origen de la negación.

### 3. MODALIDAD DEL JUICIO Y NEGACIÓN EN *IDEEN I*

La problemática concerniente a la modalidad del juicio ocupa un lugar destacado en la reflexión husserliana. En el período que va desde *Bedeutungslehre* hasta *Ideen I*, dicha problemática adquiere un protagonismo creciente.<sup>14</sup> En la concepción presentada en *Ideen I* dicho protagonismo ya puede considerarse central, desde el punto de vista sistemático. En efecto, en *Ideen I* Husserl introduce, como es sabido, la distinción fundamental entre el *nóema* pleno y el llamado *núcleo noemático* (*noematischer Kern*). El *nóema* pleno incluye también las correspondientes caracterizaciones modales, mientras que el núcleo noemático constituye el contenido central o mínimo de significación que permanece idéntico en todas y cada una de las diversas modalidades de posición posibles e incluso en los modos de mención correspondientes a las formas de la conciencia

<sup>14</sup> Para una discusión más amplia de la concepción husserliana de las modalidades del juicio y su evolución desde *Bedeutungslehre* hasta *Ideen I*, me permito remitir al tratamiento en Vigo (2004b).

no-posicional (cf. *Ideen I*, esp. §§ 94 y 99). Sobre esta base, Husserl presenta una elaborada concepción de las modalidades del juicio, apoyada en una distinción de dos series correlativas de caracteres modales, que dan cuenta del aspecto noético y el aspecto noemático del componente modal de la significación, a saber: del lado noético, las "modalidades de creencia" (*Glaubensmodalitäten*) y, del lado noemático, las "modalidades del ser" (*Seinsmodalitäten*) (cf. §§ 103-108). Además, Husserl identifica una modalidad básica o fundamental dentro de cada una de esas dos series, a la cual quedan referidas todas las restantes, a saber: dentro de las modalidades de creencia, la "certeza de creencia" (*Glaubensgewißheit*), que constituye la forma originaria y no-modalizada de conciencia respecto de la cual todas las demás han de verse como modalizaciones de carácter derivativo; y dentro de las modalidades del ser, el "carácter de ser, sin más", es decir, "sin otras especificaciones" (*der Seinscharakter schlechthin*), que constituye el correlato objetivo de dicha forma de conciencia originaria y no modalizada (cf. §§ 104-105). Modalidades como "posible" (*möglich*), "probable" (*wahrscheinlich*), "dudoso" (*zweifelhaft*), etc. deben verse, pues, como derivativas, y ello tanto desde el punto de vista noético como desde el punto de vista noemático (cf. § 104 p. 240 s.). Así, por ejemplo, "posible" quiere decir "algo que posiblemente es" (*möglich seiend*), "probable" quiere decir "algo que probablemente es" (*wahrscheinlich seiend*), "dudoso" quiere decir "algo que dudosamente es" (*zweifelhaft seiend*) (cf. § 104 p. 240). La intencionalidad de los correspondientes actos noéticos "se refleja" (*spiegelt sich*), explica Husserl, en estas relaciones noemáticas, de modo tal que cabe hablar de un paralelo estructural entre la intencionalidad noética y la noemática también en lo que respecta a las correspondientes series de modalidades (cf. p. 240 s.).

Como forma originaria en la serie de las modalidades de creencia, la certeza de creencia constituye, pues, la "proto-creencia" (*Urglaube*) o "proto-doxa" (*Urdoxa*) (cf. p. 241). Desde el punto de vista fenomenológico, la esencial "retro-referencia" (§ 104 p. 241: *Rückbezogenheit*) que vincula a las modalidades derivativas con la correspondiente modalidad originaria da cuenta de la presencia de una doble dirección de la mirada, que caracteriza a todas las formas de intencionalidad de nivel superior. Por un lado, en un primer nivel de actos, correspondiente al plano de la ejecución de la vivencia intencional del caso, el contenido noemático es intencionado directamente y es dado, así, en la forma que corresponde a la peculiar modalidad del caso: "viviendo" en la conciencia de probabilidad, vale decir, en el acto de presunción (*im Vermuten*), como tal, se nos da, de modo inmediato, aquello que es probable (*das, was wahrscheinlich ist*), y a ello va dirigida inmediatamente la mirada (*hinsehen*), en este primer nivel de actos. Por otra parte, podemos dirigir la mirada también, en un nivel de actos diferente,

a lo constituido en el primer nivel, tomado como un todo, esto es, a lo probable mismo, que es el objeto noemático total, provisto del preciso carácter de ser que le concede la correspondiente intención noética de presunción (cf. § 105 p. 242). Visto desde este segundo ángulo de mira (*Blickstellung*), sin embargo, el objeto total constituido en la correlación noético-noemática de primer nivel no aparece ya en la forma de presentación correspondiente a la modalidad derivativa del caso, sino, más bien, en aquella forma que corresponde a las modalidades originarias del "ser", del lado noemático, y de la certeza de creencia, del lado noético: el objeto total, con sus componentes de sentido y sus caracteres modales, en este caso, los correspondientes a la modalidad de la probabilidad, es dado ahora en la modalidad del "ser" (*als seiend gegeben*) (p. 242).

Ahora bien, como la anterior enumeración de ejemplos de modalidades derivativas y el tratamiento del ejemplo de la presunción dejan ver ya con suficiente claridad, la problemática de la modalidad del juicio abarca, para Husserl, bastante más que aquello que hoy se considera perteneciente al ámbito de la teoría modal, en el sentido más habitual del término. En efecto, en el caso de Husserl, la consideración se extiende mucho más allá del ámbito puramente lógico, para adentrarse tanto en el ámbito ontológico como también en el epistemológico. En rigor, los propios puntos de partida del análisis husserliano hacen, de suyo, imposible una restricción del problema de la modalidad a la esfera puramente lógica, y ello por la sencilla razón de que, como se dijo ya, el ámbito de lo lógico-categorial no puede considerarse, a juicio de Husserl, como un ámbito autocontenido o autosustentado.<sup>15</sup> La orientación antiformalista o bien antilogicista del enfoque husserliano explica también el hecho de que las distinciones propias de la doctrina del juicio tradicional no jueguen, en el caso de Husserl, un papel determinante. En particular, la distinción entre cualidad y modalidad del juicio pierde aquí gran parte de su peso tradicional, y ello justamente en la medida en que, ya en el contexto del análisis de la modalidad de *Ideen I*, Husserl trata la negación como un tipo peculiar de modalización. No sin razón se ha hecho notar, en tal sentido, que el análisis de la negación y el juicio negativo elaborado por Husserl resulta especialmente informativo, justamente, cuando se trata de ejemplificar el modo

<sup>15</sup> Lo que Husserl desarrolla en el tratamiento de las modalidades no puede ser identificado, sin más, con lo que hoy se entiende que es o debe ser una "teoría de la modalidad", en el sentido que corresponde a la "lógica modal" y la "semántica de los mundos posibles". Para las diferencias y las posibles conexiones entre la teoría fenomenológica de la modalidad y la semántica de los mundos posibles, con especial atención al tratamiento de la negación, véase Krysztofiak (1992). En el mismo sentido, véase también Rizzo (2011) cap. 1, quien defiende el tratamiento husserliano de la modalidad y la negación, con su punto de partida en la experiencia antepredicativa, frente al carácter reductivo y simplificador de los enfoques que se apoyan en las premisas de la actual lógica modal. Ambos autores discuten, en particular, la interpretación elaborada por Ch. W. Harvey y J. Hintikka (véase Harvey [1987]; Harvey – Hintikka [1991]).

en el que intenta dar cuenta del origen de estructuras predicativas complejas, a partir de lo previamente constituido en el nivel de la experiencia predicativa.<sup>16</sup> Sin duda, esto último vale, muy especialmente, para el análisis genético llevado a cabo en *EU*. Sin embargo, no menos cierto es que ya la breve discusión presentada en el § 106 de *Ideen I*, situada todavía en la perspectiva de la fenomenología estática, permite advertir claramente la orientación básica del enfoque husserliano.

Como se vio ya a partir del ejemplo provisto por el tratamiento de la presunción, toda experiencia modalizada incorpora necesariamente también un momento implícito de experiencia no-modalizada. Pero esto implica que la modalización constituye siempre, en razón de su propia estructura, un fenómeno de carácter *parcial*. La introducción de una modalización trae inevitablemente consigo también la escisión del todo de la experiencia no-modalizada originaria en una nueva experiencia constituida por dos niveles diferentes de actos, uno de los cuales vehiculiza todavía, aunque habitualmente de un modo sólo implícito, un momento sustraído a toda modalización. Toda experiencia modalizada es, pues, una experiencia compleja, que involucra, al menos, dos niveles heterogéneos de actos. Pero esos dos niveles de actos están enlazados internamente, en una cierta unidad funcional, ya que los actos del segundo nivel, correspondiente al momento no-modalizado dentro de la experiencia compleja total, quedan estructuralmente referidos a lo constituido en y a través de los actos de modalización, situados en el primer nivel.

Pues bien, el tratamiento de la negación (*Verneinung*) permite comprender mejor el verdadero alcance de la posición elaborada por Husserl. El caso del enunciado negativo adquiere aquí una especial importancia, porque la negación constituye, por así decir, la modificación derivativa más básica y elemental de todas las posibles. La negación, en cuanto es siempre negación *de* algo, remite necesariamente a una determinada modalidad de creencia. Esto significa, explica Husserl, que, desde el punto de vista noético, la negación es ya una cierta

<sup>16</sup> Véase, a este respecto, el acertado juicio de Lohmar (1998) p. 264. Lohmar es uno de los pocos intérpretes que han reparado adecuadamente en la importancia sistemática del tratamiento husserliano de la negación, tal como éste se lleva a cabo dentro del modelo genético desarrollado en *EU* (cf. esp. p. 264-270). Para una discusión más amplia del tratamiento husserliano de la negación y el juicio negativo, con referencia también al contexto provisto por las concepciones más tradicionales, véase Lohmar (1992). En este trabajo Lohmar considera, además, algunos elementos presentes ya en el marco de la concepción elaborada en *LU* que anticipan aspectos del posterior tratamiento de la negación en *Ideen I* y *EU*. En particular, Lohmar destaca, por un lado, el análisis de casos de conflicto que ponen de relieve la complejidad de diversos actos perceptivos (p. ej. la confusión de un maniquí situado en un escaparate con una mujer) en *LU V* § 27 y, por otro, la consideración de determinados casos de "conflicto" (*Widerstreit*) y "decepción" (*Enttäuschung*) en *LU VI* §§ 11-12 (cf. esp. p. 177 ss.). Estos tratamientos más bien ocasionales anticipan ya claramente algunos de los rasgos característicos de los posteriores desarrollos específicamente dedicados al asunto.

modificación de una determinada "posición" (*Position, Setzung*), no en el sentido estrecho que remite a la afirmación (*Affirmation*), sino en el sentido más amplio que remite a todas y cada una de las posibles modalidades de creencia (§ 106 p. 243). Desde este punto de vista, la peculiar prestación noemática (*noematische Leistung*) que lleva a cabo la negación, como acto, consiste, pues, en la "cancelación" o el "tachado" (*Durchstreichung*) del carácter posicional propio de la correspondiente modalidad de creencia. Por tanto, el correlato noemático específico de la negación, como acto noético, reside en el "carácter de cancelación" (*Durchstreichungscharakter*) que corresponde al 'no' (p. 243). En cuanto se refiere a la correspondiente modalidad de creencia, la cancelación propia de la negación afecta a *toda* la proposición (*Satz*) en su carácter de tal, es decir, también en su modalidad de ser (*Seinsmodalität*), de modo tal que dicho carácter de ser queda transformado en otro diferente, a saber: mediante la transformación de la (mera) "conciencia de ser" en una "conciencia de negación", el nóema adquiere el carácter de "no-ser" ("*nicht-seiend*"), en sustitución de su originario carácter de "ser" ("*seiend*") (cf. p. 243). Algo análogo vale también para el caso de la "afirmación expresa" (*Affirmation, Bejahung*), en el sentido preciso de la "confirmación" (*Bestätigung*) o "aceptación ratificadora" (*zustimmend*). Ésta posee el carácter de una modalización consistente en el "subrayado" (*Unterstreichung*) de la modalidad de creencia correspondiente al juicio originario, que es hecho objeto de ratificación (cf. p. 244).<sup>17</sup>

Tal como ocurre con los demás tipos de modalización, también en el caso de la negación y la afirmación ratificadora se abre, pues, la posibilidad de una doble consideración de la estructura intencional subyacente, según se apunte, desde el acto noético mismo y en el modo de la pura ejecución inmediata, al contenido noemático sobre el cual recae la modalización del caso (*i. e.* el acto noético de la cancelación o la ratificación), o bien al contenido total resultante de la ejecución de dicho acto, esta vez, desde el punto de vista de un acto de segundo nivel, diferente del primero. En el segundo caso, lo que se tiene por delante es un nuevo "objeto", y ello nuevamente en el "proto-modo dóxico no calificado" del (mero) "ser" (*im schlichten doxischen Urmodus "seiend"*). En esta nueva "actitud" (*Ein-*

<sup>17</sup> Husserl tiene en vista aquí juicios modalizados del tipo 'S es efectivamente P' o bien del tipo de las respuestas elípticas que ratifican una aseveración ya realizada, tales como 'sí', 'efectivamente', 'por cierto', etc. En su notable análisis de la estructura del juicio, también A. Reinach llama la atención sobre la importancia sistemática de la distinción entre el momento de simple afirmación o posición asertiva, presente en todo juicio genuino, tanto afirmativo como negativo, por un lado, y el tipo particular de modalización que corresponde a la ratificación enfática de una afirmación en el primer sentido o bien a su rechazo a través de la negación de carácter polémico-enfático, por el otro. Estos dos últimos tipos de actos modalizados se refieren al contenido judicativo total constituido en actos del primer tipo. Véase Reinach, *ThNU* esp. p. 127, 131-137.

*stellung*), orientada hacia el objeto total, el nuevo carácter asignado a éste, a través de la ejecución del acto modalizador situado en el primer nivel, aparece, por primera vez, como una determinación predicable (*prädikable Bestimmung*) del objeto mismo (cf. p. 244). Dicho de otro modo: el carácter de cancelado o bien de ratificado del objeto sobre el cual recae la modalización no es constituido originariamente en el acto de segundo nivel, dirigido a la totalidad noemática “objeto + carácter modal”, sino que tal carácter es “producido” (*erzeugt*) originariamente en y a través del acto de modalización mismo. Sin embargo, en el nivel correspondiente a la ejecución (*Vollzug*) de dicho acto, el carácter así producido no es tematizado, como tal, por el propio acto que lo produce (cf. § 106 p. 244).<sup>18</sup>

Como se puede ver, ya en el marco de la fenomenología estática, el análisis husserliano de la negación apunta a dar cuenta de la compleja estructura intencional que subyace al juicio negativo, en la medida en que el acto de negación comporta, al mismo tiempo, tanto el momento del rechazo (*Ablehnung*) (cf. § 106 p. 243) de un determinado contenido judicativo como el momento de la posición afirmativa de ese mismo rechazo.<sup>19</sup> Sin embargo, el tratamiento de

<sup>18</sup> Como muestran algunas de las anotaciones sobre teoría del juicio que Husserl elaboró en el proceso de preparación de la concepción de *LU*, desde 1893 en adelante, el problema de la correcta interpretación de la estructura del acto de negación estuvo presente desde muy temprano entre sus preocupaciones teóricas. En una anotación del 06/06/1899 (cf. *UUTH*, Texto N° 6, p. 127-133) Husserl se plantea la pregunta de si la negación pertenece siempre a la materia del juicio, asumiendo, al mismo tiempo, que el juicio no posee, en rigor, ninguna diferencia de cualidad, en la medida en que todo juicio, vale decir, también el negativo, constituye siempre un “tener por verdadero” (*Für-wahr-Nehmen, Für-wahr-Halten*). Husserl se esfuerza aquí por mostrar que el reconocimiento de este hecho no debe llevar, a su vez, a una errónea representación del juicio como un mero acto de asentimiento (o rechazo) referido a una representación dada de antemano, es decir, ya constituida como tal. A diferencia del mero ratificar o rechazar una toma de posición ajena, la verdadera predicación (*Prädikation*), esto es, el acto vivo del juicio (*das lebendige Urteil*) ha de verse como un proceso en el cual la representación del correspondiente estado de cosas se constituye en pasos sucesivos. La negación pertenece al contenido judicativo, es decir, al contenido del acto del tener por verdadero (*zum Bestand des Für-wahr-Nemens*), de modo tal que el propio estado de cosas posee aquí un carácter negativo. Pero ello no implica asumir que la negación misma viene dada de antemano, como componente de un estado de cosas ya constituido (cf. p. 129 s.). Aunque Husserl no es muy claro al respecto, la posición así fijada parece implicar que, en el caso del juicio negativo, el análisis del acto judicativo debe poder explicar en qué se funda la incorporación de la negación al contenido judicativo. En una anotación realizada entre mediados y fines de los años '80, Husserl trata el caso de los juicios de existencia negativos, el cual lo confronta con la necesidad de distinguir entre la negación de primer orden, que pertenece al contenido judicativo, por un lado, y la de segundo orden, que debe considerarse externa al contenido judicativo mismo, por el otro. Así, por caso, un juicio del tipo ‘Júpiter no existe’ no puede verse como un juicio en el cual se atribuya a Júpiter algo, en este caso, la no existencia, pues esto constituiría una lisa y llana contradicción. El juicio debe entenderse, más bien, en el sentido de declarar falso que Júpiter exista, es decir: ‘Júpiter no existe’ = ‘No es verdad que Júpiter exista’ (cf. *UUTH*, Texto 3 a), p. 67-70, esp. p. 70). Sin abandonar del todo la idea de que el juicio existencial constituye un acto predicativo, Husserl advierte claramente, ya en esta fase temprana del desarrollo de su pensamiento, que la existencia no puede tratarse como un predicado del mismo tipo que los restantes. También en el marco del análisis genético de *EU* el juicio existencial (*Existenzialurteil*) es tratado, junto con el juicio veritativo (*Wahrheitsurteil*), como una toma de posición judicativa de segundo orden, que trae consigo una modificación del sujeto del juicio (cf. § 73). Esto explica por qué Husserl incluye estas formas judicativas en el tratamiento dedicado a las modalidades del juicio.

<sup>19</sup> Aunque reconoce expresamente el momento del rechazo como componente esencial del acto de la negación, como tal, Husserl no recae, en modo alguno, en la concepción propia de la lógica escolar tradi-

*Ideen I* no aborda todavía los presupuestos que dan cuenta de la posibilidad misma de la negación, desde el punto de vista de su origen en la experiencia antepredicativa. Tal es la tarea que lleva a cabo el tratamiento genético elaborado en *EU*. A través de dicho tratamiento genético complementario, Husserl logra eliminar de su concepción todo residuo de corte puramente formalista o logicista.

#### 4. NEGACIÓN Y EXPERIENCIA ANTEPREDICATIVA EN *EU*

##### a) Negación en el ámbito de la receptividad y la síntesis pasiva

En la sección a) del § 21 de *EU* Husserl discute el problema relativo al origen de la negación (*Negation*).<sup>20</sup> El resultado fundamental al que apunta el análisis consiste en mostrar que la negación no aparece, por vez primera, en conexión con el juicio predicativo, sino que en su configuración primordial (*Urgestalt*) se presenta ya en la esfera de la experiencia receptiva (*rezeptive Erfahrung*) (p. 97). Para alcanzar tal resultado, en el marco del enfoque genético practicado en *EU*, Husserl debe lograr identificar de modo específico aquella pre-estructuración constituida en el nivel de la receptividad sensible que provee tal "configuración primordial" de la negación, en la cual se apoya luego la negación propia del juicio predicativo.

El punto de partida elemental del análisis husserliano viene dado por la asunción del carácter básico de la "certeza" (*Gewißheit*), vale decir: la modalidad básica es la de la "certeza de creencia" (*Glaubensgewißheit*), como Husserl la denomina ya en *Ideen I* y también ocasionalmente en *EU*, respecto de la cual toda ulterior modalización debe considerarse como un fenómeno de carácter derivativo. A ello se añade, como segunda asunción de base, la puesta de relieve del carácter esencialmente activo-tendencioso, y no meramente pasivo-receptivo, de

cional, según la cual la función del juicio negativo consistiría en la evitación del error, a través del rechazo de un previo juicio, establecido de modo implícito o explícito, por caso, por una persona diferente de la que produce el posterior acto de negación. Ya en el temprano tratamiento de la negación contenido en *UUTh*, Husserl distingue expresamente el caso de la genuina predicación, sea en la forma del juicio afirmativo o bien en la del juicio negativo, por un lado, y el caso en el cual aprueba (*zustimmen*) o se contradice (*widersprechen*) un juicio llevado a cabo por una persona diferente, por el otro (cf. Texto N° 6, p. 129).

<sup>20</sup> Como es sabido, esta parte del tratamiento de la negación presentado en *EU* sigue, en lo fundamental, el desarrollo contenido en los §§ 5-7 de *APS*. En el § 6 Husserl manifiesta con toda claridad su convicción de que las insuficiencias que presentan las concepciones logicistas, a la hora de dar cuenta de fenómenos como la modalidad y la negación, sólo pueden superarse, si se adopta la tesis metódica básica que caracteriza al enfoque propio de la fenomenología genética, esto es: que el paralelismo entre las estructuras pertenecientes al plano de la síntesis pasiva, por un lado, y al plano de la experiencia predicativa, por el otro, lejos de ser casual o accidental, debe verse como decisivo, a la hora de elaborar una explicación adecuada de la constitución de estas últimas (véase *APS*, § 6, p. 28 s.).

la receptividad sensible. La receptividad es, en tal sentido, el nivel inferior de la actividad del 'yo', en el cual la afección (*Affektion*), en la medida en que posee un potencial estimulador (*Reiz*), puede dar lugar al seguimiento activo por parte del 'yo', en alguna de las posibles formas de "dedicación" (*Zuwendung*) a aquello que se le presenta y, en cierto modo, se le impone (*sich aufdrängt*): sólo se puede hablar propiamente de receptividad del 'yo' (*Rezeptivität des Ich*), allí donde éste acoge (*aufnimmt*) en (algún modo de) la dedicación (*in der Zuwendung*) aquello que le es pre-dado (*vorgegeben*) a través de los estímulos que lo afectan (§ 17 p. 83). En el caso de las vivencias objetivantes, a través de las cuales se hace consciente, de uno u otro modo, aquello que es (*Seiendes*), el tipo de "dedicación dóxica" (*doxische Zuwendung*) que les es propia corresponde a lo que, en sede psicológica, se denomina habitualmente "atención" (*Aufmerksamkeit*). En términos generales, la atención puede caracterizarse como un cierto "tender" (*Tendieren*) del 'yo' hacia el correspondiente objeto intencional, en su unidad persistente a través del cambio de sus modos de donación. Más precisamente: se trata de un "tender hacia el objeto" que no se añade al correspondiente acto específico del 'yo' de modo meramente sobreviniente, sino que forma parte de su propia estructura esencial (*Wesenstruktur*) (cf. § 18 p. 84 s.). Como modo de dedicación al objeto, la atención es un "comportamiento tendencioso" (*tendenzioses Verhalten*), vale decir: un comportamiento animado por una tendencia, que trae consigo el despertar de un cierto interés (*Interesse*) en el objeto. Así, al continuado tener conciencia del objeto se añade un continuado "aspirar" (*Fortstreben*) a nuevas formas de conciencia del mismo objeto, en la forma de un interés en el enriquecimiento de sentido que se produce con la prosecución de los actos de aprehensión, y ello de modo tal que la tendencia que anima a la dedicación mantiene su propia operatividad, en la forma de una tendencia que apunta a su completa satisfacción (*auf vollkommene Erfüllung*) (cf. § 19 p. 86 s.).

A través del proceso de captación perceptiva, el objeto se da en diferentes apariciones (*Erscheinungen*) o imágenes (*Bilder*), en todas las cuales se presenta como uno y el mismo objeto (cf. p. 88). Las "posibilidades de transición" (*Übergangsmöglichkeiten*) de unas a otras apariciones o imágenes del objeto constituyen, en último término, "posibilidades prácticas" (*praktische Möglichkeiten*) del 'yo', que es capaz de mover su cuerpo, sus ojos, sus manos, etc., en la medida en que tales movimientos están vinculados con la percepción. Se trata aquí, más precisamente, de lo que Husserl denomina "cinestesis" (*Kinästhesien*), las cuales deben verse como efectos (*Auswirkungen*) de las tendencias de la percepción y constituyen ya, en cierto modo, actividades (*Tätigkeiten*), aunque no en el sentido en que lo son las acciones voluntarias (cf. p. 89). Las cinestesis tienen el

carácter de "cursos de actividad subjetivos" (*tätige subjektive Verläufe*), que se correlacionan, del lado objetivo, con un determinado "decurso" (p. 89): *Verlauf*, p. 90: *Ablauf*), motivado por ellas mismas, de apariciones o imágenes del objeto (*vgr.* visuales, táctiles, etc.), sin que el objeto mismo altere en nada el modo en que es dado, ya sea como estando él mismo en reposo o bien en movimiento (cf. p. 89). Que tal decurso de imágenes del objeto tenga o no lugar, está en poder del sujeto, en la medida en que es éste quien puede decidir llevar a cabo o no la correspondiente actividad perceptiva. En cambio, lo que se presenta a través de las cinestesis, una vez que se las ha puesto en marcha, ya no puede ser modificado arbitrariamente en su contenido, sino que se da de modo puramente receptivo (cf. p. 89). La actividad perceptiva, ya desde el comienzo mismo de la dedicación, aparece, pues, "animada" (*belebt*) por "tendencias perceptivas" (*Wahrnehmungstendenzen*), a saber: tendencias que apuntan a la continua transición de unas apercepciones en otras. Dicho de otro modo: se apunta, en razón de dichas tendencias, a recorrer la multiplicidad cinestésica y, así, a dar lugar a un decurso de imágenes del objeto (cf. p. 90). Tal juego de tendencias (*Spiel von Tendenzen*), que no es sino el "decurso tendenciosamente reglado de cinestesis motivadoras" (*der tendenziös geregelte Ablauf von motivierenden Kinästhesien*), forma parte del contenido esencial (*Wesensbestand*) de la percepción externa (cf. p. 90). El interés que anima a la actividad perceptiva, por así decir, desde dentro, debe verse, sin embargo, como un mero momento de "impulso" (*Streben*), que pertenece, como tal, a la esencia misma de la percepción, en su modalidad más normal (cf. § 20 p. 91). Tal "impulso" va asociado a un cierto sentimiento positivo (*ein positives Gefühl*), que no debe confundirse con la complacencia (*Wohlgefühl*) en el objeto mismo: el progresivo enriquecimiento del contenido de sentido (*Sinnesgehalt*) va asociado a un sentimiento específico de satisfacción, y en conexión con tal horizonte de creciente enriquecimiento se presenta un impulso a aproximarse cada vez más al objeto, a apropiarse de él de modo cada vez más completo (cf. p. 91 s.).

Ahora bien, la puesta de relieve del carácter tendencioso propio de la actividad perceptiva cumple un papel fundamental en la explicación elaborada aquí por Husserl, puesto que el origen de los diferentes tipos de modalización, a partir de la modalidad básica de la "certeza (de creencia)", queda explicado, a su vez, por la ocurrencia de determinadas formas de "inhibición" (*Hemmung*) de las tendencias operantes en la actividad perceptiva. La posibilidad de inhibición de dichas tendencias se relaciona, de modo inmediato, con el hecho de que van acompañadas de determinadas "intenciones de expectativa" (*Erwartungsintentionen*), que dan cuenta de su configuración protensional (*protentionalen Erwartungen*): tales intenciones de expectativa quedan referidas a aquellos aspectos del objeto

percibido que pueden llegar a estar dados (*zur Gegebenheit kommen*) en el curso de la consideración del objeto, por caso, el lado del reverso, todavía no inspeccionado (cf. § 21 p. 93). Así, toda fase del curso de actividad perceptiva constituye un sistema multiradial de intenciones de expectativa, actuales y potenciales. En el caso "normal", es decir, allí donde el objeto es dado en el modo de la mera "certeza de creencia", el sucederse de las intenciones de expectativa tiene lugar de modo no inhibido (*ungehemmt*): la satisfacción del interés perceptivo, el cumplimiento de las tendencias, en el tránsito de una fase perceptiva a otra, de un modo de darse el objeto a otro, constituye, al mismo tiempo, el cumplimiento de las correspondientes intenciones de expectativa (cf. p. 93 s.). El caso contrario es el de la inhibición de las tendencias propias de la actividad perceptiva, de modo tal que el curso de la percepción queda detenido en una de sus fases y en un determinado modo de donación del objeto, sin llegar plenamente a la efectuaración y el cumplimiento de tales tendencias. Por lo mismo, el interés perceptivo queda en este caso más o menos insatisfecho (cf. p. 94).

Es aquí donde se inserta el análisis del origen de la negación, el cual toma, en virtud del marco de tratamiento en el cual queda inscripto, una orientación que apunta, ante todo, a determinar la modalidad específica que presenta el momento de inhibición subyacente. Se trata, más precisamente, del caso en el cual tiene lugar una "decepción" (*Enttäuschung*) de las intenciones de expectativa (*Erwartungsinentionen*) conectadas con el interés perceptivo (*Wahrnehmungsinteresse*) (cf. § 19 a) p. 94). El ejemplo de Husserl corresponde a la contemplación de una bola coloreada, por caso, roja, siguiendo la línea del horizonte interno del objeto. Si, por ejemplo, al girar la bola con la mano ocurre que el lado del revés, antes oculto a la mirada, se presenta de repente como verde, lo que se establece (*tritt... auf*) entonces es una peculiar modalidad de "conciencia de diferencia" o "alteridad", en la forma del "de otro modo" (*Bewußtsein des Anders*), la cual trae consigo una decepción de la expectativa conectada con el interés perceptivo: mientras que esta última apuntaba a la uniformidad del rojo ("*gleichmäßig rot*"), la conciencia de diferencia o alteridad toma ahora la forma del "no rojo, sino verde" ("*nicht rot, sondern grün*") (cf. p. 94 s.). Husserl explica, sin embargo, que esta peculiar forma de conciencia de diferencia o alteridad, de índole intrínsecamente deceptiva, posee, en virtud de su propia estructura, un carácter necesariamente parcial. En efecto, sólo puede tener lugar como tal, allí donde queda conservada una cierta unidad del correspondiente proceso intencional, lo cual presupone una cierta medida o proporción (*ein gewisses Maß*) de cumplimiento ininterrumpido (*durchgehende Erfüllung*). La conservación de cierta unidad del sentido objetivo (*gegenständlicher Sinn*) resulta aquí imprescindible, a fin de poder referir las diferentes fases del proceso perceptivo a la

unidad del objeto. Sólo así se puede tener, en el flujo de las apariciones cambiantes, la concordancia (*Einstimmigkeit*) propia de un modo unitario de conciencia, más precisamente, el propio de una intencionalidad unitaria que comprende todas las fases del proceso perceptivo (*eine einheitliche, alle Phasen übergreifende Intentionalität*) (cf. p. 65). Lo que sostiene aquí la unidad del proceso no es sino la unidad de la conciencia perceptiva del objeto, que va necesariamente asociada a la unidad de la dirección tendenciosa (*tendenziöse Richtung*) hacia la contemplación de dicho objeto. Se mantiene, pues, un cierto "marco de sentido" (*Sinnesrahmen*) unitario, a lo largo del progresivo cumplimiento de las expectativas perceptivas. Sólo una parte de ellas, la que en el ejemplo anterior corresponde a la uniformidad del color de la superficie de la bola, resulta afectada, mientras que la parte correspondiente a la unidad de sentido del objeto mismo adquiere, al mismo tiempo, el carácter del "no así, sino más bien de otro modo" (*"nicht so, sondern vielmehr anders"*) (cf. p. 95).

Desde el punto de vista de los contenidos perceptivos involucrados en esta peculiar forma de conciencia de diferencia o alteridad, lo que se presenta en este tipo de contexto es, a juicio de Husserl, un cierto tipo de "conflicto" (*Widerstreit*). Pero, en este caso, no se trata de un conflicto de alcance mera o primariamente lógico, sino, más bien, de alcance dinámico o cuasi-dinámico. Más precisamente, el conflicto concierne aquí al contenido de sentido (*Sinngehalt*) de la percepción y afecta, de modo directo, a la relación que se da entre lo que se conserva retencionalmente en intenciones todavía vivas (*noch lebendige Intentionen*), por un lado, y lo que se instituye de modo originario y novedoso, a lo largo del proceso continuado de despliegue perceptivo del objeto, por el otro. El carácter (cuasi)dinámico de dicho conflicto se muestra en el hecho de que el nuevo sentido objetivo constituido en una fase ulterior del proceso perceptivo, al instaurar su aparición "en carne y hueso" (*in seiner Leibhaftigkeit*), a la vez "echa de la silla a su enemigo" (*wirft seinen Gegner... aus dem Sattel*), para decirlo con la gráfica expresión empleada por Husserl (cf. p. 95). El nuevo contenido perceptivo (vgr. el verde) "cubre" (*überdeckt*) con la plenitud (*Fülle*) de su presencia "en carne y hueso" a aquel otro contenido que era anticipado de modo puramente vacío en la correspondiente expectativa (vgr. el rojo) y, de ese modo, también lo vence (*überwältigt*). En efecto, la capacidad de cumplimiento (*Erfüllungskraft*) de lo impresionalmente dado posee una certeza (*Gewißheit*) dotada de "fuerza originaria", que sobrepuja y vence la certeza propia de lo anticipado en la mera expectativa (*Vorerwartung*) (vgr. el "ser-rojo" [*rot-seiend*] de la bola). Pero, en tanto sobrepujada y vencida, esta última queda todavía retencionalmente conservada como consciente (*bewußt*), aunque sólo en el modo de lo "negativo" o "nulo" (*"nichtig"*) (cf. p. 95 s.).

Ahora bien, esta "nulificación" (*nichtig machen*) de lo protensionalmente anticipado no afecta exclusivamente a la fase actual del proceso perceptivo, sino que extiende sus efectos modificadores, de modo retroactivo (*rückwirkend*), también a toda la serie de las fases anteriores: la modificación noemática (*noematische Wandlung*) extiende su irradiación (*strahlt*), al modo de una "cancelación retroactiva" o un "tachado retroactivo" (*rückwirkende Durchstreichung*), hacia la esfera retencional y produce así una transformación de su prestación de sentido (*Sinnesleistung*), tal como ésta surgía a partir de las previas fases del proceso perceptivo. La previa "apercepción" (*Apperzeption*) estaba, por así decir, en sintonía (*abgestimmt*), a modo de expectativa, con la duradera uniformidad del contenido perceptivo (*vgr.* el "ser-rojo" de la superficie de la bola), pero queda ahora "implícitamente reinterpretada" (*implicitement umgedeutet*), en el modo correspondiente al enriquecimiento de sentido al que dan lugar las nuevas fases del proceso perceptivo (*vgr.* "de un lado verde") (cf. p. 96). Como se dijo ya, dicho enriquecimiento de sentido, en la medida en que toma la forma de una decepción de las expectativas conectadas con el interés perceptivo, trae consigo necesariamente también una modificación del sentido total de la serie de apariciones (*Erscheinungsreihe*). Tal modificación toma la forma de una "nulificación" de carácter retroactivo, en el sentido preciso de la "cancelación" o el "tachado" de los momentos correspondientes a la anterior "prefiguración" (*Vorzeichnung*) del objeto (*vgr.* como uniformemente rojo) (cf. p. 96).

Sobre esta base, Husserl cree haber podido identificar lo que denomina "el fenómeno originario de la negación" (*das ursprüngliche Phänomen der Negation*), como "nulidad" (*Nichtigkeit*) y "supresión" o "eliminación" (*Aufhebung*). Dado que el fenómeno originario puesto así de relieve se sitúa en el ámbito de la síntesis pasiva, el análisis elaborado muestra que la negación no es cosa que pertenezca exclusiva ni primariamente al ámbito del pensar predicativo. Por el contrario, ya en el ámbito antepredicativo de la experiencia receptiva (*rezeptive Erfahrung*) se encuentra aquello que puede considerarse su configuración arquetípica (*Urgestalt*). Así pues, desde el punto de vista noemático, lo esencial de la negación, tal como ésta se da en el ámbito de la experiencia antepredicativa, consiste en la "superposición" (*Überlagerung*) de un sentido nuevo sobre uno ya constituido, y ello de modo tal que junto con dicha superposición tiene lugar, a la vez (*in eins*), también el "desplazamiento sustitutivo" (*Verdrängung*) de este último. Correlativamente, en dirección noética, tiene lugar un segundo modo de "aprehensión" (*Auffassung*) del objeto, que no se ubica simplemente *junto* (*neben*) al primero, que ha sido desplazado, sino, más bien, *sobre* (*über*) él y entra en conflicto (*streitet*) con él. Se produce, pues, lo que Husserl denomina aquí un conflicto (*es streitet*) de "creencia con creencia" (*Glaube mit Glaube*), a saber: la

creencia referida a un determinado contenido de sentido y su correspondiente modo de intuición (*Anschauungsmodus*) entra en conflicto con la creencia referida a otro contenido de sentido, dado en su propio modo de intuición (cf. p. 97). En el caso del ejemplo antes comentado, el conflicto consiste específicamente en la supresión o eliminación de una expectativa, apoyada en una intención anticipadora, por medio de una nueva impresión. Se trata, pues, de un fenómeno de “decepción”, en el marco del cual lo que resulta *inmediatamente* (*unmittelbar*) afectado por la supresión o eliminación y carga sobre sí *de modo primario* (*primär*) el carácter del “no” (*der Charakter des “nicht”*) no es sino aquel momento de contenido objetivo a cuyo “ser” apuntaba la correspondiente intención anticipativa (vgr. el rojo de la superficie de la bola, en tanto anticipado en su “ser”). La extensión de la cancelación o el tachado a la cosa entera que opera como sustrato (*Substrat*) debe verse aquí, por tanto, como una “consecuencia” (*Konsequenz*) de la previa supresión o eliminación del correspondiente momento de contenido objetivo, cuyo “ser” había sido anticipado: la cosa, en la medida en que había sido anticipada como dotada de una cierta uniformidad cualitativa (vgr. como roja en toda su superficie), queda ella misma cancelada o tachada, justamente, porque esa misma cosa se presenta ahora como privada de tal uniformidad (vgr. como verde del lado del reverso) (cf. p. 97).<sup>21</sup>

Una vez producida la modificación de la percepción originaria, que pierde su carácter de simplicidad y normalidad en virtud del correspondiente acto de cancelación o tachado, se abre nuevamente la posibilidad de una percepción que se asimila a la normal. Ello es así, en la medida en que la modificación de sentido asociada a la cancelación o el tachado da lugar a una percepción dotada de un sentido unitario y una persistente concordancia, cuya prosecución hace posible un continuado cumplimiento de las correspondientes intenciones: con la incorporación del nuevo momento de contenido al sentido total constituido a través del proceso perceptivo todo vuelve a resultar concordante (cf. p. 97 s.). Pero, como Husserl mismo enfatiza, no se retorna aquí simplemente al punto de partida. Por el contrario, lo que se produce ahora es una suerte de interpenetración parcial de lo conservado retencionalmente con lo que se constituye posteriormente. La

<sup>21</sup> En el contexto de *EU* el análisis se limita al caso particular de un conflicto de creencia con creencia, pero el mismo modelo de interpretación de la estructura deceptiva subyacente a la modificación de nulificación y eliminación puede extenderse también, de modo analógico, a aquellos casos en los que no se tiene como punto de partida una creencia que presenta el carácter modal de certeza (*Gewissheit*), sino, más bien, algún otro tipo de “tesis objetivante” (*objektivierende Thesis*), cuyo carácter posicional queda mitigado por vía de modalización, tal como, por ejemplo, una sospecha (*Vermutung*), un presentimiento (*Anmutung*) o incluso una simple presunción (*Zumutung*), hasta alcanzar el límite de la mera fantasía libre (*freie Phantasie*), que carece ya de toda pretensión de validez (cf. *LUE I* p. 226 s.). Agradezco a Emilio Vicuña por haberme llamado la atención sobre este importante punto y también por la referencia al texto citado.

antigua aprehensión perceptiva del objeto se mantiene consciente, pero adquiere ahora el carácter de lo suprimido o eliminado: el antiguo sentido queda declarado inválido (*für ungültig erklärt*) y, a la vez, se introduce sustitutivamente un sentido nuevo, que aparece dotado de validez (*als gültig*) (cf. 98).

El resultado del análisis desarrollado puede resumirse, pues, en dos puntos fundamentales. En primer lugar, hay que poner de relieve el carácter fundado o, si se quiere, parasitario de la negación, tal como ésta tiene lugar de modo originario, ya en el ámbito de la síntesis pasiva de la receptividad. En efecto, la negación presupone la constitución originaria y no modificada del objeto, entendida en el sentido de una percepción normal, que no es sino el efecto no-inhibido (*ungehemmte Auswirkung*) del interés perceptivo. Sobre esta base, la negación se presenta como una cierta "modificación de conciencia" (*Bewußtseinsmodifikation*), que se anuncia ella misma como tal. Dicha modificación de conciencia consiste en una cancelación parcial o un tachado parcial, que se da siempre sobre la base de una "certeza de creencia" (*Glaubensgewißheit*) que se mantiene constante y, en última instancia, sobre la base de una creencia mundana, de alcance universal (*universale Weltglauben*) (cf. p. 98). En segundo lugar, hay que destacar el hecho de que la constitución originaria de un objeto de percepción (*Wahrnehmungsgegenstand*) se lleva a cabo a través de intenciones que, en razón de su propia esencia, pueden siempre experimentar una modificación, en virtud de la decepción de su componente intrínseco de creencia de expectativa, de carácter protensional. Cuando se produce tal tipo de modificación de origen deceptivo, tiene lugar al mismo tiempo una correspondiente "superposición" (*Überlagerung*) de intenciones dirigidas las unas a las otras (cf. p. 98).

#### *b) Negación en el ámbito del pensar predicativo*

En el posterior tratamiento de las modalidades del juicio, en general (cf §§ 66-79), y del juicio negativo, en particular (cf § 72), Husserl desarrolla una estrategia explicativa destinada, ante todo, a poner de relieve el paralelismo estructural que las correspondientes formas categoriales mantienen respecto de las pre-estructuraciones pasivamente constituidas en las cuales en cada caso se apoyan. En efecto, tal es el diseño general de la concepción elaborada en *EU* y vale también, con las peculiaridades del caso, para el tratamiento de las diferentes formas de predicación modalizada que Husserl discute de modo individualizado (cf. §§ 72-79). Sin embargo, la discusión adquiere en este caso un carácter más bien sumario. Esto se explica, en buena medida, ya por el mismo carácter fundado y derivativo de dichas formas de predicación, lo que hace su tratamiento se apoye en lo ya establecido para el caso de las correspondientes formas básicas

de carácter no modalizado. En cambio, la presentación general de la problemática de las modalidades (cf. §§ 66-71) presenta un mayor desarrollo e incluye una serie de aspectos que revisten gran interés sistemático. Lamentablemente, no es posible considerarlos aquí de modo detallado. Pero tampoco resulta estrictamente necesario, con vistas a lo que hay que decir respecto del caso de la negación. Baste, pues, con un par de observaciones de carácter más bien general.

La primera observación concierne a la caracterización general de las modalidades del juicio que Husserl ofrece en este contexto. Se trata de una caracterización peculiar, en la medida en que, para poner de relieve su índole de "toma de posición activa" (*aktive Stellungnahme*), Husserl las presenta como "modos de la decisión del yo" (*Modi der Ich-Entscheidung*) (cf. § 66). En este empleo, la expresión "decisión" debe tomarse en el sentido más propio, que remite a la "toma de posición de carácter responsivo por parte del yo" (*die antwortende Stellungnahme des Ichs*) en y a través del juicio predicativo, entendido como una "actividad del yo" (*als Ichaktivität*). A través de tal tipo de toma de posición, el "yo" se decide activamente "por" (*für*) o bien "contra" (*gegen*) algo, pero lo hace siempre sobre la base de los correspondientes procesos de constitución que tienen lugar ya en el nivel de la "doxa pasiva" (*passive Doxa*) (cf. p. 327). Desde este punto de vista, se comprende mejor el hecho de que la modalización no representa un acontecimiento meramente ocasional, carente de mayor calado constitutivo, cuya ocurrencia no rebasara el contexto del juicio. Por el contrario, el tránsito a través de la modalización (*der Durchgang durch die Modalisierung*) y, concomitantemente, la aspiración (*Streben*) a alcanzar a partir de ella la certeza de la creencia y la correspondiente constatación (*Feststellung*) constituyen fenómenos que poseen una importancia decisiva, cuando se trata de hacer comprensible, en sus raíces últimas (*in ihren letzten Wurzeln*), el sentido mismo del afán judicativo (*Urteilsstreben*) (cf. p. 328 s.).

Una segunda observación se refiere a la conexión sistemática que Husserl establece entre la modalización y la estructura del flujo temporal de la conciencia, sobre todo, en la medida en que esta última comporta tanto un horizonte pro-tensional como un horizonte retencional. En efecto, desde el punto de la vida de la conciencia, considerada en su concreción fáctica, el fenómeno de una institución de sentido completamente originaria (*Urstiftung*), despojada como tal de toda intención anticipativa basada en la previa experiencia, debe verse, en rigor, como un "caso límite" (*Grenzfall*), que, de hecho, no tiene lugar casi nunca (*fast nirgends*). Por el contrario, normalmente operan aquí siempre ya determinadas anticipaciones (*Antizipationen*) cuyo origen remonta, desde el punto de vista del contenido, a lo ya experimentado y a los caracteres de familiaridad (*Bekanntheitscharaktere*) así instituidos. Es justamente en este entramado de

“anticipación” (*Vorgriff*) y “posibilidad” (*Möglichkeit*) o “imposibilidad” (*Unmöglichkeit*) de su cumplimiento experiencial (*erfahrende Erfüllung*), que resulta esencial para toda experiencia, donde reside, a juicio de Husserl, el fundamento (*Grund*) de la ocurrencia de modalizaciones, también, y muy especialmente, en el caso de aquellas modalizaciones de nivel superior, que pertenecen específicamente al ámbito del pensar predicativo y la toma de posición judicativa (*Urteilsstellungnahme*) (cf. § 67 p. 330). Sobre esta base, y en atención al doble horizonte protensional y retencional que pertenece a la estructura esencial de toda conciencia perceptiva, Husserl distingue dos tipos fundamentales de casos de modalización, a saber: aquellos que se fundan en las intenciones de carácter anticipativo (cf. § 67 a) p. 331 ss.), por un lado, y aquellos que se fundan en las intenciones de carácter retencional, por el otro (cf. § 67 b) p. 334 ss.). Como se vio ya, la modalización propia de la negación pertenece al primer tipo de casos.

Pues bien, en su breve tratamiento del problema de la llamada “cualidad” del juicio y, en conexión con él, del juicio negativo (cf. § 72), Husserl elabora una posición que combina una serie de elementos que la diferencian drásticamente de la concepción más extendida en la lógica tradicional. Tales elementos configuran un peculiar cuadro de conjunto, dentro del cual se apunta, puede decirse, a dos objetivos básicos, intrínsecamente conectados, a saber: por un lado, a descartar la idea según la cual hay diferentes “cualidades” del juicio (vgr. “afirmativo”, “negativo” y eventualmente también “infinito” o “indefinido”), que serían todas ellas igualmente originarias; por otro, a mantener la tesis básica según la cual la negación debe verse como una especie peculiar de modalización, que, como tal, no puede poseer un carácter básico o fundante, sino que debe verse como derivativa o fundada. Aunque la argumentación desarrollada por Husserl puede no ser suficientemente clara a primera vista, su articulación se hace más fácilmente comprensible, cuando se tiene en cuenta, desde el comienzo mismo, el hecho de que tiene centralmente en vista los dos objetivos mencionados.

Así pues, Husserl comienza distinguiendo dos formas principales de “toma de posición” (*Stellungnahme*) judicativa, la “afirmativa” (*bejahend*) o “convalidante” (*aner kennend*) y la “negativa” (*verneinend*) o “desestimadora” (*verwerfend*), que corresponden, como es obvio, al caso del juicio afirmativo y el juicio negativo, respectivamente (cf. § 72 p. 352). Luego, sobre esa base, Husserl enfatiza el hecho de que, contra la suposición habitual de la lógica tradicional, no puede hablarse aquí, en modo alguno, de dos “cualidades” diferentes, al modo en que se oponen, por ejemplo, el rojo y el azul, dentro de la esfera de los colores. En efecto, el “negar” llevado a cabo por el “yo” (*das ichliche Negieren*), en la medida en que constituye un “poner fuera de validez” (*Außergeltungsetzen*), no puede situarse, en modo alguno, al mismo nivel que el afirmar, como exigiría el modelo

explicativo basado en la oposición de diversas especies cualitativas. Por el contrario, hay que decir, más bien, que el “poner fuera de validez” constitutivo del negar posee necesariamente un carácter intencional secundario (cf. p. 352). El error fundamental de la lógica tradicional, al distinguir diversas “cualidades” del juicio supuestamente situadas a un mismo nivel, consistió precisamente, piensa Husserl, en no haber reconocido el hecho de que existe una única forma básica (*Grundform*) del juicio predicativo. Tal forma básica no es sino la que corresponde al juicio categórico simple y positivo (*das schlichte, positive, kategorische Urteil*) del tipo “S es p”, tal como éste se emplea allí donde no cumple una función secundaria de convalidación de una afirmación previa (*nicht das anerkennende*) (cf. p. 352 s.). Todas las demás formas judicativas, incluida la forma convalidante del juicio positivo, deben verse, pues, como modificaciones de carácter derivativo (cf. p. 353).

Una segunda constatación, que Husserl considera aún más importante que la anterior, se refiere, por último, al correcto modo de explicar el carácter derivativo o secundario de la negación, entendida como una forma peculiar de modalización. El punto clave de la posición de Husserl concierne aquí al hecho elemental de que la modalización negativa no afecta, como tal, a la fuerza aseverativa que caracteriza esencialmente a toda “toma de posición” judicativa, sino que debe verse, más bien, como restringida a la calificación del predicado. Según esto, la diferencia entre el juicio positivo y el negativo, como posibles variantes del juicio categórico, debe tomarse exclusivamente en el sentido de la diferencia entre la constatación (*feststellen*) de un “ser así” (*Sosein*) y la constatación de un “no ser así” (*Nicht-so-sein*) (cf. p. 353 s.).

## 5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En consonancia con las premisas básicas de la fenomenología, en general, y la fenomenología genética, en particular, el análisis husserliano que busca dar cuenta de la negación en atención a su origen antepredicativo considera, en pie de igualdad y de modo complementario, tanto el lado noemático como el lado noético del fenómeno.<sup>22</sup> Y lo hace, como lo exige el peculiar modelo de encabalgamiento de actos con el que opera la concepción husserliana, en dos niveles, a

<sup>22</sup> Dada esta orientación metódica básica y dado, además, el refinamiento del análisis de detalle llevado a cabo por Husserl, resulta, cuando menos, sorprendente que se haya podido dirigir a Husserl el reproche de oscilar indebidamente en su concepción entre lo que serían dos caracterizaciones irreconciliables de la negación, una como acto y una como parte del contenido judicativo (cf. Benoist [2001]).

saber: el nivel de la receptividad sensible y el nivel de la espontaneidad intelectual, respectivamente.

Del lado noemático, Husserl ubica el origen antepredicativo de la negación, como se vio, en determinados fenómenos de "conflicto" de determinaciones opuestas, por caso, cualidades, tal como se presentan ya en el nivel que corresponde a la mera experiencia perceptiva, sin necesidad de ninguna mediación conceptual. Según esto, ya en el nivel de la mera receptividad sensible se tiene acceso a ciertas formas específicas de oposición e incompatibilidad, de carácter dinámico-cualitativo, que proporcionan el punto de partida metódicamente más adecuado, allí donde se trata de explicar el origen de la negación, tal como ésta aparece posteriormente en el nivel que corresponde al pensar predicativo. Con esta constatación, tan elemental como decisiva, Husserl se sitúa claramente en la línea de una posición antilogicista cuyos orígenes más remotos pueden rastrearse hasta Platón y Aristóteles, y ello precisamente en la medida en que busca en el ámbito de la contrariedad real, por caso, en el modo de la oposición cualitativa, el punto de apoyo para dar cuenta de estructuras lógicas fundamentales, tales como la determinación conceptual, la oposición lógica y la negación.<sup>23</sup> Sin embargo, la ventaja del análisis husserliano respecto de las concepciones antilogicistas más tradicionales viene dada, a mi modo de ver, por el hecho de que incorpora expresamente, ya en el nivel de la mera receptividad sensible, la consideración de los aspectos relevantes que conciernen al lado noemático. En efecto, Husserl pone al descubierto, como se vio, el papel decisivo que juega aquí la estructura horizontal de la conciencia perceptiva, en particular, por el lado de su horizonte protensional: sin la presencia de determinadas anticipaciones, que pueden tener lugar incluso de modo meramente protensional y no tematizante, no están dadas todavía las condiciones necesarias para dar cuenta de la aparición del "no" en el nivel correspondiente al pensar predicativo. Dicho de otro modo: la mera presencia de "conflicto" del lado noemático no basta por sí sola para dar cuenta de las precondiciones estéticas de la negación, tal como ésta ocurre en el

<sup>23</sup> Como ha hecho notar B. Hafemann en su notable tratamiento del asunto, en su lógica de predicados Aristóteles logró elaborar de modo consistente una concepción radicalmente intensionalista, dentro de la cual fenómenos tales como la oposición lógica y la negación quedan caracterizados no en términos de las correspondientes tablas de verdad, como ocurre habitualmente en la actual lógica proposicional de corte extensionalista, sino, más bien, en términos de las condiciones que dan cuenta del fenómeno básico de la determinación conceptual o, si se prefiere, semántica (véase Hafemann [1998] esp. 51 ss., 83 ss.). Por cierto, ya Platón había abierto vías de indagación comparables, sobre todo, con su tratamiento de la negación y el juicio negativo en *Sofista*, donde se parte de una caracterización del "no ser" en términos de alteridad y oposición cualitativa (cf. 251a-259d). El trasfondo que explica la prevalencia del enfoque antilogicista en el tratamiento de fenómenos como la oposición lógica y la negación por parte de Platón y Aristóteles viene dado, como a nadie escapa, por la centralidad protagónica que adquirió la temática de la contrariedad ya desde los comienzos mismos de la ontología griega, vale decir, en la filosofía natural de los presocráticos. A este respecto, véase la excelente contribución de Lloyd (1966) caps. 1-2.

nivel del pensar predicativo. La "situación objetiva" del caso, que ha de presentar ella misma la forma de un "conflicto" en el sentido ya indicado, sólo puede proveer la base para un fenómeno defectivo en el modo de la "decepción", allí donde ella misma entra, a su vez, en "conflicto" con un determinado plexo de anticipaciones de homogeneidad cualitativa. Por tanto, son dos —y no uno solo, como pudiera parecer a primera vista— los momentos de conflictividad que detecta el análisis husserliano, en el nivel de la mera receptividad sensible, a saber: por un lado, el que corresponde al lado noemático, en el modo de la contrariedad real, por caso, entre determinaciones cualitativas opuestas; por otro, el contraste entre esta misma configuración objetiva, tomada como un todo, y las correspondientes anticipaciones de homogeneidad que, del lado noemático, forman parte de la estructura horizontal de la conciencia perceptiva, como tal, y acompañan la actividad perceptiva, también en lo que tiene de dedicación al objeto. En efecto, son las expectativas vinculadas con el interés perceptivo las que quedan involucradas de modo directo, según Husserl, en los fenómenos deceptivos que se dan sobre la base de "situaciones objetivas" que presentan casos de "conflicto", en el sentido aquí relevante. Por lo mismo, la presencia de "situaciones objetivas" de carácter conflictivo debe verse, a lo sumo, como una condición necesaria, pero no suficiente, para dar lugar al peculiar tipo de experiencia unitaria de "decepción" en el que debe buscarse propiamente el origen antepredicativo de la negación judicativa.

Así pues, sólo los correspondientes casos de "decepción" proveen, de acuerdo con el análisis husserliano, las condiciones necesarias y suficientes para dar cuenta de la negación predicativa. Ahora bien, esta última, en la medida en que pertenece al ámbito de los actos de la espontaneidad intelectual, no surge ni podría surgir mecánicamente a partir de las configuraciones pasivamente constituidas en las que se apoya. Ello es así, por la sencilla razón de que el pensar predicativo constituye una actividad esencialmente libre, que, si bien no puede verse como autosustentada, tampoco puede ser simplemente determinada, sino tan sólo motivada por la experiencia perceptiva en la que se apoya. Desde el punto de vista noemático, puede decirse que el juicio negativo lleva a cabo la constitución de un "estado de cosas" que contiene en sí, es decir, como parte de su contenido, el momento de la negación, expresado por el "no". La constitución de dicho "estado de cosas" tiene lugar, sin embargo, sobre la base de una "situación objetiva" que alberga en sí el correspondiente momento de "conflicto" y que aparece, además, contrariando las expectativas de homogeneidad que animan la actividad perceptiva. La introducción activa del "no", a la hora de articular judicativamente la experiencia perceptiva de base, recoge y expresa, pues, en el

ámbito de la predicación, el carácter intrínsecamente deceptivo de dicha experiencia de base.

En la medida en que establece una conexión estructural con el marco de condiciones provisto por la estructura temporal de la conciencia y su ineliminable horizonticidad, y en la medida en que remite, más específicamente, a la presencia de anticipaciones y expectativas, que ponen en juego, de uno u otro modo, toda la estructura de sedimentación que sostiene la familiaridad de la experiencia mundana, el análisis husserliano del origen antepredicativo de la negación conduce necesariamente, en último término, al ámbito en el que se sitúan aquellas estructuras fundamentales que dan cuenta de la posibilidad de la experiencia mundana, como un todo. Esto explica por qué, en razón de su misma orientación metódica básica de carácter genético, la concepción husserliana adquiere inevitablemente una nítida inflexión de corte "pragmático" o, de modo más preciso aún, "proto-pragmático". Ello no impide, sin embargo, que, como ocurre en general con el tratamiento de las estructuras de la síntesis pasiva llevado a cabo en *EU*, el análisis husserliano quede atado, desde un comienzo, a una consideración a menudo artificiosa y en buena medida reductiva de la propia experiencia antepredicativa, que se orienta fundamentalmente a partir de ejemplos de carácter fuertemente nivelado y tendencialmente descontextualizado. En efecto, aunque los análisis elaborados por Husserl impacten por su sorprendente penetración y deban verse incluso como altamente convincentes dentro de sus propios límites, ¿no resulta, en definitiva, inverosímil, sobre todo, desde el punto de vista estrictamente fenomenológico, la suposición de que la predicación bajo la forma "S es p" o bien "S no es p" deba retrotraerse necesariamente en su origen a contextos de experiencia en los cuales la actividad perceptiva toma excepcionalmente la forma de un mero demorarse junto al objeto percibido, para proceder así, de modo no impedido, pero también sólo deficitariamente motivado, al despliegue explicitante del objeto, siguiendo la línea de su horizonte interno?

Aquí reside, a mi modo de ver, una de las debilidades más notorias del análisis husserliano, que deriva en último término, puede decirse, de la persistente adhesión por parte de Husserl a la tesis tradicional que asume, de modo incondicionado, la prioridad metódica de la apofántica formal, también en sede ontológica y fenomenológica. En efecto, puede decirse que es tal consideración artificiosa y tendencialmente reductiva de la experiencia antepredicativa, por medio de ejemplos cortados a la medida y fuertemente descontextualizados, la que finalmente termina por obstaculizar el pleno despliegue de las virtualidades holísticas y contextualistas contenidas en el propio punto de partida de análisis genético de las formas lógicas emprendido por Husserl. El camino de una radicalización holística y contextualista del punto de partida del análisis genético es, por

eso mismo, el que luego intentará recorrer Heidegger, también allí donde se propone tematizar el origen antepredicativo de la negación. El desarrollo de este punto debe quedar reservado, sin embargo, para un trabajo independiente. Pero, en cualquier caso, resulta suficientemente claro que los intentos de radicalización llevados a cabo por Heidegger transitan siempre, de uno u otro modo, a través de vías abiertas originariamente por los penetrantes análisis husserlianos. Más allá de lo que pueden ser sus eventuales limitaciones, estos análisis poseen, dentro de sus propios límites, una admirable productividad y una considerable fuerza persuasiva, porque se nutren, en definitiva, de un atisbo genial e irreductible en la esencial horizonticidad de toda posible forma de la experiencia mundana.

#### REFERENCIAS

##### 1. E. Husserl

- APS* *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana XI*, ed. M. Fleischer, Den Haag, 1966.
- Bedeutungslehre* *Vorlesungen über Bedeutungslehre Sommersemester 1908, Husserliana XXVI*, ed. U. Panzer, Dordrecht: – Boston – Lancaster, 1987.
- Ding* *Ding und Raum. Vorlesungen 1907, Husserliana XVI*, ed. U. Clages, Den Haag: M. Nijhoff, 1973.
- EU* *Erfahrung und Urteil*, ed. L. Landgrebe, con un epílogo (*Nachwort*) y un registro de términos por L. Eley, Hamburg 61985 = 41972.
- Ideen I* *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; Erstes Buch (1913), Husserliana III 1/2*, ed. K. Schuhmann, Den Haag: M. Nijhoff, 21977.
- LU* *Logische Untersuchungen, Bd. I-II/1-2, Husserliana XVIII-XIX/1-2*, ed. E. Holenstein (XVIII) y U. Panzer (XIX), Den Haag: M. Nijhoff, 1975-1984.
- LUE I* *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband, erster Teil, Husserliana XX/1*, ed. R. Bernet – U. Melle, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2002.
- UUTh* *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918), Husserliana XL*, ed. R. D. Rollinger, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2009.

## 2. Otros filósofos

## I. Kant

*KrV* *Kritik der reinen Vernunft* (<sup>2</sup>1787, 1781), ed. J. Timmermann – H. Klemme, Hamburg: F. Meiner, 1998.

*Logik Jäsche* *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800), ed. G. B. Jäsche, *Akademie-Ausgabe*, vol. IX, Berlin 1923, p. 1-150, 503-508.

## R. H. Lotze

*Logik* *Logik. Erstes Buch. Vom Denken (Reine Logik); Drittes Buch. Vom Erkennen (Methodologie)*(1874, <sup>2</sup>1880), ed. Georg Misch – G. Gabriel, Hamburg: F. Meiner, 1989 (= *System I*).

*System* *System der Philosophie; Erster Teil: Drei Bücher der Logik*, Leipzig 1874 (<sup>2</sup>1880, <sup>3</sup>1913); *Zweiter Teil: Drei Bücher der Metaphysik*, Leipzig, 1879 (<sup>2</sup>1884).

## M. Heidegger

*Logik* *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/26), GA Bd. 21, ed. W. Biemel, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1976.

## A. Reinach

*ThNU* "Zur Theorie des negativen Urteils" (1911), en: A. Reinach, *Sämtliche Werke, Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*, ed. K. Schuhmann – B. Smith, München – Hamden – Wien: Philosophia Verlag, 1989, vol. 1: *Werke*, pp. 95-140.

## M. Scheler

*Logik I* *Logik I* (1905/6), en: *Gesammelte Werke*, Bd. XIV: *Schriften aus dem Nachlass*, V 1: *Varia*, ed. M. S. Frings, Bonn: Bouvier, 1993, p. 9-256; citado según la reproducción en facsímil de la edición original, con las correcciones de mano de Scheler, realizada por R. Berlinger y W. Schrader, y acompañada de un epílogo ("Nachwort") de J. Willer, Amsterdam, 1975.

3. *Literatura secundaria*

BENOIST, J. (2001), "La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens", *Revue de Métaphysique et de Morale* 30, 2001, 21-35.

BEYER, Chr. (1996), *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, Dordrecht – Boston – London, 1996.

— (2013), "Husserl und Lotze", conferencia inédita, Göttingen, 2013.

BOCCACCINI, F. (ed.) (2015), *Lotze et son héritage. Son influence et son impact sur la philosophie du XXe siècle*, Bruxelles – Bern – Berlin, 2015.

- BREEUR, R. (2000), "Vorwort des Herausgebers", en Husserl, *APS*, IX-XII.
- BRYUSHINKIN, V. (1999), "Kant, Frege and the Problem of Psychologism", *Kant-Studien* 90/1, 1999, 59-74.
- DEWALQUE, A. (2015), "Le monde du representable: De Lotze a la phenomenologie", en Boccaccini (2015), p. 73-101.
- FISSETTE, D. (2019), "Hermann Lotze and the Genesis of Husserl's early philosophy (1886-1901)", en Parker (2019) (en prensa).
- GONZÁLEZ PORTA, M. (2014), "Gottlob Frege: del Platonismo a la fenomenología", *Revista de Humanidades de Valparaíso* II/4, 2014, 21-32.
- HAACK, S. (1980), *Philosophy of Logics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hafemann, B. (1998), *Aristoteles' Transzendentaler Realismus. Inhalt und Umfang erster Prinzipien in der "Metaphysik"*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1998.
- HARVEY, Ch. W. (1987), "Husserl's Phenomenology and Possible Worlds Semantics. A Reexamination", *Husserl Studies* 3, 1987, 191-207.
- HARVEY, Ch. W. – HINTIKKA, J. (1991), "Modalization and Modalities", en Seebohm – Føllesdal – Mohanty, 1991, p. 59-77.
- HEIS, J. (2012), "Attempts to Rethink Logic", en Wood – Hahn (2012), p. 95-132.
- JANOUŠEK, H. (2017), "Husserl's Early Reception of Bolzano's Theory of the Proposition in itself", *Horizon* 6/2, 2017, 100-120.
- KRYSZTOFIK, W. (1992), "Phenomenology, Possible Worlds and Negation", *Husserl Studies* 8, 1992, 205-220.
- LAPORTE, S. (ed.) (2019), *Logic from Kant to Russell. Laying the Foundations for Analytic Philosophy*, London: Routledge, 2019.
- LLOYD, G. E. R. (1966), *Polarity and Analogy. Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1966.
- LOHMAR, D. (1992), "Beiträge zu einer phänomenologischen Theorie des negativen Urteils", *Husserl-Studies* 8/3, 1992, 173-204.
- (1998), *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikatives Erkenntnis*, Dordrecht – Boston – London: Kluwer Academic Publisher (Phaenomenologica 147), 1998.
- NIEL, L. (2014), "Antipsicologismo y platonismo en el siglo XIX: Herbart, Bolzano y Lotze", *Revista de Filosofía* (Madrid) 39/1, 2014, 95-118.
- PARKER, R. (ed.) (2019), *The Idealism-Realism Debate in the Early Phenomenological Movement*, Berlin (en prensa).
- RIZZO, G. (2011), *Philosophical Exercises. Inquiries into Phenomenology and Philosophy of Language*, Lecce: Università del Salento, 2011.
- SACHS-HOMBACH, K. (2002), "Kant und Fries. Erkenntnistheorie zwischen Psychologismus und Dogmatismus", *Kant-Studien* 93/2, 2002, 200-217.
- SEEBOHM, Th. M. – FØLLESDAL, D. – MOHANTY, J. N. (eds.), *Phenomenology and the Formal Sciences*, Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publisher (Contributions to Phenomenology 8), 1991.

- SOKOLOWSKI, R. (1981), "Husserl's Concept of Categorial Intuition", *Phenomenology and the Human Sciences*, en *Philosophical Topics* 12, 1981, Suppl., 127-141.
- STANG, N. F. (2019), "Platonism in Lotze and Frege. Between Psychologism and Hypostasis", en Lapointe 2019, 138-159.
- VIGO, A. G. (2002), "La concepción husserliana de la intuición categorial", en Vigo (2013), 141-176.
- (2004a), "Sentido, verdad y validez. La deconstrucción heideggeriana de la teoría intensionalista del juicio", en Vigo 2014, 207-241.
  - (2004b), "Juicio y modalidad en Husserl", en Vigo (2013), 201-228.
  - (2007), "La lógica de la validez de Lotze y su influencia en la tradición antipsicologista de la filosofía de la lógica alemana", en Vigo (2013), 17-40.
  - (2012), "Max Scheler y la idea de una lógica trascendental de la corrección", en Vigo (2013), 73-102.
  - (2013), *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Pamplona: EUNSA, 2013.
  - (2014), *Arqueología y aleteología. Estudios heideggerianos*, Berlin: Logos Verlag, 2014.
- WOOD, A. W. – HAHN, S. S. (eds.), *The Cambridge History of Philosophy in the 19th Century (1790-1870)*, Cambridge: Cambridge University Press. 2012.



**UNA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES.  
ESPECIAL EN HOMENAJE A  
VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN**

**EDITADO POR  
IRENE COMINS MINGOL Y SONIA PARÍS ALBERT**



## PRESENTACIÓN

Hace ya más de un año que nos dejó nuestro querido compañero y maestro Vicent Martínez Guzmán, el 23 de agosto de 2018. Parece que fue ayer, que aún disfrutábamos de esa mirada vibrante, despierta, de ojos azul transparente que miraban el mundo con cuidado, compromiso y responsabilidad.

Queremos agradecer a la revista *Investigaciones Fenomenológicas*, y a la Sociedad Española de Fenomenología, su compromiso con la memoria y el legado filosófico de Vicent Martínez Guzmán, que honra con este número especial y la publicación en el nº 15, en 2018, de un Obituario. No es sencillo coordinar un número en torno a la obra de Vicent Martínez y no pretendemos agotar aquí la diversidad de voces y perspectivas sobre su trabajo. Pero deseamos que sirva para dar a conocer y mostrar la riqueza de ámbitos, líneas de investigación y sensibilidades que Vicent Martínez Guzmán abordó en su trayectoria. Nuestro agradecimiento infinito a los autores y autoras que han colaborado en el número y que con sus voces han traído al presente el pensamiento de Vicent Martínez Guzmán.

Nacido en La Vall d'Uixó en 1949, Vicent se licenció en Filosofía y Letras por la Universidad de Valencia en 1974. De 1980 a 1986 fue profesor de filosofía de Instituto, destacando por su compromiso con la innovación educativa y la didáctica de la filosofía. Por aquellos años desarrolló su investigación doctoral en filosofía del lenguaje y fenomenología bajo la supervisión del profesor Fernando Montero Moliner, doctorándose en 1985 con una tesis doctoral dedicada a la Fenomenología Lingüística de J.L. Austin. Ejerció de profesor adjunto en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia. Pero pronto se trasladaría a Castellón, donde participó en la creación de la Universitat Jaume I en 1991, de la que fue vicerrector, y donde desarrollaría su carrera como profesor de filosofía en el Departamento de Filosofía y Sociología.

Trabajador incansable, emprendedor y comprometido, Vicent se consagraba con entusiasmo y ejemplaridad en cada cosa que hacía. A lo largo de la década

de 1990 realizó trabajos de investigación en la Universidad de Frankfurt, la Universitat de Berkeley y la *European Peace University* en Stadtschlaining. Estancias que le permitieron profundizar en el Trabajo de Karl-Otto Apel y la propuesta de poder comunicativo de Jürgen Habermas, así como en la teoría de los actos de habla de J.R. Searle y el concepto de performatividad, entre otros. Desde una visión comprometida de la filosofía, que ya aplicó a la reflexión en torno al concepto y la realidad europea, pronto comenzaría a poner en diálogo sus investigaciones filosóficas con los debates producidos en programas nacionales e internacionales de investigación sobre la paz. En ese contexto desarrollaría una de las contribuciones por las que es más ampliamente recordado: la *filosofía para la paz*, que pronto se convertiría en *filosofía para hacer las paces*. Un trabajo pionero de fundamentación, epistemológica y axiológica, de la investigación para la paz.

Autor prolífico, nos deja más de ciento sesenta publicaciones entre libros monográficos, libros editados, artículos y capítulos de libro. Entre sus obras más relevantes encontramos los libros de referencia *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001 (2ª ed. 2009), *Podemos hacer las paces*, Bilbao, Desclée de Brower, 2005, y *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz*, Barcelona, Icaria, 2009. Textos que nos siguen interpelando e inspirando a investigadores e investigadoras de diferentes lugares del mundo. Un legado que nutre y atraviesa, así mismo, el Máster en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universitat Jaume I de Castellón, que Vicent fundó y que cumplirá sus 25 años en 2020, testigo fiel de la profunda impronta de su trabajo.

Su intenso trabajo en favor de la filosofía para la paz y su compromiso con el entorno sociocultural le hizo merecedor de diferentes reconocimientos a lo largo de su vida. En 1997 recibió la insignia de oro del Ayuntamiento de La Vall d'Uixó, por su dedicación a la promoción de los Estudios para la Paz por todo el mundo y en 2001 fue nombrado hijo predilecto de La Vall d'Uixó. En 2009 fue galardonado con el Premio de la Paz *Memorial Joan XXIII* del Instituto Víctor Seix de Polemología y la Universitat Internacional de la Pau de Cataluña. El año 2011 recibió el Premio Internacional de la Paz Ciudad de Castelló. Uno de los últimos premios que se le concedieron fue en diciembre de 2017, cuando recibió en Madrid el "Reconocimiento Francisco A. Muñoz Muñoz" por su trayectoria académica en favor de la construcción de la paz.

\*

\*\*\*

Empezamos este número especial con una brillante contribución de Jesús Conill (Universidad de Valencia) titulada “Fenomenología Lingüística y Filosofía práctica para la Paz en la Trayectoria Intelectual de Vicent Martínez Guzmán”, en la que narra el tránsito de la filosofía de Vicent desde su primera línea de investigación sobre Fenomenología Lingüística (a partir de su tesis doctoral “La fenomenología lingüística de John L. Austin”, dirigida por Fernando Montero en la Universidad de Valencia), a una explícita y comprometida filosofía práctica para la paz desde la Universitat Jaume I en Castellón. Jesús Conill resume la concepción heterodoxa de la fenomenología de Vicent de forma clara, que ilustra en la siguiente frase: “pretendía ofrecer una lectura fenomenológica de la filosofía analítico-lingüística y una lectura analítico-lingüística de la fenomenología”. Respecto a la segunda etapa Jesús Conill despliega cómo, tras una elaboración propia a partir del estudio de las obras de Kant, Husserl, Ortega y Gasset y la ética discursiva de Apel, Habermas y Cortina, Vicent Martínez desarrolló una filosofía práctica para *hacer las paces*, que goza de gran alcance internacional.

Wolfgang Dietrich (Universidad de Innsbruck) en su ensayo “Educación para hacer las paces transracionales. Una perspectiva fenomenológica” recapitula las raíces fenomenológicas que comparten las obras *Filosofía para hacer las paces* de Vicent Martínez Guzmán, *La paz imperfecta* de Francisco Muñoz y la filosofía de las paces transracionales de la escuela de Estudios de Paz de la Universidad de Innsbruck. Sobre esa base se refiero después a la aplicación pedagógica y didáctica de dichas raíces en la educación académica para la paz. Este trabajo hace referencia a las experiencias metodológicas del aprendizaje académico en grupos, y sus consecuencias para el desarrollo del currículo de los Estudios de Paz, entendiendo estos como una formación en la construcción estratégica de capacidades y relaciones.

Fabrizio Forastelli (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina) aborda en su artículo “Algunas notas sobre el género como campo de problemas de la filosofía y el activismo para la paz. Homenaje a Vicent Martínez Guzmán” la propuesta de Filosofía para la Paz de Vicent Martínez Guzmán a la luz de los vínculos entre el discurso de la fenomenología y los análisis feministas. En este trabajo el investigador para la paz y filósofo Fabrizio Forastelli presenta los argumentos que produjo Martínez Guzmán alrededor de la noción de reconstrucción normativa del campo de la transformación de los conflictos absorbiendo debates del análisis feminista.

M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz (Universidad Nacional de Educación a Distancia) en el artículo “Razones del feminismo frente a la arrogancia de la razón dominante” parte de la obra de Vicent Martínez y de su noción de “racionalidad práctica” para repensar la interacción entre la fenomenología y el feminismo. En concreto, aborda el vínculo de la crítica fenomenológica del objetivismo con el desenmascaramiento de la razón patriarcal, para demostrar que el reconocimiento de la pluralidad no está reñido con la autonomía y la universalidad de la razón, sino exclusivamente con la razón instrumental dominante hasta el siglo XXI. M<sup>a</sup> Carmen López reivindica una razón ampliada, que no solo tiene implicaciones epistemológicas, sino existenciales, y que puede ayudar a superar los dualismos surgidos en el feminismo. Y es que para López Sáenz el feminismo en diálogo con la fenomenología gana radicalización filosófica, a la vez que la fenomenología arraiga en el movimiento feminista y, con él, en la auto-responsabilidad de la humanidad.

En el siguiente texto titulado “La cooperación en la transformación pacífica de los conflictos: hacia la justicia y el amor como caminos del reconocimiento” Sonia París Albert e Irene Comins Mingol (Universitat Jaume I), abundamos en la propuesta de Vicent Martínez Guzmán de la filosofía para la paz como *reconstrucción normativa de nuestras competencias para hacer las paces*. Desde la defensa de un más que necesario cambio en la noción de la política local y global y la propuesta del giro epistemológico, Martínez Guzmán indagó la relación entre conflicto y cooperación como dos caras de una misma moneda. En este texto abordamos la importancia del reconocimiento a través de la justicia y del amor para *hacernos las paces*, superando, así, las llamadas “luchas por el reconocimiento”.

Sonia Reverter Bañón (Universitat Jaume I) en el texto «La fenomenología lingüística como germen de la filosofía para la paz de Vicent Martínez Guzmán» se centra en la reflexión del profesor Vicent Martínez Guzmán en su etapa inicial en la investigación filosófica. Una etapa menos conocida, pero que le llevó a ser pionero en la creación de una “filosofía para hacer las paces”. Se trata de la reflexión desde la fenomenología lingüística, especialmente centrada en el filósofo J.L. Austin, objeto de estudio de Martínez Guzmán en su tesis doctoral, así como en J.R. Searle e inspirada en la interpretación de la fenomenología de Fernando Montero. En este escrito Sonia Reverter aborda brillantemente una reflexión que considera atraviesa toda la obra de Martínez Guzmán: la inquietud por entender qué es la comunicación humana en su sentido más práctico. El

lenguaje ordinario, como ya preocupó a Austin, será el nicho oportuno para estudiar, lejos de una visión logicista del lenguaje, lo que hacemos cuando hablamos. Y en ese hacer que es el hablar hacemos también las paces.

El texto de Javier San Martín (Universidad Nacional de Educación a Distancia) “La filosofía de la paz de Vicent Martínez Guzmán y la Fenomenología” pone el broche final a este número especial con el que honramos la memoria y el legado académico de Vicent Martínez. En este ensayo Javier San Martín destaca las importantes contribuciones de Martínez Guzmán a la filosofía y en concreto a la fenomenología. Desde una larga trayectoria de amistad intelectual y personal Javier San Martín presenta una interesante genealogía de las etapas de la filosofía de nuestro autor y concluye abordando la posición de Vicent Martínez Guzmán respecto al ordoliberalismo de la Escuela de Friburgo, considerando su relación con la fenomenología husserliana.

\*  
\*\*\*

Con un gran corazón, pionero y comprometido, así era Vicent, trabajador incansable, generoso y humilde a la vez. Nos deja un importante y amplio legado académico y de investigación que nos seguirá recordando que, si queremos, podemos hacer las paces. Sirva este número como sentido homenaje.

Irene Comins Mingol y Sonia París Albert  
Universitat Jaume I



**FENOMENOLOGÍA LINGÜÍSTICA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA  
PARA LA PAZ EN LA TRAYECTORIA INTELECTUAL DE  
VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN**

**LINGUISTIC PHENOMENOLOGY AND PRACTICE PHILOSOPHY FOR  
PEACE IN VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN'S INTELLECTUAL LIFE**

**Jesús Conill**

Universidad de Valencia  
España

[Jesus.Conill@uv.es](mailto:Jesus.Conill@uv.es)

**Resumen:** En este artículo expongo las tres etapas del pensamiento de Vicent Martínez Guzmán: 1) la fenomenología lingüística, primero en estrecha conexión con Fernando Montero y John L. Austin, y luego transformada por la pragmática trascendental (Apel) y la teoría de la acción comunicativa (Habermas); 2) la teoría filosófica de Europa, basada en Kant, Husserl, Ortega y Gasset y la Ética comunicativa o discursiva; y 3) la filosofía de la paz, que se convierte en una filosofía para hacer las paces, superando la violencia, la guerra y las injusticias: una investigación interdisciplinar basada en la intersubjetividad con sentido ético y político.

**Palabras clave:** Fenomenología, paz, Europa, ética.

**Abstract:** In this paper I set forth the three stages of Vicent Martínez Guzmán's thought: 1) the Linguistic Phenomenology, first closely connected with Fernando Montero and John L. Austin, but later transformed by the Transcendental Pragmatics (Apel) and the Theory of Communicative Action (Habermas); 2) the philosophical theory of Europe, based on Kant, Husserl, Ortega y Gasset and the communicative or discursive ethics; and 3) Philosophy of Peace that becomes in philosophy for making peace(s), overcoming violence, war and injustice: an interdisciplinary research based on intersubjectivity with ethical and political sense.

**Keywords:** Phenomenology, peace, Europe, ethics.

## 1. INTRODUCCIÓN

En esta contribución al homenaje a nuestro común amigo Vicent Martínez quisiera exponer el sentido de su tránsito desde su primera línea de investigación sobre Fenomenología lingüística, a partir de su tesis doctoral ("La

fenomenología lingüística de John L. Austin” en 1985, dirigida por D. Fernando Montero en la Universidad de Valencia), a una explícita y comprometida filosofía práctica para la paz desde la UJI.

En la primera etapa estuvo ligado a una concepción heterodoxa de la fenomenología, que podría resumirse diciendo que pretendía ofrecer una lectura fenomenológica de la filosofía analítico-lingüística y una lectura analítico-lingüística de la fenomenología. Pero en su segunda etapa, tras una elaboración propia a partir del estudio de diversos aspectos de las obras de Kant, Husserl, Ortega y Gasset y la ética discursiva de Apel, Habermas y Cortina, desarrolló una filosofía práctica para “hacer las paces”, que goza de gran alcance internacional.

## 2. RECUERDOS DE LA ETAPA DE FENOMENOLOGÍA LINGÜÍSTICA

Durante algún tiempo nos reuníamos un pequeño grupo alrededor de —para nosotros entonces y durante largo tiempo— Don Fernando Montero, viajando al edificio de Humanidades de la UNED en Madrid para estudiar textos fenomenológicos, en un principio de Husserl y de Ortega y Gasset. En ese grupo destacaba nuestro querido amigo Vicent Martínez que por entonces proseguía con ahínco la fenomenología lingüística impulsada por Montero y que Vicent había convertido en objeto de especial estudio en su tesis doctoral sobre John L. Austin, que defendió en 1985 en la Universidad de Valencia, bajo la dirección de Don Fernando.

La amistad intelectual y personal entre quienes acudíamos desde la Comunidad Valenciana al Seminario de pensamiento fenomenológico en Madrid fue creciendo, ampliando las sesiones madrileñas con otras en Valencia y Castellón. La consistencia del grupo valenciano contribuyó no sólo a mantener estable el Seminario en Madrid sino también a poner en marcha el proyecto de la Sociedad Española de Fenomenología (la SEFE), cuya Asamblea Constituyente se celebró el 7 de octubre de 1989, en la que se aprobaron los Estatutos y a la que asistieron del grupo valenciano, al menos (según el Acta correspondiente de dicha sesión), Fernando Montero, Vicent Martínez y Jesús Conill<sup>1</sup>.

Por entonces, es decir, en el año 1989, Vicent Martínez Guzmán, profesor titular del departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad de Valencia

<sup>1</sup> Vid. “Asamblea Constituyente” y “Socios asistentes”, *Boletín Informativo de la Sociedad Española de Fenomenología*, 1 (1990), 11-13 y 15, respectivamente. *Investigaciones fenomenológicas* 0, Boletín 01

en el Colegio Universitario de Castellón, consideraba —según consta en el primer Boletín de la SEFE<sup>2</sup>— que sus líneas prioritarias de investigación tenían como fundamento la concepción “heterodoxa” de la fenomenología propuesta por Fernando Montero. En concreto, una lectura fenomenológica de la filosofía analítica [lingüística] y una lectura analítica [lingüística] de la fenomenología. En concreto, según el propio Vicent Martínez, una relectura de los textos husserlianos con una perspectiva más ligada a la noción de experiencia del mundo vivido y su expresión en el lenguaje ordinario que a las propuestas del Husserl idealista, por tanto, marcando las distancias en ese momento con respecto a la “fenomenología trascendental” y más a favor de una “fenomenología genética”, en términos —a su parecer— de Ricoeur.

En esta primera etapa de su pensamiento, tras su tesis doctoral sobre el pensamiento de Austin, Vicent Martínez se propuso llevar adelante una investigación de carácter fenomenológico-lingüístico, en la que el lenguaje ordinario se consideraba como la expresión de la experiencia del mundo de la vida<sup>3</sup>. Por entonces Vicent quería fundamentar esta concepción en la propuesta de Ricoeur de transitar de la fenomenología a la hermenéutica, combinada con la doctrina de los “actos de habla” contando no sólo con Austin sino también con las aportaciones de Searle.

El contexto en que Vicent comprende la fenomenología lingüística está marcado por la impronta empirista de Montero: “Fenomenología lingüística es Fenomenología empírica”. En ella el método consiste en utilizar el lenguaje ordinario para expresar la experiencia primordial, en términos de Austin, “la experiencia de la primera palabra (*first word*), la de los fenómenos originarios”, en los que se conjugan “la trama empírica de los objetos (...) con la actividad ejecutiva, con la iniciativa que el sujeto despliega en el mundo de la vida en el que actúa”<sup>4</sup>.

Esta concepción empírica y lingüística de la fenomenología constituye un nuevo modo de practicar la actividad fenomenológica por parte de Montero

<sup>2</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Historial Científico de los Socios”, *Boletín informativo de la Sociedad Española de Fenomenología*, 1 (1990), 27-28. actualmente en *Investigaciones fenomenológicas* 0, Boletín 01.

<sup>3</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Fenomenología lingüístico-comunicativa, món i experiència en J. L. Austin”, *Recerca*, 1-2 (1990), 81-90.

<sup>4</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “La fenomenología lingüística de Fernando Montero”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 2 (1998), 45-56.

dentro del proceso de transformación de la filosofía<sup>5</sup>. Según Vicent, el artículo de Montero en 1968, "Notas para una revisión de la fenomenología"<sup>6</sup>, constituye "la más directa toma de postura en favor de una Fenomenología empírica de lo originario"<sup>7</sup>, que está "completada con las aportaciones de Eugen Fink al Coloquio Internacional de Bruselas de 1951, tal como es realizado al comienzo del capítulo primero de *La presencia humana*"<sup>8</sup>.

No obstante, la peculiar propuesta fenomenológico-lingüística que ofrece Montero no impide abrirse, según Vicent, a una concepción pragmática del denominado "giro lingüístico", en la que se presta atención primordialmente a la actividad de los participantes en los procesos de comunicación. Entra así en escena de un modo decisivo la pragmática lingüística de Karl-Otto Apel y de Jürgen Habermas en el horizonte filosófico de Vicent: el diálogo de la Fenomenología lingüística con la Teoría de la Acción Comunicativa<sup>9</sup>, tal como Vicent Martínez y Domingo García-Marzá pusieron de relieve en los seminarios celebrados en Madrid y Valencia durante los primeros años de actividad de la Sociedad Española de Fenomenología<sup>10</sup>.

A partir de este giro pragmático Vicent considera que "la Fenomenología lingüística se convierte en Fenomenología Comunicativa"<sup>11</sup>. Y se reafirma en esta "interpretación comunicativista", al constatar que las "aportaciones de Austin y Searle" están en la base misma de tal giro pragmático y, a su vez, han ido penetrando paulatinamente también en la fenomenología lingüística de Montero desde los años setenta. Pero Vicent interpreta ya la concepción del lenguaje en los términos que propone Karl-Otto Apel: como "transcendental" por su carácter irrebasable (*unhintergebar*) y por ser condición universal y necesaria de posibilidad de la comunicación.

<sup>5</sup> Apel, Karl-Otto. *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, 2 vols.

<sup>6</sup> Montero, Fernando. "Notas para una revisión de la Fenomenología", *Man and World* 2, 1, 1968, 117-138.

<sup>7</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "La fenomenología lingüística de Fernando Montero", *Investigaciones Fenomenológicas*, 2 (1998), 45-56.

<sup>8</sup> Ibidem. Vid. Montero, Fernando. *La Presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid, G. del Toro, 1971.

<sup>9</sup> Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 vols.

<sup>10</sup> Vid. Martínez Guzmán, Vicent y García Marzá, V. Domingo. «Apropiación teórico-comunicativa del concepto fenomenológico de *Lebenswelt*», *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*, 3 (1991), 21-27.

<sup>11</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "Fenomenología lingüístico-comunicativa, món i experiència en J.L. Austin", *Recerca*, 1-2 (1990), 81-90; Martínez Guzmán, Vicent. «Estudio fenomenológico-lingüístico del 'yo ejecutivo'», San Martín, Javier (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED, 1992, 167-180.

La interpretación pragmática del lenguaje resalta el hecho de que los participantes están ligados *"intersubjetivamente"* en sus actividades comunicativas. Hay una *"originaria interrelación"* entre quienes participan en la comunicación, debido a que los hablantes quedan comprometidos por las pretensiones y exigencias (*Ansprüche*) que en tanto que participantes hacen valer en toda acción comunicativa, como han mostrado Apel y Habermas.

Vicent cree encontrar también en el propio Montero un tratamiento intersubjetivista del lenguaje a partir de su carácter sociológico y por estar referido a la convivencia humana: «la palabra es de suyo esencialmente intersubjetiva. Los *otros* son los que nos hablan y los que en principio aparecen como ejecutores del lenguaje»<sup>12</sup>. No obstante, la intersubjetividad no anula la *"individualidad"*, dado que es inevitable la *"presencia del yo como emisor de los actos de habla"*, *"la iniciativa"* del sujeto viviente y la vivencia íntima de los *"fenómenos corporales"*. Aunque sin olvidar que la intimidad no implica incomunicabilidad. Pues hasta experiencias íntimas como la de dolor se expresan y comunican mediante gestos comprensibles intersubjetivamente<sup>13</sup>.

Por el camino de su propuesta de *"Fenomenología Lingüístico-Comunicativa"*, con la que explicitaba y dilucidaba fenómenos originarios en la vida humana, Vicent esperaba lograr *"un patrón, un criterio, una norma desde la que analizar, comparar y denunciar los hechos de la falta de sinceridad en las relaciones humanas, de la conflictividad que de hecho se da entre seres y colectividades humanas, o la falta de igualdad de oportunidades para desarrollar el mutuo reconocimiento intersubjetivo originario para todo ser humano"*<sup>14</sup>. Lo que se proponía así era investigar las bases del *"compromiso público de la filosofía"*, es decir, de la responsabilidad del filósofo como *"funcionario de la humanidad"* (en términos husserlianos), para que la filosofía asuma la cuota de *"responsabilidad pública"* que le corresponde<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Montero, Fernando. *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987, 486.

<sup>13</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "La fenomenología lingüística de Fernando Montero", *Investigaciones Fenomenológicas*, 2 (1998), 45-56. Vid. también Conill, Jesús. *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019.

<sup>14</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "La fenomenología lingüística de Fernando Montero", *Investigaciones Fenomenológicas*, 2 (1998), 45-56.

<sup>15</sup> Vid. Martínez Guzmán, Vicent. "La Filosofía de la paz y el Compromiso Público de la Filosofía", en Martínez Guzmán, Vicent (ed.). *Teoría de la Paz*, Valencia, Nau Llibres, 1995, 73-92 (reelaborado posteriormente en Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001, 15-36).

Ahora bien, la función crítica y normativa en el orden práctico a la que aspiraba Vicent no podía ejercerse sólo con el arsenal que aportaba la fenomenología lingüística. De ahí que volviera a ampliar su horizonte con un nuevo giro que incorporaba la filosofía kantiana y la “Ética comunicativa” de Apel y Habermas<sup>16</sup>, así como la versión propia que ofrecía Adela Cortina<sup>17</sup>. Y las principales aplicaciones del nuevo planteamiento fueron la Filosofía de la paz<sup>18</sup> y el compromiso filosófico por Europa<sup>19</sup>.

“La ética de la responsabilidad es el patrón crítico, la idea regulativa, que recupera las condiciones que hacen posible cualquier entendimiento entre seres humanos. Desde esta ética seremos autocríticos respecto de nuestra nueva condición de ciudadanos de Europa”<sup>20</sup>. Esta renovadora orientación crítica exige atender a las necesidades de los seres humanos y, en concreto, el estímulo de la reflexión con Apel condujo, según cuenta el propio Vicent Martínez, a “la creación de un grupo de investigación de filosofía de la paz como ejercicio de la asunción de la responsabilidad del compromiso público de la filosofía”<sup>21</sup>. “La ética discursiva de la responsabilidad —según Vicent Martínez— se aplica ahora a proponer la idea regulativa de paz como horizonte teleológico al que tender cuando queremos resolver los conflictos por la fuerza de las razones”<sup>22</sup>. No es difícil percatarse, pues, de que en esta propuesta se entremezclan la “herencia kantiana” y la ética discursiva de Apel<sup>23</sup>, tanto por lo que se refiere a una Filosofía de la paz como a una Teoría filosófica de Europa.

### 3. FILOSOFÍA PRÁCTICA PARA Europa

La preocupación que sentía Vicent por Europa en la nueva situación histórica que estábamos viviendo le llevó a proponer una reflexión filosófica sobre el

<sup>16</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Apel en Castellón: del discurso de las humanidades al discurso de la paz”, *Anthropos*, 183 (1999), 106-109.

<sup>17</sup> Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.

<sup>18</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía”, en *Teoría de la Paz*, Valencia, Nau Llibres, 1995, 73-92.

<sup>19</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Europa como compromiso de reflexión filosófica”, en Reverter, Sonia (ed.). *Teoría filosófica de Europa*, Valencia, Nau Llibres, 1996, 65-78 (edición revisada y ampliada del libro editado por García-Marzá, D. y Martínez Guzmán, V., con el mismo título en 1994 y en la misma editorial, fruto de un proyecto de investigación financiado por la Generalidad Valenciana para pensar filosóficamente sobre Europa, promovido por Vicent Martínez Guzmán).

<sup>20</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Apel en Castellón: del discurso de las humanidades al discurso de la paz”, *Anthropos*, 183 (1999), 108.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Reconstruir la paz doscientos años después. Una filosofía transkantiana para la Paz”, en *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia, Nau Llibres, 1997, 119-144.

sentido de Europa. Como bien recuerdan Irene Comins y Salvador Cabedo, en 1985 se firmó el Acta de Adhesión a la Comunidad Europea (la actual Unión Europea) por parte de España: "Eran, sin duda, tiempos de especial interés político y académico por la realidad social y cultural de Europa. El profesor Martínez Guzmán consideró que era conveniente profundizar en el concepto y realidad de Europa"<sup>24</sup>, dedicando a este asunto algunos de sus trabajos y proyectos<sup>25</sup>. Con su nueva manera de hacer filosofía entendida como "fenomenología comunicativa"<sup>26</sup>, Vicent lleva a cabo un proceso de "transformación de la fenomenología lingüística" convirtiéndola en una filosofía práctica, que pretende descubrir la racionalidad latente en la interacción comunicativa y emergente a partir de la experiencia del mundo de la vida. Y uno de sus objetivos fue desentrañar la racionalidad europea.

Para recuperar la racionalidad europea remite Vicent al Husserl de los años treinta (en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*)<sup>27</sup> y su propuesta de aprovechar las tradiciones de racionalidad<sup>28</sup>. La nueva forma de hacer filosofía contribuye a reconstruir la mismidad o especificidad de Europa, que consiste en un "sentido teleológico" de humanidad, ínsito en la propia racionalidad. Pero de una racionalidad que no sea unilateralmente objetivista, porque el presunto "objetivismo" de las ciencias de los meros hechos, cuando éstas invaden todo el ámbito de la racionalidad, acaba cosificando a los seres humanos: "Ciencias de hechos no hacen más que seres humanos de hechos" (Husserl). Sin embargo, la defensa de la racionalidad europea por parte de Husserl como "utopía de la razón"<sup>29</sup>, a la que remite Vicent, ha de servir de fundamento para reivindicar las Humanidades y promover un "compromiso ético". La comprensión filosófica de Europa desvela el sentido histórico y

<sup>24</sup> Irene Comins y Salvador Cabedo. "Vicent Martínez Guzmán In Memoriam", *Investigaciones Fenomenológicas*, 15 (2018), 11-17.

<sup>25</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "Europa como compromiso de reflexión filosófica", en Reverter, Sonia (ed.). *Teoría filosófica de Europa*, Valencia, Nau Llibres, 1996, 65-78 (edición revisada y ampliada del libro editado por García-Marzá, D. y Martínez Guzmán, V., con el mismo título en 1994 y en la misma editorial); Martínez Guzmán, Vicent. "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 3 (2001), 103-120.

<sup>26</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 3 (2001), 103.

<sup>27</sup> Alude a los discursos de Husserl en Praga y Viena, así como a su intervención en el Octavo Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Praga del 2 al 7 de septiembre de 1934, con el significativo título "La crisis de las ciencias europeas y la psicología".

<sup>28</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 3 (2001), 104.

<sup>29</sup> San Martín, Javier. *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, Anthropos, 1987.

teleológico desde las "Ciencias del Espíritu" (*Geisteswissenschaften*), entendidas como "Humanidades", en el sentido del proyecto del "Instituto de Humanidades", promovido por José Ortega y Gasset y Julián Marías<sup>30</sup>.

Lo que está en juego con el sentido de Europa es un posible progreso en humanidad, "la unidad de una vida espiritual, de un hacer y un crear"<sup>31</sup>. Con el término "humanidad" (*humanitas*), introducido al menos desde Cicerón, se ha llegado a significar en el humanismo lo que se considera ejemplar para los humanos, primero desde la gramática, pero luego abierto a la "multiforme realidad humana"<sup>32</sup>. Pues lo que anima a las Humanidades, las "ciencias de lo humano" (para otros, en el ámbito francés, las Ciencias Morales y Políticas), es una actitud racional movida por un interés vital universal, capaz de superar el objetivismo naturalista, que caracteriza, según Husserl, al psicologismo, y que hoy en día se reactualiza en cualquiera de las nuevas variantes del proyecto naturalizador (basado en la Genética, las Neurociencias o las Nuevas Tecnologías)<sup>33</sup>. Porque las Humanidades serían las disciplinas que se ocupan de los "hechos propiamente humanos"<sup>34</sup>.

El estatuto de las Humanidades nos capacita para ejercer una crítica racional de las posibles desviaciones, degeneraciones y enfermedades de la racionalidad. Es ésta la capacitación que Vicent quiso fomentar participando de un modo muy activo, junto con otros amigos como Salvador Cabedo y Domingo García Marzá, en la puesta en marcha de la nueva Universidad Jaume I, creada en 1991 con un sentido inspirador marcado por las Humanidades y expresado a través de una Teoría filosófica de Europa, para la que contaba con una ética universalista como la ética discursiva de Apel, Habermas y Cortina. Habiendo superado la fenomenología lingüística, que todavía se movía en el paradigma de la conciencia, Vicent recurría ahora a la pragmática trascendental y a la ética discursiva, que estaban situadas en el paradigma de la comunicación, para iluminar la racionalidad europea de las Humanidades. El nuevo marco del pensamiento

<sup>30</sup> Ortega y Gasset, José y Marías, Julián. "Instituto de Humanidades" (1948), *Obras Completas*, tomo VI, 2006, 533-545.

<sup>31</sup> Husserl, Edmund. *Krisis*, Hua VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, 319; trad. Barcelona, Critica, 1991, 328 (citado por Vicent Martínez "Recuperación trascendental de la racionalidad europea").

<sup>32</sup> Ortega y Gasset, José y Marías, Julián. "Instituto de Humanidades" (1948), *Obras Completas*, tomo VI, 2006, 534.

<sup>33</sup> Conill, Jesús. *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos, 2019.

<sup>34</sup> Ortega y Gasset, José y Marías, Julián. "Instituto de Humanidades" (1948), *Obras Completas*, tomo VI, 2006, 537.

dejaba de reducirse al esquema de la relación sujeto-objeto para reconocer la relación fundamental de sujeto-sujeto, es decir, el carácter prioritario de la intersubjetividad.

Precisamente la transformación de la filosofía propuesta por Karl-Otto Apel buscaba explicar la capacidad de entendimiento entre los seres humanos y de llegar a un acuerdo (*Verständigung*), en virtud de una comprensión comunicativa de carácter hermenéutico, pero no cerrada a la facticidad<sup>35</sup>, sino abierta críticamente a las pretensiones de validez intersubjetiva, en el espacio participativo de la razón en los procesos comunicativos. Vicent Martínez aprovechó esta nueva vía filosófica de Apel y Habermas, para apoyarse en las pretensiones de validez intersubjetiva y lograr un fundamento en la estructura irrebasable (*unhintergebar*) de la razón<sup>36</sup>.

Desde este nuevo marco filosófico Vicent Martínez cree que es posible superar el uso omnímodo y ciego de la razón instrumental y estratégica, y desde ahí reivindicar las Humanidades como base del proyecto europeo. Mediante esta perspectiva filosófica de carácter hermenéutico la racionalidad europea se amplía, porque se percata de que ha de nutrirse a partir de "la originariedad irrebasable de la racionalidad comunicativa que pretende inteligibilidad, verdad, veracidad y corrección"<sup>37</sup>. Lo cual implica asumir un "compromiso ético" por parte de los participantes en la comunicación, por el que se consideran cosujetos corresponsables y solidarios con los otros cosujetos, al intentar resolver los problemas mediante la argumentación racional; porque con sólo hablar nos estamos comprometiendo en el marco de la comunicación, al menos implícitamente en el mundo de la vida originario<sup>38</sup>. Así pues, antes de cualquiera de las idealizaciones científicas propuestas en función de la objetividad, por ejemplo, mediante la matematización de los fenómenos<sup>39</sup>, nos encontramos ya siempre en el mundo de la vida.

El nuevo marco filosófico de fenomenología pragmatizada y hermeneutizada le sirvió a Vicent Martínez para reflexionar sobre Europa, sin renunciar a la

<sup>35</sup> Conill, Jesús. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid, Tecnos, 2006.

<sup>36</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 3 (2001), 107-108 y 112-114.

<sup>37</sup> Ibidem, 115 (Vicent Martínez mismo remite a Apel, Karl-Otto. "The hermeneutic dimension of social science and its normative foundation", *Man and World*, 1992, 19).

<sup>38</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 3 (2001), 119.

<sup>39</sup> Incluso ésta surge del mundo de la vida; vid. Mateos Maroto, Javier. *En el principio fue el número. La humanidad aprende a contar*, EMSE EDAPP, 2019.

herencia husserliana, pero contando también con la kantiana y las nuevas perspectivas que le había abierto la "*Ética comunicativa*"<sup>40</sup>. Acontecimientos que se vivían en Europa, como la caída del muro de Berlín, la ciudadanía europea, la inmigración, fueron una potente motivación para prestar atención a la realidad histórica que se estaba viviendo en Europa, con la responsabilidad que exige el "compromiso público de la filosofía".

La reflexión sobre Europa, ya desde Husserl, descubre que no se trata de una cuestión geográfica, sino de una racionalidad que conlleva una "actitud" disponible universalmente, abierta a toda la humanidad. Una racionalidad humana que implica un ideal normativo para todos los seres humanos, que exige asimismo asumir la correspondiente responsabilidad: en nuestro contexto, la de recuperar el sentido universalmente intersubjetivo de Europa, es decir, la posibilidad real de hacer uso de la razón universal que nos une a todos los seres humanos, a todo ser racional. He aquí un momento kantiano en la trayectoria intelectual de Vicent Martínez<sup>41</sup>, consistente en recuperar la interpretación del concepto de trascendental como la adopción de una perspectiva que nos obliga y compromete: el deber de actuar libremente en una dirección cuyo éxito no está asegurado, pero que es la que más nos convence, por ejemplo, el de la "paz perpetua"<sup>42</sup>.

Esta es la base a la que recurre Vicent Martínez para repensar la cuestión del proyecto de Europa en los términos que le son más propios: la capacitación universal en el uso de la autonomía racional, no sólo en el ámbito científico y técnico, sino también en la perspectiva ética y política. Pero ¿no ha fracasado tal proyecto por la "unilateralización de la razón" a lo largo de la Modernidad? ¿Tiene sentido seguir proponiendo "la responsabilidad de recuperar el *sentido* de la racionalidad europea para universalizarlo"?<sup>43</sup>. Ahora bien, ¿desde dónde se lleva a cabo cualquier crítica de la razón? ¿Desde la "sinrazón"? ¿Con algún tipo de razones y argumentos? Ciertamente en tales razones y argumentos van siempre incrustados explícita o implícitamente intereses, afán de poder, formas de vida,

<sup>40</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "Europa como compromiso de reflexión filosófica", en Reverter, Sonia (ed.). *Teoría filosófica de Europa*, Valencia, Nau Llibres, 1996, 65-78 (edición revisada y ampliada del libro editado por García-Marzá, D. y Martínez Guzmán, V., con el mismo título en 1994 y en la misma editorial).

<sup>41</sup> Ibidem, 71 (que remite a Cortina, Adela. "Estudio preliminar" a Kant, I. *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989).

<sup>42</sup> Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, 194 s. (citado por Vicent Martínez en "Europa como compromiso de reflexión filosófica", nota 10).

<sup>43</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "Europa como compromiso de reflexión filosófica", en Reverter, Sonia (ed.). *Teoría filosófica de Europa*, Valencia, Nau Llibres, 1996, 72.

decisiones (tomas de posición), creencias y pretensiones. Pues de todos esos componentes se nutre también la razón, no sólo de puros razonamientos lógicos y estructuras metodológicas.

Lo que ocurre es que hay diferentes tipos de racionalidad, como bien ha expuesto Karl-Otto Apel<sup>44</sup>. No sólo contamos con la racionalidad instrumental y estratégica, que se ejerce en la actividad científica y tecnológica. Es ésta una racionalidad necesaria para acondicionar la vida humana en el orden de los medios, pero no suficiente para orientar el sentido biográfico e histórico de la vida, ni para la comprensión de la autonomía moral y la responsabilidad por los fines más propios del ser humano. Para la compleja sociedad pluralista en que vivimos resulta más apropiado el paradigma de la comunicación, en el que se sitúa la filosofía pragmática y hermenéutico-lingüística de Apel y Habermas, según la cual —rememorando a Austin— comprendemos que hacemos cosas cuando hablamos (“decir es hacer”), que lo que nos caracteriza como humanos es la “ejecutividad o *performatividad*”<sup>45</sup>. La reivindicación de esta racionalidad comunicativa compromete a los hablantes, les exige argumentar presentando razones, así como descubrir que les une un vínculo, al menos, de “*solidaridad pragmática*”, que se expresa en las pretensiones de validez de los hablantes y que no se pueden negar, a no ser cayendo en “*autocontradicción performativa*” (cuando se está haciendo ejecutivamente aquello que se niega elocutivamente).

La racionalidad comunicativa, que Vicent Martínez opone a la racionalidad instrumental y estratégica, es la que conlleva una ética comunicativa o discursiva, que se constituye como una ética de la justicia y de la responsabilidad solidaria<sup>46</sup>, y conduce a la propuesta de una democracia radical, ya sea deliberativa y/o participativa<sup>47</sup>. Precisamente una filosofía práctica para Europa pone de relieve que el concepto de la racionalidad europea implica la “actitud” (universalizable) de la autonomía racional de la que no podemos prescindir y el “ideal normativo” que expresa la racionalidad comunicativa. Esta posición está ligada a

<sup>44</sup> Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.; vid. también Apel, Karl-Otto. *Racionalidad crítica comunicativa*, edición de Juan Nicolás y Laura Molina, Granada: Comares, 2017, volumen I.

<sup>45</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Europa como compromiso de reflexión filosófica”, en Reverter, Sonia (ed.). *Teoría filosófica de Europa*, Valencia, Nau Llibres, 1996, 76; vid. también Martínez Guzmán, Vicent. “Estudio fenomenológico-lingüístico del ‘yo ejecutivo’”, en San Martín, Javier (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid: UNED, 1992, 167-179.

<sup>46</sup> Vid. García-Marzá, Domingo. *Ética de la justicia*, Madrid, Tecnos, 1992; Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.

<sup>47</sup> Vid. Cortina, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos, 1993; García Marzá, Domingo. *Teoría de la democracia*, Valencia, Nau Llibres, 1993.

Europa, no como una “ideología de poder”, sino como la plataforma de una posición racional que reivindica una ética universalista, posibilitando de modo efectivo el pluralismo real a través de la multiplicidad de las voces de la razón, expresivas de la riqueza cultural de las diversas formas de vida<sup>48</sup>.

#### 4. FILOSOFÍA PRÁCTICA PARA LA PAZ

En la tercera etapa de su trayectoria intelectual Vicent Martínez se dedica a un gran proyecto: el de la Filosofía práctica para la paz<sup>49</sup>, que se sitúa en el horizonte kantiano y desde el que se vislumbra una “oscura metafísica moral”<sup>50</sup> por la que cabe la posibilidad de hacer las cosas de otra manera, es decir, con vistas a la instauración de la paz<sup>51</sup>. “Aquí es donde surge la *filosofía para la paz como racionalidad práctica*”; remitiendo a Kant<sup>52</sup>, Vicent reafirma que “el problema de la paz no es un problema teórico. Más bien es la razón práctico-moral la que expresa en nosotros su veto irrevocable: no debe haber guerra”<sup>53</sup>.

La filosofía para la paz como racionalidad práctica de inspiración kantiana, según la interpretación que ofrece Vicent Martínez<sup>54</sup>, parte del reconocimiento de la fragilidad humana: la naturaleza humana es como un tronco de leña que se quiebra con facilidad y resulta muy difícil de enderezar si no fuera porque vivimos con los demás<sup>55</sup>. Por eso, la racionalidad práctica que se propuso elaborar en su filosofía para la paz incorporaba diversas razones y sentimientos, estuvo atenta a la categoría de género y al reconocimiento del cuerpo, buscó una justicia tierna, promovía nuevas formas de la feminidad y la masculinidad: porque se sustentaba en una intersubjetividad universalmente inclusiva<sup>56</sup>.

<sup>48</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Europa como compromiso de reflexión filosófica”, en Reverter, Sonia (ed.). *Teoría filosófica de Europa*, Valencia, Nau Llibres, 1996, 77-78.

<sup>49</sup> Vid. Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001 (2ª ed. 2009); *Podemos hacer las paces*, Bilbao, Desclée de Brower, 2005; y *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz*, Barcelona, Icaria, 2009.

<sup>50</sup> Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, 21.

<sup>51</sup> Kant, Immanuel. *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1991, 14.

<sup>52</sup> Kant, Immanuel. *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, 195.

<sup>53</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “La filosofía para la paz como racionalidad práctica”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 4 (2005), 87-98.

<sup>54</sup> Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001.

<sup>55</sup> Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 50.

<sup>56</sup> Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001, 319 ss.; Martínez Guzmán, Vicent. “Ciudadanos del mundo: más allá de la exclusión. Una perspectiva desde la filosofía de la paz”, en: Cortina, Adela y Conill, Jesús (eds.). *Educación en la ciudadanía*, Valencia, Institución Alfonso El Magnánimo, 2001, 233-244.

Según la excelente exposición de Irene Comins y Salvador Cabedo<sup>57</sup>, Vicent Martínez llevó a cabo su nuevo proyecto en diálogo con los programas nacionales e internacionales de investigación sobre la paz que se estaban desarrollando por entonces.

Impulsó y dirigió el Proyecto de Investigación "El discurso de la paz y de la democracia después de la guerra fría desde una perspectiva filosófico-política", con la participación de un grupo de profesores de la Universidad Jaume I de Castellón y de la Universidad de Valencia (encabezado aquí por Adela Cortina). En este contexto organizó en 1994 y 1995 las primeras y segundas Jornadas de Filosofía para la Paz, que fueron el prelude de su curso sobre "Filosofía para la Paz", pionero en la Universidad española. De ahí surgió en 1996 el Máster Internacional en Estudios de Paz y Desarrollo (actualmente Máster Universitario en Estudios Internacionales en Paz, Conflictos y Desarrollo) y posteriormente el Doctorado Interuniversitario en Paz, Conflictos y Democracia (ahora Doctorado en Estudios Internacionales en Paz, Conflictos y Desarrollo) en la Universitat Jaume I. Y en 1999 la significativa labor de Vicent Martínez le hizo merecedor de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz.

Por otra parte, además de su esforzado e incansable trabajo, Irene Comins y Salvador Cabedo destacan también que el proyecto de Filosofía para la paz que Vicent Martínez desarrolló constituye una fundamentación filosófica de los estudios para la paz, que básicamente consiste en "la reconstrucción normativa de las competencias humanas para hacer las paces": "la filosofía para hacer las paces es la reconstrucción normativa de las capacidades y competencias para crear [...] instituciones y promover [...] actitudes personales"<sup>58</sup>. Se trata de un proyecto filosófico, que "ha creado escuela" y que tiene en cuenta "tres ámbitos principales de investigación: antropológico, epistemológico y normativo"<sup>59</sup>; pero también promueve un nuevo tipo de Filosofía Política para la fragilidad y la vulnerabilidad, a partir de la intersubjetividad originaria que nos constituye<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Comins, Irene y Cabedo, Salvador. "Vicent Martínez Guzmán In Memoriam", *Investigaciones Fenomenológicas*, 15 (2018), 11-17.

<sup>58</sup> París, Sonia y Martínez, Vicent. "Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la Filosofía de la Paz", *Investigaciones Fenomenológicas*, 7 (2010), 85-97, cita de 87-88.

<sup>59</sup> Comins, Irene y Cabedo, Salvador. "Vicent Martínez Guzmán In Memoriam", *Investigaciones Fenomenológicas*, 15 (2018), 14-16.

<sup>60</sup> Martínez Guzmán, Vicent. "Políticas para la diversidad: hospitalidad contra extranjería", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 10, 33 (2003), 19-44; París, Sonia y Martínez Guzmán, Vicent. "Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la Filosofía de la paz", *Investigaciones Fenomenológicas*, 7 (2010), 88.

La filosofía práctica para la paz precisa una concepción del ser humano, en la que se destacan la intersubjetividad, la reciprocidad y el diálogo<sup>61</sup>. En ella se confía e insiste en que los seres humanos tienen las “competencias” necesarias para —eludiendo “la guerra, la violencia, la marginación y la exclusión”— organizar las relaciones humanas de forma pacífica, “con ternura, justicia y solidaridad”. Irene Comins y Salvador Cabedo recuerdan la frase de Vicent “los pacifistas somos los realistas”; porque son ellos los que reconocen “la complejidad de las posibilidades humanas”.

Por su parte, la aportación epistemológica de la filosofía para la paz consiste en reflexionar críticamente sobre la noción estandarizada de ciencia —que está marcada por el positivismo— para intentar superarla, porque ha sido uno de los factores que ha contribuido a la “crisis” y al posible “fracaso” de Europa. Lo que Vicent buscaba era alternativas prácticas contando con las diversas disciplinas y culturas, hasta lograr una visión multidisciplinar en la investigación para la paz<sup>62</sup>.

Pero además de la visión antropológica y la reflexión epistemológica, la filosofía para la paz requiere una ética de la justicia, de la responsabilidad solidaria y del cuidado, capaz de inspirar a las personas y a las instituciones nacionales e internacionales. En este nivel, la filosofía para la paz, convertida en “filosofía para hacer las paces”, reactualiza el legado kantiano<sup>63</sup>, ampliado y prolongado a través de diversas versiones de la ética comunicativa o discursiva.

A mi juicio, todo el proyecto de Vicent Martínez Guzmán se sustenta en una noción básica de intersubjetividad originaria que proviene ya de la fenomenología lingüística y que se ha ido consolidando a través de las ulteriores ampliaciones de su horizonte filosófico mediante el recurso a Kant, Husserl y la ética comunicativa o discursiva de Apel, Habermas y Cortina. La experiencia de la intersubjetividad y de la fragilidad hace pensar en una concepción política que sea capaz de superar las diversas formas de violencia y dominación<sup>64</sup>. En ese

<sup>61</sup> París, Sonia, Comins, Irene, Martínez Guzmán, Vicent. “Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces”, *Investigaciones Fenomenológicas*, serie monográfica, nº 3, 2011, 331-348.

<sup>62</sup> Vid. Aguirre, Mariano. “Presentación” en: Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001, 11-13.

<sup>63</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Reconstruir la paz doscientos años después. Una filosofía transkantiana para la paz”, en: *La paz en Kant doscientos años después*, Valencia, Nau Llibres, 1997, 119-144 (adaptado posteriormente en Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001, 37-59).

<sup>64</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz”, *Thémata*, 52 (2015), 147-158.

sentido, Vicent se propuso elaborar y fomentar una alternativa a la concepción weberiana contando con la interpretación de Hannah Arendt, aunque intentando evitar una visión “ingenua” de la política.

Precisamente la ruptura de la intersubjetividad es el inicio de la violencia y de los conflictos, cuya resolución, gestión y transformación mediante las propuestas de concertación es un objetivo central de la filosofía para la paz y para hacer las paces<sup>65</sup>. Pues cuando se rompe la intersubjetividad que nos constituye se abre una espiral de violencia, cuyas consecuencias son no sólo la guerra sino también un cadena interminable de injusticias, que llega hasta las denominadas “injusticia discursiva” y “epistémica”<sup>66</sup>, a los silenciamientos de los desempoderados y los más vulnerables en cada situación, a los que sufren la patología social que, por su parte, Adela Cortina ha calificado de “aporofobia”<sup>67</sup>, porque carecen del poder necesario para tener voz y lograr ser reconocidos en la interacción social<sup>68</sup>.

La nueva política de la paz desde la intersubjetividad originaria que propone Vicent Martínez estaría desligada de la violencia (incluso de la llamada “violencia legítima” en la concepción weberiana), al desvincular el poder (*Macht*) de la violencia (*Gewalt*) y, para enfrentarse a los ineludibles conflictos, intenta transformarlos a través de procesos de concertación entre los contendientes y la moralización de la política<sup>69</sup>. ¿Realismo o utopía? Lo que no se puede negar es el esforzado compromiso de Vicent con la racionalidad universalista y la paz, entendidas como ideales regulativos imprescindibles para orientarnos en el orden del sentido de lo humano y capacitarnos para la crítica responsable (que incluye la autocrítica).

## BIBLIOGRAFÍA

<sup>65</sup> Comins, Irene y Martínez Guzmán, Vicent. “Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo: una perspectiva desde la filosofía para la paz”, *Investigaciones Fenomenológicas*, monográfico, 2, 2010, 37-60; París, Sonia y Martínez, Vicent. “Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la Filosofía de la Paz”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 7 (2010), 89 ss.

<sup>66</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz”, *Thémata*, 52 (20115), 156.

<sup>67</sup> Cortina, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Barcelona, Paidós, 2017.

<sup>68</sup> París, Sonia y Martínez, Vicent. “Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la Filosofía de la Paz”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 7 (2010), 85-97.

<sup>69</sup> Martínez Guzmán, Vicent. “Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz”, *Thémata*, 52 (2015), 150-154.

- "Asamblea Constituyente" y "Socios asistentes", *Boletín Informativo de la Sociedad Española de Fenomenología*, 1 (1990), 11-13 y 15, respectivamente.
- AGUIRRE, Mariano. "Presentación" en: MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001, 11-13.
- APEL, Karl Otto. "The hermeneutic dimension of social science and its normative foundation", *Man and World*, 1992, 19).
- *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, 2 vols. Trad. *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985, 2 vols.
  - *Racionalidad crítica comunicativa*, edición de Juan Nicolás y Laura Molina, Granada: Comares, 2017, volumen I
- COMINS, Irene y CABEDO, Salvador. "Vicent Martínez Guzmán In Memoriam", *Investigaciones Fenomenológicas*, 15 (2018), 11-17.
- COMINS, Irene y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. "Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo: una perspectiva desde la filosofía para la paz", *Investigaciones Fenomenológicas*, monográfico, 2, 2010, 37-60.
- CONILL, Jesús. *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos, 2006.
- *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid: Tecnos, 2019.
- CORTINA, Adela. "Estudio preliminar" a KANT, I. *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989.
- *Aporofobia, el rechazo al pobre*, Barcelona, Paidós, 2017.
  - *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos, 1993; García-Marzá, Domingo. *Teoría de la democracia*, Valencia: Nau Llibres, 1993.
  - *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 1985.
- GARCÍA-MARZÁ, Domingo. *Ética de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1992; Cortina, Adela. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, 2 vols.
- HUSSERL, Edmund. *Krisis*, Hua VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, 319; trad. Barcelona, Critica, 1991.
- KANT, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 50.
- *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989, 194 s. (citado por Vicent Martínez en "Europa como compromiso de reflexión filosófica", nota 10).
  - *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989, 21.
  - *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989, 195.
- KANT, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Madrid: Tecnos, 1991, 14.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. "Reconstruir la paz doscientos años después. Una filosofía transkantiana para la paz", en: *La paz en Kant doscientos años*

- después*, Valencia: Nau Llibres, 1997, 119-144 (adaptado posteriormente en Martínez Guzmán, Vicent. *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001, 37-59).
- "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 3 (2001), 103-120.
  - "Apel en Castellón: del discurso de las humanidades al discurso de la paz", *Anthropos*, 183 (1999), 106-109.
  - "Estudio fenomenológico-lingüístico del 'yo ejecutivo'", en SAN MARTÍN, Javier (ed.), *Ortega y la Fenomenología*, Madrid: UNED, 1992, 167-179.
  - "Europa como compromiso de reflexión filosófica", en REVERTER, Sonia (ed.). *Teoría filosófica de Europa*, Valencia: Nau Llibres, 1996, 65-78 (edición revisada y ampliada del libro editado por GARCÍA-MARZÁ, D. y MARTÍNEZ GUZMÁN, V., con el mismo título en 1994 y en la misma editorial)
  - "Fenomenología lingüístico-comunicativa, món i experiència en J. L. Austin", *Recerca*, 1-2 (1990), 81-90.
  - "Historial Científico de los Socios", *Boletín informativo de la Sociedad Española de Fenomenología*, 1 (1990), 27-28.
  - "Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz", *Thémata*, 52 (2015), 147-158.
  - "La fenomenología lingüística de Fernando Montero", *Investigaciones Fenomenológicas*, 2 (1998), 45-56.
  - "La Filosofía de la paz y el Compromiso Público de la Filosofía", en Martínez Guzmán, Vicent (ed.). *Teoría de la Paz*, Valencia: Nau Llibres, 1995, 73-92 (reelaborado posteriormente en *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria, 2001. 2ª ed. 2009.
  - "La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía", en *Teoría de la Paz*, Valencia: Nau Llibres, 1995, 73-92.
  - "La filosofía para la paz como racionalidad práctica", *Investigaciones Fenomenológicas*, 4 (2005), 87-98.
  - "Políticas para la diversidad: hospitalidad contra extranjería", *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 10, 33 (2003), 19-44.
  - "Reconstruir la paz doscientos años después. Una filosofía transkantiana para la Paz", en *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia: Nau Llibres, 1997, 119-144.
  - *Podemos hacer las paces*, Bilbao, Desclée de Brower, 2005.
  - *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz*, Barcelona, Icaria, 2009.
  - Ciudadanos del mundo: más allá de la exclusión. Una perspectiva desde la filosofía de la paz", en: CORTINA, Adela y CONILL, Jesús (eds.). *Educación en la ciudadanía*, Valencia: Institución Alfonso El Magnánimo, 2001, 233-244.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent y GARCÍA MARZÁ, V. Domingo. «Apropiación teórico-comunicativa del concepto fenomenológico de *Lebenswelt*», *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*, 3 (1991), 21-27.
- MATEOS MAROTO, Javier. *En el principio fue el número. La humanidad aprende a contar*, EMSE EDAPP, 2019.
- MONTERO, Fernando. "Notas para una revisión de la Fenomenología", *Man and World* 2, 1, 1968, 117-138.
- *La Presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid: G. del Toro, 1971.
  - *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos, 1987, 486.

ORTEGA y GASSET, José y MARÍAS, Julián. "Instituto de Humanidades" (1948), *Obras Completas*, tomo VI, 2006, 533-545.

ORTEGA y Gasset, José y Marías, Julián. "Instituto de Humanidades" (1948), *Obras Completas*, tomo VI, 2006, 537.

PARÍS, Sonia y MARTÍNEZ, Vicent. "Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la Filosofía de la Paz", *Investigaciones Fenomenológicas*, 7 (2010), 85-97.

— "Interculturalidad y conflicto. Una perspectiva desde la Filosofía de la paz", *Investigaciones Fenomenológicas*, 7 (2010), 88.

PARÍS, Sonia, COMINS, Irene, MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. "Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces", *Investigaciones Fenomenológicas*, serie monográfica, nº 3, 2011, 331-348.

SAN MARTÍN, Javier. *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona, A

## EDUCACIÓN PARA HACER LAS PACES TRANSRACIONALES

### —UNA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA\*

## PEACE EDUCATION AND TRANSRATIONAL PEACES —

### A PHENOMENOLOGICAL PERSPECTIVE

**Wolfgang Dietrich**

Universidad de Innsbruck  
Austria

[wolfgang.dietrich@uibk.ac.at](mailto:wolfgang.dietrich@uibk.ac.at)

**Resumen:** El ensayo rememora las raíces fenomenológicas que comparten las obras *Filosofía para hacer las paces* de Vicent Martínez Guzmán, *La paz imperfecta* de Francisco Muñoz y la filosofía de las paces transracionales en la que se enfoca la escuela de Estudios de Paz de la Universidad de Innsbruck. Sobre esta base me refiero después a la aplicación pedagógica y didáctica de dichas raíces en la educación académica para la paz. Este trabajo hace referencia a las experiencias metodológicas del aprendizaje académico en grupos, y sus consecuencias para el desarrollo del currículo de los Estudios de Paz, entendiendo estos como una formación en la construcción estratégica de capacidades y relaciones. Finalmente resalto las etapas del aprendizaje, en el sentido de ‘pelar la cebolla del Ego’ y de proveer el marco para el desarrollo libre de los grupos y los temas.

**Palabras clave:** Estudios de Paz, Filosofía de Paz, Educación para la Paz, Fomento de Capacidades, Formación en Relaciones.

**Abstract:** This essay retraces the shared phenomenological root of Vicent Martínez Guzmán's *Filosofía para Hacer las Paces*, Francisco Muñoz *La Paz Imperfecta* and the Innsbruck School's Transrational Peace Philosophy. From there it forges ahead to the pedagogical and didactical application of these roots in academic peace education. It refers to the methodological experiences of academic learning in T-groups and its consequence for curricula development if Peace Studies is understood as Strategic Capacity and Relationship Training. Finally, it highlights the stages of learning in the sense of ‘Peeling the Ego's Onion’ and providing the frame for the team's and the theme's free development.

**Keywords:** Peace Studies, Peace Philosophy, Peace Education, Capacity Building, Relationship Training.

\* Gracias a María Requena López, Daniela Valdivia Gutiérrez y Catalina Vallejo Piedrahita por su inestimable asistencia para la edición castellana del presente ensayo.

## 1. PREFACIO

Vicent Martínez Guzmán (1949-2018) fue un pionero y mente maestra de los Estudios de Paz en España. Vicent perteneció a la generación de intelectuales que se embarcó en la tarea de cambiar la vida académica española tras la dictadura de Franco. Uno de los resultados más destacados en esta tarea fue la creación de una Escuela de Estudios de Paz española de alto perfil.

Conocí a Vicent en 1995 cuando él estaba a punto de lanzar el *Programa de maestría de Estudios de Paz y Desarrollo* en la Universitat Jaume I (UJI) en Castellón, y yo me encaminaba a forjar mi concepto de las *muchas paces*. En 1997 publiqué el texto *Plädoyer für die vielen Frieden*, que fue posteriormente traducido a varios idiomas; en español fue publicado como *Un llamado a muchas paces* (Dietrich, 2006, p. 433-457). En 2001, Martínez Guzmán publicó su texto fundamental *Filosofía para hacer las paces* y en los años 2012, 2015 y 2018 siguió la publicación de mi trilogía sobre *las muchas paces*.

Los programas de maestría en Estudios de Paz de Castellón e Innsbruck, que se basan en las mencionadas filosofías, vienen floreciendo desde 1996 y 2001 respectivamente. El plan de estudios y los principios didácticos son ligeramente distintos a las corrientes principales de la educación superior, y resultan peculiares aún dentro del campo de los Estudios de Paz.

Inspirados en la idea de las *muchas paces*, desarrollamos programas de maestría que aplicaran la interdisciplinaridad, la internacionalidad, la interculturalidad, la interseccionalidad y la interreligiosidad o la *diferéncia* lingüística; pero deseábamos que no fungieran como un pretexto, sino como una herramienta didáctica y un objetivo, como contenido y propósito. Por ello, al diseñar los programas nos inclinamos por la cooperación en vez de la competencia, y por la convivencia en vez del individualismo. Tratamos de ser la alternativa amigable dentro de la academia convencional. Como la vida académica en Austria y España es bastante distinta, nuestros proyectos tomaron direcciones diferentes, pero hasta hoy siguen estando estrechamente ligados.

Vi a Vicent Martínez por última vez en 2016, con motivo de una conferencia en memoria de nuestro amigo mutuo, el icono de los Estudios de Paz de la Universidad de Granada, Francisco Muñoz (1953-2014). El discurso de Vicent sobre la *Paz imperfecta* de Muñoz fue electrizante. Trágicamente y sin saberlo,

ese día le di mi último adiós a esos dos pioneros españoles que tanto cambiaron nuestra área de estudios.

En el presente ensayo quiero honrar sus obras con una indagación profunda del fundamento filosófico, las herramientas psicológicas y las aplicaciones pedagógicas que compartí con ellos.

## 2. FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS DE LA EDUCACIÓN SUPERIOR PARA LA PAZ

El idealismo marxista y kantiano fueron las epistemologías predominantes en Alemania y Austria, cuando los Estudios de Paz fueron fundados a principios de la década de los ochenta como un derivado del movimiento de paz antimisiles. En ese momento, la filosofía postmoderna fue considerada altamente sospechosa, y por ello los investigadores alemanes que se dedicaban al estudio de la paz reaccionaron inicialmente con renuencia a mi propuesta de las *muchas paces*. Los idealistas no pueden hacer del mundo un lugar mejor sin una comprensión vectorial de la historia.

En consecuencia, mi encuentro e intercambio con el enfoque fenomenológico de los colegas españoles fue crucial para el desarrollo de lo que ahora se denomina la *Educación transracional para las paces*. En su obra seminal *Filosofía para hacer las paces*, Martínez Guzmán (2001, p. 112) sostiene:

En general propongo que desde mi perspectiva filosófica los *Estudios para la Paz consisten en la reconstrucción de las competencias humanas para hacer las paces*. Lo que llamaríamos académicamente el estatuto epistemológico de los Estudios para la Paz consistiría en el reconocimiento de las múltiples y diversas competencias humanas para transformar los conflictos, desaprender las guerras y todo tipo de violencias, afrontar las relaciones internacionales, ejercer ayuda humanitaria e ir más allá del desarrollo. En ese sentido *estamos subvirtiendo* aquella noción inicial de considerar la Epistemología de los Estudios para la Paz, como la pregunta sobre en qué se acerca y en qué se aleja del modelo de cientificidad occidental, moderno y de las ciencias naturales, porque este mismo modelo está situado en un determinado periodo, en el marco de unas determinadas creencias, potenciando unas competencias específicas y rechazando y marginando otras, de género, raza, clase, etc., y sometiendo otras clases de saberes.

A partir de allí, Martínez Guzmán (2001, p. 218) señala el concepto de *La paz imperfecta* del historiador Francisco Muñoz (2001). Muñoz concibe la paz imperfecta como un paso crucial hacia la epistemología post-popperiana y post-

galtungiana de los Estudios de Paz. Martínez Guzmán se refiere al texto clave en el cual Muñoz (2001) logra traducir el pensamiento post-estructuralista a la jerga de los Estudios de Paz. Muñoz escribió uno de los primeros textos dentro de la disciplina para discutir de manera rigurosa en clave posmoderna, sin necesidad de referirse persistentemente a la filosofía posmoderna y a sus autores:

El adjetivo 'imperfecta' me sirve para abrir en algún sentido los significados de la Paz. Aunque es un adjetivo de negación etimológicamente puede ser entendido como 'inacabada', 'procesual' y este es el significado central. (Muñoz, 2001, p. 392).

Muñoz comienza con la deconstrucción de la comprensión idealista de la paz. Concibe al humano como un ser diseñado para la cooperación y el conflicto. Para él, la dualidad entre cooperación y conflicto no es dialéctica. El conflicto es inherente a la cooperación y viceversa, y la paz sólo puede ser definida y vivida con base en el reconocimiento de ambos. La cooperación y el conflicto son procesos y no estados:

Este enfoque nos permite también pensar la paz como un proceso, un camino inacabado. Así puede ser entendida la frase de Gandhi no hay camino para la paz, la paz es el camino. No podría serlo de otra manera, las realidades sociales y ambientales 'evolucionan' continuamente, las formas conflictivas también. La paz así no es un objetivo teleológico sino un presupuesto que se reconoce y construye cotidianamente. (Muñoz, 2001, p. 406)

Por tanto, con Muñoz y Martínez Guzmán la investigación española sobre la paz concluye el salto de la epistemología estructuralista hacia un posmodernismo rizomático. Este es el punto de partida de la investigación *transracional* sobre la paz. Este enfoque resulta de la indagación de la Escuela de Innsbruck sobre diferentes percepciones e interpretaciones de la paz en la historia y cultura.

La inicialmente estructuralista y en extremo tautológica presunción fue que el término *paz* es comunicativamente significativo sólo si un sujeto perceptor rellena la forma —*significant*— con significado —*signifié*—. No existe una definición globalmente válida o naturalmente objetiva de la palabra *paz*. El uso superficial de la misma en los discursos políticos para referirse a la ausencia de su opuesto, la guerra o la violencia, a la cual Johan Galtung (1969, p. 167-191) una vez llamó paz negativa, crea un *u-topos*, una forma vacía. En torno al nuevo milenio comenzamos a clasificar esta variedad de definiciones de paz recolectadas. El esfuerzo dio lugar a la estructura quintuple que finalmente

emergió como las interpretaciones energéticas, morales, modernas, postmodernas y transracionales de la paz (Dietrich, 2012).

La transracionalidad está basada en una visión holística del mundo, que puede expresarse mejor con la famosa cita de la carta de condolencias de Albert Einstein a Robert S. Marcus de 12 de febrero de 1950:

Un ser humano es parte del todo llamado por nosotros universo, una parte limitada en el tiempo y el espacio. Él experimenta por sí mismo sus pensamientos y sentimientos como algo separado del resto, una especie de ilusión óptica de su conciencia. Esta ilusión es como una prisión para nosotros, restringiéndonos a nuestros deseos personales y al afecto hacia unas pocas personas cercanas a nosotros. Nuestra tarea debe ser liberarnos a nosotros mismos de esta prisión al ampliar nuestro círculo de compasión, abarcando a todas las criaturas vivientes y a toda la naturaleza en su belleza. (Einstein, 1950)

¿Holístico significa entonces que toda existencia es una, los humanos son relación y la noción de un individuo es una ilusión? ¡Sí y no! Los hallazgos de la neurociencia muestran claramente que el homúnculo cartesiano en el cerebro humano no existe, aunque sirvió por siglos como un episteme enigmático y eficiente de las ciencias modernas. El cerebro no es nada más que un complejo receptor, procesador y transmisor de impulsos. En los sistemas, la identidad es creada por los impulsos externos de los elementos circundantes. Nadie es una isla en sí mismo; nadie dirige tal sistema y nadie puede escapar de él (Damásio, 2006, p. 245-252).

Los humanos nos identificamos con el lenguaje con el que se dirigen a nosotros, con las estructuras gramaticales que determinan la forma en que vemos el mundo, con los valores que nos hacen sobrevivir en nuestro contexto, con las costumbres, normas, ritos, técnicas y herramientas que nos ofrecen, con los estilos comunicativos y colaborativos que hacen de nuestro mundo lo que es. Estamos destinados a identificarnos constantemente con algo o con alguien, sobre todo con la imaginación de quienes hemos sido en el pasado. En cada momento creamos una identidad basada en las anteriores. No hay una identidad detrás de la identificación; la identificación da lugar a la identidad.

La paradoja de la mecánica cuántica sobre la dualidad onda-partícula está metafóricamente reflejada en el mundo macroscópico. Así, en igual medida, la *filosofía de la paz transracional* usa la dualidad individuo-relación para atribuirle a la humanidad características tanto de relación como de individuos. Las

relaciones, como las ondas, se expanden en el espacio y pueden tener efectos simultáneamente en diferentes lugares; entre tanto, un individuo, como una partícula, sólo puede estar en un lugar a la vez. Así como no se le puede preguntar a una onda *dónde* está, tampoco es posible preguntárselo a una relación. Es tan poco lo que se puede decir sobre *cómo* es una partícula, como lo que se puede saber sobre *cómo* es un individuo. En conclusión, no es posible diferenciar individuo de relación. Una persona es individuo y es relación al mismo tiempo.

La mecánica cuántica estableció el límite de la determinación precisa con la cual ciertos pares de propiedades físicas de las partículas, tales como la posición y el *momentum* (impulso), pueden ser conocidos. Según el tipo de medida en la observación realizada, aparecen distintas características del objeto cuántico. Esto no puede ser transferido al mundo macroscópico, pero, como metáfora, puede ayudar a la comprensión de que también de la posición y orientación del observador depende si una persona es percibida como individuo o como relación.

Aunque una misma persona siempre es necesariamente ambas cosas —individuo y relación—, el enfoque en las capas corporal, sexual-familiar y emocional-comunitaria de la persona llevará la atención del observador principalmente a los aspectos individuales, mientras que la observación de lo transpersonal y transhumano revelará particularmente aspectos relacionales. En la capa mental-social, tanto lo relacional como lo individual pueden observarse fácilmente, siendo esta precisamente la capa que más involucra al observador. La comprensión de que la observación determina lo observado es de gran relevancia para la práctica de la transformación de conflictos.

### 3. APLICACIÓN CURRICULAR Y DIDÁCTICA

El currículo, los métodos y didáctica para la educación superior en un nivel de Maestría y la pedagogía en las escuelas deben tener en cuenta la dualidad individuo-relación. Esto es más que un asunto filosófico para los profesionales; se trata de una habilidad para la vida cotidiana en todas las edades. Para la enseñanza de los contenidos y técnicas de la *Construcción Estratégica de Capacidades y Relaciones* (Lederach, 1995, p. 64), uno debe enfocarse en el proceso de aprendizaje como tal. Mi experiencia personal en este aspecto no difiere mucho de los conceptos pedagógicos convencionales de pensamiento

reflexivo y acción de aprendizaje experimental de los pioneros clásicos. En relación con la Educación para la Paz y los Estudios de Paz, veo tres etapas principales:

- a) Aprehensión intelectual y cognitiva,
- b) Práctica de la noción aprehendida,
- c) Discernimiento de la relevancia de la noción para su uso posterior.

a) La aprehensión intelectual y cognitiva comienza desde el nacimiento, que es el momento en el que somos integrados como individuo-relación en el sistema humano. Nuestra existencia en sí misma altera el sistema, que inmediatamente empieza a formarnos mientras nosotros, a la vez, lo modificamos a él. Es un círculo intrínseco de transformación mutua que nos hace tener que comprender cómo nos comunicamos y lidiamos unos con otros.

Sin embargo, en un sentido más técnico, este punto se refiere a los sistemas de aprendizaje institucionalizados en las escuelas y universidades. Estos sistemas son creados por el Estado-Nación, por empresas o iglesias, con el fin de dotar a la joven generación de habilidades básicas consideradas relevantes para su posterior vida personal y profesional, para darles valores que los domestiquen como ciudadanos, para llenarlos de conocimiento general que los ayude a orientarse en el mundo. A través de una selección, el sistema educativo decide qué es lo que los recién llegados tienen que saber y qué no.

En las escuelas existe poco espacio para una elección individual de los temas, contenidos y métodos. Pero, incluso en los estudios académicos sobre la paz, las leyes de la educación superior, los estatutos de las universidades, las relaciones de poder en los departamentos, unidades, centros e institutos, así como los presupuestos y el personal docente disponible, restringen el principio de libertad académica. Es decir, existe una lista preestablecida y normalizada de contenidos y objetivos esperando la experiencia educativa de los estudiantes incluso antes de que ellos se hayan integrado al sistema.

b) La práctica inquieta y alegre —que usa el juego— de la noción aprehendida, es crucial, al menos en la educación para la paz. Los seres humanos estamos hechos para aprender; nuestro sistema neuronal está impaciente por hacerlo desde el primer momento. Pero el aprendizaje va más allá de recibir y registrar información. Llenar las mentes de los estudiantes como vasos vacíos,

tal como lo sabemos desde Paulo Freire (1971), no produce resultados satisfactorios.

Para aprender, los centros emocionales de nuestro sistema neuronal necesitan ser estimulados. El aprendizaje tiene que grabarse bajo la piel, tiene que ser inspirador y emocionante para ser sostenible. Explorar y moldear las cosas no es solamente un potencial humano, sino, literalmente, una necesidad básica. Los humanos buscan deberes y responsabilidades. Ellos quieren desempeñarse y tener éxito como miembros de una comunidad protectora y apreciativa a la cual necesitan pertenecer emocionalmente. Cuando están totalmente enfocados en explorar nuevas cosas en un entorno seguro, es decir, cuando están aprendiendo con la práctica con todo su sistema psicosomático, están en armonía con la existencia. En este sentido, el aprendizaje es más que una actividad emocionante y gratificante; el aprendizaje otorga momentos cumbre y de paz. Aprender es vivir, y la vida es libertad (Curle, 1990, p. 166-177).

Ya que los estudios de paz son una disciplina joven, esta se encuentra todavía en el proceso de comprender sus propios contenidos y *currícula*, sus métodos y didácticas. Si bien la disciplina no recayó en el ámbito de la Ciencia Política o las Relaciones Internacionales, su metodología, tradicionalmente estrecha, ha tenido que abrirse a la Psicología, Etnología y Pedagogía contemporáneas (Curle, 1990, p. 27). Esto generó un currículo que les permite a los estudiantes explorar, experimentar e incorporar los temas de la disciplina, por su propia iniciativa.

Los métodos libres de aprendizaje dentro de la educación institucional y sus normas requieren tipos específicos de docentes (Curle, 1990, p. 166-177). Asimismo, desde el enfoque transracional, resulta claro que solamente personalidades relativamente equilibradas son capaces de facilitar los respectivos temas y métodos (Dietrich, 2013, p. 200-224).

Aunque no es posible proveer una lista completa y comprensiva de lo que significa 'relativamente equilibrado' en todos los aspectos, encontré que el término pre-Buddhista *Brahmavihāra* describe bastante bien las cualidades requeridas. Este término se traduce como las *cuatro inconmensurables* y comprende cuatro virtudes centrales del *Citta*, el corazón consciente. Estas son, en Pāli: *Mettā*, benevolencia; *Karuṇā*, compasión; *Muditā*, comprensión y *Upekkhā*, ecuanimidad (Bharati, 1986, p. 340-344).

*Mettā* normalmente es traducido como *eucardia*, literalmente buen corazón, y, probablemente mejor, benevolencia hacia toda la existencia. *Bondad amorosa* también puede ser una traducción adecuada, pero cabe aclarar que amor aquí no se refiere a enamorarse de alguien, porque el afecto individual y el apego a un sujeto encadenan la mente en vez de liberarla. Estar enamorado o enamorarse indica una ausencia de *Mettā*; es una especie de espejismo.

*Karuṇā* es el deseo de eliminar el dolor de los demás como si se tratara del propio. Este es uno de los valores centrales del multiculturalismo y, por ende, de la cultura profunda europea. El odio, en cambio, es el deseo de herir a los demás o el sentirse cómodo cuando otros están sufriendo. Ello indica la ausencia de *Karuṇā*, y es otra especie de espejismo.

*Muditā* es la alegría cultivada al percibir las virtudes de los demás. El regocijarse en el placer de los otros nos conduce a la purificación y mejora la propia inclinación hacia la virtud, lo cual difícilmente se considera una virtud en contextos occidentales. Tal vez nos resulte fácil sentir alegría empática al ver un infante que explora el mundo con euforia, sin embargo, mientras más edad tenga un ser humano involucrado en el competitivo reino del patriarcado y el capitalismo, más difícil será para los demás —incluidos maestros y profesores— el compartir su alegría conscientemente. Incluso en los idiomas modernos seguimos luchando por encontrar una palabra adecuada para definir esta especie de alegría empática. No obstante, su antónimo nos es bastante familiar: envidia, que indica la ausencia de *Muditā*, lo cual suma un espejismo más.

*Upekkhā* es la indiferencia cultivada, un sentido de neutralidad hacia lo no-virtuoso, es un punto medio que evita tanto la aprobación como el repudio o la intolerancia. No se trata de piedad o tolerancia, porque estas se eliminan a través del respeto y el amor hacia los no-virtuosos. ¡Qué desafío para aquellos que han sido socializados en sistemas educacionales competitivos! La arrogancia del supuestamente superior, el cuarto espejismo.

*Brahmavihāra* no se encuentra en cada esquina en el ámbito de la pedagogía moderna. Los currículos que consideran las cuatro inconmensurables como requisito indispensable son bastante escasas, especialmente en el nivel universitario.

c) Pero incluso cuando lo cognitivo se enseña con todas las virtudes mencionadas, y cuando los estudiantes logran contar con el tiempo y el espacio para experimentar de manera lúdica las nociones aprehendidas, el resultado será

pobre si los contenidos, prácticas, habilidades y cualidades aprendidas no se toman como relevantes para la vida futura de los estudiantes. La identificación del estudiante con la habilidad o conocimiento aprehendido forma parte del proceso de aprendizaje. Por lo tanto, en este aspecto también se requiere el *corazón consciente* del profesor, pues la mera transmisión de información es insuficiente.

En una realidad social que puede definirse en cierta medida como moderna o posmoderna, el arte de la educación para la paz se encuentra en el *convivium*. Etimológicamente, *convivium* significa la celebración del estar juntos que sigue una determinada secuencia. Ivan Illich (1975), influenciado por Paulo Freire, escribió hace tiempo sobre las herramientas educativas de la convivencia. Inspirados por los escritos de Illich sobre este tema, en la Escuela de Innsbruck impartimos una cierta secuencia de ejercicios en nuestros semestres que sigue la secuencia *competitio - compassio - consors - conscientia - consecutio*. El proceso de aprendizaje se da partiendo de la competencia y pasando por la compasión, la asociación y la conciencia. Las raíces etimológicas de esas palabras latinas son útiles para la comprensión de esta secuencia. Las contextualizo a continuación:

*Competitio* significa obtener aquello a lo que otro está aspirando al mismo tiempo. Se trata de un concurso o una prueba de habilidad, de superioridad. La competencia se presume como el valor fundamental y combustible de la economía moderna y la sociedad. Se resume bien en una sola palabra: rivalidad.

La competencia no encaja muy bien con *compassio*, el sentimiento de tristeza motivado por el sufrimiento o desgracia de los demás. La compasión difiere significativamente de la lástima; mientras que la última contiene una noción de superioridad, la compasión supone la estricta igualdad entre los individuos involucrados. Dado que el individuo es relacional, la compasión relacional requiere, o mejor dicho, es, conciencia individual. La responsabilidad empática de todos los miembros del grupo para con los demás y para con su espacio compartido es igualmente importante. En el currículo de los estudios de paz, los contenidos, las didácticas y los métodos derivan de este supuesto.

Esto se aplica también al lado gozoso de la *compassio*, la noción clásica de los *consors* latinos: compartir con alguien, ser socio, consorte, compañero. Esta noción evidentemente se ha ido distorsionando y perdiendo en la historia de las lenguas modernas. Lo mismo ha ocurrido con el término *compater*, estrecha-

mente ligado al anterior, que representa la idea de alegría empática; significa, literalmente, padrino, pero aquí más bien se traduce como acompañante. En la misma línea, el término *complex* originalmente significaba estar estrechamente relacionado o tomar parte de algo, ser un asociado. Ahora, *cómplice* —la desviación contemporánea del término— adquirió su connotación negativa a través de su paso por la historia criminal moderna. Aun así, el consorcio representa la alegría empática y comprensiva o vicaria, el placer que se obtiene al deleitarse con el bienestar de otras personas. Coloquialmente ‘ser cómplices’, como principio didáctico de enseñanza y aprendizaje en grupo, significa ‘me deleito cuando veo tu progreso’.

El significado literal de *conscientia* tampoco se refiere a la conciencia individual, sino a un conocimiento compartido donde los aspectos corporales, creativos, emocionales, cognitivos y espirituales no se pueden separar entre sí. La conciencia no existe en el espacio privado de cerebros individuales en el vacío; más bien, esta se forma en un proceso de interacción continua. La conciencia es un campo abierto. *Conscientia*, por lo tanto, sugiere que los seres humanos experimentan y entienden juntos el mundo a través de interrelaciones, y no a través de la creatividad estrictamente individual. Esto es cierto para todo tipo de procesos de aprendizaje y, didácticamente, es crucial cuando se trata de educación institucionalizada, más aún, tratándose de educación para la paz.

*Conscientia consecutionem alci rei afferre* – la conciencia tiene consecuencias. Al final del proceso de aprendizaje compartido, cuando lo común se desvanece, el individuo ya no es lo que era antes, y esto tiene consecuencias cuando los miembros del grupo se relacionan con otras personas en nuevos contextos; incluso los entornos conocidos cambiarán como *consecutio* de su *conscientia*. Este es el resultado anhelado y eternamente dinámico de los procesos de aprendizaje grupales bien diseñados.

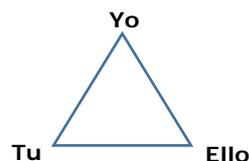
#### 4. CONVIVIVUM Y CURRICULUM

La filosofía de la paz transaccional y las ideas mencionadas anteriormente sobre los procesos de aprendizaje, constituyen el fundamento del plan de estudios del programa de maestría en Estudios de la Paz de la Universidad de Innsbruck.

Cada semestre de este programa comienza con un seminario en línea de tres meses como primer módulo. Ya en estos primeros meses de la fase preparatoria, los estudiantes, que provienen de todos los continentes y durante esta etapa están en sus respectivos hogares, se reúnen virtualmente en la plataforma en línea y desarrollan un ensayo correspondiente al ciclo académico de la maestría, con el asesoramiento y retroalimentación de sus profesores. El ensayo académico que escriben durante estos meses se compone de entre seis y siete capítulos. En base a los resultados de este trabajo, los estudiantes son admitidos para la fase presencial intensiva del semestre.

A partir del segundo módulo el *convivium* es la principal palanca didáctica. Los estudiantes viven juntos durante dos meses en el Centro de seminarios Grillhof, cerca de Innsbruck. Comparten habitaciones, comen juntos, aprenden, ríen y lloran, fracasan e intentan como un solo cuerpo colaborativo. Las clases formales duran entre 6 y 8 horas por día, y después de clase se dedican a preparar las lecturas y escritos para el día siguiente, incluyendo, casi siempre, los fines de semana. De hecho, la convivencia intensa de aproximadamente cuarenta estudiantes de docenas de países, culturas, religiones, idiomas y creencias diferentes es en sí misma una tremenda experiencia de aprendizaje para todos.

La fase siguiente tiene su fundamento en la filosofía del diálogo de Martin Buber (2004), publicada por primera vez en 1923. Su propuesta pionera fue que la existencia se puede abordar de dos maneras: bien sea la actitud del *yo* hacia un *eso* que se experimenta o se usa como 'objeto'; o la actitud del *yo* hacia un *tú*, el inseparable *otro* en una relación. En pocas palabras, la filosofía de diálogo de Buber se resume en la siguiente frase: *solo en el tú una persona encuentra su yo*. ¡Sin el otro no existo yo! La manera en que uno experimenta al otro es inseparable de cómo uno se experimenta a sí mismo. Así, la continuidad de la identificación se logra en la relación. El triángulo fenomenológico de Buber puede representarse de la siguiente manera:



En su primer libro sobre Terapia Gestalt, publicado de 1951, Frederick Perls, Paul Goodman y Ralph Hefferline (1997, p. 111-124) describen, influenciados

por Buber, la secuencia del encuentro humano, así: *antes del contacto, contacto inicial, contacto, contacto final, y postcontacto*. En la escuela de Innsbruck buscamos que la convivencia intensifique el efecto del aprendizaje individual; hemos basado en esta secuencia nuestro diseño curricular.

En 1969, Perls publicó un modelo en el cual el comportamiento humano en grupos fue concebido en cinco capas, similares a las de una cebolla. Mientras el modelo original de contacto describía un proceso de encuentro del todo natural, el 'pelar la cebolla' sirve más bien como una herramienta de facilitación. Le ayuda al facilitador del grupo a pelar los herméticos y obstructores aspectos del Ego, contruidos por este de manera defensiva, hasta que las capas más profundas se desplieguen en una explosión consciente del proceso de aprendizaje. Esta estructura le permite al facilitador guiar al grupo, proponer los ejercicios en el momento adecuado, enmarcarlos de manera segura y refinar sus propias habilidades, para estar preparado cuando la marea suba y los vientos tormentosos comiencen a soplar.

Perls denomina estos escenarios de comportamiento de la siguiente manera:

- Cliché
- Roles y juegos
- Impase (Bloqueo)
- Implosión (muerte del Ego)
- Explosión

Según Perls, la relevancia de estas capas aumenta de afuera hacia adentro, desde el 'como si' del cliché indiferente y el rol encubierto, hasta el estresado, bloqueado y resistente callejón sin salida en el que se encuentra el sujeto libre de roles, seguido de la muerte del Ego en una implosión. Finalmente, adentro, en lo profundo, espera la espontánea explosión de una existencia libre de Ego. La explosión es el pasaje hacia la cumbre de la experiencia de aprendizaje consciente, hacia la experiencia de la paz. Perls favoreció los estilos de vida comunitaria y desarrolló programas de inmersión de tres meses.

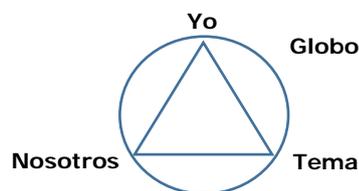
Ya desde 1965, Bruce Tuckman presentó un estudio importantísimo sobre la secuencia del desarrollo de grupos en ámbitos educativos:

En el ámbito de la educación grupal en relaciones humanas, la tarea es ayudar a los individuos a interactuar unos con otros de una manera más productiva y menos defensiva, y a ser conscientes de las dinámicas sub-yacentes de tal interacción. El objetivo es mejorar la sensibilidad interper-sonal. Tales grupos tienen normalmente de

15 a 30 miembros, usualmente estudiantes o ejecutivos de alguna compañía, y un facilitador o líder, que permanecen juntos entre tres semanas y seis meses (Tuckman, 1965, p. 385)<sup>2</sup>.

Tuckman hizo referencia a la matriz de relaciones interpersonales como la estructura de los grupos, y la interpretó como la configuración y el comportamiento interpersonales del grupo, es decir, como la manera en que los miembros del grupo actúan y se relacionan unos con otros. Distinguió cuatro fases por las que atraviesan los grupos en su desarrollo: formación (*forming*), enfrentamiento/conflicto (*storming*), normalización (*norming*), desempeño (*performing*) y finalización/disolución (*adjourning*) (Tuckman, 1965, p. 385; Jensen/Tuckman, 1977).

Basándose en las consideraciones de Buber sobre la idea de *relación*, Perls 'pela' al individuo, mientras Tuckman se enfoca en el comportamiento de los grupos. Estos tres aspectos fueron combinados de manera consistente por Ruth Cohn en 1975, en lo que denominó el triángulo comunicativo de la *Interacción Centrada en los Temas* (ICT) (Cohn, 2004). La ICT es una herramienta perfecta para el manejo de grupos de aprendizaje. Su interés central es lograr una comunicación holística que estimule el potencial de las personas. La distancia con el modelo de Buber es remarcable y resulta bastante clara:



Además de cambiar el nombre de los ángulos, Cohn agregó un cuarto elemento al triángulo, al que llamó *globo*. Este representa el entorno general del proceso interactivo grupal, todo lo que al parecer no está directamente relacionado con el proceso de aprendizaje, pero que lo rodea y tiene un impacto en el grupo. Esto abarca desde la configuración general del aula de seminarios y el aire acondicionado durante las comidas que se sirven antes y después de las clases, hasta las instalaciones para dormir y el ambiente alrededor del centro de seminarios. Todos estos aspectos son cruciales para el aprendizaje académico comunitario en programas de inmersión de dos meses. Por esta razón, la Escuela

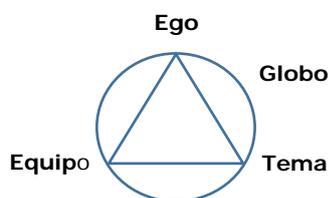
<sup>2</sup> Traducción por Catalina Vallejo Piedrahita.

de Innsbruck eligió el Centro de seminarios Grillhof como su hogar o base de operaciones, y reunió los enfoques de Buber, Perls y Tuckman, con la ayuda de Cohn, para enriquecer el modelo didáctico.

Los procesos de aprendizaje grupal siguen etapas que son, en cierta medida, predecibles, y definen los momentos adecuados para presentar determinados contenidos de aprendizaje y enmarcar ciertas vivencias. La secuencia de clases y cursos en Innsbruck sigue esta lógica y se basa en esta experiencia. Para nombrar las etapas del desarrollo grupal, la jerga de la escuela de Innsbruck utiliza principalmente la conocida denominación tomada de Gabriele Roth (1997) y su práctica orientada al cuerpo y al movimiento. Esta denominación expresa bastante bien la radiación relacional, el 'macroclima' del grupo durante las diversas etapas de contacto en la forma de cuatro ritmos: *fluido*, *staccato*, *caos*, *lírico* y *quietud*:

En el ritmo *fluido* te descubres a ti mismo, en *staccato* te defines, el *caos* te ayuda a disolverte, de manera que no acabes rígido y aferrado al yo que habías descubierto y definido. El ritmo *lírico* te inspira a dedicarte con devoción a la búsqueda de la expresión única de tu energía, y la *quietud* te permite desaparecer en la gran energía que nos contiene a todos, de manera que puedas comenzar todo el proceso de nuevo (Roth, 1997, p. 194–195)<sup>3</sup>.

Innsbruck utiliza todos estos modelos de manera didáctica para acompañar a los estudiantes en los módulos de la fase presencial, a través de la secuencia *competitio* - *compassio* - *consors* - *conscientia* - *consecutio*. Aquí hago referencia a lo relacional a través de las etapas individuales *Ego*, *Equipo* y *Tema* en el encuentro grupal:



En la fase presencial revelamos estas etapas y elementos para que los estudiantes sean conscientes del diseño del proceso de aprendizaje. Tanto ellos como el grupo de profesores están invitados a utilizar el ímpetu de cada fase y el aspecto relacional inherente a todos sus aspectos. Esta es al mismo tiempo

<sup>3</sup> Traducción por Catalina Vallejo Piedrahita.

una herramienta didáctica y un contenido cognitivo, que luego se puede utilizar como herramienta para la facilitación del trabajo en equipo entre los miembros del grupo y para la transformación de los conflictos que surjan.

Las clases están diseñadas de forma interactiva como jornadas de retroalimentación de los ensayos escritos durante el seminario en línea, que llamamos 'lecturas cruzadas' y que, más allá del propósito académico, ayudarán a los estudiantes a abandonar la noción de *competitio* y convertirla al menos en *compassio*, ante la frustración, o golpe a la vanidad, que puede sentir el autor ante los comentarios sobre el trabajo que ha realizado, que probablemente no es totalmente perfecto. Dado que los autores tienen la oportunidad de mejorar el documento después de esta sesión antes de que se califique al final del semestre, *compassio* evoluciona hacia *conscientia* ya desde esta etapa.

A esta fase inicial a menudo lo llamamos la 'luna de miel', porque casi todo el mundo está contento y tiene una actitud positiva frente a los encuentros y dinámicas transculturales. La actitud es sobre todo amigable y el cliché se convierte en un rol, es decir, las personas comienzan a encontrar sus lugares preferidos en el grupo y a actuar en consecuencia. Leer y discutir los textos académicos que han escrito los demás también les da a los estudiantes una mejor idea sobre los antecedentes, el contexto y la experiencia del autor. Así que, usualmente, la gente le cede al otro el lugar que reclama en el grupo.

Después de dos semanas comenzamos a jugar con estas nociones. Hacemos excursiones que aumentan gradualmente la intensidad de los ejercicios. Con expertos de la Cruz Roja, comenzamos con un entrenamiento en primeros auxilios orientados a misiones, después, continuamos con formación para el trabajo en equipo, liderazgo y un entrenamiento impartido por bomberos, equipos de rescate en agua y expertos en rescate en cuevas; donde se combina el aprendizaje cognitivo con la autoobservación sin juicios en situaciones difíciles y desafiantes. Desafío es cada vez más la palabra clave en esta fase, cuando la etapa de formación se convierte en enfrentamiento/conflicto, el ritmo *fluido* se deja atrás y el *staccato* comienza a buscar el *caos*, y los *roles* cuidadosamente contruidos se van convirtiendo en dificultades.

Más de esto sucede durante la simulación de una operación de paz de la Organización de Naciones Unidas (ONU), durante una semana, con la ayuda de las Fuerzas Armadas de Austria. En esta semana, el *contacto inicial* se convierte en *contacto pleno*. Las pocas horas de sueño, las tareas inesperadas que cumplir,

la vida en escuadrones de cinco a siete personas durante las 24 horas del día, las experiencias al aire libre, la ubicación en montañas a gran altura, la inusual estructura de mando militar y su correspondiente estilo de comunicación, la incomodidad real o imaginaria por un clima frío o caliente, por lluvia, nieve, suciedad o ruido, así como la exigencia física, la presión emocional, y otros elementos similares, mueven al *staccato* más cerca del *caos*. El Ego construido es cada vez más insostenible. Cuando la imagen buscada ya no se puede mantener en presencia de testigos, el *impase* (bloqueo) está cerca y se exige la asistencia didáctica. *Compassio* se convierte en un pegamento para el grupo en este ajetreado ejercicio práctico. Uno tiene que ser capaz de sentir el miedo, la rabia, la frustración y el agotamiento del otro para poder relacionarse profundamente. ¡Se requiere plena conciencia individual!

Esta fase de *consors* es didácticamente la más difícil del semestre, porque el grupo de estudiantes se convierte en un grupo de 'cómplices' en el que no hay cabida para la vergüenza. Se descubren los aspectos personales ocultos y los puntos ciegos de muchas personalidades. Hacemos algunos ejercicios catárticos y de equilibrio cuando volvemos a la base de operaciones en Grillhof, pero toma un buen tiempo hasta que los *compañeros* finalicen y, literalmente, normalicen el contacto intenso antes de que realmente dejen atrás un punto muerto caótico y progresen hacia la *consciencia lírica*. Enmarcamos este módulo con clases convencionales en las aulas para darles tiempo y espacio a los estudiantes para procesar todo ello.

Los 'cómplices' son ahora mucho más que un grupo aleatorio de estudiantes. La energía del grupo es extremadamente alta, todo lo experimentado necesita ser digerido y alineado con la idea previa del Yo. Las relaciones entre los 'cómplices' cambian dramáticamente. Antes de que los roles construidos y reclamados no puedan sostenerse más, surgen temas no reflexionados anteriormente, y se da a gritos un proceso de retroalimentación con el mundo interno y el externo. ¡La *consciencia* se acerca!

La administración tiene que asegurarse de que este proceso finalice en un tiempo adecuado y de que los estudiantes tengan ambos pies en la tierra antes de partir. Por esto, el quinto y último módulo está compuesto por dos talleres básicamente introspectivos que se enmarcan en el amplio campo de la psicología humanista. Ello ayuda a equilibrar el grupo como un todo y apoya a los alumnos individualmente considerados en la integración de lo vivido. Sin em-

bargo, el camino de la *conscientia* a la *consecutio*, del *contacto final* al *postcontacto*, del ritmo *lirico* a la *quietud*, del desempeño a la finalización/disolución, no es necesariamente una tarea fácil.

En este momento, el 'pelado de cebolla' didáctico logra una *explosión* que puede ser extremadamente bella y gratificante. La *implosión* de lo antiguo durante la fase final de contacto abre espacio para la *explosión* de lo nuevo. En los mejores casos, esto es percibido como un momento cumbre, como una revelación, enriquecimiento o alivio; o, al menos, como una realización parcial del potencial personal. Pero uno no debería dar esto por sentado; no hay ninguna promesa de que así suceda efectivamente. Algunos estudiantes tienen más problemas aquí que durante los módulos anteriores, que son física e intelectualmente más exigentes. Por lo tanto, durante esta fase trabajamos casi exclusivamente con facilitadores bien formados como terapeutas, quienes están profesionalmente preparados para acompañar y atender crisis personales mientras enseñan nociones conceptuales.

Por supuesto, lo que se pretende es que todos los estudiantes se vayan a casa bien centrados y enriquecidos después de la experiencia de ocho semanas al interior de esta máquina lavadora académica y de lo relacional/individual. Esto es necesario porque, de acuerdo con nuestra experiencia, la fase de desencanto *postcontacto*, cuando los estudiantes regresan a sus hogares, puede ser difícil. Por eso, al regreso a casa lo llamamos 'el sexto período modular'.

Formalmente, tal módulo no existe en el currículo. Pero los estudiantes comprenden que este módulo inexistente de *disolución* del desempeño en grupo todavía es un período de intenso aprendizaje, un eco del semestre. De hecho, esta es la fase crítica, porque la consecuencia de la conciencia es la integración de experiencias aparentemente extrañas a una familiaridad que puede haberse convertido, de alguna manera, en una extraña normalidad.

*Conscientia consecutionem alcis rei afferre* (la conciencia tiene consecuencias) — es lo que apreciamos y a lo que le apuntamos como el significado profundo y la meta principal de la formación estratégica en capacidades, liderazgo y relaciones, en el marco de los estudios de paz y conflictos. Esto promueve el proceso de aprendizaje académico y prepara a los futuros *Maestros en Paces* para la aplicación real de la *transformación elicitiva de conflictos* en su vida profesional.

Etapas de contacto y convivencia para los estudios de paz, según se aplica en la Escuela de Innsbruck:

MÓDULO	ETAPA DE CONTACTO	CONVIVIO DE GRUPO	PELAR EL EGO	DINÁMICA DE TEMAS	CONDICIÓN DEL PROCESO
1	Precontacto	<i>Competitio</i>	Cliché	Formación	Fluido
2	Contacto inicial	<i>Compassio</i>	Rol	Tormenta de ideas	Staccato
3	Contacto	<i>Consors</i>	Impase (bloqueo)	Estandarización	Caos
4	Contacto final	<i>Conscientia</i>	Implosión	Desempeño	Lírico
5	Post contacto	<i>Consecutio</i>	Explosión	Disolución	Quietud

## 5. CONCLUSIÓN

Vicent Martínez Guzmán (2001, p. 16) estableció como meta de los Estudios de Paz que los seres humanos podamos pedirnos cuentas por lo que nos hacemos unos a otros y a la naturaleza:

Epistemológicamente, filosofía significa 'amor a la sabiduría', 'tener ganas de saber'. Saber está relacionado con 'sabor'. Quien filosofa quiere saborear los conocimientos. Recordemos el mito de la creación en el Génesis [...]: saborear el árbol del conocimiento; experimentar; ser 'peritos', tener competencias para hacernos las cosas entre nosotros mismos y la naturaleza, darnos cuenta de cuánto bien y cuánto mal nos podemos hacer y pedirnos cuentas por ello...

Para tal fin, Adam Curle (1973) defendió la integración de la Psicología Humanística en la educación en general y, consecuentemente, en la educación para la paz. Los Estudios de Paz en Castellón e Innsbruck retomaron estos elementos y trataron de comprender lo que propusieron los primeros pensadores de la educación para la paz y de la educación *pacífica*, como Ivan Illich, Paulo Freire, Bruce Tuckman, Fritz Perls y muchos más. Estos pensadores bosquejaron los currículos para los programas de maestría que se basan en el principio de convivencia, que se organizan alrededor del comportamiento grupal en la realización de tareas, y en el potencial que yace en el contacto entre individuos en el encuentro grupal.

Los mencionados pensadores experimentaron por décadas con estos valores, perfeccionaron las técnicas y las adaptaron constantemente al estado del

arte de la disciplina, según el conocimiento de vanguardia. Ellos armonizaron permanentemente la epistemología con la práctica didáctica y el marco curricular, siempre teniendo en cuenta que el contenido transmitido cognitivamente encajara con el marco didáctico y que, por lo tanto, la experiencia de aprendizaje se convirtiera en una herramienta útil en el trabajo con la paz y los conflictos. En el sentido de *Conscientia consecutionem alcis rei afferre*, ellos continúan intentando predicar con el ejemplo

#### BIBLIOGRAFÍA

- BHARATI, S.V. (1986): *Yoga Sūtras of Patañjali with the Exposition of Vyāsa – a Translation and Commentary/1*. Honesdale Pa.: The Himalaya Institute of Yoga Science and Philosophy in the USA.
- BUBER, M. (2004): *I and Thou*. London, New York: Continuum.
- COHN, R. (2004): *Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- CURLE, A. (1973): *Education for Liberation*. New York: John Wiley&Sons.
- CURLE, A. (1990): *Tools of Transformation. A Personal Study*. Stroud: Hawthorn Press.
- DAMÁSIO, A. (2006): *Descartes' Error*. New York: Vintage.
- DIETRICH, W. (1997): *Plädoyer für die vielen Frieden*. En: W. DIETRICH (Ed.): *Is Small Beautiful? Die Leopold Kohr Vorlesungen [= Schlaininger Schriften/1]*. Vienna: Promedia, pp. 39-60.
- (2006): *Un Llamado a Muchas Paces*, en: DIETRICH, W. / ECHEVARRIA ÁLVAREZ, J. / KOPPENSTEINER, N. (eds.): *Schüsseltexthe der Friedensforschung/Key Texts of Peace Studies/Textos claves de la Investigación para la Paz*, Vienna/Münster: LIT, pp. 433-457.
- (2008): *Variationen über die vielen Frieden: Deutungen; (= Schriften des UNESCO Chair for Peace Studies der Universität Innsbruck/ 1)*, Wiesbaden: Springer.
- (2012): *Interpretations of Peace in History and Culture (= Many Peaces Vol. 1)*. London: Palgrave MacMillan.

- (2015): *Elicitive Conflict Transformation and the Transrational Shift in Peace Politics* (=Many Peaces Vol.2). London: Palgrave MacMillan.
- (2018): *Elicitive Conflict Mapping* (=Many Peace Vol. 3). London: Palgrave MacMillan.
- EINSTEIN, A.: *Condolence letter to Dr. Robert S. Marcus* from February 12<sup>th</sup>, 1950. Retrieved from <http://www.lettersofnote.com/2011/11/delusion.html>.
- FREIRE, P. (1971): *Pedagogy of the Oppressed*. New York: Herder and Herder.
- GALTUNG, J. (1969): Violence, Peace and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 69/1969, 167–191.
- ILLICH, I. (1975): *Tools of Conviviality*. London: Fontana.
- JENSEN, M.A.C. / TUCKMAN, B. (1977): Stages of Small Group Development Revisited. *Group and Organizational Studies*, 2/1977, pp. 419–427. Retrieved from [http://faculty.wiu.edu/PSchlag/articles/Stages\\_of\\_Small-Group\\_Development.pdf](http://faculty.wiu.edu/PSchlag/articles/Stages_of_Small-Group_Development.pdf)
- LEDERACH, J.P. (1995): *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*. Syracuse: Syracuse University Press.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (2001): *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
- MUÑOZ, F. (2001) ed.: *La Paz Imperfecta*: Granada.
- MUÑOZ, F. (2006): "La Paz Imperfecta". En: W. DIETRICH / J. ECHAVARRÍA ÁLVAREZ/ N. KOPPENSTEINER (Eds.): *Schüsseltexzte der Friedensforschung/Key Texts of Peace Studies/Textos claves de la Investigación para la Paz*. Vienna/Münster: LIT.
- PERLS, F. / GOODMAN P. / HEFFERLINE, R. (1977): *Gestalt Therapy. Excitement and Growth in the Human Personality*. Goldsboro: The Gestalt Journal Press.
- PERLS, F. (1992): *Gestalt Therapy Verbatim*. Goldsboro: The Gestalt Journal Press.
- ROTH, G. (1997): *Sweat Your Prayers. Movement as Spiritual Practice*. New York: Penguin.
- TUCKMAN, B.W. (1965): Development sequence in small groups. *Psychological Bulletin* 1965, 63(6), pp. 384-399. Retrieved from [http://web.mit.edu/curhan/www/docs/Articles/15341\\_Readings/Group\\_Dynamics/Tuckman\\_1965\\_Developmental\\_sequence\\_in\\_small\\_groups.pdf](http://web.mit.edu/curhan/www/docs/Articles/15341_Readings/Group_Dynamics/Tuckman_1965_Developmental_sequence_in_small_groups.pdf)

DE VAAN, M.A. (2008): *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (= *Leiden Indo-European Etymological Dictionary/7*), Leiden, Boston: Brill.

## ALGUNAS NOTAS SOBRE EL GÉNERO COMO CAMPO DE PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA Y EL ACTIVISMO PARA LA PAZ

### SOME CONSIDERATIONS ON GENDER AS A FIELD OF PROBLEMS WITHIN PHILOSOPHY AND ACTIVISM FOR PEACE

**Fabrizio Forastelli**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.  
Buenos Aires. Argentina  
fabrizioforastelli@hotmail.com

**Resumen:** El presente trabajo estudia la propuesta de Filosofía para la Paz de Vicent Martínez Guzmán a la luz de los vínculos entre el discurso de la fenomenología y los análisis feministas. Su metodología es crítica y busca presentar los argumentos que produjo Martínez Guzmán alrededor de la noción de reconstrucción normativa del campo de la transformación de los conflictos. La hipótesis es que Martínez Guzmán articula su propuesta absorbiendo debates del análisis feminista fundamentales tanto para la producción de nociones básicas como para las proyecciones de su objetivo principal de establecer bases normativas universales para la transformación pacífica de los conflictos. Se vincula su propuesta sobre el tema con temas desarrollados por Javier San Martín ("pensamiento no-ético") y María Luz Pintos Peñaranda ("mundo de la vida").

**Palabras clave:** Vicent Martínez Guzmán, Filosofía para la Paz, Fenomenología, Feminismo.

**Abstract:** The aim of the article is to study Vicent Martínez Guzmán's proposal for a Philosophy for Peace from the perspective of Phenomenology and Feminist Analysis. Using a critical approach, I present Martínez Guzmán's notion of normative reconstruction of the field of conflict transformation. My hypothesis is that Martínez Guzmán articulates his ideas taking up on the debates within the field of feminist analysis, considering both its interrelationship to his main philosophical notions as well as its projections regarding his main objective of establishing universal normative bases for conflict transformation. Finally, I relate these aspects to the themes developed by Javier San Martín and María Luz Pintos Peñaranda.

**Keywords:** Vicent Martínez Guzmán, Philosophy for Peace, Phenomenology, Feminism.

Los vínculos de las investigaciones de Vicent Martínez Guzmán<sup>1</sup> con la fenomenología son profundos y han sido ampliamente estudiados<sup>2</sup>, en particular la recuperación de la actitud fenomenológica de “dirigirse hacia las cosas mismas”, lo que Martínez Guzmán llamaba “una descripción fenomenológica de lo que nos decimos y hacemos unos seres humanos a los otros” y situar la tarea en la búsqueda de “fundamentos” o “razones” como responsabilidad del filósofo en la vida pública. En esta oportunidad quisiera proponer unas notas sobre el terreno discursivo a partir del que Martínez Guzmán absorbe los debates sobre la perspectiva de género y el análisis feminista atendiendo tanto a las nociones fundamentales como a las proyecciones para su objetivo principal de establecer bases normativas universales para la transformación pacífica de los conflictos. Me interesa situar sus argumentos hacia 2010 por tres motivos principales. Por un lado, porque esos argumentos están ya formulados de modo más definitivo en sus trabajos en el momento en que la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz celebra los 15 años de su creación. Por otro lado, porque para entonces existen perspectivas críticas en los Estudios de Paz<sup>3</sup> sobre los desafíos que presenta la inclusión de teorías feministas en el ámbito de conocimiento que permite otorgarles un lugar desde una perspectiva general<sup>4</sup>. En tercer lugar porque su reflexión sobre el uso de las nociones de género está conectada de modo indisoluble con el campo

<sup>1</sup> Se trata de una versión revisada de la conferencia presentada en la *Primera Jornada de Desarrollo Social y Paz: Vicent Martínez Guzmán, In Memoriam*, Universitat Jaume I, 29 y 30 de noviembre de 2018.

<sup>2</sup> Al respecto, se pueden consultar Vicent Martínez Guzmán “Filosofía para hacer las paces: fuentes filosófico-biográficas de la investigación para la paz” y Javier San Martín “La fenomenología y el pensamiento no étnico como cultura de paz”, ambos en Irene Comins Mingol y Sonia Paris Albert, *Investigación para la Paz. Estudios filosóficos*, Valencia, Nau Llibres, 2010, 11-24 y 25-50 respectivamente. Para un detalle sobre el carácter lingüístico que orienta su propuesta, ver Vicent Martínez Guzmán, “La fenomenología lingüística de Fernando Montero”, *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, 2, 1998, 45-56. Para una lectura reciente sobre su vínculo con la fenomenología de la alteridad, se puede consultar Ismael Cortés Gómez, *Los dilemas ético-normativos del reconocimiento de la(s) diferencia(s) en la Filosofía para la Paz. Claves epistemológicas para un nuevo humanismo crítico*, Tesis de Doctorado, Universitat Jaume I, 2017.

<sup>3</sup> A partir de mediados de la década del 2000, las principales revistas del campo de estudios en el ámbito anglosajón como *Peace Review* y *Peace & Change* dedican aportes decisivos para una crítica a la articulación de los Estudios de Género. Katia Confortini en “Galtung, violence and gender: the case for a Peace Studies/Feminism Alliance”, *Peace & Change*, 31 (3) julio, (2006), pp. 333-367, indica como los Estudios de Paz son acusados de producir perspectivas particularistas y esencializadoras de lo femenino que van contra la producción de valores más universales. Por su parte, Elizabeth Kukura. “Sexual Orientation and Non-Discrimination”, *Peace Review*, 17, (2005), pp. 181-188, señala que los de aportes feministas son muchas veces considerados en términos de «relativismo» y «valores étnicos» en las distintas convenciones y declaraciones multilaterales, limitando de este modo su incorporación a las agendas de derechos. En el ámbito español, se puede consultar Carmen Magallón Portolés, *Mujeres en pie de paz. Pensamiento y prácticas*, Madrid, Siglo XXI, 2006, donde trabaja principalmente las teorías vinculadas a las nociones de “pensamiento maternal” y la “lógica de la sostenibilidad de la vida”.

<sup>4</sup> En distintas oportunidades, Martínez Guzmán ha indicado que la tarea universalizadora de la Filosofía para la Paz, requiere de pensar tres ámbitos de lo que denomina saberes “otros”: los estudios de género y mujer, la teoría postcolonial y los estudios sobre ecología y particularmente ecofeminismo.

conceptual que construye.

Mi hipótesis es que Martínez Guzmán dialoga<sup>5</sup> con los análisis feministas porque forman parte irrenunciable del núcleo de los debates sobre reconocimiento. Estos debates son concebidos como fundamentales en la medida en que Martínez Guzmán no piensa estos derechos como demandas de un grupo particular en términos exclusivos de resarcimiento de un daño moral, sino que incluyen núcleos histórico-culturales que plantean dilemas a la tarea normativa y a la noción de racionalidad universal. Así, sin renunciar a la especificidad de la teoría y las luchas feministas, estas son concebidas como orientación cultural transformadora del mundo de la vida y a la vez como reflexión a partir de la noción de “pensamiento no-étnico”.

El primer rasgo que me interesa en la tarea que quiero proponer es situar las principales ideas de Vicente Martínez Guzmán. En tanto reconstrucción de unas capacidades y competencias “humanas”, su universalismo normativo aparece caracterizado como una tensión entre “la necesidad de reconocimiento de unos mínimos morales para todos los seres humanos, y el desafío a esa universalidad por la multiplicidad de voces con que es expresada...e incluso cuestionada”<sup>6</sup>. El reconocimiento de las luchas por el acceso y goce de derechos produce nuevos dilemas en las instituciones y la vida cotidiana que incluyen la transformación de los saberes y perspectivas en la encrucijada entre “universalismo y marginalización de las diferencias de género, etnia, cultura, raza o satisfacción de necesidades”<sup>7</sup>.

Ahora bien, el capítulo sobre “Género, paz y discurso” en el mencionado *Filosofía para la paz* es un lugar privilegiado para ver cómo considera el género respecto de los aspectos normativos y su fundamentación lingüístico-fenomenológica. En ese capítulo Vicent Martínez Guzmán vincula los discursos sobre la seguridad predominantes en tanto que resultado del miedo a la alteridad y la diferencia del discurso machista y patriarcal frente a los que coloca “la capacidad

<sup>5</sup> Muy tempranamente, en el marco de su proyecto sobre “aplicar la reflexión filosófica al problema de organizar la convivencia entre los seres humanos con miras al ideal de la paz” que tenía como eje la herencia de Kant, Martínez Guzmán indicaba su desconcierto frente a ciertas cuestiones: “Nos desconciertan temas como creen “naturalmente” en la mayor debilidad de las mujeres o en la incapacidad de los niños”, Vicent Martínez Guzmán “Reconstruir la paz doscientos años después. Una Filosofía Transkantiana para la Paz” en Vicent Martínez Guzmán (Ed.) *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, 1997, Valencia: Nau Llibres, 119-144, p. 119.

<sup>6</sup> Vicent Martínez Guzmán, *Filosofía para la paz*, Barcelona, Icaria: 2001, p. 173.

<sup>7</sup> Vicent Martínez Guzmán, *op. cit.*, 173-174.

humana de preocupación y cuidado de unos seres humanos por otros". En ese marco sitúa su propuesta del giro lingüístico en la filosofía discursiva, entendida en las líneas de la ética del discurso y la ética comunicativa de Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel. La Filosofía para la Paz aparece como "reconstrucción del horizonte normativo" del campo de la paz a través del desarrollo de competencias comunicacionales y de "la capacidad humana de preocupación y cuidado", capacidad que atribuye a lo femenino<sup>8</sup>. Esta reconstrucción<sup>9</sup> permite superar el modo en que se articulan concepciones que Martínez Guzmán distingue como paz negativa y paz positiva. En el caso de los grupos de estudio y debate que dieron lugar a la fundación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz en la Universitat Jaume I, esta propuesta se concibe como parte del diálogo entre ética y fenomenología para pensar el estatuto de España en Europa en relación con las transformaciones globales de la economía, la legalidad y la seguridad, pero también ante la emergencia tanto de concepciones particularistas de la identidad y la subjetividad como de concepciones restrictivas y exclusivistas de lo universal.

Martínez Guzmán considera que lo normativo adquiere centralidad en los debates públicos cuando la paz se transforma en tema primordial y orientador ante la crisis de las ciencias humanas y sociales europeas a partir de la segunda guerra mundial. Para él, la tarea filosófica consiste en la reconstrucción de unas capacidades y competencias "humanas" basadas en el "lazo discursivo original" a partir del que nos pedimos y damos cuenta de lo que hacemos y decimos que caracteriza en tanto que orientado por los valores de la responsabilidad y la solidaridad.

<sup>8</sup> Vicent Martínez Guzmán, *Ibid*, 178.

<sup>9</sup> La noción de "re-construcción", fundamental en la obra de Martínez Guzmán, tiene su genealogía en los trabajos de Karl-Otto Apel, con quien sostuvo un diálogo muy productivo. En el volumen publicado con las intervenciones en las Segundas Jornadas de Filosofía para la Paz de abril de 1995, Apel indica que la "re-construcción" del pensamiento kantiano se encuentra en el marco de "intentar razonar con Kant contra Kant", en la medida en que permite señalar "que la idea regulativa de la reconstrucción teórica de la historia satisface a su vez un postulado de la razón práctica. Ahora bien, se trata de un postulado que no sólo justifica una "esperanza" trascendente, como los tres postulados clásicos de la "crítica de la razón práctica", sino que además contiene una obligación político-moral en relación con la realización del progreso a largo plazo, encomendada a nosotros *a priori*". Karl-Otto Apel "El «Proyecto filosófico para la paz perpetua» de Kant como cuasi-pronóstico de la filosofía de la historia a partir del deber moral. Intento de reconstrucción crítico-metodológica de la concepción kantiana desde el punto de vista de la ética de la responsabilidad pragmático-trascendental", en Vicent Martínez Guzmán, *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia: Nau Llibres, 1997, 7-34, p. 11. En el mismo volumen, Martínez Guzmán indica: "Sin embargo, creo que, como en general ocurre con los clásicos, podemos pensar Kant contra Kant" (p. 119) y, poco más adelante, al situar la tarea de la Filosofía para la Paz dice: "En este sentido la tarea del Filósofo para la Paz, es reconstruir el marco conceptual en el que de acuerdo con la capacidad de hacer filosofía moral todo ser humanos, se inserta la idea de paz. Esta reconstrucción tiene una vertiente empírica y una trascendental. Veamos qué significa." Vicent Martínez Guzmán, "Reconstruir la paz doscientos años después. Una Filosofía Transkantiana para la Paz", en Martínez Guzmán, *op. cit.*, 1997, 119-144, pp. 119 y 121 respectivamente.

Esos saberes filosóficos son desafiados e impulsados “por las luchas por el reconocimiento de los movimientos sociales”, de modo que la formulación de este ideal ético incluye la “perspectiva de género” como análisis de lo “que nos hacemos unos y unas a otros y otras, unos a otras, unos a otros, unas a otros, o unas a otras y cuantas más combinaciones nos permita nuestra imaginación”<sup>10</sup>.

Por otro lado, en una conferencia que dicta sobre masculinidades y que tiene como marco una actividad de expertos de la UNESCO desarrollada en Oslo en 1997<sup>11</sup>, propone que no tener en cuenta la perspectiva de género “es hablar de forma “degenerada”, en su sentido recogido en el diccionario de “hacerse de peor calidad”, “menos vigorosos”, “perder cualidades”, “ser de peor calidad que nuestros antecesores”. Martínez Guzmán sostiene que esta “degeneración” implica pensar el pasaje del “género” entendido como construcción social al “sexismo” producido socialmente como forma de dominación masculina. Observa asimismo que se trata de una forma de dominación que tiene implícito el ideal normativo de hombre, blanco, adulto, heterosexual y occidental. En este trabajo seminal, Martínez Guzmán propone que el vínculo entre cultura y responsabilidad intensifica la necesidad de incorporar no sólo el género y la mujer como tema de estudio, sino también las perspectivas feministas por su capacidad de transformar la teoría moral.

Entre las investigaciones feministas Martínez Guzmán prioriza aquellas que discuten ideales normativos como parte del reordenamiento de necesidades y valores. Parte de esta propuesta depende de la distinción mencionada entre paz positiva y paz negativa<sup>12</sup>, y la orientación hacia la primera se basa en el énfasis

<sup>10</sup> Vicent Martínez Guzmán, *Ibidem*, p. 180. Sobre la dimensión colectiva e individual de la ética, Adela Cortina, “La paz en Kant: Ética y política” en Vicent Martínez Guzmán, *op. cit.*, 1997, 69-83.

<sup>11</sup> Conferencia recogida en Vicent Martínez Guzmán, “Nuevas masculinidades y cultura de paz”, en María Elena Díez Jorge y Margarita Sánchez Romero (Eds.), *Género y paz*, Barcelona: Icaria, 2010, 291-314.

<sup>12</sup> Irene Comins Mingol sistematiza los ejes troncales de la Filosofía para la paz a partir del vínculo entre dos “fuerzas” que la definen: la perspectiva “pazológica” y la perspectiva de género. Comins Mingol propone que esta operación sobre el género en la Filosofía para la paz está vinculada a la noción de “invisibilización epistemológica” propuesta por la filósofa Carmen Amorós para mencionar los modos en que la filosofía ha invisibilizado el discurso del feminismo. Para Comins Mingol, la tarea de visibilización de la tarea feminista constituye un núcleo principal de la noción de “giro epistemológico” que propuso Martínez Guzmán. Comins Mingol establece las dos líneas de trabajo “fundamentales e interdependientes” actualmente vigentes en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz: “la perspectiva crítica de visibilización de los distintos tipos de violencia directa, estructural y cultural a los que se ve sometida la mujer, de análisis y denuncia de la situación de subordinación y de la negación de sus derechos. Y una perspectiva constructiva: de reconocimiento del legado de las mujeres y de planteamiento de nuevos modos masculinos y femeninos de ser más flexibles y pacíficos”. Irene Comins Mingol: “Horizontes epistemológicos de la investigación para la paz: una perspectiva pazológica y de género”, en Dora Elvira García González (Ed.),

en una concepción del mundo de la vida que, desde el punto de vista de Martínez Guzmán, debe estar orientado por una “ética de mínimos”.

Respecto de los análisis feministas, resulta muy productivo considerar no sólo la genealogía en los estudios de paz, primordialmente a través de Elise Boulding y Betty Reardon, sino su colaboración con Javier San Martín, ya que ambos comentaron muy fructíferamente en varias oportunidades sus trabajos de modo tal que parecen estar imbricados en los diálogos amistosos y en general confluyentes en los que entraron. Ambos han señalado la genealogía de la Filosofía para la Paz en el marco de operaciones críticas concretas en la historia de la fenomenología española que pusieron como eje las lecturas y traducciones de Edmund Husserl y sobre las que volveré más adelante.

En este contexto, Martínez Guzmán sitúa el marco en que incluye la “perspectiva de género”:

Desde la performatividad se propone el ya mencionado giro epistemológico en la investigación y los estudios para la paz: se pasa de la actitud pretendidamente objetiva a la performativa e intersubjetiva; de la perspectiva del observador a la del participante; del requisito de considerar el discurso científico “libre de valores”, a la necesidad de explicitar los valores con los que se está comprometido; se incluye la perspectiva de género y la de los saberes locales; se supera la dicotomía entre la razón y los sentimientos y las éticas de la justicia y las del cuidado; finalmente, se potencia la investigación de la “paz positiva”, fomentando el estudio de las características pacíficas (las ya mencionadas competencias o capacidades para vivir en paz) de la convivencia humana y la violencia como la ruptura de esas características pacíficas, y no sólo el estudio de la paz como ausencia de violencia.<sup>13</sup>

Como puede observarse, la mención a la “perspectiva de género” aparece vinculada a las nociones de performatividad e intersubjetividad, que Vicent retoma explícitamente de los estudios del lenguaje y la pragmática, para indicar una zona de los saberes que considera invisibilizada. Poco más adelante, en la misma conferencia, sitúa las “advertencias feministas” y los “estudios del

*Enfoques contemporáneos para los estudios de paz*, México: Tecnológico de Monterrey-Conacyt, 2018, 45-68.

<sup>13</sup> Vicent Martínez Guzmán, *op. cit.*, 2001., 15.

posdesarrollo" respecto de su concepción de "localismo cosmopolita" o derecho público de la humanidad:

Sin embargo, el cosmopolitismo o derecho público de la humanidad, después de las advertencias feministas y los estudios de posdesarrollo, no sólo se ha de referir a un "otro generalizado", sino al "otro concreto" (Benhabib, 1990; 2005), de carne y hueso, con perspectiva de género, y atento al arraigo con su propia comunidad local. De ahí que se asuma la terminología de "localismo cosmopolita" (Sachs, 1996), más allá de algunas interpretaciones de Kant, más abstractas<sup>14</sup>.

De este modo, las teorías feministas son recuperadas en la medida en que permiten mentar, en el contexto de lo humano o de la humanidad, el carácter "concreto", "generalizado" o incluso "encarnado" del sujeto en tanto miembro de su comunidad.

Ahora bien, esta tensión alrededor de los dilemas que se abren al situar el feminismo ante el problema de la transformación de los conflictos, suponen en el campo de la fenomenología española dos posturas para nada antagónicas sino por el contrario explícitamente complementarias que ponen en primer plano la reconstrucción del mundo de la vida. María Luz Pintos Peñaranda expresa una de estas actitudes en un trabajo<sup>15</sup> especialmente escrito para especificar un argumento de Martínez Guzmán, profusamente investigado por su discípula Irene Comins Mingol, que postula que la Ética del Cuidado supone que la cultura femenina es pacifista. En efecto, el eje de la intervención de Pintos Peñaranda radica en situar el vínculo entre las estrategias racionales y culturales y el nivel de "lo pre-cultural" o "lo biológico-natural". Pintos Peñaranda parte de la Resolución 1325 del Consejo de Seguridad de la ONU para analizar el modo en que el término "cultura femenina" es usado como instrumento que se entiende beneficioso de por sí al situar la capacidad de transformación pacífica de los conflictos en el marco de la cultura. Así, recupera la noción de "nuestra animalidad biológica" para discutir la naturalización de la combinación "género y paz" a través de la

<sup>14</sup> Vicent Martínez Guzmán, *Ibid.*, 17.

<sup>15</sup> María Luz Pintos Peñaranda: "Fenomenología, Género y Paz", en Irene Comins Mingol y Sonia Paris Albert, *op. cit.*, pp. 51-72. Allí Pintos Peñaranda observa: "Dice Irene Comins en su libro *Filosofía del cuidar* que debemos procurar "des-generizar" la cultura del cuidado. Yo digo que sí, pero entendiendo que, en realidad, la atención cuidadosa es pre-generizada por su propio origen; y lo es por cuanto que es lo que resulta del conjunto de la actividad de estas estrategias biológicas; es, pues, pre-generizada en cuanto que es pre-racional y, por lo mismo, pre-simbólica, pre-cultural. Ya hay en todos nosotros, nacidos hembras o nacidos machos, y posteriormente contruidos como mujeres y hombres, una capacidad innata para una buena y armoniosa convivencia, para resolver conflictos, para hacer las paces". (pp. 68-69)

oposición entre cultura y biología, y postula dos supuestos a discutir: “1) que es la cultura —en este caso, la de lo femenino— la que interviene, puede o debe intervenir en los procesos de paz y 2) que, entonces, no es la naturaleza, la biología, la que interviene, puede o debe intervenir”<sup>16</sup>. De este modo, debate la concepción de que la cultura de paz sea intrínsecamente femenina, y pasa a considerarla respecto del concepto fenomenológico de “mundo de la vida”. Para ello propone que el concepto de intersubjetividad menta aquello que sería intrínsecamente humano, no como una experiencia privada sino “que todo sujeto humano se halla en la experiencia de la alteridad desde el inicio de su vida, conviviendo en sociedad con otros sujetos, en medio de relaciones —interpersonales o suprapersonales— con los congéneres”<sup>17</sup>. Lo llama una “interconexión natural en la que de hecho ya estamos” en tanto supone críticamente: 1) que estamos “en una experiencia de vínculo, comprensión y tolerancia por nuestra propia biología” sin que “medie ninguna construcción cultural”; 2) el establecimiento de una “contradicción” entre esta actitud “natural-biológica y ontológica” y cómo cada uno de nosotros y nosotras habita el mundo social y de los grupos, de modo que pone en juego la gestión de los conflictos y 3) que esta contradicción respecto de la interconexión natural implica que la búsqueda de cambios de nuestra actitud es buscada y querida de modo racional<sup>18</sup>. Su concepción de lo biológico no apunta a sostener un fundamento sobre la organización jerárquica y desigual del género, que atribuye a instancias posteriores de socialización, sino a mostrar que la intersubjetividad tiene un nivel biológico-natural que es consustancial a todos y todas a través de tres estrategias: “emociones, empatía y tolerancia”, y de este modo permite entender la intersubjetividad como “intercorporalidad”. De hecho, esto supone los valores que se atribuyen al rol de la cultura femenina en la transformación de los conflictos y que lo femenino ya forma parte de la cultura de lo humano, tanto de hombres como de mujeres y, por lo tanto, del mundo de la vida.

La Filosofía para la Paz reconoce estos argumentos<sup>19</sup>, pero creo que el marco de su indagación está matizado por otra preocupación. Para analizarla debemos

<sup>16</sup> María Luz Pintos Peñaranda, *op. cit.*, p. 54.

<sup>17</sup> María Luz Pintos Peñaranda, *Ibid.*, p. 55.

<sup>18</sup> María Luz Pintos Peñaranda, *Ibid.*, p. 56.

<sup>19</sup> Irene Comins Mingol observa: “Como señala María Luz Pintos «La Fenomenología se dirige a la búsqueda —ontológica— de aquellos elementos de toda vida humana que son imprescindibles para que el sujeto pueda constituir su mundo de sentido, de sentido humano, y, por tanto, toda su actividad como

volver sobre los diálogos de Martínez Guzmán con Javier San Martín, particularmente a la noción de “pensamiento no-étnico”. En efecto, San Martín ha recuperado en el texto ya mencionado este problema al situar las investigaciones iniciales de Martínez Guzmán a partir de tratar de los grandes *a priori*s del acto de conocer: el cuerpo y el lenguaje. San Martín establece una distinción fundamental en la orientación de los trabajos de ambos, producida por el énfasis en las lecturas de la obra de Edmund Husserl, pues indica que mientras él mismo se ocupa principalmente de problemas de teoría de la cultura, Martínez Guzmán focaliza en las teorías del lenguaje. En efecto, la fenomenología como “herencia de Occidente” y como pensamiento de la crisis, tal como indica San Martín, provee a Martínez Guzmán del vocabulario filosófico a partir del cual reconstruye el campo de los estudios de paz a partir de expandir “el interés por la razón” más allá de la comunidad de los filósofos; “la recuperación del sentido de Europa” y la Filosofía para la Paz entendida como una “reconstrucción trascendental de las razones que orientarían la práctica de una convivencia de paz”. Pero el terreno en el que se incluyen los análisis feministas y la orientación que adquieren resulta de entender lo que tanto para Martínez Guzmán como para San Martín formulan a través de las nociones de pensamiento o saber “étnico” y “no-étnico” de Husserl, de modo tal que abre a la cuestión de si la “actitud ética” debe fundarse en un “saber no-étnico”. De este modo, San Martín se pregunta si la fenomenología “se desentiende de las diferencias culturales y lingüísticas de los pueblos”, y observa que la diferencia entre “étnico” y “no-étnico” proviene de un momento en el que Husserl desarrolla la noción de mundo de la vida de modo que “La noción de mundo de la vida es la que aúna lo común y lo diferente, que dará pie al par de conceptos de lo étnico y lo no étnico.”<sup>20</sup>. Por otro lado, en una línea compartida por Martínez Guzmán, San Martín observa que esta noción forma parte de una crítica de la ciencia natural cuya consecuencia principal es que, en la medida en que el científico saca la energía para su actividad del mundo de la vida, el mundo de la ciencia no puede sustituirlo. Existe una tensión entre las cosmovisiones particularistas y aquello que sería propio a todos los humanos, cuando como bien

sujeto de este mundo (Pintos Peñaranda, 1999: 170). Para nosotros el cuidado es uno de esos elementos radicales al ser humano y por tanto constituyente de sentido.” Irene Comins Mingol, “El cuidado, eje vertebral de la intersubjetividad humana” en Irene Comins Mingol y Sonia Paris Albert, *Op.cit.*, 2010, 73-88, p.75.

<sup>20</sup> Javier San Martín, *op. cit.*, 2010, p. 39.

indica San Martín leyendo a Ortega, lo “étnico diferencial” es lo “común a todos los humanos”<sup>21</sup>.

Debemos rechazar el pensamiento no-étnico o, por el contrario, se trata de un pensamiento “en el que debe fundarse la actitud ética” como modo de entender las “diferencias culturales” y su vínculo con el “ejercicio de la razón”<sup>22</sup>. La función universal de la filosofía ante los particularismos, la diversidad cultural y el vínculo del filósofo teórico y práctico con lo que San Martín llama “ordenar las opciones sobre el sentido de la vida ante la diversidad de opciones que se dan en la confluencia intercultural”<sup>23</sup> abren a una serie de análisis más puntuales. Por un lado, entonces, se vuelve pertinente la mentada distinción entre filosofía y ciencia respecto de los modos en que filósofos y científicos justifican su tarea; por otro lado, y de modo más relevante para nosotros, aparece el problema de aquellos enunciados que en verdad no se justifican en una teoría sino en una necesidad general.

Pero, ¿en qué marco se articula esta productividad de la perspectiva de género en la que lo universal aparecería habitado por la intersubjetividad y la temporalidad de modo tal que organizan los sentidos de la necesidad general? Creo que las nociones principales de la Filosofía para la Paz fueron formuladas por Vicent como “investigación y activismo para la paz”, es decir, como términos en los que tuvo crecientemente un lugar importante una ética de las emociones. Su hija María, durante su participación en las Jornadas de Homenaje a Martínez Guzmán realizadas en la Universitat Jaume I en noviembre de 2018, indicó que su trabajo estuvo definido por la gratitud. Por mi parte, creo también que en los últimos años de su producción Vicent pensó esta articulación a partir de dos emociones: el asombro y la indignación<sup>24</sup>. Se trata de unas emociones que

<sup>21</sup> Javier San Martín, *Ibid.*, p. 42: “O cabe cultivar e insistir en lo común, en lo no étnico que nos unifica, para pensar que lo étnico, teniendo su importancia porque, en definitiva, todo termina expresándose en elementos étnicos, en realidad, detrás de ello siempre laten los modos universales de ser humano.”

<sup>22</sup> En efecto, San Martín indica que “lo étnico” y “lo no-étnico” aluden a “dos conceptos que aparecen en la segunda etapa de la fenomenología, aunque en la terminología de Husserl aparecen con otros nombres, como la diferencia de “lo ligado al tiempo” (*zeitgebunden*) (Husserl, 1962: 385) y, lo contrario, lo no ligado al tiempo”. San Martín y Martínez Guzmán recuperan las Conferencias de Praga de 1934 dictadas por Husserl, que reflexionan sobre la tarea de la filosofía en ese momento de zozobra (el ascenso del nazismo).

<sup>23</sup> Javier San Martín, *Ibidem.*, p. 33.

<sup>24</sup> Vicent Martínez Guzmán, “Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz”, *Thémata Revista de Filosofía*, 52, julio diciembre, 2015, 147-158.

desplegó debido a una preocupación, que dialoga en sus lecturas con los debates abiertos por feministas como Nancy Fraser, Sheila Benhabib y Judith Butler, pero también la teoría de la violencia de Hannah Arendt, hacia lo que él llamaba la subjetividad “encarnada” a través del concepto de performatividad. Una primera consecuencia para su pensamiento fue el asombro y su lógica, la irrupción de lo inesperado y de lo imposible que emerge en el ir hacia las cosas, que deja a la subjetividad a la “deriva” al “descabalarla de su yo”, saca el sujeto de su fantasía de autonomía y de sus certidumbres y lo abre a la experiencia de la admiración y al diálogo con los otros y con el mundo. A esta tarea reconstructiva del discurso de las ciencias sociales y humanas la llamó “giro epistemológico”.

De allí la tensión constitutiva entre enunciados universales y los saberes no dominantes que Martínez Guzmán articula para reconstruir el campo de la paz a partir de los saberes de los grupos a los que se le había negado la “voz pública”. Para ello, propone explorar genealogías culturales, religiosas, políticas a las que conecta en un modelo de la racionalidad comunicativa basada en la solidaridad y la responsabilidad como fundamentación del mundo de la vida. A su propuesta la llama ética comunicacional y la basa en la responsabilidad y la solidaridad de lo que “nos decimos y hacemos” los unos a los otros.

Este ir hacia las cosas constituye un desafío enorme, porque implica situarse en una encrucijada disciplinaria y política en el campo de la filosofía y del activismo para la paz del que forman parte las exploraciones fenomenológicas. Cuando San Martín historiza las trayectorias de la fenomenología en la formulación de la Filosofía para la Paz, no la ve meramente como una continuidad filosófica, sino que la sitúa como modalidad discursiva y como instrumento de fundamentación de la filosofía para la paz y sostiene que de este núcleo intelectual provienen las nociones de “lo humano” y “cultura” de Martínez Guzmán.

El hecho de que estos debates se produzcan como parte de las gramáticas de reconocimiento es fundamental para las proyecciones que se abren del trabajo de Martínez Guzmán sobre dos ámbitos: los debates sobre reconocimiento en la teoría moral y sobre nuevos humanismos. Esto supone preguntarse qué concepción de humanismo puede constituir un espacio de producción intersubjetiva que interpele los marcos de reconocimiento actuales y, por lo tanto, qué forma de humanismo podría suponer una alternativa a las concepciones restrictivas que pueden negar el carácter intersubjetivo del mundo de la vida. Esta tensión implica la posibilidad de vincular modos de opresión específicos con las prácticas de

cuidado que Irene Comins Mingol y Sonia Paris Albert teorizan a partir de la noción de que “el feminismo es un humanismo”<sup>25</sup>. En otra contribución, Martínez Guzmán y Comins Mingol indican que este proceso se realiza en el pasaje de una “epistemología de la diferencia” a la noción de “feminismo como nuevo humanismo”<sup>26</sup>.

De modo que en estas nociones podemos ver desplegarse el mapa de los conceptos y operaciones discursivas de lo que Vicent llama el giro epistemológico pacifista entendido como reconstrucción de una “ética de mínimos” que postula el mundo de las emociones y afectos como ámbito filosófico a investigar. La transformación que va sufriendo su pensamiento, que creo, como indiqué arriba, que está vinculado a un interés creciente en lo intersubjetivo entendiéndolo no sólo como diálogo entre consciencias sino como encuentro entre los cuerpos, está vinculado a una operación doble que llama de deconstrucción de las narrativas de la guerra y la violencia y de reconstrucción de las competencias para “hacer las paces”. El aporte fundamental al campo resulta de establecer un vínculo entre cuerpo e intersubjetividad, que creo sólo puede producir cuando piensa la noción de humanidad desde el feminismo, y que le permite formular preguntas fundamentales para el campo de estudios y activismo. Pero entonces, si este humanismo feminista no está orientado a la justificación teórica de una postura discursiva sino a la necesidad general, como observa San Martín, la tensión entre “el pensamiento étnico” y el “pensamiento no étnico” radica en que lo universal late detrás y a través de lo local y lo particular y lo constituye en términos tales que sólo a través de esta tensión es posible interrogar las condiciones concretas en las que se piensa y actúa. Los análisis feministas muestran en la obra de Martínez Guzmán una articulación singular entre la teoría como campo de problemas, la historicidad y la necesidad.

Para concluir quisiera volver sobre el legado de Martínez Guzmán. Su método radica en una exploración filológico-filosófica como amor al lenguaje y como

<sup>25</sup> Irene Comins Mingol y Sonia Paris Albert (Eds.). “Epistemologías para el humanismo desde la Filosofía para la Paz”, *Recerca*, 12, (2012), 5-11.

<sup>26</sup> Irene Comins Mingol y Vicent Martínez Guzmán, “Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz”, *Investigaciones filosóficas*, 2, 2010, 37-60, pp. 46-48.

preocupación por las capacidades creativas y nominativas del lenguaje frente a las lenguas de la eficacia, de la racionalidad empobrecida, del lucro y de la sospecha que colonizan el mundo de la vida e invisibilizan y excluyen la diversidad de formas de vida y experiencia. Creo que despliega su filosofía a partir de un asombro fundamental por ciertas palabras: amor, solidaridad, compasión. Quizás su legado radica en el modo en que ha articulado un discurso público a partir de esas palabras, pues debe trabajar con materiales, ideas y procesos que desde la segunda mitad del siglo XX se articulan en la filosofía a través de una retórica que ponen en primer plano su propia crisis y situarse respecto de debates filosóficos sobre lo "étnico" y lo "no-étnico" para recuperar el profundo desafío que hay en ellos. Amor, respeto y compasión son el umbral posible, el punto de partida y el punto de llegada de su filosofía.

#### BIBLIOGRAFÍA

- APEL, Karl-Otto. "El "Proyecto filosófico para la paz perpetua" de Kant como cuasi-pronóstico de la filosofía de la historia a partir del deber moral. Intento de reconstrucción crítico-metodológica de la concepción kantiana desde el punto de vista de la ética de la responsabilidad pragmático-trascendental", en Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN, *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia: Nau Llibres, 1997, 7-34.
- COMINS MINGOL, Irene (2018). "Horizontes epistemológicos de la investigación para la paz: una perspectiva pazológica y de género", en Dora Elvira GARCÍA GONZÁLEZ (Ed.) *Enfoques contemporáneos para los estudios de paz*, México: Tecnológico de Monterrey-Conacyt, 45-68.
- COMINS MINGOL, Irene y PARIS ALBERT, Sonia (Eds.). "Epistemologías para el humanismo desde la Filosofía para la Paz", *Recerca*, 12, (2012), 5-11.
- COMINS MINGOL, Irene y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. "Del miedo a la alteridad al reconocimiento del cuerpo. Una perspectiva desde la Filosofía para la Paz", *Investigaciones filosóficas*, 2, (2010), 37-60.
- CONFORTINI, Catia. "Galtung, violence and gender: the case for a Peace Studies/Feminism Alliance", *Peace & Change*, 31 (3) julio, (2006), 333-367.
- CORTÉS GÓMEZ, Ismael (2017) *Los dilemas ético-normativos del reconocimiento de la(s) diferencia(s) en la Filosofía para la Paz. Claves epistemológicas para un nuevo humanismo crítico*, Tesis de Doctorado, Universitat Jaume I.
- CORTINA, Adela. "La paz en Kant: Ética y política", en Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN (Ed.) *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, 1997, 69-83.
- KUKURA, Elizabeth. "Sexual Orientation and Non-Discrimination", *Peace Review*, 17, (2005), 181-188.
- MAGALLÓN PORTOLÉS, Carmen. (2006). *Mujeres en pie de paz, pensamiento y prácticas*, Madrid: Siglo XXI.

- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent. "Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz", *Thémata. Revista de Filosofía*, 52, julio diciembre, (2015), 147-158.
- , "Filosofía para hacer las paces: fuentes filosófico-biográficas de la investigación para la paz", en Irene COMINS MINGOL y Sonia PARIS ALBERT, *Investigación para la Paz. Estudios filosóficos*, Valencia: Nau Llibres, 2010, 11-24.
  - , "Nuevas masculinidades y cultura de paz", en María Elena DÍEZ JORGE y Margarita SÁNCHEZ ROMERO (Eds.), *Género y paz*, Barcelona: Icaria, 2010, 291-314.
  - , *Filosofía para la paz*, Barcelona: Icaria, 2001.
  - , "La fenomenología lingüística de Fernando Montero", *Investigaciones fenomenológicas*, 2, (1998), 45-56.
  - , "Reconstruir la paz doscientos años después. Una Filosofía Transkantiana para la Paz", en Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN (Ed.) *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, 1997, Valencia: Nau Llibres, 1997, 119-144
- PARÍS ALBERT, Sonia et. al. "Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces", *Investigaciones fenomenológicas*, 3, (2011) 331-348.
- PINTOS PEÑARANDA, María Luz. "Fenomenología, Género y Paz", en Irene Comins Mingol y Sonia Paris Albert, en Irene COMINS Mingol y Sonia PARIS ALBERT, *Investigación para la Paz. Estudios filosóficos*, Valencia: Nau Llibres, 2010, 51-72.
- SAN MARTÍN, Javier. "La fenomenología y el pensamiento no étnico como cultura de paz", en Irene COMINS MINGOL y Sonia PARIS ALBERT, *Investigación para la Paz. Estudios filosóficos*, Valencia: Nau Llibres, 2010, 25-50.

## RAZONES DEL FEMINISMO FRENTE A LA ARROGANCIA DE LA RAZÓN DOMINANTE

## THE REASONS OF FEMINISM VERSUS THE ARROGANCE OF DOMINATING REASON

M<sup>a</sup> Carmen López Sáenz  
UNED  
clopez@fsf.uned.es

**Resumen:** Partiendo de la obra de Vicent Martínez en la que explicita qué entiende por “racionalidad práctica” en el marco de sus estudios filosóficos para la paz —también para la paz entre los géneros—, repensamos aquí nuestras propias contribuciones a la interacción entre la fenomenología y el feminismo, particularmente la vinculación de la crítica fenomenológica del objetivismo con el desenmascaramiento de la razón patriarcal, para demostrar que el reconocimiento no indiferente de la pluralidad no está reñido con la autonomía y la universalidad de la razón, sino exclusivamente con la razón instrumental dominante hasta el siglo XXI. Consideramos esta última desde el diagnóstico husserliano de la crisis de las ciencias, y desde la crítica a la Modernidad emprendida por la Escuela de Frankfurt. Con la mirada puesta en la tercera generación de la misma y en el fenomenólogo francés Maurice Merleau-Ponty, reivindicamos una razón ampliada (*élargie*), que no solo tiene implicaciones epistemológicas, sino existenciales, y que puede ayudar a superar incluso los dualismos surgidos en el feminismo, una tradición de pensamiento que, en diálogo con la fenomenología, gana radicalización filosófica a la vez que la fenomenología arraiga en el movimiento feminista y, con él, en la auto-responsabilidad de la humanidad.

**Palabras clave:** Fenomenología, feminismo, intersubjetividad, ética, intropatía

**Abstract:** Starting from the work of Vicent Martínez in which he explains what he understands by “practical rationality” in the framework of his philosophical studies for peace—also for peace between genders—, I rethink my own contributions to the interaction between phenomenology and feminism, particularly the link of the phenomenological critique of objectivism and the unmasking of patriarchal reason in order to demonstrate that the non-indifferent recognition of plurality is not at odds with the autonomy and universality of reason, but exclusively with the instrumental reason which dominates until the 21st century. I consider this dominating reason from Husserl's diagnosis of the crisis of the sciences as well as from the criticism to Modernity undertaken by the Frankfurt School. I will pay attention on the third generation of this School as well as on the French phenomenologist Maurice Merleau-Ponty in order to reclaim an enlarged reason which not only has epistemological implications, but existential. This reason can even help overcome the dualisms that have arisen within feminism. Feminism is a tradition of thought that, in dialogue with phenomenology, can attain a philosophical radicalization while phenomenology can take root in the feminist movement and with it, in the self-responsibility of humanity.

**Keywords:** Phenomenology, Feminism, Intersubjectivity, Ethics, Intropathy.

## 1. HACER LAS PACES Y OTRAS CUESTIONES DE RAZÓN PRÁCTICA Y DE RESPONSABILIDAD

Si hay un tema que se repite en todas las obras de Vicent Martínez es el de la filosofía para hacer las paces, pero ¿en qué consiste? Obviamente no es una filosofía *de* la paz, sino un asunto de la acción y de la racionalidad práctica, una racionalidad inspirada en Kant y, a través de él, en Arendt, pero también en Husserl, porque es más razón que la razón meramente teórica, ya que intercambia razones y sentimientos, no excluye ni el género ni el cuerpo ni la "justicia tierna" (Martínez Guzmán, 2005, 94). Esta inclusividad de la razón práctica la aleja de la razón abstracta y le proporciona responsabilidad concreta en las relaciones que nos definen a los seres humanos. Nos referimos a una responsabilidad que no solo es responsiva, sino que también pide cuentas de nuestros modos de relacionarnos con los otros, las otras, la naturaleza, las culturas. Uno de esos modos sistemáticamente instaurado de establecer relaciones es el de la dominación masculina. No visibilizarlo, ignorar la perspectiva de género como habitualmente hacen las filosofías, incluso algunas fenomenologías, "degenera nuestras relaciones" y, puesto que somos seres de relaciones, nos degenera (Martínez Guzmán, 2006). Para evitarlo, Vicent Martínez declaraba lo siguiente: "la racionalidad práctica que estudio en la filosofía para la paz tiene que superar esa arrogancia masculina que, lejos de asumir la fragilidad y la vulnerabilidad, las considera valores femeninos y responde con una seguridad despreocupada de las otras y los otros, carente de una ética del cuidado y basada en el sexismo y el sistema de la guerra". (Martínez Guzmán, citado en 2018b).

La filósofa feminista Celia Amorós también reclama el uso práctico de la razón y la tarea emancipadora de esta. Su feminismo ilustrado denuncia el olvido secular de la igualdad sexual en los discursos de los filósofos que abordan la igualdad. Esta omisión (mucho más voluntaria que involuntaria) no es solo la de uno de sus temas posibles, sino que constituye una incoherencia y una flagrante contradicción de los discursos filosóficos. Lo que es todavía más grave, "es la ausencia que ni siquiera puede ser detectada como ausencia (...) es el *logos* femenino o la mujer como *logos*" (Amorós, 1985, 27)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> En mi opinión, esta ausencia se debe en gran medida a que el lugar del *logos* de las mujeres carece de ubicación, ya que está en la base de todas las relaciones. Véase sobre el sentido del "lugar sin lugar" mi trabajo 2018b.

Evidentemente la filosofía no es la única disciplina culpable de esta ocultación, pero su actitud resulta paradójica teniendo en cuenta que siempre se ha caracterizado por “arrojar luz” y clarificar los hechos y los problemas. De ahí que algunas pensadoras feministas hayan visto en el privilegio que la tradición filosófica otorga a la razón y en su consecuente devaluación de lo sensible, un reflejo de los valores masculinos liberados de los cuidados y de las responsabilidades cotidianas. Por ello, han criticado el sesgo y hasta la génesis de esta noción de racionalidad que dignifica el *logos* masculino y excluye de él todas las cualidades asociadas con las mujeres y los modos de conocimiento desarrollados por ellas (Lloyd, 1984), esos saberes tan desconsiderados como todo lo corporal y sensible.

En nuestro país, la crítica de Celia Amorós al patriarcalismo de la razón no solo ha desvelado estos otros modos de saber anegados por la tradición, sino que ha derrumbado la ingenua creencia de que la razón carece de sexo (Amorós, 1985). La filósofa española no solo ha sido crítica del androcentrismo cultural, sino de ese otro que se disfraza de razón para grabarse en el saber, las ciencias y hasta en la filosofía. Desenmascarar esa historia de androcentrismo no implica, sin embargo, renunciar a la razón, sino a la canonización de una de sus formas, que podríamos llamar concepción objetivista de la racionalidad, que pretende erigirse en la única racionalidad coartando otras dimensiones fundamentales de la misma como la gran razón del cuerpo (Nietzsche) o la racionalidad comunicativa (Habermas)<sup>2</sup>.

El profesor Martínez Guzmán conocía bien ese sesgo sexista al que acusaba de devaluar los valores “pacíficos” relacionados con el cuidado. En nuestra opinión, dichos valores no deben defenderse como valores femeninos, pues estos pueden tener un sentido sociológico pero no ético, como nos recuerda Amorós (1997, 107 y s.). El principal peligro que corren los denominados “valores femeninos” es su oposición a otros “no femeninos”. Si verdaderamente el cuidado del mundo, de los otros y las otras es un valor ético, deberá universalizarse, no adscribirse a un solo género que se hace cargo del cuidado, a pesar de que carezca de valor de mercado. Lo mismo ocurre con la necesidad de la participación

<sup>2</sup> No solo ellos, sino algunos otros filósofos han sospechado de ese modo de racionalidad y han desvelado otras modalidades relegadas por ella. Una de las más interesantes es la fenomenología antidualista de Merleau-Ponty, la cual considera el cuerpo vivido como clave de un nuevo modo de comprender la racionalidad (López, 2003, 97-107).

política, la cual ni es solo la reivindicación de un género ni se resuelve en unas cuotas, sino que ha de considerarse como una exigencia de la universalidad de la razón común. Como tal, requiere la crítica de la razón dominante a la que nos hemos referido, la ampliación de la misma y, con ella, la transformación de la racionalidad que domina la vida política. Estas tareas forman parte de la agenda feminista, pero tienen, además, un alcance filosófico y político, porque “tan solo las radicales aspiraciones feministas de igualdad podrán lograr la desmitificación y la verdadera racionalización política” (Amorós, 2005, 205).

La fenomenología no ha permanecido ajena a estas cuestiones. El propio Husserl se interesó por la fundamentación fenomenológica de la ética. Describió el compromiso ético en términos de deber absoluto “enraizado en el ego mismo y que ha surgido del amor (como amor absoluto)”.<sup>3</sup> Dicho amor tiene un vínculo emocional y, por ello, es un deber personal. La identidad depende de ese deber absoluto que ha de entenderse como imperativo de la mejor vida posible. Ese deber es el correlato de la voluntad racional, la verdad de la voluntad (*Willenswahrheit*).<sup>4</sup> Su universalidad “se funda en un compromiso de sentimiento” (Donohoe, 2010, 129) que es descrito por Husserl como una llamada vocacional a la que respondemos individualmente de acuerdo con nuestro amor por determinado ámbito de valores que configuran nuestras metas. Cuando las decisiones se dirigen a ellas, estamos asegurando nuestra propia identidad (Hua XXVII, 118). Obviamente, los hábitos y las tradiciones la determinan también, pero Husserl entiende la tradición como un proceso de renovación y crítica congruente con la voluntad de dirigir nuestra vida de acuerdo con la evaluación constante de nuestros posicionamientos (Hua XXVII, 64). Así entendida, la ética husserliana puede contribuir a una ética feminista “que permita a las mujeres criticar la tradición de los valores de la maternidad sin alienarlas de esa tradición” (Donohoe, 2010, 139), comprendiendo más bien los cuidados y la protección maternales como ideales de los compromisos particulares ético-racionales y emocionales, cuyas cargas pueden ser alteradas por las actividades de todos los seres humanos en las que adoptamos una ética crítica y renovadora. Es decir, los valores

<sup>3</sup> Husserl (B 21, p. 53b, citado por Melle, 1991, 131). Melle afirma que “la racionalidad en la vida ética parece consistir solo en la aprehensión, clarificación y reconocimiento del *factum* irracional último y de la consistencia con la que yo, por mi voluntad procuro validez para este absoluto deber en mi vida” (1991, 134).

<sup>4</sup> (Husserl F I 28, p. 199b).

maternos no forman parte de la esencia femenina, no son connaturales a las mujeres, sino que pueden desaparecer o transformarse socialmente para reconocerse y mantenerse universalmente.

Además de estas intuiciones, lo más importante quizás de la ética husserliana es su atribución de intencionalidad a las vivencias axiológicas; esto último puede constatarse en la adhesión emocional a objetos intencionales. En *Ideas I* se refirió a los actos del sentimiento como actos constituyentes de objetos [Hua III/1, 272 (368)]. En virtud de esa "objetividad", "se transmuta toda RACIONALIDAD axiológica y práctica, en el modo que ya conocemos, en racionalidad dóxica, y, noemáticamente, en VERDAD, objetivamente en REALIDAD" [Hua III/1, 340 (444)]. Esto implica que los sentimientos, valores y juicios no son simples expresiones del estado anímico de los sujetos, sino que forman parte de la racionalidad. La fenomenología ni siquiera confina estos fenómenos vitales al ámbito de la razón práctica, como si esta se opusiera a la teórica, sino que concibe una sola razón que se manifiesta cada vez que nos posicionamos teórica, axiológica o prácticamente. Esta razón unitaria debería, asimismo, permear la vida política, la *praxis* en la vida en común, una *praxis* que es, desde una perspectiva fenomenológica, el conjunto de relaciones intersubjetivas que tienen lugar en el mundo de la vida. La *praxis* —dice Husserl— "está por todas partes y siempre antes de la teoría" (Hua XIV, 61)<sup>5</sup>.

Martínez Guzmán sabía que la razón siempre es teórico-práctica, pero deseaba insistir en su faceta práctica. Quienes lo conocimos no solo sabemos que la "estudiaba", sino también que la ejercitaba con todos nosotros, más específicamente con nosotras. Estaba convencido de que sus estudios para la paz aportaban al feminismo un marco general y una descripción de la violencia contra las mujeres, especialmente en las guerras, en las que se convierten en objetivos principales, pero también reconocía la violencia oculta en los discursos y en la subordinación de los roles según criterios de género.

Una sociedad pacífica no es una sociedad ordenada —menos aún en base a dichos criterios—, sino aquella que no práctica ni explícita ni implícitamente esta violencia. A ella contribuyen los estudios para la paz cuando la desenmascaran: "La primera función de los estudios para la paz es reconocer la existencia de la

<sup>5</sup> Sobre la relación de la razón husserliana con la constitución de la persona (individual y colectiva) y con la responsabilidad, véase Rizo-Patrón, 2015.

violencia con el fin de *visibilizarla*, al mismo tiempo, *denunciarla*" (Martínez, Comins, París, 2009, 97). No basta, por tanto, con describir la sutileza de la violencia ejercida sobre las mujeres que, como sabemos, se extiende a su pensamiento y a su discurso subestimándolos, relegándolos a meros resultados de la docencia de alguno de sus maestros o ignorándolos. De ahí que uno de los objetivos de la filosofía feminista sea dar visibilidad a las obras y a las ideas de las filósofas. Desde la fenomenología, concretamente, se trabaja en esta dirección desde hace unos años sacando a la luz, traduciendo e interpretando las obras de E. Stein, S. de Beauvoir, H. Arendt, entre otras<sup>6</sup>.

## 2. EL GIRO EPISTÉMICO HACIA LA INTERSUBJETIVIDAD

Una filosofía feminista no se limita, sin embargo, a visibilizar y denunciar la violencia ejercida en nombre de la razón, sino que además tiene que reconocer que hombres y mujeres son responsables del estatuto de la racionalidad como un *telos* universal que afrontamos desde nuestras particulares situaciones. Eliminar los estereotipos impuestos e irracionalmente consentidos es un objetivo necesario para ello que, además, requiere un uso teórico-práctico de la razón. Esto demuestra una vez más la unidad de la razón y su no reducción al cálculo de los medios para lograr otros medios de poder que acaban considerándose fines en sí mismos.

La razón unitaria en la que estamos pensando, por el contrario, no evita los rodeos. No es ajena a los hechos, pero sabe que no hablan por sí mismos. La interrogación filosófica de lo fáctico no es la única posible, pero es insustituible y tan radical como para no detenerse nunca. De ahí la necesidad de su apertura, que no se limita a la mera escucha. Abrirse a la alteridad es atenderla, dialogar con ella y aprender a no *tener* razón. Se trata de una apertura activa que no se reduce a mantener las distancias, sino que se compromete y hace suyo lo que parecía ajeno. La *Einfühlung* fenomenológica (intropatía o experiencia del en sí-para sí, así como experiencia de una conciencia intropatizada) nos enseña mucho sobre este proceso que no termina nunca, que ni siquiera es lineal, sino que

<sup>6</sup> Por lo que a mí respecta, he subrayado la necesidad de hacer visible la obra de las fenomenólogas, la profundidad de los problemas que abordaron y su motivación (López, 2017<sup>a</sup>, 88 y s.).

experimenta acercamientos y retrocesos en su orientación hacia la raíz. Como dice Merleau-Ponty, refiriéndose a la originalidad de Husserl,

El pensamiento del filósofo puede querer ser radical, pero retoma su lugar en el tiempo a medida que se desarrolla (...)

Lo propio del filósofo es desprenderse de su experiencia de hecho y considerar su personaje empírico solo como una posibilidad, pero nunca abandona su situación de hecho (Merleau-Ponty, 1998, 401).

Así es como hay que entender la *Einfühlung* husserliana: no solo como empatía psicológica o proyección del yo en el otro. Husserl la comprende como el modo originario de acercarnos al otro en la co-participación y en la convivencia, pero también como una interpretación cognitiva y afectiva. En primer lugar, hay experiencia inmediata del otro; la *Einfühlung* es posterior, algo más elaborado. Solo así puede entenderse la definición de la intropatía como un “introyectar al otro una vivencia” (San Martín, 1987, 97)<sup>7</sup>.

*Einfühlung* es experiencia vivida de la autotemporalidad del otro así como de su coexistencia co-sentida. Al tratarse de una experiencia intencional y motivada, no consiste en una mera reduplicación de algo que ya esté ahí; más bien es un ejemplo del hecho de que sensaciones, afectos y razón forman una unidad. Así es también, como decíamos, esta racionalidad cuya tarea no es tanto la de verificar proposiciones o dar razones de los hechos cuanto la de justificar elecciones, desvelar posibilidades y lo que debería ser. La concepción fenomenológica de la *Einfühlung* no se limita, por tanto, a su análisis conceptual y estático, sino que la aborda genética y generativamente. En esta línea, deberíamos preguntarnos en nuestras investigaciones actuales por qué hoy la intropatía y la empatía han sido reducidas a meras capacidades psicológicas que no solo no se ejercitan, sino que ya apenas se forman ni se vivencian. Separada de la racionalidad y de la intersubjetividad, la empatía ha quedado constreñida a una capacidad individual e incluso a una función de las neuronas espejo.

En cambio, la fenomenología describe los diferentes aspectos de la *Einfühlung* en el marco de la constitución subjetiva e intersubjetiva del sentido y,

<sup>7</sup> San Martín declara que “el sentido de la palabra es comprometido, no es neutral, pues no refleja sin más una experiencia, sino que aporta una interpretación que está más allá de lo que da un análisis estático de la experiencia de otro” (San Martín, 1987, 97).

Curiosamente, uno de los primeros estudios fenomenológicos sobre la *Einfühlung* es resultado de la tesis doctoral de una fenomenóloga, Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, defendida en 1916. En ella, la intropatía se define como “la comprensión de las personas espirituales” (Stein, 1986, 91 y ss).

finalmente, de acuerdo con el *telos* de la racionalidad común. A nuestro modo de ver, esta búsqueda de racionalidad converge con la crítica feminista de la razón patriarcal y con la constante reivindicación de Celia Amorós de otra razón orientada al valor intrínseco de todo lo individual, aunque la filósofa solo aluda a la fenomenología como una simple transición al existencialismo.

Tanto la crítica de la razón patriarcal como la búsqueda de otra razón capaz de reconocer y mantener las diferencias, exige, no obstante, lo que Martínez Guzmán denominó el "imperioso giro epistemológico" (2001, 115) hacia la intersubjetividad, las relaciones entre personas y el paradigma de la comunicación frente a la presunta neutralidad del conocimiento. Tras dicho giro epistemológico, se clarifica y potencia la relación de la razón con los valores, sentimientos y emociones. Esto no solo implica un cambio que afecta a los "objetos" de estudio de las ciencias humanas, que pasan a ser considerados como otros sujetos, sino también un rechazo de las metodologías reduccionistas y cuantitativas en favor de otras vías cualitativas y comunicativas para relacionarnos con ellos. Personalmente, prefiero hablar, por ello, no solo de un cambio del paradigma científico o de una inteligencia ahora emocional, sino de una ampliación de la razón<sup>8</sup> para que sea fiel a su ideal universalista sin renunciar a la propia autocrítica y sin imponer la propia razón sobre otros dominios y otras subjetividades para que ninguna se borre por usurpación.

En el sentido de este giro hacia la intersubjetividad proclamado por Martínez Guzmán, Amorós, como hemos visto, subraya la necesidad de subvertir el modelo epistemológico dominante por otro que permita la emergencia de los sujetos sumergidos (2006, 259). Benhabib, por su parte, critica el ideal abstracto y distorsionado del ego masculino autónomo que ha sido privilegiado por la tradición universalista de la razón legislativa y denunciado la incapacidad de la misma para abordar la multiplicidad de situaciones vitales con las que se tropieza la racionalidad práctica (Benhabib, 2006, 15). Ambas filósofas están de acuerdo en la necesidad de desvelar todas las subjetividades para seguir promoviendo la igualdad

<sup>8</sup> "La tarea es *élargir* (ampliar) nuestra razón para hacerla capaz de comprender lo que en nosotros y en los otros precede y excede a la razón". (Merleau-Ponty, 1960, 154). En el mismo sentido, María Zambrano ha desarrollado la razón poética como una razón "más ancha" que la racionalista (2003, 102). Me permito remitir al lector interesado en ello a mi libro de 2013, especialmente al capítulo primero, "Ensanchando el *logos* del Manzanares".

y la emancipación. No es posible deconstruir el sujeto cuando las mujeres ni siquiera han logrado esa condición, cuando siguen siendo el Otro, o sea, lo inexistencial, mientras, "Él es el Sujeto; él es el Absoluto: ella es el Otro" (Beauvoir, 1976, 17).

La subjetividad es asimismo uno de los rasgos definitorios de la fenomenología. Es condición necesaria de la intersubjetividad. De ahí que el grupo de filosofía para hacer las paces estudie la obra de Husserl, especialmente la de los años 30, para comprender éticamente la intersubjetividad originaria, ese ser unos en otros y para otros que es roto por la violencia (París, Comins y Martínez, 2011, 339). En el marco de su filosofía para mediar en esa violencia, identifican el propio yo con la propia responsabilidad. Este yo responsable es la clave de la individualidad que, sin ella, resulta vacía de todo contenido, pero esta responsabilidad no es solo un valor, sino una exigencia de la racionalidad de la humanidad. Como declara Husserl, la forma de vida de la humanidad auténtica es "*la conciencia de la responsabilidad de la razón o conciencia moral*" (Hua XXVII, 32).

La humanidad responsable es una comunidad de mónadas interconectadas, de personas singulares que coexisten dando sentidos. Por ello, Martínez Guzmán considera la intersubjetividad como base de la política. Desde ella, es posible comprender la ética, la objetividad, la interculturalidad y las relaciones de género. Él valora concretamente dos modos intersubjetivos de reaccionar ante la presencia de "las otras": la dominación (sexismo) o la filosofía para hacer las paces. Naturalmente, optaba por esta última, asumiendo la fragilidad propia junto con nuestro ser relacional (2015, 149-15).

Esta es también la convicción de la fenomenología: la subjetividad es intencional y relacional y la intersubjetividad no solo está en la base de la objetividad, sino también de la solidaridad y del compromiso de la vida en común. Esta última no elimina las diferencias, sino que comprende que cada sujeto es una dinámica de relaciones que exige comprender nuestra propia alteridad, desapropiarse y participar en lo común<sup>9</sup>. Al revalorizar dicha participación, denostada por la tradición, como clave de la individualidad, y al considerar la intercorporeidad como base de la intersubjetividad (López, 2004b), Merleau-Ponty ha reivindicado la

<sup>9</sup> Como he justificado, para la fenomenología, la intersubjetividad es el verdadero origen del mundo social (López, 1994).

sexuación como dimensión de la existencia y de la identidad en el seno de las diferencias. Es la relación la que constituye el sentido de unas y otras.

Como este fenomenólogo y como la que suscribe estas reflexiones, Vicent Martínez es consciente de que solo hay identidad –yo diría “identidad como proceso”– en el marco de las diferencias y de las interrelaciones. Estas son lo real y no las dicotomías a las que estamos tan habituados que las aceptamos sin ver sus peligros: “Como casi siempre, lo que está mal es la dicotomía misma. No tenemos por qué elegir entre un miembro del par dicotómico razón-sentimiento, inteligencia-emoción, cognición-cuidado” (Martínez Guzmán, 1998, 131). A mi modo de ver, no se trata solo de elegir, sino también de ejercer la crítica para evitar que la identidad se constituya como subordinación, y de transformar las situaciones y condiciones discriminatorias junto con la arraigada falacia de las dicotomías. Esta subversión no se producirá solo en la cultura «ni siquiera en la cultura de la paz—, sino en todas las dimensiones de la existencia hasta eliminar las razones del sometimiento de un miembro del par al otro (por ejemplo, la asociación irreflexiva de lo femenino con lo natural, con los sentimientos, etc., frente a lo masculino universalmente reconocido, lo cultural y la inteligencia).

Puesto que la cultura para la paz es principalmente una búsqueda de reconocimiento, ponerla en práctica requiere que desaparezcan esas gradaciones junto con las ontologías dualistas en las que se basan; asimismo, los sentimientos y emociones, lo sensible y lo natural, hasta ahora asociados pasivamente con lo femenino<sup>10</sup>, han de constituirse activamente como dimensiones universalizables del ser y del saber. Generalizar valores reconocidos para la humanidad no significa, sin embargo, que las diferencias tengan que ser eliminadas. La tensión “entre” ellas debe mantenerse porque garantiza el movimiento y el cambio. De ahí que la filosofía que convierte a la paz en su objeto teórico-práctico “debe ser consciente de la dialéctica entre la necesidad de una teoría de la justicia universalizable y al mismo tiempo de la necesidad de reconocer las múltiples diferencias existentes” (Comins 1998, 22).

Vicent Martínez observaba una “tensión” entre la búsqueda universalista y la marginación de “las peculiaridades de género”,<sup>11</sup> bajo la cual se ocultaba una

<sup>10</sup> Otra cosa muy distinta de la asociación irreflexiva entre lo femenino y lo natural es desarrollar las posibilidades de un acercamiento entre fenomenología y ecofeminismo, como han hecho, por ejemplo, Marietta, 1994 y López, 2006.

<sup>11</sup> Personalmente, preferimos hablar de “tipos” en sentido husserliano y schütziano.

“fisura ontológica, epistemológica y antropológica” (1998, 118). En esta línea, yo misma he considerado necesaria la dialéctica entre universalidad y singularidad no solo para superar los nuevos dualismos surgidos en los diversos modos de feminismo, sino también para hacer estallar la oposición entre un sujeto dominante y sus objetos (López 2009, 99). Por eso, las fenomenologías anti-dualistas, como la de Merleau-Ponty, van a la raíz de esas dicotomías tradicionalmente asumidas que se han convertido en esquemas ontológicos. Lo pernicioso de esos dualismos no solo reside en su esquematización binaria de la realidad plural, sino también en la subordinación de uno de los polos al otro.

Desde la fenomenología anti-dualista de Merleau-Ponty podemos comprender, además, a las mujeres como sujetos corporales situados, como agentes históricos y sociales, no como simples productos de las leyes de la naturaleza que han sido superadas por las leyes de la cultura, porque el par naturaleza-cultura es otro de esos dualismos que categorizan binariamente nuestra percepción de la realidad cuando, verdaderamente, naturaleza y cultura están tan imbricadas en los seres humanos que es difícil decidir dónde acaba la una y comienza la otra.

No solo la fenomenología, sino también la Teoría Crítica han subrayado la esencial subjetividad de la intersubjetividad, a pesar de sus críticas al sujeto de la Modernidad. Sus miembros han comprendido que solo desde una reconstrucción crítica del mismo es posible luchar por la emancipación de los sujetos oprimidos e invisibilizados. En palabras de Marcuse, “las mujeres tienen que liberarse para determinar ellas mismas su propia vida, no como esposas, no como madres, no como amas de casa, no como amantes, sino como seres humanos, individuales” (1983, 26).

Aunque Arendt no es miembro de la Escuela de Frankfurt, y apenas comparte algunos problemas con ella, sí que se ha dicho que pertenece a la corriente fenomenológica<sup>12</sup>. En cualquier caso, ella nunca tematizó la cuestión femenina; es más, cuando en 1964, en una entrevista televisada, fue preguntada acerca de su peculiaridad en un marco filosófico masculino, respondió obviando el sentido de género de la pregunta: “hace mucho tiempo que abandoné definitivamente la

<sup>12</sup> Ella misma se declaraba fenomenóloga, aunque no a la manera de Hegel o Husserl (Benhabib, 1996, 49, 172). Ver, asimismo, Young-Bruehl (1982, 405).

filosofía”<sup>13</sup>. En cambio, exaltaba la política, entendida como la acción por la que se manifiesta la pluralidad y se crea el espacio público. Desde su perspectiva, la esfera de la política es plural y pública, mientras que la vida privada pertenece al mundo de la fabricación y la reproducción. Solo en la primera puede hablarse de libertad, ya que la política es fundamentalmente acción. Debido a su distinción entre la esfera pública (la de la política y la libertad) de la esfera privada (la de lo social y la necesidad, la del trabajo doméstico), así como a la subordinación de esta a aquella, Arendt solo contempla la igualdad en la esfera pública e *inter pares*: “No nacemos iguales; llegamos a ser iguales como miembros de un grupo por la fuerza de nuestra decisión de concedernos mutuamente derechos iguales” (1968, 301). La autora está en contra del movimiento feminista por la igualdad. No contempla la necesaria equidad en las condiciones de partida para la deliberación y la concesión de estos derechos. A nuestro modo de ver, la igualdad política así entendida es excesivamente formal, pero, además, es insuficiente para quienes sufren las consecuencias de la discriminación en razón de sus diferencias. Hoy sabemos que hay que luchar por incluir en el temario público lo que Arendt solo consideraba social, es decir, el mantenimiento del hogar, los cuidados maternos, de los enfermos y ancianos “porque la lucha por hacer que algo sea público es una lucha por la justicia” (Benhabib, 2006, 111).

Vicent Martínez estaba asimismo convencido de que lo privado y lo público estaban íntimamente relacionados. Ahora bien, dado que, como subraya Arendt, la política pertenece a la esfera de manifestación de lo público, habrá que dejar de asignar el cuidado a las mujeres y adscribirlo a la esfera pública. Lo que queremos decir es que habrá que mostrar que la vida que se desarrolla en la privacidad está marcada por las normas culturales y sociales establecidas hasta el punto de que también es política y no un simple refugio en un mundo despiadado. Por eso, siguiendo a Benhabib (1990, 1995), debemos abogar también por recuperar los espacios públicos y la consideración en ellos de las mujeres como interlocutoras válidas. No hay que olvidar este ámbito discursivo que, como sabemos, se ha caracterizado tradicionalmente por ser eminentemente masculino;

<sup>13</sup> La entrevista fue publicada el mismo año en el libro de Günter Gaus, *Zur Person. Porträts in Frage und Antwort*. Munich, Feder Verlag. Traducida al francés como “Seule demeure la langue maternelle”, en el número monográfico de *Esprit* sobre H. Arendt, n° 42, Juin 1980, 19-40, 19.

tampoco hay que absolutizarlo pues, como enseña la fenomenología, el discurso se teje en la experiencia.

Con objeto de remediar esas exclusiones, Vicent Martínez estudiaba la filosofía discursiva en relación con la racionalidad práctica de la fenomenología y para evitar tanto la absolutización del lenguaje como la naturalización de la fenomenología. No renunciaba, por tanto, a ninguna aproximación viniera de donde viniera, pues de lo que se trataba era de “incluir y hacer las paces”, no de imponerse venciendo la alteridad. Por tanto, abordaba las fisuras sirviéndose de la descripción fenomenológica de lo que nos decimos y hacemos los seres humanos, del análisis arqueológico, genealógico e incluso de la deconstrucción, ya que esta última era capaz de visibilizar subtextos excluidos en un universo en el que lo que domina es el hipertexto. Así pues, como el gran fenomenólogo Paul Ricoeur, Vicent Martínez combinaba la hermenéutica del diálogo interesado en la vida pacífica con la hermenéutica de la sospecha. Como es sabido, a esta no solo pertenecen Nietzsche, Marx y Freud, sino también todos los miembros de las tres generaciones de la Escuela de Frankfurt. Además, ellos han trabajado arduamente en favor de la reconstrucción de un horizonte normativo en un debate público que exige, entre otras cosas, la lucha por el reconocimiento de los movimientos feministas.

### 3. RAZONES DE RECONOCIMIENTO

Gracias al estudio de la Teoría Crítica y, con ella, del carácter sexuado de la filosofía discursiva, Vicent Martínez supo trascender el paradigma de las relaciones de producción sin renunciar por ello al compromiso por la emancipación. Tras su estela, Sonia París ha descrito las “vivencias” del reconocimiento intersubjetivo, desarrollado fundamentalmente por la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, como otros modos de contribuir a la filosofía para la paz (2018, 373 y ss.), pues no puede cesar la violencia si no hay reconocimiento de cada sujeto por los otros.

Como Axel Honneth, Sonia París comienza poniendo de manifiesto las patologías sociales, no las psicológicas. El objetivo de ambos es similar al de los psicopatólogos clásicos: estudiar lo que está enfermo para descubrir qué sería lo saludable. Esto puede comprobarse en la obra de Honneth, la cual parte de la singularidad del sufrimiento moral que reside en la privación de reconocimiento

(1996, 10) para establecer criterios morales relacionados con las prácticas del mismo. El director del Instituto para la Investigación Social afirma, no obstante, la necesidad de lucha (*Kampf*) para lograrlo<sup>14</sup>, pues, aunque no sea violenta, siempre es preciso librar una batalla que lleve al reconocimiento.

V. Martínez ha subrayado la aportación de la tercera generación de la Escuela de Frankfurt, especialmente la de Honneth (1992, 1997) por haber elaborado una teoría del reconocimiento cuyo primer nivel es una descripción fenomenológica del menosprecio moral sufrido por cada individuo auto-relacional. Esta nueva concepción del sujeto está muy cerca de la de Merleau-Ponty (López, 2008) y, en general, de la intersubjetividad fenomenológica como reconocimiento entre personas (López, 2015, 77 y s.). En nuestra opinión, resultaría enriquecedor combinar esta experiencia del reconocimiento (y sus experiencias fallidas, especialmente las ofensas morales y su repercusión en la autoestima de cada ser humano) con la descripción fenomenológica de las experiencias vividas<sup>15</sup> de la discriminación en razón de género.

El propio Husserl mencionaba el problema de los sexos como una modalidad de la investigación trascendental de la existencia humana en socialidad (Husserl, 1936/1979, 191 s.)<sup>16</sup>. Algunas feministas han rechazado esta aproximación trascendental y han optado por la reducción incompleta de Merleau-Ponty e incluso por la eliminación de toda re(con)ducción a la subjetividad trascendental. No obstante, es preciso recordar que esta no se opone a la subjetividad empírica, sino que es una profundización en ella con objeto de hallar las estructuras esenciales de la experiencia vivida. Esto exige considerar su origen subjetivo, la subjetividad como instancia de valoración y validación de lo que es dado. Esta es la verdadera vida del sujeto, la de su operatividad o la de la correlación sujeto-objeto que la actitud natural da por sentada. De ahí la necesidad de suspender esa actitud para ganar otra: la actitud trascendental. La conciencia trascendental husserliana no es solo reflexiva e intelectual, sino la conciencia del cuerpo vivido como sistema de intencionalidades (Mohanty, 1985, 132)<sup>17</sup>. Estas también se

<sup>14</sup> El subtítulo de su libro de 1992 (Honneth, 1997) reza así: *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*.

<sup>15</sup> En nuestro trabajo de 2017a, 29 y ss. hemos destacado este aspecto en los estudios de fenomenología y feminismo y en sus relaciones con el *Leib*.

<sup>16</sup> Ver mi interpretación en 2014, 56 y s.

<sup>17</sup> Por mi parte, he estudiado la intencionalidad operante, no representativa, en 2017b, y la paradoja de la reflexión sobre lo irreflexivo en 2018a.

enlazan con las afecciones y, por debajo de la intencionalidad de acto, subyace una intencionalidad viviente y operante que debe ser reconocida como parte de la intencionalidad total (López, 2017b).

A diferencia de Honneth, Vicent Martínez cree que no siempre es preciso luchar por alcanzar el reconocimiento. Lo experimentamos en ocasiones y lo que necesitamos es “una nueva cultura que asuma rasgos de los dos géneros a partir de nuestras experiencias de reconocimiento” (1998, 119). Particularmente no creo que la cultura sea una panacea que lo remedie todo. No se crea desde la nada, ni se impone sin constricciones. Además, ni las diferencias ni las discriminaciones en razón de las mismas son únicamente resultados de diferencias culturales. En primer lugar, es preciso tomar conciencia de la dominación masculina en todas las facetas de la vida y a lo largo de la historia de la humanidad; solo así surgirá la crítica y la necesidad de emancipación, que son condiciones del verdadero reconocimiento.

Por otra parte, como Nancy Fraser nos recuerda, la lucha por el reconocimiento no debe sustituir a la lucha por los derechos, la justicia y la distribución igualitaria. Dado que “en la `sociedad en red` el giro feminista hacia el reconocimiento ha encajado meticulosamente con el neoliberalismo hegemónico que no quiere otra cosa que reprimir la memoria socialista” (2012, 270), es preciso que el feminismo redefina el concepto de género y evite que este termine diluyendo el feminismo en el neoliberalismo. La autora no duda de la necesidad del reconocimiento, pero el de Honneth le parece insuficiente para afrontar los problemas éticos y políticos. Ella propone “entender el reconocimiento como un problema de justicia y no como una cuestión de autorrealización” (Fraser, 1996, 31). Cree que necesitamos políticas del reconocimiento, porque la justicia redistributiva no basta; además, es preciso el respeto igualitario de las diferencias. En lo que al feminismo se refiere, no tener esto en cuenta ha supuesto una separación que “muestra la insistente tendencia actual y muy extendida a desvincular la política cultural de la diferencia y la política social de la igualdad” (Fraser, 1996, 19) o el feminismo de la diferencia y el de la igualdad. La autora rechaza estas antítesis e insiste en que la injusticia fáctica debe ser reparada tanto con redistribución como con reconocimiento. De ahí su defensa de un concepto bivalente de justicia que reconcilie la igualdad social con el reconocimiento de la diferencia. Concretamente, la injusticia de género reclama correcciones redistributivas como la abolición del trabajo en función de los géneros, pero también exige que se elimine

el androcentrismo, es decir, Fraser está reivindicando cambios económico-políticos y cambios en función del estatus. Ambos son inexcusables porque, como la justicia misma, el género es bivalente, es decir, no solo es un problema de clase social, sino también de estatus. Esta bivalencia permite que la igualdad sea compatible con las diferencias, porque “lo que requiere reconocimiento no es la identidad, sino el estatus de las mujeres como socias plenas en la interacción social” (Fraser, 2012, 280)<sup>18</sup>. La raza es otro ejemplo de concepto bivalente. Lo que la autora propone para abordarlos no es una pluralidad de dualismos de valor, sino la intersección de ejes de justicia porque “nadie es miembro de una sola colectividad” (Fraser, 1996, 31).

Este entrecruzamiento le lleva a rechazar tanto el economicismo, que reduce la cultura a la estructura económica, como el culturalismo, que subsume la política económica en la cultura. Ambos están interrelacionados y tejen redes de relaciones. Por eso, es preciso integrar tanto la redistribución como el reconocimiento si aspiramos a la paridad participativa (Fraser, 1996, 37). Fraser piensa que la justicia que considera prioritaria la paridad participativa sabe que esta no solo depende de la autorrealización humana, sino también de un modelo de estatus de reconocimiento deontológico (Fraser, Honneth, 2006, 36). A Honneth esa noción de la justicia participativa le parece vacía si no se funda de una concepción de la vida buena. Ahora bien, ¿qué es una vida buena que no sabe de sí, de su “yo puedo”, del cuerpo vivido ni de sus razones?

#### 4. RECONOCIMIENTO DEL CUERPO VIVIDO (*LEIB*)

Ese “saber” ha sido, como decíamos, desarrollado por la fenomenología, la cual complementa —e incluso me atrevería a decir “sustenta”— la lucha por el reconocimiento de los sujetos y de las relaciones entre ellos. Los pormenorizados análisis fenomenológicos del cuerpo vivido, frente al cuerpo-objeto, no solo son claves para la comprensión de la intersubjetividad, sino que han reforzado su continuidad por el feminismo (López, 2017c), bien entendido que el significado de la diferencia sexual ni se reduce al cuerpo biológico ni a un sentido corporal dado, sino que, como el género, depende de las prácticas culturales y de la

<sup>18</sup> La autora ha desarrollado sus propuestas políticas en Fraser, N. “Social Justice in the age of identity politics: redistribution, recognition and participation”, en Fraser. Honneth, 2003.

socialización de los cuerpos que determina sus hábitos y el saber acumulado en ellos.

Gran parte de la fenomenología feminista, desde Simone de Beauvoir hasta Iris Marion Young, ha descrito con maestría estas prácticas (tanto las manifiestas como las ocultas), sus efectos diferenciados en hombres y mujeres y las posibilidades de transformación en otro sentido. En cambio, una filósofa como Arendt las desconsideraba porque estaba convencida de que las tres actividades mentales básicas (pensar, querer y juzgar) eran autónomas e incondicionadas (Arendt, 1978, 70 s.). Desde otra fenomenología de su fenomenología, se ha observado, por el contrario, que el propio pensar arendtiano no puede desprenderse de sus cualidades corporales de género (Kruks, 2018, 126), porque, como dice Merleau-Ponty, “nuestro cuerpo no es un objeto para un ‘yo pienso’, sino un conjunto de significaciones vividas que va hacia su equilibrio” (1945, 179). En el caso de las mujeres, hay que reconocer que ese equilibrio pretendido se trunca, pues la restricción de sus espacios deja huella en sus cuerpos y en sus estilizaciones del mundo. Su introyección de un “yo no puedo” en lugar de un “yo puedo” que articula fenomenológicamente las experiencias vividas, y su consiguiente intencionalidad inhibida en la participación pública, ponen en cuestión la convicción arendtiana de que el juicio político involucre a la pluralidad y sea una actividad de intercambio de opiniones entre “pares”. Por eso, es preciso pensar el cuerpo vivido y la existencia encarnada para reestructurar con ellos la noción de “pluralidad” de Arendt “in a gender-differentiated key” (Kruks, 2018, 131) y para comprender que el pensamiento siempre está encarnado.

Como asegura Elizabeth Grosz, el cuerpo ha sido la parte silenciada de una dicotomía sobre la que se ha erigido la supremacía del espíritu (masculino, patriarcal) y, si la mujer ha sido asociada con su cuerpo, entonces los feminismos que niegan la corporalidad se arriesgan a mantener la dicotomía que tradicionalmente ha subordinado a las mujeres (1994, 3-4) objetivando sus cuerpos ante la mirada del Sujeto (varón)<sup>19</sup>. Ya nos referimos al pernicioso papel de las dicotomías. Una de las más clásicas y demoledoras ha sido la de pensar el cuerpo

<sup>19</sup> De Beauvoir constata que los cuerpos femeninos no son para-sí, sino en-sí por estar reducidos a su inmanencia y objetivados por la mirada del otro. Tomar conciencia de ello y de la concepción fenomenológica del cuerpo vivido puede alterar esta situación (López, 2017c, 183 y ss.).

como objeto opuesto al espíritu-sujeto. Más allá de ella se sitúa la descripción fenomenológica del cuerpo vivido o *Leib* como nudo de actividad y pasividad.

La continuidad del feminismo con la fenomenología de ese cuerpo subjetivo-objetivo descubre fructíferas intersecciones del feminismo con los análisis del cuerpo acometidos por Husserl y sus seguidores, a la vez que desvela las promesas del propio estudio husserliano del cuerpo para el feminismo.<sup>20</sup> Así, por ejemplo, Dan Zahavi ha puesto de relieve la centralidad del cuerpo vivido para el tercer tipo de intersubjetividad que él mismo distingue en la fenomenología. La primera capa sería el sentido objetivo constituido intersubjetivamente; la segunda, la de la intersubjetividad como estructura *a priori* de la subjetividad. El tercer modo de la intersubjetividad es, siguiendo a este autor, el de la pertenencia del sujeto a un mundo común (Zahavi, 2001, 65, 163) y esto es imposible sin el cuerpo. A partir de ese tercer nivel de intersubjetividad, es posible estudiar el modo en el que las experiencias y los cuerpos vividos adquieren su sentido de género aprendiendo lo que es considerado normal y lo que no (Oksala, 2006, 235). Es necesario recordar, no obstante, que los sistemas de normalidad pueden cambiar igual que puede hacerlo nuestra reactivación o no de los contenidos pasivamente dados y conservados que nos llegan de las tradiciones.

A pesar de su estimación del cuerpo fenoménico, Johanna Oksala cree que la perspectiva fenomenológica en primera persona no sirve para refutar la filosofía del sujeto (2006, 237). Personalmente, considero que el sujeto fenomenológico es siempre relacional y que su reivindicación es una condición necesaria para la emancipación. Este sujeto relacional no es sinónimo de lo universal, sino un proceso de progresiva identificación en el seno de las diferencias a las que presta articulación. Oksala no lo entiende así y, por ello, propone una post-fenomenología que tenga en cuenta la importancia constitutiva del mundo social y cultural. Cree alcanzarla modificando el método, que es "la fuerza impulsora de la fenomenología". Cifra esa modificación en "comprender la *epojé* no como total, universal y completa, sino como una tarea infinita, circular y siempre parcial" (2006, 238).

<sup>20</sup> Weiss, 1995, 1999 y Heinämaa 2003 han realizado una interpretación productiva de la fenomenología husserliana para el feminismo. Al-Saji ha estudiado la contribución de la fenomenología del tacto de Husserl al pensamiento de género (2010) valorando positivamente su concepción trascendental a la sexualidad.

Desconfiamos de esas tendencias que precipitadamente rechazan los conceptos y pretenden situarse más allá de los mismos sin haberse detenido suficientemente a profundizar en ellos. Además, contra Oksala, pensamos que ni la fenomenología es solo un método, ni el método fenomenológico se reduce a la *epojé*, ni su tarea infinita teleológica es circular. Aunque no excluimos la necesidad de dialogar con las ciencias empíricas, no estamos de acuerdo con esta autora en que debamos comenzar con ellas para luego constituir una experiencia de género. Previamente necesitamos clarificar nuestro concepto de ciencia rigurosa, que no es ni presuntamente neutra ni cuantificada. Oksala quiere tomar distancia de la propia experiencia leyendo "artículos psicológicos o estudios etnográficos" (2006, 241). Sin embargo, estas lecturas, a mi modo de ver, no pueden sustituir a la experiencia vivida, ya que no van "a las cosas mismas".

La experiencia en tercera persona que caracteriza a las ciencias empíricas no puede preceder a la experiencia en primera persona; esta es originaria en el doble sentido de origen y fuente de toda otra experiencia. Es insustituible para comprender el sentido de la experiencia recibida y el de toda experiencia posible a través de la investigación de la constitución de la experiencia del género, de la diferencia sexual y de la discriminación en razón de la misma. Solo así ha podido surgir, por ejemplo, el fenómeno del #metoo#. Por supuesto esta experiencia en primera persona no está aislada, sino que se constituye en diálogo con otras que son las que logran llevar la mía a la expresión de un sentido común vivido singularmente, un sentido que requiere elaboración y acción intersubjetiva.

##### 5. A MODO DE CONCLUSIÓN. RAZONES DEL CUIDADO

La fenomenología trascendental así como la fenomenología en tanto actitud y tarea inacabada pueden secundar el feminismo dando visibilidad a las obras de las fenomenólogas actuales y a las olvidadas o subordinadas por la tradición a la obra de los fenomenólogos. Con su metodología descriptiva de las diversas experiencias vividas y su búsqueda de estructuras, tipos empíricos, sentidos y valores no esencialistas, aunque susceptibles de generalización, permite superar las dicotomías arraigadas e incluso los nuevos dualismos a los que no ha escapado el feminismo. Por su parte, este no solo forma parte de la tarea fenomenológica como uno de los temas de la intersubjetividad, sino que puede ayudar a esta corriente de pensamiento a trascender su concepción de una subjetividad

neutra, a pluralizar las modalizaciones de la intersubjetividad, a comprender lo trascendental en relación con las diversas situaciones.

Como hemos argumentado, una de las implicaciones de la fenomenología para el feminismo, y a la inversa, es la constante interrelación entre diferencias e identidades, la cual es capaz de poner límites tanto a la dicotomía entre un feminismo naturalista y otro constructivista (López, 2014, 45-46) como a la oposición entre el feminismo de la diferencia y el feminismo de la igualdad. Ambos aspiran a eliminar las discriminaciones y son conscientes de que no se llega a lo universal eliminando a los individuos y sus diferencias (incluidas las diferencias sexuales y las genéricas), sino gracias a ellas y reactivando las experiencias ajenas, de manera que "mi vida se me aparece como absolutamente individual y absolutamente universal" (Merleau-Ponty, 1966, 115).

Además de estas potencialidades de la interacción entre fenomenología y feminismo, Vicent Martínez plantea la ampliación del alcance de aquella a todos los problemas de la razón práctica y la extensión del feminismo a todas las formas de opresión. Esto implica que el *telos* de ambos movimientos no está lejos de la universalidad en la que descansa la razón. Denomina "razón despierta"<sup>21</sup> a la razón de Husserl, a esa razón auto-conscientemente dirigida a lo común, pero que no se opone al cuidado de las personas y de la naturaleza, ya que ellas integran el mundo de la vida compartido. Ciertamente la razón ha sufrido desventuras y ha sido enmascarada como mera razón instrumental. Los drásticos efectos del dominio de esta razón sesgada son hoy evidentes en todas las facetas de la vida. Se deben a la pérdida de la razón subjetiva y, sobre todo, a la conversión de la razón en un simple medio al servicio de fines tan ajenos a la universalidad como al cuidado.

La ética del cuidado, al igual que la fenomenología descriptiva de las experiencias vividas por las mujeres, ha atraído al feminismo de la diferencia, que ha sido el más inclinado a dialogar con la fenomenología. La primera y la segunda generación de la Teoría Crítica han obviado este feminismo de la diferencia para centrarse en la vindicación y, en las éticas de la justicia y del discurso. Como

<sup>21</sup> El último trabajo de Vicent Martínez defiende la tesis de que la razón despierta de Husserl (integradora del proyecto de la cultura para hacer las paces) es una alternativa a la razón perezosa del liberalismo, porque aquella apela a la responsabilidad de la humanidad frente a las violencias estructurales y "parte del reconocimiento de cada ser humano como sujeto trascendental, intersubjetivo, carnal-corporal-sexuado e históricamente arraigado en el mundo de la vida" (2018a, 236).

hemos visto, la tercera generación de la Escuela de Frankfurt ha sabido hacerlas compatibles con sus estudios del reconocimiento que, en sus diferentes niveles, vinculan la necesidad de ser reconocido y reconocida tanto en la vida privada como en la pública.

Vicent Martínez y su equipo han profundizado en esta tercera generación cuyos mejores resultados, como hemos visto aquí, quizás radiquen en sus obras colectivas y en sus intercambios con otras corrientes de pensamiento. Tal vez pueda decirse lo mismo de este equipo que todavía tiene continuidad, que adopta la fenomenología para hacer las paces con otras filosofías, que reivindica la razón despierta de Husserl frente a la razón perezosa del liberalismo, y que comprende que la ética discursiva suaviza su formalismo con la ética del cuidado<sup>22</sup>, y encarnándose en los estudios feministas. Ellos son otro rendimiento del diálogo y solo el diálogo puede fundar una ética feminista del cuidado (de sí, de los otros, las otras y lo otro) así como una ética del discurso basada en el respeto mutuo de la singularidad y de la igualdad.

La labor del equipo de Vicent Martínez aún continúa y a los fenomenólogos y fenomenólogas nos sigue exhortando al diálogo de la fenomenología con otras tradiciones de pensamiento. El feminismo es una de ellas y la tarea de entretejerlo con la fenomenología —esa tarea tan poco desarrollada en nuestro idioma, pero tan fecunda en otros— se abre, de un lado, para la fenomenología que siga orientándose a “las cosas mismas”, de otro, para la filosofía feminista y el feminismo filosófico.

#### REFERENCIAS

AL-SAJI, A. (2010). “Bodies and Sensings: On the Uses of Husserlian Phenomenology for feminist Theory”, *Continental Philosophical Review*, 43, 13-37.

<sup>22</sup> Esta ética se inicia con la obra de 1982 de Carol Gilligan, *In a different voice. Psychological theory and Women's Development*. Harvard University Press. Su concepción de la misma, no obstante, es psicológica, no fenomenológica. La tesis de Irene Comins, dirigida por Vicent Martínez Guzmán en 2003, lleva por título “Ética del cuidado como educación para la paz” (Universitat Jaume I), publicada con otro título en 2009. En nuestra opinión, es discutible si la ética prepara la educación para la paz o, a la inversa, si la paz es la propedéutica de aquella. Por otra parte consideramos que feminismo, ética y educación son modalidades diversas de ser-en-el-mundo y tradiciones de pensamiento diferenciadas que, eso sí, pueden entrelazarse para afrontar determinados problemas. Ahora bien, estamos en contra de la tendencia actual a transferir todos los problemas que surgen en otras esferas vitales a la Escuela y confiar en que sean resueltos únicamente con educación.

- AMORÓS, C. (1985). *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1991.
- (1997). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y post-modernidad*. Madrid: Cátedra.
  - (2005). *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
  - (2006). "Filosofía y feminismo en la era de la globalización", Guerra, M<sup>a</sup> J. Hardisson, A. (eds.). *20 Pensadoras del siglo XX*. Oviedo: Nobel.
- ARENDT, H. (1968). *The Origins of Totalitarianism*. San Diego, Harvest Book.
- (1978). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace.
- BENHABIB, S. CORNEL, D. (eds.) (1990). *Teoría feminista y teoría Crítica*. Valencia: A. el Magnànim.
- (1995). "Fuentes de la identidad y el yo en la teoría feminista contemporánea", *Laguna 3*, 161-175.
  - (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Londres: Sage.
  - (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- BEAUVOIR, S. de (1976. Renouvelé de 1949). *Le deuxième sexe I*. Paris, Gallimard.
- COMINS, I. (1998). "Cultura para la paz: hacia una búsqueda del reconocimiento", *Fòrum de Recerca 4*, pp. 21-28.
- (2009). *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona: Icaria.
- DONOHUE, J. (2010). "The vocation of motherhood: Husserl and feminist ethics", *Continental Philosophical Review*, 43, pp. 127-140
- FRASER, N. (1996). "Redistribución y reconocimiento. Hacia una visión integrada de la justicia de género", *Revista internacional de filosofía política 8*, pp. 18-40.
- (2012). "La política feminista en la era de la economía: un enfoque bidimensional de la justicia de género", *Arenal*, 19, 2, pp. 267-286.
- FRASER, N. HONNETH, A. (2003). *Redistribution or recognition. A political-philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- GROSZ, E. (1994). *Volatile Bodies. Towards a corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- HEINÄMAA, S. (2003). *Toward a Phenomenology of sexual difference*. Lanham: Rowman.
- HONNETH, A. (1992). "A Integrity and Disrespected: Principles of a Conception of Morality base don the theory of Recognition". *Political Theory 20*, 2 (1992), pp. 187-201.
- (1996). "Reconocimiento y obligaciones morales", *Revista internacional de filosofía política 8*, pp. 5-17.
  - (1997). (1992). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- HUSSERL, E. (1976). (Hua III/1). *Ideen zur einen reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. The Hague, M. Nijhoff. (Trad. cast. De A. Ziriòn, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro Primero. México: FCE, 2013.

- (1976). (Hua VI). *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Nijhoff.
  - (1973). (Hua XIV). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil 1921-1928*. Den Haag: M. Nijhoff.
  - (1989). (Hua XXVII). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Dordrecht: Kluwer.
- KRUKS, S. (2018). "Hannah Arendt, Gender, and Political Judgment: A Phenomenological Critique", Cohen, S. Landry, C. (eds.) *Rethinking Feminist Phenomenology*. Londres:, Rowman, pp. 121-136.
- LÓPEZ SAENZ, M<sup>a</sup> C. (1994). *Investigaciones Fenomenológicas sobre el origen del mundo social*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.
- (2003). "Feminismo y racionalidad ampliada", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* vol. VIII, 93-107.
  - (2004a). "La continuidad del ecofeminismo con la filosofía de M. Merleau-Ponty", en Cavana, L. Puleo, A. H. Segura, C., (coords.) *Mujeres y ecología. Historia, Pensamiento y sociedad*. Madrid: ed. Almudayna, Col. Laya, 213-225.
  - (2004b). "Intersubjetividad como intercorporeidad", *La Lámpara de Diógenes*, 2, 57-71.
  - (2006). "Pensar y sentir la carne del mundo desde la ecofenomenología", en Alves, P. Santos. (Coords.) *Humano e Inhumano. A Dignidade do homem e os novos desafios*. Lisboa: Universidade de Lisboa, pp. 161-189
  - (2008). "Merleau-Ponty: imbricación en el mundo con los otros", *Daimon. Revista de Filosofía*, n<sup>o</sup> 44, pp. 173-184.
  - (2009). "Contribuciones de Merleau-Ponty a la filosofía feminista", *Phainomenon. Revista de Fenomenología*, n<sup>o</sup> 18/19, pp. 95-125.
  - (2013). *Dos filosofías del sentir. M. Merleau-Ponty y M. Zambrano. Perspectiva fenomenológica*. Saarbrücken: AV. Akademikerverlag, Editorial Académica española.
  - (2014). "Fenomenología y feminismo". Monográfico sobre "Filosofía y feminismo". *Daimon*, n<sup>o</sup> 63, pp. 45-63.
  - (2015). "Diálogo intercultural ¿Una utopía del siglo XXI? *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica*. Vol. 71, n<sup>o</sup> 265, pp. 73-94.
  - (2017a). "El género en la fenomenología de la existencia: Merleau-Ponty, Beauvoir y Young", en AA.VV. *Perspectivas sobre género: una mirada desde las ciencias humanas*. Bogotá: Universidad Nacional Abierta y a Distancia, pp. 27-55.
  - (2017b). "Intencionalidad operante en la existencia", en Sylla, B. Borges, I. Casanova, M. (orgs.) *Fenomenología VI, Intencionalidade e Cuidado*. Rio de Janeiro, Via Verita, pp. 79-119.
  - (2017c). "The Phenomenal Body is Not Born. It Comes to Be a Body-Subject. Interpreting *The Second Sex*", en Mann, B. Ferrari, M. (Eds.) *On ne naît pas femme: on le devient: The Life of a Sentence*. New York: Oxford University Press, pp. 175-201.
- LÓPEZ SAENZ, M<sup>a</sup> C. (2018a). "La Fenomenología como paradoja", en Díaz, J. M. Lasaga, J. (eds) *La Razón y la Vida. Escritos en Homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 208-218.
- (2018b). "An Approach to Comparative Phenomenology: Nishida's Place of Nothingness and Merleau-Ponty's Negativity". *Philosophy East and West. A Quarterly of Comparing Philosophy*, 68: 2, pp. 497-515.

- LLOYD, G. (1984). *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*. University of Minnesota Press.
- MARCUSE, H. (1983<sup>2</sup>). *Zeit Messungen*. Trad. Cast. De P, Madrigal, *Calas en nuestro tiempo*. Barcelona: Icaria.
- MARIETTA, D. (1994). "Phenomenology and Ecofeminism", en Mano, D. Embree, L. (eds.). *Phenomenology of the Cultural Disciplines*. Dordrecht: Kluwer, 193-210.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1998). "Género, paz y discurso", en Fisas, V. (ed.) *El sexo y la violencia*. Barcelona: Icaria, pp. 117-134
- (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, Icaria.
  - (2005). "La filosofía para la paz como racionalidad práctica", *Investigaciones lógicas* 4, pp. 87-98.
  - (2006). "Roles masculinos y construcción de una cultura de paz", [http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo\\_documental/Identidad\\_masculina/Roles\\_masculinos\\_y\\_construccion\\_de\\_una\\_cultura\\_de\\_paz.pdf](http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo_documental/Identidad_masculina/Roles_masculinos_y_construccion_de_una_cultura_de_paz.pdf).
  - (2015). "Intersubjetividad, interculturalidad y política desde la filosofía para la paz", *Thémata* 52, 147-158.
  - (2018a). "La «razón despierta» de Husserl alternativa a la «razón perezosa» neoliberal desde una filosofía para hacer las paces", Díaz, J. M. Lasaga, J. (eds.) *La razón y la vida. Escritos en Homenaje a Javier San Martín*. Madrid: Trotta, pp. 236-244.
  - (2018b). *Eldiariocv.es* 23 de agosto. [https://www.eldiario.es/cv/Muere-Vicent-Martinez-Guzman-Master\\_0\\_806669943.html](https://www.eldiario.es/cv/Muere-Vicent-Martinez-Guzman-Master_0_806669943.html)
- MARTÍNEZ GUZMÁN, V., COMINS, I. PARÍS, S. (2009). "La nueva agenda para la filosofía en el siglo XXI: Los estudios para la paz", *Convergencia*, 91-114.
- MELLE, U. (1991). "The development of Husserl's Ethics", *Études Phénoménologiques* 13-14, pp. 115-135.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- (1960). *Signes*. París: Gallimard.
  - (1966). *Sens et non-sens*. París: Gallimard.
  - (1998). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Paris: Cynara.
- MOHANTY, J. (1985). *The possibility of transcendental Philosophy*. Dordrecht: M. Nijhoff.
- OKSALA, J. (2006). "A Phenomenology of Gender", *Continental Philosophy Review*, 39, 229-244.
- PARÍS, S. (2018). "El reconocimiento recíproco en la filosofía de Axel Honneth. Contribuciones a la transformación pacífica de los conflictos", *Pensamiento*, vol. 74, nº 280, pp. 369-385.
- PARÍS, S., COMINS, I. y V. MARTÍNEZ GUZMÁN (2011). "Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces", *Investigaciones fenomenológicas*, monográfico 3, pp. 331-348.
- RIZO-PATRÓN de LERNER, R. (2015). *La agonía de la razón. Reflexiones desde la fenomenología práctica*. Perú: PUCP/Anthropos.
- SAN MARTÍN, J. (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.

- STEIN, E. (1989). *On the Problem of Empathy. The Collected Works of E. Stein*. Vol. 3. Washington: ICS Pub.
- WEISS, G. (1995). "Ambiguity, absurdity, and reversibility: Responses to Indeterminacy", *Journal of the British Society for Phenomenology*. 26, 1, 43-51.
- YOUNG-BRUEHL, E. (1982). *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven: Yale University Press.
- ZAHAVI, D. (2001). *Husserl and transcendental Intersubjectivity. A Response to the Linguistic Pragmatic Critique*. Athens: Ohio University Press.
- ZAMBRANO, M. (2003). «Carta a Dieste», recogida por J. Moreno, en *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano*. Madrid: Siruela.



**LA COOPERACIÓN EN LA TRANSFORMACIÓN PACÍFICA DE LOS  
CONFLICTOS: HACIA LA JUSTICIA Y EL AMOR COMO CAMINOS DEL  
RECONOCIMIENTO**

**COOPERATION IN PEACEFUL CONFLICT TRANSFORMATION:  
TOWARDS JUSTICE AND LOVE AS PATHS OF RECOGNITION**

**Sonia París Albert**  
Universitat Jaume I  
Castellón, España  
[sparis@uji.es](mailto:sparis@uji.es)

**Irene Comins Mingol**  
Universitat Jaume I  
Castellón, España  
[cominsi@uji.es](mailto:cominsi@uji.es)

**Resumen:** La filosofía para hacer las paces de Martínez Guzmán aborda las competencias y las capacidades que los seres humanos tenemos para la transformación de los conflictos por medios pacíficos. Desde esta concepción de la condición humana, la defensa de un más que necesario cambio en la noción de la política local y global y la propuesta del giro epistemológico, Martínez Guzmán indaga la relación entre conflicto y cooperación como dos caras de una misma moneda, y pone el énfasis en la importancia del reconocimiento a través de la justicia y del amor para hacernos las paces, superando, así, las llamadas "luchas por el reconocimiento".

**Palabras clave:** Filosofía para hacer las paces; conflicto; cooperación; reconocimiento.

**Abstract:** Martínez Guzmán's Philosophy for making peace(s) approaches the competencies and the capabilities that human beings have for the peaceful conflict transformation. From this conception of the human condition, the author explores the relationship between conflict and cooperation as two sides of the same coin, at the same time that he emphasizes the importance of recognition through justice and love to make peace(s), thus overcoming the so-called "struggles for recognition." This study takes also into account the defense of a more than necessary change in the notion of local and global politics and Martínez Guzmán's proposal of the epistemological turn.

**Keywords:** Philosophy for making peace(s); conflict; cooperation; recognition

## INTRODUCCIÓN

En estas reflexiones, vamos a situar la relación entre conflicto y cooperación en el marco de la filosofía para hacer las paces propuesta por Vicent Martínez Guzmán en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I de Castellón (Comins Mingol, 2009; Martínez Guzmán, 2001; 2005a; París Albert, 2009). Así, de la mano de Martínez Guzmán, mantendremos la tesis de que los seres humanos tenemos capacidades y competencias para transformar los conflictos por medios pacíficos, de manera que conflicto y cooperación se pueden considerar como dos caras de la misma moneda. Además, la importancia del reconocimiento entre los seres humanos se puede destacar a través de luchas o exigencias de quienes se sienten excluidos, como se ha venido haciendo, pero también con el ejercicio de las competencias para el amor y la justicia que tenemos todos los seres humanos.

Para desarrollar esta tesis, en primer lugar, haremos una síntesis de la propuesta de la filosofía para hacer las paces desde la perspectiva de la concepción de la condición humana en que trabajó Martínez Guzmán, la necesidad de un giro epistemológico o cambio en la manera en que decimos que sabemos sobre las diversas formas de hacer las paces y el cambio en la noción de política local y global. En segundo lugar, relacionaremos la transformación pacífica de los conflictos con la teoría del reconocimiento de Honneth (1997; 2007; 2010). Finalmente, completaremos la propuesta del reconocimiento para la transformación pacífica de conflictos con el ejercicio de las competencias humanas de la justicia y el amor, siguiendo a Ricœur (2005) y Boltanski (2000).

### 1. LA PROPUESTA DE UNA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES

Resumimos la propuesta de la filosofía para hacer las paces desde la concepción de la condición humana en la que Martínez Guzmán trabajó, la propuesta de un giro epistemológico y el cambio en las nociones de política local y global (Martínez Guzmán, 2005b).

En lo que respecta a la concepción de los seres humanos o “condición humana”, por seguir la terminología de Arendt (1993), Martínez Guzmán propuso que nos caracterizamos por lo que nos decimos, hacemos y callamos. Es decir,

siguió la teoría de los actos de habla (Austin, 1982), según la cual, todo decir es hacernos cosas unos seres humanos a otros. De las cosas que nos hacemos, decimos y callamos siempre nos podemos pedir responsabilidad, lo cual es una muestra de las relaciones intersubjetivas, o relaciones entre sujetos que nos caracterizan como seres humanos.

De esta manera, Martínez Guzmán extendió la noción de emisiones performativas a la performatividad como característica de las relaciones humanas. Las emisiones performativas se caracterizan porque lo importante al decir algo, es lo que nos hacemos con las palabras y no sólo qué hechos constatamos o referimos: las intenciones que tenemos, los compromisos que asumimos, las convenciones que seguimos y el tipo de responsabilidad que nos atribuimos, respecto de los otros seres humanos, que siempre pueden pedirnos cuentas por lo que hacemos y decimos. De la misma manera, la performatividad, como característica de los seres humanos, nos muestra desde la fenomenología lingüística o, como también suele llamarse, fenomenología comunicativa (Martínez Guzmán, 1998), qué nos hacemos unos seres humanos a otros, qué compromisos asumimos, qué responsabilidades tenemos y cómo estamos sometidos a que nos pidamos cuentas por lo que nos decimos, hacemos y callamos. Sería una expresión, desde la fenomenología lingüística, de una fenomenología de la intersubjetividad (de una relación "entre" sujetos") procedente de Husserl (San Martín, 1987). Aplicado a la propuesta de la filosofía para hacer las paces, diríamos que los seres humanos nos hacemos, decimos y callamos cosas que pueden ser por medios expresivos de cualquier tipo de violencia, o pueden ser por medios pacíficos, y siempre podemos pedirnos cuentas unos y unas a otros y otras por si lo que nos hacemos, decimos y callamos, lo hacemos por medios que incrementen la diversidad de violencia o la diversidad de formas que los seres humanos tenemos para hacer las paces.

Desde la perspectiva de Arendt (1993), la acción humana sería una de las tres formas de la *vita activa*, junto a la labor y al trabajo, que tendría como condición la pluralidad, la igualdad y la diversidad. Como también advertía Austin, los seres humanos tenemos que ser lo suficientemente iguales para entendernos y lo suficientemente diferentes para tener algo que decir. Nos caracterizamos por un "estar juntos" (*togetherness*) que puede ser roto por la violencia. Por este motivo, sostenemos, desde una fenomenología de la intersubjetividad, que la violencia sería la ruptura de la intersubjetividad originaria y básica de las

relaciones humanas. Como veremos, de este estar juntos y para hacer frente a la fragilidad de nuestras acciones, que se nos pueden ir de las manos de manera que entonces parezca que sólo podamos recurrir a la guerra como árbitro final de nuestros conflictos, surge una forma de política que supone el ejercicio del poder entendido no sólo como una forma de actuar, sino de actuar de manera concertada (*in concert*).

Así, pues, de acuerdo con la propuesta filosófica de Martínez Guzmán, los seres humanos nos caracterizamos por performar o configurar nuestras acciones de maneras intersubjetivas y plurales. Esta afirmación significa que tenemos capacidades o competencias para hacernos o performar nuestras acciones de maneras diversas. No nos detenemos en ello, pero la noción de capacidades se fundamenta, para Martínez Guzmán, en propuestas como la de Amartya K. Sen, cuando alude a la relación entre capacidades, libertad y desarrollo, la de competencias de Chomsky, cuando se refiere a la competencia lingüística, y las de Apel y Habermas, cuando aluden a las competencias comunicativas. Desde esta perspectiva, la propuesta de la filosofía para hacer las paces se define como la reconstrucción normativa de las capacidades y competencias humanas que tenemos para vivir en paz, de las diversas formas en que los seres humanos somos competentes y capaces de hacerlo. En este sentido, somos realistas y admitimos que también tenemos competencias y capacidades para destruirnos y, como hemos dicho, para ejercer muchos tipos diferentes de violencia, aunque es también real, que somos capaces y competentes para hacer (performar) las paces. Ciertamente, de esto es de lo que, principalmente, trató Martínez Guzmán en la filosofía para hacer las paces.

Además, para poder investigar las diversas formas en que podemos hacer las paces, Martínez Guzmán (2001; 2005a) afirmaba que necesitamos un giro epistemológico: un cambio en la forma en que decimos que sabemos sobre lo que somos capaces de hacernos los seres humanos. Según el paradigma epistemológico heredado de la modernidad, ilustrada, realizada por hombres blancos de la parte Norte y rica del mundo, la ciencia, los saberes que pretendieran ser científicos tenían que ser objetivos, cuantitativos, neutrales respecto de los valores, abstractos desde el punto de vista de la perspectiva de género, racionales y no sentimentales, y otra serie de características que excluían muchas de las ciencias sociales y humanas y, por supuesto, también a la *Peace Research* y filosofías como la de para hacer las paces.

Desde la concepción de los seres humanos a la que se está aludiendo en estas páginas, Martínez Guzmán (2001; 2005a) trabajó en un giro epistemológico que proponía una alternativa, la cual ya no se basaba en la objetividad, sino en la intersubjetividad. De hecho, afirmó que, en las propias ciencias naturales, ya no sólo se entiende la validez de una investigación por la relación entre el sujeto investigador y el objeto investigado, sino por la aceptación intersubjetiva de las propuestas de quien investiga en su comunidad científica de investigación. De ahí, la importancia de publicar en revistas “de impacto” para que los resultados puedan ser debatidos intersubjetivamente por otros investigadores. De la misma manera, defendió que ya no pretendemos ser neutrales ni carecer de compromiso con valores. Cada disciplina o cada campo científico, debe hacer explícitos los valores sociales que promueve y, en el caso de la construcción y establecimiento de la paz, dijo que tenemos la responsabilidad de promover valores ligados a la reconstrucción de las competencias y capacidades humanas para vivir en paz. Así mismo, señaló que tampoco hay dicotomía entre razón y sentimientos, sino que hablamos de una racionalidad sentimental o de una sentimentalidad racional, porque las capacidades y competencias que nos constituyen como seres humanos se basan tanto en razones como en sentimientos. En este sentido, no hay dicotomía entre las éticas de la justicia y las éticas del cuidado, lo que le llevó a abogar por una justicia con cuidado y un cuidado con justicia, como también a querer superar la dicotomía entre teoría y práctica, de manera que subrayó que las investigaciones académicas rigurosas, sin perder su rigor, en el fondo, deben tener como misión la generación de prácticas más ligadas a la paz, la justicia y los valores que incrementen la convivencia humana. De otra manera, como ya advertían desde la Primera Generación de la Escuela de Frankfurt, se quedarán en mera racionalidad instrumental y no desarrollarán la dimensión de la racionalidad emancipadora o liberadora de los seres humanos. Así mismo, no obvió la perspectiva de género y desde ella, como una muestra de otros tipos de saberes que hayan sido sometidos por el saber dominante, subrayó la importancia de aplicar los valores que se han excluido para transformar el modelo dominante, como los saberes de las gentes, los saberes de las mujeres, del Sur, y todos los colectivos a quienes se les han negado los derechos a sus propios saberes, sus derechos epistemológicos.

De esta manera, Martínez Guzmán recuperó la noción de *epistēmē* en griego que, no sólo tenía el sentido incluido en la traducción por ciencia, reducida a ciencia occidental, moderna e ilustrada, sino que se puede traducir también como "competencia". El *epistámenos* en griego no sólo era el "científico", como lo entendemos en el paradigma de ciencia dominante, sino también el hábil, el práctico, el conocedor, el entendido, el que tenía capacidades para hacer algo, por ejemplo, unos buenos zapatos, incluso con arte. De esta manera, en el giro epistemológico, preguntar por el estatuto epistemológico de un campo científico, como puede ser el de la Investigación para la paz, ya no será preguntar en qué se parece o diferencia de la ciencia natural dominante desde la modernidad, sino preguntar qué capacidades o competencias ejerce. Coherentes, así, con el sentido de performatividad, Martínez Guzmán manifestó la necesidad de pasar de la actitud del observador a la actitud del participante en aquello que se investiga; en resumen, de la actitud objetiva a la actitud performativa.

Como hemos anunciado, la concepción de los seres humanos capaces y competentes para hacer las paces, además de implicar un giro epistemológico que recupera la noción de *epistēmē* como habilidad, capacidad o destreza que se realiza incluso con arte, comprometidos con la promoción de valores como la paz y la justicia, supone también una concepción de la política para Martínez Guzmán (2005b). La política y el poder ligados al estado, ya no serán definidos en términos de violencia. Recordemos, aquí, la definición de Weber del estado como quien tiene el uso de la violencia legítima. En la propuesta de la filosofía para hacer las paces, siguiendo a Arendt, Martínez Guzmán consideró que la política surge del estar juntos desde la pluralidad, con igualdad y diversidad, y que el ejercicio del poder no consiste en quién tiene el monopolio de la violencia, sino en quien tiene mayor capacidad de concertación. De esta manera, partió, además, de la concepción de la fragilidad de los seres humanos y de que necesitamos políticas que ejerzan el poder como capacidad de concertación, que afronten nuestra fragilidad como síntoma de interdependencia e interrelación, para no acabar recurriendo a la guerra como árbitro final de nuestros conflictos.

Por otra parte, en la filosofía para hacer las paces, las políticas en las que vino trabajando Martínez Guzmán, estarían en la línea de una actualización del cosmopolitismo kantiano, que promoverían nuevas formas de gobernanza o gobernación por encima y por debajo de los actuales estados nacionales, procedentes del orden mundial de la Paz de Westfalia de 1648 (Archibugi, 1992;

Archibugi y Held, 1995; Held y Koenig-Archibugi, 2004; Telleschi, 2004). Los estados nacionales ya no pueden asegurar la gobernabilidad, la soberanía y la seguridad dentro de los límites territoriales de sus fronteras. Necesitamos, pues, afirmaba Martínez Guzmán, un derecho cosmopolita o derecho público de la humanidad por encima de los actuales estados nacionales, que promueva formas de gobernanza desde la transformación de las actuales Naciones Unidas, la potenciación del tribunal penal internacional, el establecimiento de instituciones globales de control de la economía mundial que afronten las desigualdades, la marginación y la exclusión, instituciones de diálogo de creencias y religiones, organizaciones mundiales que atiendan los temas de la pobreza, la miseria y la marginación, y la atención a los problemas medioambientales, etc. Desde estos problemas, algunos autores llegan a hablar de un constitucionalismo global (Falk, 1992; 2002; Ferrajoli, 2004).

Sin embargo, estas nuevas formas de gobernanza global, tiene también una dimensión local. Kant ya advertía que, frente a la tentación de algún Estado de convertirse en gobierno mundial, la naturaleza parece que se resiste con la diversidad de creencias y de lenguas. Necesitamos nuevas formas de gobernanza global, como podría ser la democracia cosmopolita, o el constitucionalismo global, pero también la potenciación de formas locales de gobernanza por debajo de los actuales estados nacionales. De esta manera, pueblos sin estado, redes de municipios y redes sociales locales y globales de la sociedad civil, ampliarían la noción de política hacia una democracia participativa, complementaria de la representativa de los estados. Desde la perspectiva de los estudios de posdesarrollo, a estas formas de potenciación de la gobernabilidad local o vernácula, se la ha llamado localismo cosmopolita (Sachs, 1992; 1993), al que, también, Martínez Guzmán prestó destacada atención en sus estudios.

## 2. CONFLICTO, COOPERACIÓN Y RECONOCIMIENTO

Desde este marco de una propuesta de filosofía para hacer las paces, Martínez Guzmán (2001; 2005a) desarrolló sus investigaciones sobre la teoría de conflictos. Como es sabido, ya hemos superado la fase en la que considerábamos los conflictos como algo que había que superar y resolver, incluso muchas veces a costa de la justicia de las soluciones, para cambiar la manera de entender los conflictos humanos. Así, en sus trabajos, mencionados en la introducción,

Martínez Guzmán asumió la herencia kantiana de que las relaciones humanas se basan en una "insociable sociabilidad" y de que muchas veces podemos aprovechar los momentos de discordia para alcanzar la concordia.

Por una parte, los seres humanos nos molestamos y tenemos la ilusión de que si viviéramos aislados y solos desarrollaríamos mejor nuestras capacidades. En este sentido, mostramos algún tipo de insociabilidad. Por otra, parece que, si cooperamos, si mostramos nuestra sociabilidad, expresada en la primera parte como la performatividad intersubjetiva constitutiva de las relaciones humanas, manifestamos mejor las capacidades y competencias para transformar los conflictos, que necesariamente tenemos como seres humanos que somos, por medios pacíficos. Los ejemplos de Kant son muy ilustrativos. La paloma se cree que volaría mejor, si no fuera por el aire que se lo impide, olvidando que es la interacción entre su acción voladora y el aire, la que le permite no caerse y volar mejor. De la misma manera, un árbol en medio del bosque puede pensar cuán alto sería, si no fuera por los otros árboles que le molestan en su crecimiento, olvidando que precisamente por estar interaccionando con los otros árboles tiende a crecer para aprovechar la luz del sol y realizar la función clorofílica que le ayuda a sobrevivir. En los cursos de educación para la paz que Martínez Guzmán impartió, usó con frecuencia también, para ilustrar la insociable sociabilidad de los seres humanos, los cuentos del pedagogo italiano Gianni Rodari, como, por ejemplo, el de *Toñito el Invisible*. La moraleja que se extrae de este cuento es que, muchas veces, las personas queremos ser invisibles porque pensamos que si lo fuéramos podríamos vivir mejor, aunque, al final, no queremos serlo porque nos damos cuenta de que necesitamos interactuar con los otros y las otras.

Efectivamente, los conflictos necesariamente los tenemos y son inherentes a las relaciones humanas. Etimológicamente, conflicto, viene del verbo latino *fligo/fligere*, que significa chocar o topar. Es cierto que los seres humanos, muchas veces y por diversas razones, chocamos o topamos unos y unas con otros y otras. Este choque puede significar algo negativo, que es como muchas veces se han entendido los conflictos y, por eso, parecía que había que evitarlos, resolverlos o superarlos.

Lederach (1995), a quien siguió Martínez Guzmán y con quien colaboró (Lederach, 2007; Martínez Guzmán, 2007), habla de tres fases en los estudios de los conflictos: la fase de la resolución de conflictos que, como hemos dicho,

considera que los conflictos son algo negativo a superar; la de la gestión (*management*) de los conflictos que ya considera que los conflictos son algo positivo y tenemos que aprender a gestionarlos, aunque parece una terminología demasiado empresarial; y la de la transformación de conflictos, en la que Martínez Guzmán profundizó (París Albert, 2009), que considera que los conflictos forman parte de las relaciones humanas y lo que tenemos que hacer es aprender a transformarlos por medios pacíficos.

Precisamente, para transformar los conflictos por medios pacíficos, es fundamental hacer explícita la relación entre conflicto y cooperación. La clave de unión entre ambas palabras está precisamente en el prefijo "co". Es un prefijo que indica interrelación, interacción, colaboración, coexistencia. Cooperar es operar juntos, trabajar juntos, en la terminología basada en la performatividad, hacer cosas juntos. Al hacer cosas juntos habrá momentos en los que choquemos; de nosotros depende si esos choques se expresan por medios violentos o si somos capaces de transformarlos por medios pacíficos, porque, en cualquier caso, son una muestra de nuestra intersubjetividad e independencia que debemos aprender a gestionar y regular.

Siguiendo uno de los autores clásicos de la *Peace Research* (Rapoport, 1992), Martínez Guzmán solía decir que el conflicto y la cooperación son dos caras de la misma moneda. Así, desde sus investigaciones sobre este autor propuso el siguiente cuadro (Martínez Guzmán, 2001):

### *Conflicto y Cooperación*

1. En ambos hay *reciprocidad*, que supone *reconocimiento* mutuo incluso de individuos egoístas que tienden a cooperar para ganar cada uno él mismo. Hay una *racionalidad estratégica* que como tal no supone todavía compromisos éticos, a pesar de la reciprocidad y el reconocimiento. Se divide en racionalidad individual y colectiva

2. Según la racionalidad colectiva *se puede cooperar con el conflicto* para ganar, aunque sea poco, con el riesgo de que todos pueden salir perdiendo. *Conflicto y cooperación dos caras de la misma moneda.*

3. Ambos dependen de la manera en que *percibimos* el mundo. El conflicto estimula la cooperación y viceversa, como contraste figura-fondo. Ejemplos: el acto sexual, la "mano invisible" del liberalismo económico, la guerra, la solidaridad corporativa...

4. La percepción puede ser educada, modificada. Fomentar la conciencia de *problemas comunes*.

5. Aprender a *ponerse en lugar del otro, comprender* al oponente.

6. El conflicto es la percepción de la contradicción y la cooperación es la percepción de la identidad, pero la contradicción y la identidad son complementarias.

Una de las formas en que se puede afrontar la transformación pacífica de los conflictos y su interacción con la cooperación es a través del reconocimiento entre los seres humanos, precisamente como seres humanos. De hecho, muchas veces, los conflictos se producen por el desprecio que unos seres humanos o grupos de seres humanos muestran a otros seres o colectividades humanas. De esta manera, quienes se sienten menospreciados, consideran que no son "reconocidos". Así, en los años 90 del siglo pasado, hubo un debate muy importante en la filosofía política continental y anglosajona sobre el reconocimiento de los derechos colectivos de culturas que podrían extinguirse si no se adoptaban las políticas adecuadas de reconocimiento, como, por ejemplo, fue el caso de Quebec en Canadá (Habermas y Taylor, 1998). Sin ninguna duda esta es una interesante línea de investigación que, también, siguió Martínez Guzmán, especialmente, en el tema de cómo compatibilizar los derechos individuales y los derechos colectivos a partir de las teorías del reconocimiento.

En este trabajo, nos centramos en otro de los autores, ya citado y en el que Martínez Guzmán fundamentó, también, su investigación, quien ha profundizado en tres formas de reconocimiento a partir de sus estudios, principalmente, de Hegel, como alternativa a formas de desprecio o menosprecio que pueden producir conflictos que tenemos que aprender a transformar: Honneth (1997; 2007; 2010).

En primer lugar, el reconocimiento del cuerpo, que potencia la *confianza en uno mismo*. Cuando hay un desprecio del cuerpo, una violación a una mujer o cualquier tipo de tortura, no sólo hay un daño físico, sino también una alteración de la identidad de la persona violentada, que pierde la confianza en sí misma. De ahí que sea tan importante el reconocimiento del cuerpo para la configuración de la propia identidad y que, como contrapartida negativa, la violencia o cualquier tipo de tortura se pueda usar como arma de guerra porque no sólo se está

produciendo daño físico, sino dañando y menospreciando la propia identidad de la persona y el colectivo al que se siente que pertenece.

El segundo tipo de reconocimiento es el de los derechos personales y colectivos que hacen que una persona se sienta miembro de una comunidad de derechos e, incluso, de una comunidad moral. Quien no siente “respetados” sus derechos, pierde el respeto a sí mismo y, por ese motivo, este segundo tipo de reconocimiento nos lleva a la *potenciación del autorrespeto*.

El tercer tipo de reconocimiento es el de la diversidad de formas de vida y lleva a potenciar la *autoestima* por la propia forma de vida. Quien no siente reconocida su forma de vida, sus creencias, su lengua, su sentimiento de pertenencia nacional, con estado o sin él, o puede reaccionar violentamente contra quienes le desprecian porque siente que “oprimen” su forma de vida, o pierde la estima por su propia forma de vida y la solidaridad con su grupo. En ese caso, adopta las creencias, la lengua o los sentimientos de pertenencia de los que son considerados dominadores por otras personas o grupos. De ahí que esta tercera forma de reconocimiento lleva a potenciar la autoestima de cada forma de vida, en el marco de la diversidad de sentimientos de pertenencia a las diversas formas de vida, en la línea, que se ha advertido, de que no se conviertan en identidades asesinas.

Sin embargo, Martínez Guzmán aún trató de dar otro paso más, al señalar que estas formas de reconocimiento todavía estarían en el marco de lo que en filosofía se llama la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y las “luchas por el reconocimiento”. Es como cuando decimos que los derechos de los indígenas, o los derechos de las mujeres, no son donaciones gratuitas de los poderosos, sino fruto de sus luchas por el reconocimiento. Como alternativa complementaria, Martínez Guzmán investigó propuestas como las de Ricœur (2005), en las que el reconocimiento ya no sólo se produce desde las luchas, sino, también, desde la expresión de las competencias humanas expresadas en el amor y la justicia (Boltanski, 2000).

### 3. LAS COMPETENCIAS DE JUSTICIA Y AMOR COMO ITINERARIOS DEL RECONOCIMIENTO

Ricœur (2005) estudia los diferentes caminos o itinerarios por los que ha pasado el reconocimiento en la filosofía occidental, proponiendo tres estudios. En el primero, se refiere al reconocimiento como identificación de objetos externos.

En este primer tipo de reconocimiento ya empieza a notarse la actividad del sujeto que reconoce. Este sujeto no simplemente usa el lenguaje de manera descriptiva, referencial o representativa, sino que reconoce como una “manera de ser en el mundo”, en la que se reconoce a las otras personas y a los objetos desde la identidad y la distinción.

El segundo tipo de reconocimiento que estudia es el de sí mismo. Aquí, los seres humanos nos damos cuenta de nuestras capacidades para “hacernos cosas”, en la línea de lo que Martínez Guzmán propuso en su filosofía para hacer las paces y, también, ligada a la teoría de la performatividad y de los actos de habla. En este contexto, Ricœur desarrolla lo que llama una fenomenología del hombre capaz, que Martínez Guzmán dirá de los seres humanos capaces, desde las consideraciones feministas y su compromiso con la diversidad. Esta fenomenología de las capacidades de los seres humanos supone que cada uno nos reconocemos en lo que podemos decir, lo que podemos hacer, lo que podemos contar y contarnos y, finalmente, en la asunción de las responsabilidades que se nos pueden imputar por lo que nos decimos, hacemos, contamos y, de acuerdo con la propuesta filosófica de Martínez Guzmán, podemos añadir, como hemos hecho en este estudio, callamos.

Un interés, todavía más fundamental para la propuesta de la filosofía para hacer las paces, tiene la idea de Ricœur (2005) según la que se van cumpliendo los caminos del reconocimiento, hasta llegar al *reconocimiento mutuo*. Reflexiona sobre la teoría del reconocimiento de Hegel, Honneth y Taylor, que ya hemos mencionado, y termina con lo que se considera la aportación más novedosa de su libro, relacionada con las inquietudes del giro epistemológico de Martínez Guzmán, basado en la intersubjetividad y en la positivización de la investigación para la paz, es decir, en el estudio de las paces desde los indicadores de paz mismos. Así, como hemos mencionado, trata de completar el hecho de que el reconocimiento mutuo se base, exclusivamente, en “luchas por el reconocimiento”.

El complemento consiste en estudiar el reconocimiento desde los estados de paz que toma de Boltanski (2000), quien considera que el amor y la justicia son competencias de los seres humanos que aparecen en su sociología de la acción. Considera como estados de paz, la *philia*, el *eros*, y el *ágape*, que Martínez Guzmán estudia en su reconsideración de la filosofía como filosofía para hacer las paces (Martínez Guzmán, 2005a). La justicia no es todavía un estado de paz

porque, incluso en las disputas jurisdiccionales, tiene una herencia del concepto de equivalencia reclamada por las violencias de la venganza.

Por su parte, *philia* sería reciprocidad y *eros* deseo que evoca un cierto sentido de privación. En cambio, *ágape* refiere a "abundancia del corazón", a la ausencia de toda equivalencia o, en todo caso, una equivalencia que ni se mide ni se calcula. Es "dejar pasar" las ofensas, como el perdón de Hannah Arendt, no desecharlas ni reprimirlas. Un dejar pasar activo que se expresa en las obras del amor. El prójimo ya no es el próximo, sino "aquel al que uno se acerca". Este acercamiento es el que produce la dialéctica entre el amor y la justicia ( Ricoeur, 2005). Habla con alabanzas, con macarismos que exhortan a la dicha y a la bienaventuranza, con imperativos de ternura ("amaos"), incluso con evocaciones eróticas de súplica angustiosa (¡Quiéreme!). El *ágape* se declara, es poético; la justicia se argumenta, es prosa que todavía tiene además de la balanza, la espada, la reclamación de la justicia distributiva.

Hay que establecer un puente entre la justicia y el *ágape* porque ambos se manifiestan como competencias humanas; ambas forman parte del conflicto y la cooperación que, como se está observando, son el hilo conductor de estas reflexiones. Por eso, en las situaciones concretas de la vida, oscilamos entre el amor y la justicia. El puente lo establece con la lógica del don y contra-don, tal como es propuesta por Mauss (1971) y Lefort (1988) desde el marco de la fenomenología de Merleau-Ponty. A Mauss le parecía un enigma, en sus investigaciones antropológicas, la obligación de devolver de quien recibía algo. Esta acción de devolver, no se puede entender en la epistemología objetiva de los hechos sociales, sino desde la propia fenomenología del dar y recibir entre los seres humanos, como hace Lefort. Martínez Guzmán diría en la intersubjetividad performativa por la que unos seres humanos nos reconocemos mutuamente como seres humanos.

Como dice Lefort, tener la idea de que un don debe ser devuelto es reconocer al otro como otro yo, que debe actuar como yo, de manera que los seres humanos se van confirmando, en esos procesos de intercambio, que son, precisamente, seres humanos, y no cosas. Tenemos, así, una lógica de la reciprocidad y la justicia, superada por una fenomenología de la mutualidad relativa al amor. Hay dos niveles diferentes, el de la lógica del intercambio y el de los gestos discretos (discrecionales) de los individuos. Para Ricoeur la experiencia del don tiene un carácter simbólico que es inseparable de los posibles conflictos que pueden surgir

fruto de la tensión entre la generosidad y la obligación ( Ricœur, 2005). De nuevo, la relación entre conflicto y cooperación.

En la propuesta de filosofía para hacer las paces, Martínez Guzmán (2005a) siguió profundizando en esta interacción dialéctica entre justicia y amor. 1) En primer lugar, por el rechazo que ha producido el amor, al malentenderse como caridad limosnada. Por el contrario, Martínez Guzmán reconoce que el amor como ágape añade gratuidad a la justicia, pero de ninguna manera la elimina. 2) También, Martínez Guzmán se interesó por lo que puede tener, de metodología no violenta, la introducción de la lógica de la gratuidad frente a la lógica de la mera reciprocidad como retribución, como aparece en los procesos de reconciliación de Sudáfrica, o en las tensiones entre justicia y perdón en las diferentes Comisiones de la Verdad en situaciones postconflicto. De hecho, así entendió Martínez Guzmán una de las funciones de Baketik con su compromiso por entrenar a miles de personas del País Vasco en proceso de reconciliación, en el marco de la tensión justicia-reconciliación en el último alto el fuego de ETA. Sería alterar las lógicas, por supuesto, de la reciprocidad como venganza, pero también completar las de la justicia como reciprocidad, con la mutualidad como gratuidad: con lo que añadiríamos gratuitamente para empezar a vivir de otra manera. Este podría ser el contexto de frases como las que cantaba Lluís LLach, cantautor catalán, en plena intervención internacional en Kosovo de *no volem guanyar*, no queremos ganar, o la más referida en la no violencia de no devolver mal con más mal.

Finalmente, hay dos consideraciones más de tipo filosófico. Una relativa a la condición humana y la configuración de las identidades: desde estas nuevas propuestas, Martínez Guzmán (2001; 2005a) superó la idea de que la constitución de mi propia identidad parte del conocimiento que tengo de mí mismo y, a partir de ahí, voy reconociendo la identidad de los otros y las otras, tal como estaría expresado en las fórmulas de la Regla Oro, algunas interpretaciones del imperativo categórico kantiano e, incluso, la fórmula bíblica "ama al prójimo como a ti mismo", todavía serían fórmulas que darían una cierta prevalencia al yo. Serían todavía egocéntricas. En cambio, la propuesta de Martínez Guzmán sería que la constitución de mi yo siempre está en interacción con la constitución de las identidades de los otros y las otras, de lo que recibo y no sólo de lo hago; de lo que nos hacemos o performamos mutuamente.

Un razonamiento similar se podría aplicar a la configuración de las identidades colectivas que siempre estarían en interacción con la configuración de otras identidades colectivas. Desgraciadamente, a veces, las interacciones y la relacionalidad establecen relaciones de poder que marginan y excluyen personas y grupos. De ahí que necesitemos las luchas por el reconocimiento a que nos hemos referido anteriormente, pero, de ahí también, la novedad de que podamos buscar procedimientos de reconocimiento desde los estados de paz, que muestran la tensión entre las lógicas de la justicia y la de la gratuidad, la reconciliación o el perdón, como competencias humanas.

Otra consideración en la que trabajó Martínez Guzmán (2001; 2005a) sería más epistemológica: El conocimiento de los otros y las otras no parte de la preeminencia del conocimiento de mi propio yo, sino que éste último se nutre también del reconocimiento mutuo al que nos hemos estado refiriendo. Me conozco en interacción con el conocimiento de los otros y las otras que hacen que me conozca mejor. Por consiguiente, ya no existe el problema filosófico de cómo conozco a los otros, *the other minds*, porque el conocimiento de unos y unas por otros y otras siempre se realiza o performa de forma intersubjetiva, como aquí se ha venido señalando de acuerdo con la propuesta filosófica de Martínez Guzmán.

De esta manera, el conflicto y la cooperación, como dos caras de la misma moneda, se interrelacionan desde la interacción entre la justicia y el amor, porque la lógica del amor añade gratuidad a la cooperación, siempre en interacción con la lógica de la equivalencia, con la que se pueden transformar los conflictos por medios pacíficos, añadiendo también gratuidad y amor.

Además, la interacción entre el conflicto y la cooperación da sentido a la etimología de "nosotros". En ambos, el prefijo "co" indica que las cosas las hacemos unos y unas con otros y otras, aunque a veces choquemos, como en conflicto y, también, cuando trabajamos u operamos juntos. De hecho, "nosotros" viene de "nos" y "otros". Como es sabido, *nos* en latín es el nominativo y acusativo plural de *ego*. Entonces, significaría algo así como los "yos", más de un yo. Etimológicamente, remite al radical indoeuropeo *nes-* que significa precisamente nosotros (Roberts y Pastor, 1997). También, ha tenido un uso de plural mayestático, como cuando un rey o el papa se refieren a sí mismos como *nos*. Por su parte, "otros" viene de *alter* que se remonta al indoeuropeo *al-* que significa más allá. Por consiguiente, nosotros significa la reunión de los yos y los

otros que dejan de estar más allá, para ser unos con otros y otras, esto es “nosotros”. Eso sí, con conflicto y cooperación, para las que tenemos competencias, entre otras, las basadas entre la justicia y el amor.

#### REFERENCIAS

- ARCHIBUGI, D. (1992). Models of international organization in perpetual peace projects. *Review of International Studies*, 18, 295-317.
- ARCHIBUGI, D. y Held, D. (Eds.). (1995). *Cosmopolitan Democracy*. Cambridge, UK: Polity Press.
- ARENDT, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona, España: Paidós.
- AUSTIN, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras: palabras y acciones*. Barcelona, España: Paidós.
- BOLTANSKI, L. (2000). *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- COMINS MINGOL, I. (2009). *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*. Barcelona, España: Icaria.
- FALK, R. (1992). *Explorations at the Edge of Time. The Prospects for World Order*. Philadelphia, EEUU: Temple University Press.
- (2002). Revisiting Westphalia, Discovering Post-westphalia. *The Journal of Ethics*, 6, 311-352.
- FERRAJOLI, L. (2004). *Razones jurídicas del pacifismo*. Madrid, España: Trotta.
- HABERMAS, J. y TAYLOR, C. (1998). *Multiculturalismo: lotte per il riconoscimento*, Milan, Italia: Feltrinelli.
- HELD, D. y KOENIG-ARCHIBUGI, M. (2004). Special issue on global governance and public accountability. *Global governance and public accountability*, 39, 125-391.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, España: Crítica.
- (2007). *Reificación: un estudio en la teoría del reconocimiento*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- (2010). *Reconocimiento y menosprecio: sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Barcelona, España: Centro de Cultura Contemporánea de España.
- LEDERACH, J. P. (1995). *Preparing for Peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- (2007). *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*. Bilbao/Gernika-Lumo, España: Bakeaz/Gernika Gogoratz.
- LEFORT, C. (1988). *Formas de la historia: ensayos de antropología política*. México: Fondo de Cultura Económica.

- MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1998). De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz. En M. L. Pintos Peñaranda y J. L. González López (Eds.). *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas* (pp. 24-28). Santiago de Compostela, España: Universidad de Santiago de Compostela.
- (2001). *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona, España: Icaria.
- (2005a). *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*. Bilbao, España: Desclée de Brower.
- (2005b). Filosofía e investigación para la paz. *Tiempo de Paz*, 78, 77-90.
- (2007). Prólogo a la edición en castellano. Sobre la construcción de las paces con imaginación. En J. P. Lederach (Ed.). *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz* (pp. 11-20). Bilbao/Gernika-Lumo, España: Bakeaz/Gernika Gogoratuz.
- MAUSS, M. (1971). *Sociología y antropología*. Madrid, España: Tecnos.
- PARÍS ALBERT, S. (2009). *Filosofía de los conflictos*. Barcelona, España: Icaria.
- RAPOPORT, A. (1992). *Peace. An Idea Whose Time Has Come*. Ann Arbor, EEUU: The University of Michigan Press.
- RICŒUR, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid, España: Trotta.
- ROBERTS, E. A. y Pastor, B. (1997). *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*. Madrid, España: Alianza.
- SACHS, W. (1992). *The development dictionary: a guide to knowledge as power*. Londres, Reino Unido: Zed Books.
- (Ed.) (1993). *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London, Reino Unido: Witwatersrand University Press/ Zed Books.
- SAN MARTÍN, J. (1987). *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Barcelona, España: Anthropos.
- TELLESCHI, T. (2004). *Educazione Permanente alla Pace, Democrazia e Local Governance. Un modello di formazione e di progetto di ricerca-intervento*. Pisa, Italia: Pisa University Press.



## LA FENOMENOLOGÍA LINGÜÍSTICA COMO GERMEN DE LA FILOSOFÍA PARA LA PAZ DE VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

### LINGUISTIC PHENOMENOLOGY AS AN INITIAL SEED TO VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN'S PHILOSOPHY FOR PEACE

**Sonia Reverter Bañón**

Universitat Jaume I, Castelló de la Plana

[reverter@uji.es](mailto:reverter@uji.es)

**Resumen:** En esta propuesta se analizará la reflexión del profesor Vicent Martínez Guzmán en su etapa inicial en la investigación filosófica. Es muy conocido todo su trabajo y reflexión en la filosofía para la paz, un fértil campo de estudio que inauguró en España en los noventa y que se ha ido consolidando como una materia en sí misma. Sin embargo, el trabajo filosófico inicial del profesor Martínez Guzmán, el que precisamente le llevó a ser pionero en la creación de una "filosofía para hacer las paces", como finalmente le denominaba, no es tan conocido. Se trata de la reflexión desde la fenomenología lingüística, especialmente centrada en el filósofo John Austin, objeto de estudio de Martínez Guzmán en su tesis doctoral. El lenguaje ordinario, como ya preocupó a Austin, será el nicho oportuno para estudiar, lejos de una visión logicista del lenguaje, lo que hacemos cuando hablamos. Y en ese hacer que es el hablar hacemos también las paces.

**Palabras clave:** Vicent Martínez Guzmán, fenomenología lingüística, filosofía para la paz

**Abstract:** The aim of this paper is to analyze the reflection of Professor Vicent Martínez Guzmán in his initial stage in philosophical research. He is well known for all his work and reflection on the philosophy for peace, a fertile field of study that he inaugurated in Spain in the nineties and that has been consolidated as a subject in itself. However, the initial philosophical work of Professor Martínez Guzmán, which precisely led him to be a pioneer in the creation of a "philosophy to make peace", as he finally called it, is not so well known. In the paper we will observe his reflection from the linguistic phenomenology, especially centered on the philosopher John Austin, object of study of Martínez Guzmán in his doctoral thesis. Ordinary language, as Austin has already established, will be the appropriate niche to study, far from a logicist vision of language, what we do when we speak. And it is by talking that we also make peace.

**Keywords:** Vicent Martínez Guzmán, linguistic phenomenology, philosophy for peace

### 1. EL QUEHACER FILOSÓFICO "A RAS DE TIERRA"

El profesor Vicent Martínez Guzmán es muy conocido por todo su trabajo y reflexión en la filosofía para la paz, un fértil campo de estudio que inauguró en España en los noventa y que se ha ido consolidando como una materia en sí misma. Sin embargo, el trabajo filosófico inicial del profesor Martínez Guzmán, el que precisamente le llevó a ser pionero en la creación de una "filosofía para hacer las paces", como finalmente le denominaba, no es tan conocido. Se trata de la reflexión desde la fenomenología lingüística, especialmente centrada en los autores John Austin y John Searle e inspirada en la interpretación de la fenomenología de Fernando Montero.

En este escrito propongo hacer un pequeño recorrido por la reflexión de nuestro querido profesor sobre un interrogante que creo que finalmente recorre toda su obra, también la posterior sobre la filosofía para la paz. Entiendo que hay así una pregunta, a modo de motivación e inquietud, que permanece en la trayectoria de Martínez Guzmán, desde sus inicios de su andadura filosófica hasta sus últimas conferencias y escritos. Me refiero al interrogante, sin duda heredado a su vez del maestro Fernando Montero, sobre qué realidades nos contamos (y construimos) cuando usamos las palabras. Es decir, hay una inquietud por entender qué es la comunicación humana en un sentido muy práctico: entender qué decimos cuando hablamos.

Esto le llevó a comprender que el quehacer filosófico ha de estar clarificándose constantemente. Pero no como un ejercicio de sofisticación y complejidad metafilosófica, sino como un ejercicio sencillo de explicarnos qué pretendemos cuando filosofamos, cuando pensamos, cuando nos damos razones, o las exigimos, sobre lo que hacemos. Es más, la filosofía en gran parte es reflexión sobre sí misma y sobre la propia función de pensamiento (y habla) del ser humano. De Austin aprendió esa "peculiar" forma de entender el quehacer filosófico: una "especie de metafilosofía" no claramente establecida por Austin, pero sí llevada a la práctica. En gran parte la tesis doctoral de Martínez Guzmán (1985) sobre Austin es una reflexión sobre lo aprendido de este autor en relación, no tanto a "qué es la filosofía", sino a "cómo hacer filosofía". Esta misma preocupación metodológica la vemos años después cuando Martínez Guzmán está ya totalmente inmerso en el campo de la "filosofía para la paz": cuando promueve como parte fundamental

de ese campo aclararnos, filosóficamente hablando, “cómo hacer las paces” (2001).

El “saber cómo” (*to know how*), frente al “saber qué” (*to know what*), aprendido desde la juventud de su primera investigación filosófica de su tesis doctoral, será una motivación que se puede vincular también a ese interrogante que hemos dicho que como inquietud recorre todo el pensamiento de Martínez Guzmán: qué realidades nos contamos y porqué el quehacer filosófico habría de fijarse en lo que Austin denominaba “el rastreo del detalle” y “la caza de minucias”. La complejidad de los hechos nos exige esa forma de trabajo filosófico que en gran parte será tarea de desgranar minuciosamente lo que decimos y lo que nos decimos sobre la realidad que queremos entender. Así, por ejemplo, el problema filosófico del conocimiento debería comenzar por escudriñar qué queremos decir cuando en el lenguaje ordinario decimos “¿Cómo lo sabes?”. El “cómo” será lo importante: el cómo lo sabemos y cómo nos lo contamos. Esa practicidad del “hombre llano” (*plain man*), que hace y cuenta lo que hace, va a ser fundamental para esa concepción filosófica que Martínez Guzmán (1991) aprendió principalmente de Austin y de la mano del profesor Montero: la filosofía se ha de hacer en el jardín del mundo en que vivimos (Martínez Guzmán, 1985). No tiene ningún sentido que el filósofo se arroje fuera para filosofar (1983b). Si queremos comprender el mundo (cómo es y cómo hacemos el mundo) tenemos que estar empapados en él. Pues bien, esta forma de entender el método filosófico pretende huir de la sofisticación usual de algunos planteamientos filosóficos, que en realidad se fijan en unas pocas palabras (casi siempre las mismas) y unos pocos hechos (también casi siempre los mismos). Y ese quehacer filosófico en y con el mundo es una de las fuerzas que lleva a Martínez Guzmán (1997a) a preguntarse por un problema de este mundo que tiene la envergadura filosófica suficiente como para no dejarlo tal y como lo dejó Kant en *La paz perpetua*.

De este interés es de donde surge la idea de editar un libro para repensar *La paz perpetua*. Ese libro, publicado en 1997 con el título de *Kant: la paz perpetua, doscientos años después*, es un punto de inflexión en el recorrido filosófico de Martínez Guzmán. Ya hace unos años que centra su interés cada vez más en pensar las cuestiones de violencia, conflicto y especialmente paz, como cuestiones de envergadura filosófica suficiente como para que pasen a considerarse temas prioritarios en la filosofía de final de siglo (Martínez Guzmán 1993a, 1993b, 1993c, 1994, 1995). Hay además, un escenario de cierto optimismo alrededor

de los compromisos filosóficos y de valores humanistas que puede conllevar la reciente creación de la Unión Europea. Ese marco de integración europea va a afectar, además, muy positivamente a la reciente creada universidad en la que el profesor Martínez Guzmán siempre trabajó y ayudó a crear, la Universitat Jaume I (creada en 1991)<sup>1</sup>. En ese marco Martínez Guzmán inició sus contactos y visitas a centros europeos con tradición en pensar la paz, los denominados centros de "Peace Studies". Y finalmente, con la convicción de esa tarea de compromiso que creía que ha de tener la filosofía, se embarcó (y nos embarcó) en la creación de los estudios de la paz en Castellón, con el MÁSTER UNIVERSITARIO EN ESTUDIOS INTERNACIONALES DE PAZ, CONFLICTOS Y DESARROLLO, iniciado en 1996. Tres años después, en 1999, se nombra la CÁTEDRA UNESCO DE FILOSOFÍA PARA LA PAZ. Es fundamental indicar aquí el incuestionable compromiso con la enseñanza que siempre motivó a Martínez Guzmán (1983a, 1986). Su pasión por la filosofía no se reducía a un interés investigador que se pudiera plasmar en publicaciones. Entendió la filosofía como un quehacer de compromiso con los otros y con el mundo, y la enseñanza como el principal camino para poder transformar el mundo en uno mejor. Por ello, su interés y su compromiso en el contexto que estamos explicando le llevaron a organizar un máster como plasmación de su empeño. Se trataba de crear las condiciones de un verdadero diálogo internacional alrededor del tema de la paz. ¡Y lo consiguió! En el año 2020 se celebrará el 25 aniversario de la creación del máster.

Es en ese lustro último del siglo XX, cuando ya de pleno en el ámbito de reflexión de la paz, Martínez Guzmán fundirá sus diferentes herencias: la kantiana, la de la ética comunicativa, y la fenomenología lingüística (1997a, 1997b, 1998, 1999a, 1999b). Con esos elementos en interrelación Martínez Guzmán propondrá estudiar la situación de la humanidad como problema ético (1995). Y es al hacerlo como se comprometerá en pensar (para reconstruir) la competencia humana para la paz o para la guerra. Al pensar esto aplicará el compromiso filosófico aprendido con Austin, una forma de hacer filosofía que le llevará, como

<sup>1</sup> En este marco se entiende la planificación de la formación académica curricular de los estudios en la Universitat Jaume I (UJI) en su origen, impulsados por el profesor Vicent Martínez Guzmán como miembro de la comisión de creación de la universidad. Según esta planificación, el estudiantado de la UJI debía completar un mínimo de créditos curriculares en formación europea, y así debía cursar alguna materia en la que se aprendiera precisamente esa idea y espíritu de Europa que en la historia y en las instituciones se refleja. La asignatura de "Historia del Pensamiento Europeo", asignada al área de Filosofía, fue así impartida durante casi dos décadas a miles de estudiantes de la UJI.

él mismo decía, "a ras de tierra" (1997b). Pero eso ya es objeto de estudio de otros compañeros y compañeras que nos descubren el periodo de la filosofía para la paz en Martínez Guzmán.

## 2. FENOMENOLOGÍA SIN PRETENSIONES TRASCENDENTALES

El alejamiento de la pretensión trascendental de algunas interpretaciones de la fenomenología situó a Martínez-Guzmán en la línea de preocuparse por las experiencias del sujeto cuando habla, pues hablar es ya en sí mismo una experiencia humana que nos sitúa en un mundo compartido, en una convivencia innegable. El lenguaje ordinario, como ya preocupó a Austin (1961), objeto de estudio de Martínez Guzmán en su tesis doctoral, será el nicho oportuno para estudiar, lejos de una visión logicista del lenguaje (que Austin consideraba "desorientadora"), lo que hacemos cuando hablamos. Y en ese hacer que es el hablar es donde hacemos también las paces.

Como ya hemos mencionado, en su trabajo de tesis doctoral, que Martínez Guzmán tituló "La fenomenología lingüística de J. L. Austin", reivindica desde la reflexión del filósofo inglés la propuesta del "hombre llano" (*plain man*) como vehículo para entender los usos ordinarios de las palabras. Es en el nicho del lenguaje ordinario, pues, que debemos entender la preocupación por comprender lo que significamos al hablar, y en concreto lo que significamos al decir universales.

Nuestro filósofo reconoce un gran aprendizaje a través de las obras de Austin. Entre las cosas que aprendió de Austin, que él mismo cita en sus obras (1985) o nos contaba en sus seminarios y clases, creo que hay que primar una de especial relevancia para su tránsito hacia la investigación para la paz: una concepción de la filosofía. Hemos contado cómo el método filosófico aprendido de Austin le lleva a un interés en el análisis del lenguaje ordinario. Según este método es en el lenguaje ordinario donde encontramos los depósitos para reflexionar sobre las situaciones reales, y también las imaginadas. Como Martínez Guzmán repetía, citando a Austin, "el lenguaje ordinario no es la última palabra, sino la primera". Eso le llevó a la práctica de un método filosófico que, como acabamos de decir, conlleva situarse "a ras de tierra", y que no tiene como objetivo "sacar conclusiones de sillón" (1985, 132), sino que pretende, a través del diálogo, la cooperación y el acuerdo, llegar a una comprensión exhaustiva y detallada de los problemas filosóficos. Este método, denominado por el mismo Austin "fenome-

nología lingüística”, reivindica la “originariedad”, la relevancia de la acción humana expresada en el lenguaje intersubjetivo, y la presencia del mundo. Es en ese origen fenomenológico del método filosófico del propio Martínez Guzmán donde encontramos el rastro que puede llevarnos a comprender cómo y porqué se interesó por la paz como problema filosófico.

La fenomenología entendida desde los mimbres filosóficos de Austin es para el profesor Martínez Guzmán (1992a) la propuesta filosófica adecuada si queremos entender la relevancia del sujeto agente y el mundo. Todo ello lo llevará a cabo Martínez Guzmán siguiendo la estela del que fue a su vez profesor y director de su tesis doctoral. Hablamos del profesor Fernando Montero, para quien la fenomenología había de superar el inicial idealismo husserliano. De hecho Martínez Guzmán, como estudiante e investigador en formación con Fernando Montero, recogerá de su maestro el que denomina “el giro lingüístico” de la fenomenología (Martínez Guzmán, 1990, 1992b, 1998). Este giro, que Montero (1987) inició en su interpretación de la fenomenología, fue la gran inspiración que motivó a Martínez Guzmán a seguir el camino crítico frente a las pretensiones de “conciencia trascendental” de cierta fenomenología. La fenomenología de Montero introduce una “inquietud por expresar la *experiencia* del ser humano en el mundo” (Martínez Guzmán, 1998, 2). Receloso, como estaba el profesor Montero (1987), del mantenimiento en algunas interpretaciones fenomenológicas de la “idealidad de la significación”, ve el interés de recurrir metodológicamente a Austin para partir del lenguaje ordinario como vía para llegar a los “fenómenos originarios”. Este camino filosófico permitirá conjugar la trama empírica de las cosas, del mundo real, con la actividad ejecutiva del sujeto en ese mundo. Y este es el origen de la fenomenología lingüística, y empírica, que de la mano de Montero el profesor Martínez Guzmán desarrollará en su etapa inicial de investigación filosófica y que llevará a realizar su tesis doctoral.

Por ello, nuestro autor afirma de forma contundente lo que permite hacer esa fenomenología lingüística que durante años estudió:

Creo que la Fenomenología empírica y lingüística es por una parte una actitud metodológica que permite hacer filosofía abordando problemas de tanta raigambre como el de la objetividad o la subjetividad, la intencionalidad, el tiempo, la individualidad, la persona, la libertad o la intersubjetividad. En segundo lugar puede servir como hipótesis interpretativa para analizar propuestas de los clásicos de la filosofía, es decir, para hacer historia de la filosofía desde el criterio normativo que nos permita explicitar aquellos fenómenos originarios expresados empírico-lingüísticamente, encontrados en

el riguroso estudio de los textos del autor que estemos considerando. Y, en tercer lugar, nos aporta información sobre la naturaleza misma de la experiencia y del lenguaje que utilizamos como método (Martínez Guzmán, 1999b, 45).

Será en estas tres aportaciones donde Martínez Guzmán desarrolla el legado filosófico de Fernando Montero. En ese legado Martínez Guzmán, como ya lo estuvo su maestro, se preocupa por desarrollar una “fenomenología empírica de lo originario”. En su trabajo creo que podemos trazar ese desarrollo justo en las tres posibilidades que nos acaba de decir en la cita que la Fenomenología lingüística permite: como actitud metodológica, como hipótesis interpretativa de los clásicos, y como forma de entender la experiencia y el lenguaje. Es esta forma de “hacer filosofía” la que sus estudiantes aprendimos en los años 80 y 90, tanto de la mano de Fernando Montero como de la mano de Vicent Martínez Guzmán. Por ello, y en la trama de esas tres posibilidades que nos abre la fenomenología entendida de esta forma, aprendimos a Kant, a Husserl, a Heidegger, a Merleau Ponty, a Habermas, y también a Ortega y Gasset, según esa mirada interrogadora que no quiere perder el yo que vive y experimenta (también con los otros) en beneficio de ningún “yo substancial” e inaprehensible (Martínez Guzmán, 1992c). Con la luz interpretativa que Montero dio al texto de Husserl de *La crisis de las ciencias europeas* aprendimos que sólo en el marco de la comunidad en que vivimos podemos entender el mundo y el sujeto. Esta idea faro, podemos decir, es la que llevó a Martínez Guzmán a explorar cómo la fenomenología lingüística se convierte en fenomenología comunicativa (1992b). Y de hecho, en algunos de sus textos (1992b, 1998) recalca esta idea: llamar a la fenomenología lingüística fenomenología comunicativa. Con ello lo que pretendía es acentuar la importancia de la trabazón intersubjetiva entre los participantes en situaciones de habla (1998). Y eso porque compartimos un mundo, no hay más misterio. Estamos “ligados intersubjetivamente por la estructura empírica del mundo de la vida que compartimos” (Martínez Guzmán, 1999b, 45), pero además porque el habla se incrusta en esa estructura del mundo, es parte de ella.

La iniciativa humana como acción se realiza a través del cuerpo, que es también lenguaje. “El lenguaje lo invade todo”, nos dice, e “incluso cuando no sabemos qué decir, decimos algo” (Martínez Guzmán, 1999b, 45). Esta ubicuidad del lenguaje respecto del sujeto y su experiencia de vida permite a Martínez Guzmán no sólo trazar un puente directo entre lenguaje y comunicación, sino también entre giro lingüístico y giro pragmático. La palabra, como nos recuerda Montero

en *Retorno a la fenomenología* (1987) "es de suyo esencialmente intersubjetiva. Los otros son los que nos hablan y los que en principio aparecen como ejecutores del lenguaje" (1987, 486). Este nexo que el lenguaje traza entre humanos permite a Martínez Guzmán centrar gran parte de su reflexión filosófica de este primer periodo en la perspectiva pragmática de los sujetos participantes. Compartimos una estructura empírica del mundo de la vida en la que el lenguaje y la actividad lingüística están incrustados. Y ese origen de unión intersubjetiva en el lenguaje llevará a Martínez Guzmán, como ya lo hicieron Austin o Montero, a valorar las partes lingüísticas a las que nunca se atendió, a recuperar los "sin-categoremáticos" frente a los "categoremáticos", como nos decía Fernando Montero en su asignatura de *Historia de la Semántica* a finales de los años ochenta. Es decir, aquellas partes del lenguaje que hacen explícitas las conexiones entre las palabras y los objetos, o entre las palabras y los sujetos, o entre los sujetos mismos. El estudio de esta parte del lenguaje creo que va a tener un gran impacto en el pensamiento de Martínez Guzmán, no sólo porque le abre a una teorización que en los ochenta apenas se conocía, como la capacidad performativa del lenguaje, sino porque es a partir de esa performatividad que la filosofía de finales del siglo XX va a poder transitar a múltiples aplicaciones de esa genial idea que se resume de manera muy simple en el título de un libro de Austin (1962), *Cómo hacer cosas con palabras*<sup>2</sup>.

Gran parte del estudiantado del profesor Martínez Guzmán hemos caminado por esa senda que la performatividad ha abierto, y así hemos desarrollado trayectorias investigadoras que de alguna forma aprovechan intelectualmente esa capacidad del lenguaje (y la comunicación), desde la paz, al género, pasando por la identidad étnica, el poscolonialismo y un amplio abanico de temas de investigación aplicada desde ese marco filosófico. En el repositorio de la biblioteca de la Universitat Jaume I podemos ver la lista de trabajos fin de máster y de tesis doctorales dirigidas por Martínez Guzmán para darnos cuenta de esta exploración tan felizmente fructífera y eficaz del concepto de performatividad.

La misma estructura comunicativa y performativa del lenguaje es también un puente hacia la teorización pragmática de la comunicación que están realizando en los ochenta los filósofos alemanes Habermas y Apel. Y es en relación

<sup>2</sup> El título original en inglés es *How to do things with words*. Sin embargo, la traducción castellana lo tituló *Palabras y acciones* (1971, Buenos Aires, Paidós).

con ellos, y muy especialmente con Apel en su visita a la Universitat Jaume I<sup>3</sup>, con quienes Martínez Guzmán se adhiere al “equilibrio pragmático” que combina acciones y comunicación (1999a). Es en este punto en el que encuentra una sintonía fructífera: Austin y Habermas y Apel. Esta se resuelve en la idea de que la visión del lenguaje que nos interesa es la que tiene que ver con las acciones humanas, con la praxis. Este “giro pragmático”, superador del solipsismo del paradigma de la conciencia, posibilita a Martínez Guzmán la tarea de profundizar lo aprendido en la filosofía de Austin. No será sólo el análisis de lo que hacemos al hablar lo prioritario, sino sobre todo, entender que ello está inmerso en formas de vida que posibilitan y hacen reales y prácticas situaciones de comunicación; y es en ellas donde compartimos (interpretamos y creamos) el mundo. Y si en las formas de vida diferentes encontramos una gran diversidad humana, en la competencia comunicativa que tenemos todos al hablar, independientemente de la lengua que hablemos, encontramos algo universal. Porque hablamos los humanos tenemos una condición trascendental: nos reconocemos como hablantes y, por tanto, como seres con pretensiones y exigencias racionales. Es decir que con los autores de la Escuela de Frankfurt llega Martínez Guzmán a la tesis de la racionalidad comunicativa como la genuina racionalidad humana. El derecho humano es primariamente derecho a la palabra, y eso implica un reconocimiento como interlocutores. Este fundamento de la llamada “ética discursiva” será un punto clave en el desarrollo posterior de la filosofía para la paz de Martínez Guzmán (1998, 2001).

Con la intención de mantener la filosofía como acción comprometida con el mundo Martínez Guzmán interpreta esa comprensión que sobre el lenguaje y la acción humana tiene a partir de la fenomenología lingüística, como el germen de nuevas exploraciones en su investigación. El pecado de los filósofos es, en palabras de Austin (1961, 90), “lanzarse a sí mismo fuera del jardín del mundo en que vivimos”. Y eso es lo que Martínez Guzmán evitó a toda costa. Su trabajo filosófico quiso y estuvo todo el tiempo en este mundo, en este jardín, donde vivimos. Su investigación y su propuesta filosófica quiere ser genuina, y eso quedará decir, comprometida:

<sup>3</sup> En 1993 Karl Otto Apel visitó la Universitat Jaume I, y se le nombró “Doctor Honoris causa” por esta universidad. La *laudatio* fue pronunciada el 11 de junio de 1993 por el profesor Vicent Martínez Guzmán (se puede consultar en [www.uji.es](http://www.uji.es)).

Lo que nos da la investigación filosófica genuina es la explicitación de los fenómenos originarios que pretendemos y exigimos para todo ser humano. La dilucidación de esos fenómenos originarios nos facilita un patrón, un criterio, una norma desde la que analizar, comparar y denunciar los hechos de la falta de sinceridad en las relaciones humanas, de la conflictividad que de hecho se da entre seres y colectividades humanas, o la falta de igualdad de oportunidades para desarrollar el mutuo reconocimiento intersubjetivo originario para todo ser humano. En la situación actual de mi investigación esto y analizado cómo se puede derivar desde este tipo de análisis el “compromiso público de la filosofía”, que tendría que asumir la responsabilidad husserliana del filósofo como “funcionario de la humanidad”, estudiar las desviaciones de los fenómenos originarios y sus motivos, las conductas y los actos de habla “desafortunados” en sentido Austiniano, las argumentaciones estratégicas que producen “conflictos violentos”, más que “entendimiento pacífico”... No cabe duda de que la Fenomenología lingüística de Montero es un buen acicate para ir asumiendo la responsabilidad pública que la investigación filosófica conlleva. (Martínez Guzmán, 1999b, 10-11).

Y, nos preguntamos, ¿cómo asumió Martínez Guzmán ese compromiso público en su filosofía? En la cita que acabamos de leer nos da las pistas: estudiando los malentendidos en aquello que hablamos y nos decimos, en las argumentaciones torcidas que hacemos (“estratégicas”, por seguir a la primera Escuela de Frankfurt que también nuestro maestro estudió y nos enseñó en los cursos de doctorado), y en los resultados que todo ello produce: “conflictos violentos” en vez de “entendimiento pacífico”. Es, en esta propuesta donde entendemos el paso de Martínez Guzmán al ámbito que él mismo denominó “Filosofía para la Paz”. La denuncia que Husserl hizo en 1935 acerca de la enfermedad de Europa y su origen en la crisis de las ciencias la tenía siempre muy presente Martínez Guzmán, quien pertenece a una generación, que aun no viviendo los peores momentos bélicos de Europa y de España fue muy cercana, pues era hijo de una generación que los vivió en primera persona. Su compromiso filosófico, como lo hiciera Husserl en su conferencia de Viena en 1935, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, le llevó a preguntarse cómo, si somos lenguaje y acción en intersubjetividad, podemos llegar a tales horrores extremos causados por la incomprensión y la irracionalidad de argumentos, palabras y acción. De Husserl aprendimos, Martínez Guzmán y los que le seguimos en sus clases, que este horror, esta crisis, que la filosofía debe encarar si quiere hacer valer su compromiso, no es una crisis de fundamentos epistemológicos. No ha fallado la razón, sino el uso que a esa razón le hemos dado, en una interpretación alejada del mundo de la

vida, de la responsabilidad de la palabra y del compromiso humano del pensamiento.

En su tesón por entender cómo es que llegamos a fallar tanto en la comunicación y el entendimiento humano Martínez Guzmán propone aplicar el método que aprendió de Austin: analizar lo que decimos para aprender de los fenómenos de los que hablamos. Este “programa austiniano” no se interesa por analizar primordialmente la función referencial de los actos de habla. ¿Cómo podríamos deshacer entonces los grandes entuertos que rodean la crisis que Husserl denunció en Viena en 1935? El interés prioritario, precisamente para que nos sea útil en el “entendimiento pacífico” que buscaban Husserl y Martínez Guzmán, será analizar “la intención con que hablamos y las convenciones que seguimos” (1985, 373). Es decir, todo aquello que Austin engloba con el nombre de “acto ilocucionario” y que la filosofía del lenguaje ordinario ha puesto como elemento prioritario para entendernos. Se trata de aprender más allá de lo que decimos de forma enunciativa o referencial (acto locucionario), para desgranar lo que decimos en sus efectos ilocucionarios (de intención) y perlocucionarios (sobre los otros) (Martínez Guzmán, 1985, 1992a). Con ello nos libramos de la falacia descriptiva y nos sacudimos, además, otra dicotomía: la que distingue lo fáctico de lo normativo o valorativo. Como Martínez Guzmán concluye en su tesis doctoral, “...en general, en todas nuestras emisiones hacemos las dos cosas ‘valoramos’ y ‘referimos hechos’, sin que un aspecto tenga más importancia que otro” (1985, 544).

Alejarse de las condiciones de representación y veracidad, tan queridas por la interpretación analítica del lenguaje, conlleva incorporar otras condiciones de validez (Martínez Guzmán, 1983b). Y es en este punto en el que Martínez Guzmán incorpora rápidamente, con la lectura de Habermas y Apel, las condiciones normativas como condiciones de validez que han de ir más allá de las condiciones de verdad. El trasunto del lenguaje excede el problema de la verdad. Como nos solía decir en sus clases y seminarios, “lo importante no es la *veritas*, sino el *verum*”. Es en esa lectura de los autores de la entonces última generación de la escuela de Frankfurt en la que Martínez Guzmán relacionará la recuperación de la *Lebenswelt* husserliana, el mundo de la vida, con los actos de habla (1992a).

Como Martínez Guzmán declara (1999b, 45) él quiere llegar a ver cómo derivar de esta fenomenología comunicativa el “compromiso público de la filosofía”, para asumir esa responsabilidad de la que Husserl hablaba como vocación de la filosofía. Para convertirse en un “funcionario de la humanidad”, en palabras de

Husserl, que pudiera hacerle entender cómo es posible que con nuestras conductas y nuestros actos de habla, con nuestras argumentaciones, pudiéramos producir injusticias, desigualdades y conflictos violentos.

El legado de Martínez Guzmán en relación con su trabajo en una filosofía para la paz es muy importante y seguirá adelante, cruzándose en interlocución con muchas y diversas temáticas filosóficas. Esa herencia, de esta forma, en apertura y reinterpretación, es la que posibilita hablar de Martínez Guzmán como un maestro. Es conocido que a Hannah Arendt le gustaba especialmente la frase de René Char que dice "A nuestra herencia no la precede ningún testamento". Pues bien, la herencia intelectual de Martínez Guzmán tiene esta gran cualidad, no está cerrada, no impone. Como herencia sólo nos exige un compromiso: ejercer como seres humanos que resuelven sus conflictos con la fuerza de la razón y no con la razón de la fuerza.

Lo que he pretendido mostrar aquí es cómo el camino inicial que Martínez Guzmán emprendió con su compromiso con las palabras es clave para comprender su herencia: una forma de hacer filosofía que está en el mundo, a ras de suelo; y podríamos decir, en el barro y légamo de las palabras.

#### BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, John L., (1961). *Philosophical Papers*, URMSON, J.O. and WARNOCK G.J. (eds.), London/Oxford/New York: Oxford University Press, 1979, 3ª ed.
- (1962). *How to do things with words*, Oxford, University Press.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1983a). "Retos para una didáctica de la ética y la filosofía", *Cuadernos de filosofía y ciencia*, 4, 327-334.
- (1983b). "Notas para una lectura humanizada de la filosofía analítica", Madrid, *Boletín SEPEFI*, nº 8-9, 5-7.
- (1985). *La fenomenología lingüística de J.L. Austin*, Tesis doctoral inédita. Universitat de València.
- (1986). "Aportacions pràctiques a una ètica per a xiquets", *Cuadernos de Filosofía y Ciencia*, nº 9/10, 549-552.
- (1990). "Mente en Kant y fenomenología de la subjetividad en Fernando Montero Moliner", *Er. Revista de Filosofía*, nº 11, invierno, 213-220.
- (1991). "Món i experiència en J. L. Austin: una recuperació fenomenològic-lingüística d'ambdós conceptes", *Quaderns de Filosofia i Ciència*, nº19, 81-88.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1992a). "J. R. Searle de los actos de habla a la intencionalidad: una valoración fenomenologicolingüística", *Revista de Filosofía*, 3ª. época. Vol. V (7), 67-97.
- (1992b). "Montero: subjectivity, gemüt, and phenomenology in Kant", *Phenomenological Inquiry*, vol. 16, October, 154-162.

- (1992c). "Estudio fenomenológico-lingüístico del 'yo ejecutivo'", SAN MARTÍN, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid: UNED, 167-180.
  - (1993a). "Pensar Europa: una obligació per a una reflexió humanista", MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (ed.), *Europa i el progrés sostingut*, Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I, 5-13.
  - (1993b). "Lebenswelt, lenguaje y ciencias humanas en J. WILD", SAN MARTÍN, J. (ed.), *Sobre el Concepto del Mundo de la Vida*. Madrid: UNED, 225-240.
  - (1993c). "Explicitación de la Racionalidad Europea", en GARCÍA MARZÁ, V. Domingo y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (eds.), *Teoría de Europa*, València: Nau Llibres, 53-72.
  - (1994). "Traducció, actes de parla i formes de vida", en A. HURTADO (ed.), *Estudis sobre la traducció*, Castellón: Publicacions de la Universitat Jaume I, 43-60.
  - (1995). "La Filosofía de la Paz y el Compromiso Público de la Filosofía", en MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (ed.), *Teoría de la Paz*, València: Nau Llibres, 73-92.
  - ed. (1997a). *Kant: la paz perpetua, doscientos años después*, València: Nau Llibres.
  - (1997b). "Europa como compromiso de reflexión filosòfica", en REVERTER BAÑÓN, Sonia (ed.), *Teoría Filosòfica de Europa*, València: Nau Llibres, 65-78.
  - (1998). "De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz", en PINTOS PEÑARANDA, M.<sup>a</sup> Luz, y GONZÁLEZ LÓPEZ, José Luis, (eds.), *Actas del Congreso Fenomenología y Ciencias Humanas*, Santiago: Universidad de Santiago de Compostela, 87-101.
  - (1999a). "Apel en Castellón: del discurso de las humanidades al discurso de la paz", *Anthropos*, número monográfico dedicado a Karl-Otto Apel, núm. 183, marzo-abril, 106-110.
  - (1999b). "La Fenomenología Lingüística de Fernando Montero", *Investigaciones Fenomenológicas*. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología, UNED, Madrid, núm. 2, 45-56.
  - (2001). *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona: Icaria Editorial.
- MONTERO MOLINER, Fernando (1987). *Retorno a la fenomenologia*, Barcelona: Anthropos.



## LA FILOSOFÍA DE LA PAZ DE VICENT MARTINEZ GUZMÁN Y LA FENOMENOLOGÍA

### VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN'S PHILOSOPHIE OF PEACE AND PHENOMENOLOGY

**Javier San Martín**

UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

[jsan@fsf.uned.es](mailto:jsan@fsf.uned.es)

**Resumen:** El objetivo de este ensayo es primero honrar la memoria de Vicent Martínez Guzmán, destacando sus importantes contribuciones a la filosofía. Dada su relación con el autor, ha parecido lo más oportuno centrarse en la relación de su filosofía con la fenomenología puesto que otros colegas desentrañarán otras facetas. Para cumplir ese cometido el ensayo tiene cuatro partes. En la primera se hace una presentación de las etapas de la filosofía de nuestro autor. En la segunda se expone, con bastante amplitud, por la importancia que tiene, la primera concepción de la fenomenología de Vicent Martínez Guzmán. El apartado tercero expone, aunque sea brevemente, por ser más conocido, el sentido fenomenológico de la filosofía para hacer las paces. Por fin, la cuarta comenta la posición de Vicent Martínez Guzmán respecto al ordoliberalismo de la Escuela de Friburgo, considerando la relación de este con la fenomenología husserliana.

**Palabras clave:** Filosofía de la paz, sujeto trascendental, intersubjetividad, ordoliberalismo

**Abstract:** The aim of this essay is first of all to honor the memory of Vicent Martínez Guzmán, highlighting his important contributions to philosophy. Given its relationship with the author, it has seemed most appropriate to focus on the relationship of his philosophy with phenomenology since other colleagues will unravel other facets. To fulfill this task, the essay has four parts. In the first one, a presentation is made of the stages of our author's philosophy. In the second, the first conception of the phenomenology of Vicent Martínez Guzmán is exposed, quite widely, because of its importance. The third section exposes, even if briefly, for being better known, the phenomenological sense of "philosophy to make peace". Finally, the fourth section comments on Vicent Martínez Guzmán's position regarding the ordoliberalism of the Fribourg School, considering its relation to Husserlian phenomenology.

**Keywords:** Philosophy of peace, transcendental subject, intersubjectivity, ordoliberalism.

Escribir este texto para participar en la sección especial que *Investigaciones Fenomenológicas* dedica a nuestro amigo y colega Vicent Martínez Guzmán es,

por supuesto, un honor, pero envuelto igualmente en el pesar por su fallecimiento y, no menos, en cierta melancolía y afán reivindicativo por las escasas satisfacciones que la Academia española le deparó, a pesar de su patente obra, llena de incitaciones y estímulos. En efecto, la situación académica de Vicent Martínez Guzmán (en adelante Vicent MG) se estrelló contra la pequeñez robusta de una burocracia que se negó a reconocer los extraordinarios méritos adquiridos en su trayectoria, y le negó el acceso a la merecida cátedra. Con él pasó al revés que con otros aspirantes a cátedra, pues algunos o algunas que han accedido a la cátedra por el sistema actual, no lo habrían logrado ante un tribunal de siete catedráticos elegidos por sorteo; otros en cambio, como es el caso de Vicent MG, lo habrían pasado con creces en tal tribunal. Le dolió profundamente esa decisión, que, a todas luces, fue muy injusta. La obra de Vicent Martínez Guzmán da testimonio de esa injusticia, cuyos autores, por otro lado, no debían de estar muy lejos de su tierra castellonense.

Esta sección de *Investigaciones fenomenológicas* quiere ser un homenaje que ponga de relieve su obra, una obra ingente, que quedará como patrimonio tanto de la Universidad Jaume I, por la que tanto luchó Vicent para que llegara a su misma constitución, como de la filosofía española. El artículo constará de cuatro partes, una primera presentará la obra de Vicent MG en su evolución. La segunda estudiará la primera versión de la fenomenología que ofrece Vicent MG antes del cambio que se produce en esa concepción. La tercera se centrará en la nueva visión que nos ofrece Vicent, que está, como lo veremos, ligada a la del autor, por lo que tendré que referirme a esos lazos. Esta visión de la fenomenología es uno de los pilares de la obra más original de Vicent MG, la filosofía para hacer las paces. La cuarta parte recuperará el tercer apartado de uno de los últimos trabajos de Vicent MG —posiblemente su primer póstumo, pues se publicó en noviembre de 2018—, primero, como muestra y modelo de su competencia para estar al tanto de los problemas más candentes y de plena actualidad de la filosofía, que a otros nos pueden pasar desapercibidos; en segundo lugar, para corregir, en este caso, la visión que nos ofrece Vicent MG, que responde a una primera consideración del tema, y que tiene un considerable alcance filosófico para evaluar la posición política y económica de la fenomenología.

## 1. DE LA FENOMENOLOGÍA LINGÜÍSTICA A UNA FILOSOFÍA DE LA PAZ

Seguro que en este homenaje habrá alusiones a la evolución e influencias de autores específicos en la obra de Vicent Martínez Guzmán, que tendrán, naturalmente, toda legitimidad y veracidad; pero la estrecha relación teórica y sobre todo de amistad que hemos mantenido desde 1988 me obliga a destacar aquellos aspectos de su obra que pueden permanecer más desconocidos para otros autores. La filosofía de Vicent MG se centra en una “filosofía para hacer las paces”, que es la faceta que él destaca en su “filosofía de la paz”. No es banal el matiz, porque con él da cuerpo a una frase que yo cité ya como lema del capítulo VII de mi libro *La estructura del método fenomenológico* (1986), y que Vicent MG leyó con gran profundidad, a saber, que la praxis antecede a toda teoría<sup>1</sup>. Así, la filosofía de la paz debe ante todo partir de la práctica de “hacer las paces”, práctica, por otro lado, absolutamente consustancial a la vida en común, no sólo en la sociedad sino en la vida ordinaria, ante todo y primero, en los grupos familiares y de amigos. ¡Cuántas veces, ya desde niños, hemos dicho y oído esa frase en el grupo de hermanos o de amigos! Así, una filosofía de la paz debe, por encima de cualquier otra consideración, partir de esa experiencia inmediata de “hacer las paces”.

Pero Vicent MG no llega directamente a esa filosofía. Creo que soy un testigo privilegiado de su evolución, por tener datos muy precisos de la misma. Sobre todo por haber asistido a la propia evolución del que con todo derecho fue el maestro de Vicent, Fernando Montero Moliner. No se entendería la evolución de Vicent sin atender también al cambio que supuso para Fernando Montero Moliner los seminarios de la SEFE [Sociedad Española de Fenomenología] a los que puntualmente también asistía Vicent Martínez Guzmán. Venía Fernando Montero Moliner de una concepción de la fenomenología husserliana “idealista”, entendido el idealismo al modo kantiano; también la reducción y la epojé, por las que se

<sup>1</sup> La cita está tomada de Hua XIV, 61, nota 1: “La praxis precede siempre y en todas partes a la «teoría», “Die Praxis steht überall und immer voran der «Theorie»”. Puse esta frase como lema del capítulo porque quería indicar que en la vida ordinaria la presencia activa en el mundo precede a la teoría, y esa idea es fundamental para el concepto husserliano de “constitución”, que ante todo es “aprender a conocer”, manejando o actuando con los objetos de la vida ordinaria. El ejemplo que Husserl pone sobre ello es el aprender qué son unas tijeras, su Zweck Sinn, su “sentido final”, o mejor, su sentido práctico, su utilidad. Ver *Meditaciones cartesianas*, 177; Hua I, 141. Ver San Martín, 1986, p. 237.

consigue aquel sujeto trascendental cuya experiencia debe describir la fenomenología, son entendidas como prácticas que llevan a una noción trascendental kantiana. Por eso, en el Seminario de la SEFE, uno de los acompañantes del grupo de Valencia, en un momento, decía que a él no le cuadraban juntos lo trascendental —el yo trascendental— y el mundo de la vida. Venía a decir que, si hablamos de yo trascendental, no se podría hablar del mundo de la vida, y mucho menos de yo empírico<sup>2</sup>. Fernando Montero Moliner era de la misma opinión. Pensaba que encontrar la base empírica de la experiencia trascendental representaba la superación del idealismo husserliano. En esa posición estaba Fernando Montero Moliner y con él el grupo de Valencia, que asistió con toda asiduidad al Seminario, que, con cobertura de la Sociedad Española de Fenomenología —la SEFE— y en varias ocasiones, con ayuda del Vicerrectorado de Investigación de la UNED organicé a lo largo de varios años, en Madrid, a partir del 1 de diciembre de 1989.

Esta etapa primera, en la que me centraré en el apartado siguiente, duraría más allá de 1992. En ese año escribe Vicent su texto para el Congreso de Fenomenología que su Departamento en Castellón y la UNED de Madrid organizamos en Peñíscola. En ese texto aún se pueden leer sus reticencias (MG, 2001, 107 y n. 14) frente a la fenomenología trascendental. De hecho, hasta 1996 no tengo noticias de cambios en su concepción de la fenomenología. En efecto, en su intervención en el Congreso de Antropología de Santiago de Compostela, que tuvo lugar en esta última fecha, habla Vicent de las “interpretaciones tópicas de la fenomenología, por las que yo mismo me he dejado influir en algunos momentos de mi propia reflexión” (MG, 1998, 88)<sup>3</sup>.

A lo largo de esos años va madurando también su concepción de Europa. Como señalan Irene Comins y Salvador Cabedo (Comins/Cabedo, 2018), la

<sup>2</sup> Quien así habló fue Domingo García Marzá, porque tenía de lo trascendental una noción radicalmente errónea, como se ve en su contribución al Congreso sobre el mundo de la vida. En efecto, en esa contribución define la subjetividad trascendental como “alejada de todo tipo de intereses” (García Marzá 1993, 243). García Marzá confunde al fenomenólogo con la subjetividad que este descubre por la epojé; solo el fenomenólogo se puede instaurar —solo en primera instancia— como espectador desinteresado, pero para poder analizar sin prejuicios la subjetividad trascendental directa, subjetividad totalmente comprometida en los intereses de todo tipo. Comete la misma confusión que ha sido usual en la fenomenología española pero que debería haber sido superada de acuerdo con todo lo que hemos escrito sobre la fenomenología y, justo, sobre ese error, pues es el mismo que cometieron Ortega en 1934 y Gaos en una funesta traducción que denuncié en varios lugares.

<sup>3</sup> En la nota 4 se remite Vicent MG al texto de 1992 “*Lebenswelt*, lenguaje y ciencias humanas en J. Wild” (MG, 1993b), del que me ocuparé en el segundo apartado.

entrada en la Unión Europea es un acicate para pensar Europa. También creo que el último capítulo de mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* contribuyó de modo decisivo a centrarse en la filosofía de Europa. En concreto, veo esta influencia en la redacción del segundo y tercer epígrafe de la sección “Reconceptualización de la occidentalidad de la filosofía como compromiso público del filósofo”, que se titulan “Europa como responsabilidad” y “El filósofo como funcionario de la humanidad” (MG, 2001b, 18-22)<sup>4</sup>, que es, más o menos, un resumen del texto “Explicitación de la racionalidad europea», de 1992. En el epígrafe primero de ese apartado —el primero de ese texto, que es de 1995—, se reivindica “el descubrimiento de la autonomía de la racionalidad” (1995b, 74) de todos los seres humanos y «la reconceptualización de nuestra occidentalidad, de la identidad de Europa” (MG, 2001b, 18), que no es un “prejuicio etnocéntrico” (ib.), porque nos obliga ante los demás.

La experiencia propia se da en una unidad con los otros, una unidad ineluctable. Pero en la realidad esa unidad aparece como una colectividad de seres humanos constituida por diversos grupos nacionales, internacionales, o de muchos tipos, entre los cuales, más allá de los elementos comunes, hay profundas diferencias en la visión del mundo o en los intereses, por tanto, se trata de una humanidad atravesada por conflictos, lo que ha llevado a terribles guerras, en las que se rompe la posibilidad de llevar a la práctica toda teleología que tenga como meta una vida común satisfactoria.

Precisamente, el seminario del curso 1990/91 estuvo dedicado al libro de Husserl *La crisis de las ciencias europeas*. El último capítulo de mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, que es una presentación de la filosofía de la historia de la fenomenología y de lo que yo llamo el “testamento político de Husserl”, creo que tuvo un gran impacto en Vicent Martínez Guzmán; por otra parte, él ya conocía la distinción que establecía en mi primer libro sobre antropología entre un pensamiento étnico y un pensamiento no étnico (San Martín, 1985). Con esta distinción de base se abre la posibilidad de distinguir en Europa lo étnico particular, y lo no étnico universalizable, que hace superar el prejuicio etnocéntrico, con lo que se abre la segunda etapa de su filosofía, el pensamiento de Europa. Fueron varias las actividades, tanto en Valencia como

<sup>4</sup> En MG, 1995b, 74-78, no hay epígrafes, pero el párrafo 2 del apartado 2, en el que están los epígrafes citados, hay algo que se elimina en la elaboración de 2001, pues el párrafo empieza con “Es decir, leído desde la interpretación husserliana”, frase que desaparece en 2001.

en Castellón, organizadas por Vicent en torno a la filosofía y el sentido de Europa. El autor participó en algunas de ellas y varios de los textos que constituyen mi libro *Para una filosofía de Europa* (2007) proceden de esas actividades. Incluso en 2006, se dedica un número de la revista *Recerca* sobre el sentido de Europa<sup>5</sup>.

Pero es justamente la conexión de los estudios sobre Europa con Kant, en particular, con el texto kantiano sobre la paz perpetua, lo que podría haber llevado a Vicent, ya a mitades del primer lustro de esa década, hacia la filosofía de la paz. Era un camino relativamente lógico; Europa es una institución que en su constitución asume una teleología de una racionalidad que debe regir la vida. Europa, sobre todo desde la experiencia de la construcción de la Unión Europea, es una institución política que previene frente a los conflictos que desangraron Europa en la primera mitad del siglo xx. Europa es ante todo un proyecto por la paz. Eso significa que la paz depende de un gobierno que sea capaz de armonizar los intereses de las partes que ese gobierno abarca. No es otro el ideal kantiano de la "paz perpetua", que debe actuar como una idea regulativa, como una filosofía del "como si" fuera posible (MG, 1995a, 12). Esta depende de la creación de un gobierno superior. En la actualidad tenemos, pues, una Europa que ha conseguido crear una institución que ya ha hecho las paces en su seno. En ese contexto, ya en el texto para el libro *Teoría de Europa* (MG, 1993a) aparece el tema de la violencia. Al justificar la "necesidad de esta indagación filosófica" sobre Europa, en el primer punto se alude al dolor de la Europa de Maastricht "por los problemas de identificación que los diferentes colectivos y nacionalidades están padeciendo, no atendiendo a «razones», sino con el recurso a la violencia" (MG, 1993a, 53). Tenemos un mundo con un gobierno mundial sumamente imperfecto que no es capaz de mantener la paz. Además, incluso en el interior de algunos de esos ámbitos, por ejemplo en la Europa de fuera de la Unión, en su momento en el Ulster y, después, en la antigua Yugoslavia, hemos tenido episodios de guerras terribles. Entonces, la consideración de Europa lleva de manera lógica a ver cómo se puede llevar a la práctica o al menos pensar las condiciones de posibilidad del establecimiento de la paz en el mundo. En adelante, ese tema será el que aglutine ya la filosofía de Vicent MG, que primero será "filosofía de la paz", para convertirse después en "filosofía para hacer las paces".

<sup>5</sup> También hay que citar aquí la impresionante investigación sobre Europa de la profesora Sonia Reverter, que en su día hiciera una magnífica tesis doctoral con Vicent MG. En la línea abierta por Vicent MG, la profesora Reverter había dedicado ya varios trabajos al tema de Europa. Ver Reverter 2006.

Simultáneamente, y teniendo en cuenta que el inicio profesional de Vicent MG fue la enseñanza secundaria, la docencia de la filosofía fue para él siempre una preocupación mayor. En esta tercera etapa, esa preocupación, transferida al nuevo horizonte de una filosofía para hacer las paces, se convierte en una didáctica para el fomento del “saber hacer las paces”. Todos los pasos que he mencionado encuentran clara objetivación en los diversos escritos de Vicent Martínez Guzmán.

## 2. LA PRIMERA CONCEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DE VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

Aunque son varios los textos significativos de la primera concepción de la fenomenología de Vicent Martínez Guzmán, nos centraremos en algunos muy especiales. En enero de 1990 volví a encontrar a Vicent MG, a quien ya había conocido en el Congreso de Santiago de 1988. Entonces no tuve noticia del texto que leyó sobre su fenomenología lingüística, que saldría en *Analecta Husserliana* XXXVI<sup>6</sup> (MG, 1991a). El seminario de la SEFE lo habíamos iniciado en diciembre de 1989, pero a esa primera sesión no asistió Vicent MG; lo sabemos porque él mismo lo comenta en la segunda, la de enero de 1990. Esos seminarios contribuyeron, sin duda, al cambio de visión de la fenomenología de Vicent, aunque tardó bastante. El cambio fundamental se referiría a la idea errónea sobre el sujeto trascendental. Pienso que Vicent MG debió de tomar plena conciencia, pero en todo caso después de 1992, de que el sujeto trascendental husserliano era algo concreto, porque es cada uno de nosotros en su experiencia cotidiana, en la que tenemos una experiencia traspasada por el ejercicio de una racionalidad que sólo puede operar en el contexto social, porque el ejercicio de la racionalidad incluye esencialmente la validez para todos.

<sup>6</sup> Se trata del tomo 3 de los cuatro que recogen la mayor parte de las actas del Congreso de Santiago de Compostela de 1988. Las actas recogieron casi todas las intervenciones de los participantes, que fueron numerosísimos. Algunos nos negamos a firmar la exclusividad de derechos de la señora Tymieniecka y por eso los textos de algunos no salieron. Lo hablé expresamente con Fernando Montero y él decidió firmar la exclusividad, lo mismo que otros de Valencia. A mí no me pareció de recibo que no pudiéramos publicar esos textos leídos en español sin pagar derechos de traducción a la señora Tymieniecka, cuando el Congreso lo había sufragado íntegramente la parte española, incluido tanto su viaje y estancia como el de su ayudante. Su instituto ya había reservado para sí todas las inscripciones de los extranjeros, que fueron bastante más de un centenar. El texto que yo leí y del que me negué a ceder los derechos fue “La estructura de la fenomenología. Para una evaluación de la lectura fregueana de Husserl”, en *Investigaciones fenomenológicas* 1, pp. 47-61. Luis Rabanaque ha dedicado recientemente su participación en el libro *La razón y la vida* (Díaz, J.M., y Lasaga, J., 2018) a este texto.

Este punto último también lo compartía Fernando Montero Moliner, quien hablaba de que en las *Investigaciones lógicas* no había una teoría de la intersubjetividad, porque Husserl ya daba por hecho que los análisis y estructuras descubiertas en esa obra valían para todos, de manera que Husserl habría empezado desde una asunción de la intersubjetividad, pero esa posición de 1900, luego, se rompería por la práctica de la reducción.

A este respecto, tengo que recordar que conocí a Fernando Montero Moliner en Santiago de Compostela en la primavera de 1973, con motivo de las fiestas de carnaval, cuando el director del Departamento, Carlos Baliñas, le invitó a dar una conferencia en Santiago<sup>7</sup>. Me encantó su estilo de hablar de la fenomenología, que hacía desde una lectura de Merleau-Ponty y convencido de que de esa manera se situaba en una *heterodoxia* de la fenomenología. Por la tarde del día de su conferencia, que había pronunciado por la mañana, nos reunimos los dos en el hostel de los Reyes Católicos de Santiago y estuvimos hablando no menos de cinco horas, en las que tuve la ocasión de explicarle que lo que él creía una heterodoxia era el auténtico Husserl. Él tenía lo que ahora llamamos una "imagen convencional" de Husserl. Yo, por el contrario, aunque fuera sin la palabra, tenía la imagen del "nuevo" Husserl. En esta, la heterodoxia de Fernando era la verdadera ortodoxia, porque el Husserl convencional era solo una deformación.

Como yo tardé años en publicar la reelaboración que en 1975/76 hice de mi tesis doctoral<sup>8</sup>, seguramente mis intentos de convencer a Fernando Montero Moliner en 1973 se olvidaron, aunque cuando en 1987 le llamé para el Comité del Congreso que con María Teresa Tymieniecka íbamos a llevar a cabo en Santiago, lo aceptó inmediatamente y acudió a Madrid desde la primera a todas las

<sup>7</sup> Fernando Montero había sacado la cátedra de Filosofía de la Universidad de Santiago que en su momento dejó vacante Carlos París; luego Baliñas ocupó la cátedra que había desempeñado Fernando Montero.

<sup>8</sup> El año 1974 lo dediqué a leer con mucho detenimiento los tres tomos de Husserliana dedicados a la intersubjetividad, que, en diciembre de 1973, recién salidos me mandaron inmediatamente desde Alemania. Desde esa lectura estimé oportuno reelaborar mi tesis doctoral, tarea que llevé a cabo a lo largo de los dos años siguientes. Estando en Santiago, sería 1978, intentamos la publicación de un capítulo en una editorial de A Coruña. Llegué a corregir las pruebas pero la editorial quebró. Después mandé ese capítulo, creo que era el VII, a la revista *El Basilisco*, pero me temo que sin leer el giro que en ese capítulo se daba a la función práctica de la fenomenología, se me contestó diciendo que no encajaba con la línea de la revista. Ya en Madrid, hasta el año 1985 no tuve la oportunidad de publicar la tesis reelaborada. Curiosamente, *La estructura del método fenomenológico* es de los pocos libros de contemporáneos españoles que Gustavo Bueno cita de modo elogioso en uno de los cinco volúmenes que llegó a publicar de su obra *Teoría del cierre categorial* (Cf. Bueno, 1993, 95 y 98). Como ya lo he dicho en el texto, Fernando Montero Moliner fue el experto al que la UNED pidió la evaluación del libro para su publicación. Su informe fue altamente positivo.

reuniones preparatorias del Congreso, del que yo, por respeto y admiración, le ofrecí ser Presidente, oferta que aceptó complacido. El año anterior había salido por fin *La estructura del método fenomenológico*. Fernando Montero fue el evaluador de esa obra para ser publicada en la UNED, la conocía, por tanto, muy bien. Ese mismo año de 1987 salió también *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. De ese modo, yo me presentaba en Santiago con los deberes hechos. En ellos afianzaba con creces aquella larga charla mía con Fernando Montero Moliner.

Cuando empezamos el Seminario, sin embargo, el grupo de Valencia venía aún con la idea del Husserl convencional. Pero, en el caso de Vicent Martínez Guzmán, esas charlas más las lecturas de *La estructura del método fenomenológico*, y sobre todo del más sencillo *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, le llevaron a dar un giro radical, destacando en ese cambio dos cosas, una, el hecho de que la subjetividad trascendental husserliana sea, ante todo, una intersubjetividad trascendental; otra, que puesto que aquella subjetividad trascendental está comprometida con un ejercicio de la racionalidad, a la que también tiende teleológicamente, igualmente la intersubjetividad trascendental debe operar con la racionalidad y tender teleológicamente a la racionalidad. Más adelante asumiré, además del título del segundo libro, la fenomenología “como utopía de la razón”, también el título de mi tercer libro sobre la fenomenología: *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte* (San Martín, 1994; Martínez Guzmán, 1998b, 88), como la mejor forma de clarificar ese compromiso operativo teleológico con la racionalidad como característica de la intersubjetividad.

Este cambio en su concepción de la fenomenología se da desde la concepción que desarrolla Vicent MG después de su trabajo de doctorado, en el que intenta una vinculación de la filosofía analítica con la fenomenología. Como dice en uno de sus primeros trabajos, se trata “d’un apropament entre la Fenomenologia Lingüística [...] y la fenomenologia continental en la línia dels esmentats Berstein i Roche, o en la de Cerf, Ricœur, Wild o Montero” (MG, 1986, 20)<sup>9</sup>. Interesa mucho detenerse en estos años de la reflexión de Vicent MG, por varios motivos. El primero para clarificar una posición ante la fenomenología que, como veremos

<sup>9</sup> De este último cita un trabajo sumamente interesante para nosotros en este momento, “Notas para una revisión de la fenomenología” (Montero, 1969).

aquí mismo, fue muy frecuente. Segundo, por la necesidad de responder a esa concepción errónea, a la que se podría referir Vicent MG, cuando habla de haberse dejado él influir por “interpretaciones tópicas”. Tercero, para confesar de modo autocrítico la escasa atención que prestamos a lo que se escribe en nuestro país. De haberlo hecho hubiera sido normal haber respondido a esos errores, además no solo asumidos, en estos textos, por parte de Vicent MG y otros, sino en el caso que tratamos, un error patente nada menos que de John Wild, a quien Vicent dedicó mucha atención y que, como hemos visto, aparece ya en la cita de 1986.

Si repasamos el “Historial científico” que entregó (probablemente en enero de 1990) para el primer boletín de la SEFE, podremos ver clara su concepción de la fenomenología. Decía Vicent MG: “La heterodoxia me permite una lectura fenomenológica de la filosofía analítica y una lectura analítica de la fenomenología” (1990, 27). Como se indica en el mismo “Historial”, él va a ofrecer o a elaborar “una fenomenología más empirista, de manera paralela a como se investiga críticamente las mismas desde una fenomenología trascendental (por ejemplo, entre nosotros Javier San Martín)” (ib.) En la misma página menciona un punto que conviene aclarar. Se mantiene en una lectura de los textos husserlianos “con una perspectiva más ligada a la noción de experiencia del mundo vivido y a su expresión en el lenguaje ordinario que a las propuestas del Husserl idealista, con un discreto y, por el momento, distante respeto por la fenomenología trascendental en favor de una fenomenología genética por decirlo en terminología de Ricœur” (ib.).

En el libro de homenaje que dedicamos a Fernando Montero, que salió en 1998, aunque el libro estaba preparado en 1996<sup>10</sup>, Vicent publicó un artículo sobre F. Montero que ya había aparecido en la revista *Er*, en 1990/91. El artículo lo había discutido con Fernando Montero. En él, por tanto, está de lleno en la época de su primera concepción de la fenomenología. Hay una descripción muy pertinente para comprender estos temas. Dice Vicent MG:

<sup>10</sup> La razón de este retraso estuvo en que Javier Muguerza quería escribir en el libro un artículo que nunca llegó. Su deseo de colaborar provenía de su esperanza de compensar un desliz en el encargo de una necrológica —respecto a Fernando Montero— que resultó ofensiva para la familia. Esa situación le provocó una sensación de culpa que tenía frente a Fernando Montero Moliner.

En relación con la interpretación de Kant que hace Montero aprendimos que, si como fenomenólogos nos dejamos llevar por el detallado análisis de la estructura empírica del mundo vivido que realiza Husserl en *Experiencia y juicio* (1986, p. 12), tendríamos que enfrentarnos a las interpretaciones de Kant que reducían lo empírico a un mero caos sin estructura y sin orden propio, y lo sometían a las exigencias de organización categorial del entendimiento (1998a, 122).

Por este texto se ve que, para Vicent MG y Fernando Montero, el análisis fenomenológico no se olvida de lo "empírico". Lo que en ese momento seguramente ignoraban Fernando Montero y, por supuesto, también Vicent MG, es que esos análisis de *Experiencia y juicio* son también análisis trascendentales, porque proceden de los años 20 y se llevan a cabo en una actitud trascendental de cara a explicitar las bases genéticas de la lógica. No se olvide que el texto citado de Vicent MG es de la época en que empezamos los seminarios. Por eso nos da su visión inicial de la fenomenología. En la sesión del seminario del día 5 de mayo de 1990, respondiendo a una intervención de Nel Rodríguez Rial, se pregunta Vicent MG respecto a la actitud natural: "si queda [esta] reducida, apartada, o si más bien la reducción es la vuelta a la vida anterior, en este sentido yo no miraría tanto a una fenomenología trascendental sino a una fenomenología genética y que habría que ver con conceptos fundamentalmente genéticos y que en ese sentido habría una incorporación de la actitud natural".

En mi opinión, está heterodoxia a la que, como confesaba en el "Historial científico", se adscribía, poco a poco se va convirtiendo, para Vicent, en ortodoxia a través o desde la lectura de mis dos libros mencionados y, por supuesto, desde los seminarios de la SEFE, en los que Vicent MG fue un activo participante. Pero hay dos puntos que conviene tener en cuenta, por lo que se deduce de esta intervención de Vicent; él, en ese momento, *desconfiaba de lo trascendental*. Ya hemos visto que busca una fenomenología más volcada a lo genético que a lo trascendental; también desconfía de lo que él interpreta como "olvido" de la actitud natural. Está claro que también se rechaza el supuesto "idealismo de Husserl". Este último punto viene directamente de Fernando Montero Moliner, que se había esforzado en destacar la experiencia directa, pensando en ella como el rasgo empírico que compensaba y superaba la trascendentalidad y el idealismo.

Aún voy a mencionar otros textos de esta época. El primero es el leído en septiembre de 1990, en el Congreso sobre *Ortega y la fenomenología*, (MG, 1991b). El texto es un intento de aproximación a la filosofía de Austin desde la

noción orteguiana de “yo ejecutivo”; incluso para ello traduce ‘performative’ por ‘ejecutivo’. El artículo, muy trabajado con citas de Ortega, resulta a la altura de los conocimientos que tenemos del filósofo madrileño excesivamente “venerativa”<sup>11</sup> de las palabras de Ortega, pues asume todas las críticas de este a la fenomenología sin matiz alguno. A la vista de este texto, me arrepiento profundamente por no haber editado los diálogos del Seminario, en los que se hubiera visto la cercanía de Ortega a Husserl. Lo más significativo del texto de Vicent es, primero, asumir las tesis de Silver, que actualmente nos parecen muy ingenuas; segundo, considerar como un pilar de la crítica que el “yo ejecutivo” se opone a la “conciencia de” (1992, 169). En mi propuesta actual podría hacer la pregunta de si el yo ejecutivo se opone al ser consciente, o si no es este más bien el ser ejecutivo. En esa oposición se asume que los “objetos intencionales” como contenidos de conciencia (sin distinguir nóesis y nóema) son “irreales” (íb.); tercero, toma Vicent MG la crítica de Ortega del “Prólogo para alemanes” y de *La idea de principio en Leibniz* como una única, sin darse cuenta de que son muy distintas. Todos estos aspectos han sido aclarados a lo largo de esos años noventa, pero en ese momento aún no estaban totalmente explicitados, por lo que es normal que Vicent MG aún no tuviera noticia de ellos.

Pero el texto que considero más interesante de esta época es el que lee en septiembre de 1991, en el Congreso sobre el mundo de la vida (MG, 1993b) “*Lebenswelt*, lenguaje y ciencias humanas en J. Wild”, y me baso en tres razones. La primera porque nos indica con mucha claridad el nivel en el que Vicent MG se mueve; la segunda, porque nos pone el foco sobre John Wild. Yo había leído de J. Wild su intervención en el Coloquio de Royaumont, en el que defendió una antropología filosófica, pero pareciéndome su defensa un poco confusa, a pesar de tener el texto muy subrayado, no le presté más interés. Luego, al leer las invectivas de Gaos contra los participantes en el Simposio sobre el *Lebenswelt*, en el Congreso Internacional de México de 1963, supuse que Wild participaba de la tesis general de ese Congreso, objeto de los furibundos ataques de Gaos (Gaos, 1999, 388 ss.<sup>12</sup>). Como las actas del Simposio estaban sumamente agotadas, y

<sup>11</sup> Llamamos “venerativa” a una interpretación de Ortega no crítica con las palabras de este respecto a su propia filosofía que, en la actualidad, sabemos que no respondían a su verdadero desarrollo.

<sup>12</sup> En Gaos (1999, 389) hay una consideración muy interesante sobre Wild, que debería habernos (o haberme) llevado a descubrir el error de Wild que comento más adelante. De la reacción de Gaos sobre el Congreso de 1963 no hemos sabido hasta la publicación de ese tomo X de las *Obras completas* de Gaos. De ello hablo en *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (San Martín, 2015b, 45 ss.).

no están muy disponibles en España<sup>13</sup>, no había tenido acceso al texto de Wild. Pero aún hay una tercera razón, ésta muy positiva, la lectura de los textos tanto de Vicent MG como el de Wild ponen el acento sobre un punto que, al menos a mí, me había pasado desapercibido, y que tendré que tener muy en cuenta precisamente en el debate sobre la relación de la fenomenología con la antropología, el *psicologismo por arriba*. Por eso, volviendo ahora, con motivo de la redacción de este texto, sobre todo esto, me quedo sencillamente chocado —y avergonzado— por no haber procurado leer el texto de Wild y este de Vicent MG, porque en ambos aparecen los errores garrafales que han sido típicos del Husserl convencional, sin que nadie de los que estamos al tanto de esos errores hayamos llamado la atención sobre ellos, pero también por la profundidad de la problemática que ahí se anuncia.

Vicent MG asume su punto de partida desde varios autores que va citando, y desde su interés, en ese momento —1991—, “el diálogo entre la fenomenología y filosofía analítica” (MG, 1993b, 225), respecto al cual cita mis páginas en la revista *Diálogo filosófico*. Después vienen Ricœur, Austin, Husserl y Habermas, para con todo ese bagaje acercarse a John Wild. Ya el apartado 2 nos da la intención básica, tanto la suya como la de Wild: “El mundo de la vida sin reducción trascendental” (1993b, 227). Se trata de un apartado denso que hay que leer, fundamentalmente, con la ponencia de Wild en México DF en 1963, además del texto de Wild sobre el psicologismo que había publicado ya en 1940.

Lo más interesante de Wild, en 1940, es la claridad con que entiende la refutación husserliana del psicologismo y la facilidad con la que acusa a Husserl de recaer en el psicologismo por su concepción del método fenomenológico después de las *Investigaciones lógicas*, tesis que asume Vicent MG sin reparo alguno, porque, por entonces, 1991, está plenamente instalado en un Husserl convencional, en el que lo trascendental es algo ajeno a la vida del ser humano. No puedo menos de detenerme en estos puntos. El aspecto fundamental radica en que la relativización de la razón se puede hacer *por abajo*, es decir, por la génesis animal histórica, o por las causas cerebrales de cada momento; o *por arriba*, como si la razón dependiera “de una mente angélica o divina” (MG, 1993b, 227).

<sup>13</sup> He mirado el Catálogo REBIUN y esas actas del XIII Congreso de México solo están en las bibliotecas de Girona, Valencia, Jaume I (de Castellón), Carlos III y el CSIC. Detrás de las Jaume I y Valencia están Fernando Montero y Vicent MG; detrás de Girona está la cátedra Ferrater Mora. Detrás del CSIC están las numerosas visitas de mexicanos a esa institución. La Carlos III se me escapa a una explicación.

Es Husserl el que ya en las *Investigaciones lógicas* había rechazado esa relativización, esto es, ese psicologismo “por arriba”, que por lo general ha pasado desapercibido. En el § 38 de los “Prolegómenos” Husserl es muy explícito y claro. Lo cita Wild (Wild, 1940, 20): Dice Husserl:

Toda teoría que considera las leyes lógicas puras como leyes empírico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que —a la manera de los aprioristas— las reduce de un modo más o menos mítico a ciertas «formas primordiales» o «funciones» del entendimiento (humano), a la «conciencia en general» (como «razón genérica» humana), a la «constitución psicofísica» del hombre, al *intellectus ipse*, que como facultad innata (en el género humano) precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc ... , es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico. Todas las objeciones que hemos hecho contra éste alcanzan también a dichas teorías. Claro está que es preciso tomar los términos típicos del apriorismo —como entendimiento, razón, conciencia, a veces tan fulgurantes— en el sentido natural, que los pone en relación esencial con la especie humana. (Hua XVIII, 130; trad. esp. 1929, p. 133)

Este texto es absolutamente fundamental, por supuesto para Wild, que asume el realismo como mandato, pero también para Vicent MG, que seguirá la interpretación que Wild saca de esa tesis de Husserl. Pero el texto será también decisivo para Husserl porque, antes o después, tendrá que preguntarse por el sujeto en el que, a fin de cuentas, ocurren los actos racionales: si no es el ser humano, ¿quién es? A partir de 1904, Husserl responderá que es el sujeto trascendental. Pero, según Wild, ese sujeto trascendental o conciencia pura incurre en alguno de los supuestos que Husserl prevé en el texto, por eso él rechaza ese sujeto trascendental. Evidentemente no puedo seguir aquí esta problemática, pero el desafío que en ella se lanza es como para prestarle atención con más detenimiento. Lo cierto es que Wild, de acuerdo con lo que dice en ese texto de 1940, rechazaría la totalidad de la fenomenología husserliana, menos las *Investigaciones lógicas*, dada su apuesta por el realismo, que, así, convierte a ese Husserl en un idealista trascendental rechazable por ser un mal subjetivismo. Esto también nos suena claramente a Ortega y Gasset y, por supuesto, a Julián Marías<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Pues en su momento, en un curso de doctorado en 1982, lo dijo delante del autor con toda claridad: de Husserl solo merecen la pena las *Investigaciones lógicas*.

Pero en 1957 John Wild vuelve a Europa y toma contacto con la última filosofía de Husserl, basada en *La crisis de las ciencias europeas*, cuya idea fundamental, la del *Lebenswelt*, se ha convertido en “palabra de moda” en Europa. Él que, en 1930, en pleno apogeo de Heidegger, había estado en Friburgo, asume, sin duda, que esa idea husserliana *procede de Heidegger*, pero en todo caso la toma radicalmente en serio, pero sin cambiar un ápice la idea que tenía del Husserl anterior, solo que ahora Husserl habría vuelto, por la influencia de Heidegger, a la historia, olvidándose de todo el idealismo trascendental anterior, y se dedica a describir la experiencia concreta, la del mundo ordinario, que es la del mundo de la vida. De todos modos, Wild destaca en este Husserl la descripción del cuerpo propio como absolutamente decisivo<sup>15</sup>. No da en ningún momento el paso a la tesis husserliana de que ese cuerpo propio es la primera capa de la subjetividad trascendental o de la conciencia pura, naturalmente porque Wild vive del prejuicio de que la idea del mundo de la vida depende de Heidegger (Wild, 1963, 77), lo que ahora ya sabemos que es absolutamente falso, porque es una idea en directa conexión con la idea de “mundo natural” de Avenarius, y que aparece en Husserl explícitamente ya en 1919<sup>16</sup>.

Pero vamos a ver cómo recibe Vicent MG este texto de John Wild. Lo que más nos interesa está en ese apartado 2, que ya he citado. Lo fundamental es que Husserl recae en ese psicologismo “por arriba”. Por eso V. MG cita:

Si bien Husserl en las *Investigaciones lógicas* incluye en sus críticas al psicologismo, la *Transcendentalpsychologie* y el *formaler Idealismus*, piensa Wild que, sobre todo, en la primera de las *Meditaciones Cartesianas* cae en “el etéreo psicologismo del ego trascendental o fenomenológico” (Ibid., 41 s.) desde su pretensión de una lógica pura, independiente de la ontología. (MG, 1993b, 228).

Por supuesto, Vicent MG asume la tesis de Wild, a la vez que añade una amplia nota, en la que cita a Fernando Montero, para quien “la alternativa apriorica husserliana es incoherente con la «cautela» que [...] debe tener la fenomenología” (ib. nota). Pero sigue también un comentario sobre mi concepción del lugar que la crítica al psicologismo desempeña en la fenomenología, de ser idea básica, lo que Vicent MG también asumirá, porque en realidad es un problema

<sup>15</sup> Es el punto que subraya Gaos en la consideración que he citado en la nota 10.

<sup>16</sup> Es la información que he desarrollado en mi participación en la Guía Comares, actualmente en prensa. Los desarrollos husserlianos están en Hua Mat, 17, donde ya aparece la palabra de modo explícito. El grueso se puede ver ahí en pp. 21; 152; 174, 177; 179; 186.

que nos hace pensar en qué es el ser humano. Este es el verdadero problema, y cita muy bien Vicent MG mi postura, que la superación del psicologismo obliga a pensar al ser humano como el lugar de la verdad y la razón, es decir, como subjetividad trascendental. Lógicamente en ese resumen de Vicent MG está el núcleo fundamental del tema, que el ser humano no puede ser concebido como un ser en el mundo, es decir, como un hecho determinado por el mundo, sino como una condición del mundo, por tanto, como una perspectiva trascendental, aunque según indica Mohanty, a quien también termina citando, hay que resolver la paradoja de que ese ser humano/subjetividad trascendental es objeto y sujeto en el mundo (MG 1993b, p. 229). Evidentemente ahí está el germen de una reflexión nueva de Vicent MG, pero que aquí aún no está presente. Pero ha tomado nota del tema.

En el texto que comentamos, Vicent MG no es consciente del error en que se basa la cita, en la que se confunde “ego trascendental” con “ego fenomenológico”, cuando este es el fenomenólogo que descubre al otro, al ego trascendental, cuya primera capa de contenidos es la vivencia del cuerpo propio constituido por el conjunto de sensaciones que constituyen el *Leib*, el “cuerpo vivido”. Si Wild hubiera leído *Ideas II*, habría tenido una perspectiva totalmente distinta del problema, porque es un libro ausente en todos estos artículos de Wild. Vicent MG acepta las críticas de Wild, porque las identifica, además, con las de Ortega, de que la epojé desactiva la ejecutividad de la conciencia. Dice algo muy sintomático:

A juicio de Wild, el hecho de que la intencionalidad de la conciencia reclame el objeto intencional, hace recurrir a Husserl a la epojé trascendental, que deja en suspenso esas evidencias originarias por las que soy consciente de mi actuar en el horizonte del mundo, y me convierte a mí mismo, mis intenciones y acciones y al horizonte del mundo de la vida en que actúo, en objeto intencional de una conciencia o un sujeto trascendental que está “por encima” “más allá” (*über* dice Husserl, 1954, 155. *Beyond* traduce Wild) de mi natural experimentarme a mí y al mundo de la vida. Interpreto, recordando a Ortega (Martínez Guzmán, 1990), que la conciencia trascendental quita “intimidad” a la experiencia intencional viva (*Erlebnis*) que en el operar o funcionar (*fungieren*; Husserl 1954a, 109 ss. 1954b, 111 ss.) de mi yo-sujeto, hace que me dé cuenta de mí mismo fundido en mi actividad con el horizonte que me proporciona el mundo de la vida, y olvida que el carácter ejecutivo (*vollziehender Character*) de la conciencia trascendental es, en todo caso, derivado del carácter ejecutivo de toda conciencia y fundamentalmente de la de la “actitud natural” que por tanto no se puede tan fácilmente “poner entre paréntesis”. (MG, 1993, 230 s.)

Este texto resume lo fundamental de la posición de Vicent MG, que no es sino la orteguiana de la crítica del filósofo madrileño a Husserl en *La idea de principio en Leibniz*. Se olvidan de que es el fenomenólogo el que reflexiona sobre las evidencias naturales propias de la actitud natural, para tratar de comprender cómo el mundo es realmente el correlato del hábito fundamental de la vida humana, inquebrantable en la forma del “suelo de creencia” fundamental, el *Glau-bensboden*, que antecede a toda otra experiencia. Por eso ser humano es una subjetividad trascendental, que tiene experiencia de la razón originaria en la dación inmediata de ese mundo.

Lo interesante de estos planteamientos es que nos obligan a rechazar tanto el psicologismo *por abajo* como el psicologismo *por arriba*, porque toda intuición ocurre en la experiencia, que nunca es la aplicación de una forma preestablecida sino el surgimiento de esa forma de experiencia. Por ejemplo, la comprensión de una igualdad, pongamos por caso de dos manzanas, no me exige, al verlas por primera vez, aplicar una categoría de igualdad, sino al revés, esta categoría surge en esa experiencia, generándose así una forma nueva de experiencia que enriquece al ego trascendental con una nueva experiencia, ya que este es el conjunto de todas esas experiencias en las que se constituyen las cosas del mundo. Lógicamente, esto obliga a rehacer la lógica y la antropología, así como a redefinir el concepto de razón, que es absoluta porque se da en la experiencia originaria misma. Dice un poco más adelante Vicent MG, que asume las críticas de Wild, a saber, que “se puedan explicar las condiciones aprióricas del mundo de la vida sin recurrir a la conciencia trascendental” (ib., p. 232). Pero eso valdría solo si esa conciencia trascendental fuera acorporal/incorpórea, si no tuviera *Leib*, pero todo el sentido y escándalo que supuso *La crisis* consistió cabalmente en asumir que la subjetividad trascendental, que percibe en el mundo de la vida que es correlato de esas percepciones, está atravesada por las cinestesis y por el resto de sensaciones táctiles que constituyen su sistema del “si ... entonces”, que está detrás de toda percepción. Por eso, el error de todo esto está en no diferenciar, como es imprescindible hacerlo, la subjetividad trascendental directa, que es el ser humano que vive —cognitiva, afectiva y prácticamente— en el mundo, y el fenomenólogo o yo fenomenologizante, que tematiza esa subjetividad, en sí misma anónima, como condición de posibilidad del mundo mismo.

La experiencia es una experiencia anclada en el cuerpo vivido y de entrada volcada hacia los otros, que solo existen en la medida en que estamos y somos

nuestros cuerpos. Los otros siempre han estado a la vera de toda formación del sujeto trascendental, que incluso sólo en el intercambio con los otros llegará a su propia identidad, pues como decía Husserl, el tú es anterior al yo<sup>17</sup>. Precisamente esta unidad —trascendental porque es condición de posibilidad de la experiencia—, del yo y el otro, vida consciente/mundo, y desarrollo del yo/historia, es una unidad ineluctable de toda experiencia, que sólo se da en esa unidad.

Por todo esto, hay que hacerse cargo aún de las reticencias que Vicent MG mantiene frente a lo trascendental en el texto del siguiente año 1992. Conviene aclarar estos aspectos desde el convencimiento de que Vicent Martínez Guzmán, al tomar la intersubjetividad —en cuanto el único sujeto pensable— como sujeto de la racionalidad y sujeto del mundo, había superado esas primeras reticencias (MG, 2001a, 107). Pero, de todos modos, conviene también responder a ellas y disolverlas así de modo explícito en este momento. Empecemos diciendo que la trascendentalidad no se opone ni a lo empírico ni a lo fáctico, sólo se opone al sentido que ambos, lo empírico o fáctico, pueden tener de ser realidades cosificadas y determinadas por el conjunto de los hechos, en la medida, pues, de que sean “meros hechos”. El problema viene de entender lo trascendental desde la perspectiva kantiana. Husserl se adscribió al estilo de hacer filosofía de Kant, pero cambiando totalmente el sentido de las palabras utilizadas por este. Trascendental no significa, como en Kant, algo “más allá” o “por encima”<sup>18</sup> de lo empírico, sino el verdadero sentido de lo empírico, que, por tanto, se enraíza en lo empírico para que este sea lo que es<sup>19</sup>. La reducción trascendental no es “olvidarse” de la actitud natural, sino descubrir, en ésta, en el modo de estar instalado en el mundo el ser humano, su sentido trascendental<sup>20</sup>. Es lo que Husserl quiere decir cuando habla de descubrir en el ser humano natural el yo trascendental que este ser humano es. El yo trascendental no es un homúnculo “en” el ser humano<sup>21</sup>, sino la única forma en que el ser humano es tal, porque ese modo es la

<sup>17</sup> En esta frase se puede resumir lo que se dice en *La crisis*, donde Husserl toma nota de que el yo conseguido por la epojé sólo por equivocación es un yo. (Hua VI, 188).

<sup>18</sup> Vicent alude (1993b, 230) a ese “por encima” o “más allá”, que propone Husserl en Hua VI, 155.

<sup>19</sup> Se refieren a ese empírico rebajado a “mero hecho”. El fenomenólogo tiene que elevarse sobre la vida natural para poder comprenderla, y de todos modos la comprenderá entendiendo que la vida que tiene el mundo también es una vida que tiene el mundo como correlato de un hábito, de una *Welthabe*, que, por tanto, ha madurado y constituido la presencia del mundo en cuanto mundo, un mundo en el que ella también se halla, porque de entrada madura en un nicho social imprescindible para constituir el sentido mismo de la racionalidad.

<sup>20</sup> En cierta medida, el ensayo “Manifiesto por el sujeto trascendental” (San Martín, 2007a) lo escribí pensando en estas continuas faltas de comprensión, de la que la manifestación hecha en el primer seminario es un buen ejemplo.

<sup>21</sup> Husserl dice esto del modo siguiente: “dass also jeder Mensch ein “transzendentes Ich in sich trägt”; aber nicht als realen Teil oder eine Schichte seiner Seele (was ein Widersinn wäre), sondern

condición de posibilidad de que el humano sea lo que es. Por ejemplo, el ejercicio de la razón teórica o práctica, que permea necesariamente la vida humana en la misma asunción de la realidad a partir de la *protodoxa* o creencia originaria, o la competencia racional en la asunción y ejercicio de la cultura, sólo son comprensibles desde la perspectiva trascendental, que indicaba que esos ejercicios no pueden ser reducidos a “meros hechos”, como muy bien lo vio Vicent MG, sino que constituyen un ámbito de *obligatoriedad* fundamental e ineluctable para entender la vida humana.

No es otra cosa lo que la trascendentalidad significa. Además esa trascendentalidad aparece en la historia y la modera, por eso vive en un mundo de la vida histórico, con lo que no hay ninguna contradicción entre trascendentalidad e historia, frente a la opinión, en el Seminario, de un reticente asistente del grupo de Valencia. Me temo que la deriva del departamento de Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Castellón, al que pertenecía Vicent MG, ha asumido o se ha quedado anclado de lleno en la tesis opuesta a lo que aquí expongo, no siguiendo en absoluto las enseñanzas de Vicent, que, como veremos, en 1996 ya era consciente de que su primera concepción era errónea.

Si consideramos los Seminarios de fenomenología, a tenor de lo que se dice en el artículo publicado el año siguiente, es decir, 1991, en el Boletín de la SEFE (Martínez Guzmán/García Marzá, 1991), se ve que por entonces aún estaban de lleno en la sospecha respecto al “paradigma de la conciencia” —no se les pasa por la imaginación que tal vez no funcione con el paradigma del “ser consciente”—. En el artículo se puede ver el sentido de esa sospechosa “filosofía de la conciencia” (ib., p. 22), que debe ser superada en una fenomenología comunicativa; pero también se puede ver la valiente defensa que hace Fernando Montero Moliner (ib. p. 23) de la necesidad de mantener la subjetividad, pues, sin duda, en ella están del mismo modo los límites a la misma comunicación.

También merece la pena resolver la otra duda, la contraposición que inicialmente hacía Vicent MG entre fenomenología trascendental y fenomenología genética. Creo que es una oposición que iría aclarando a través de sus lecturas y de las explicaciones del propio seminario. La duda de Vicent MG partía de una oposición que se daba en Husserl entre una fenomenología estática y la

insofern er die durch phänomenologische Selbstbesinnung aufweisbare Selbstobjektivation des betreffenden transzendentalen Ich ist”, Hua VI, 190.

fenomenología genética; aquella se fija en la experiencia tal como se da, y ese es el nivel en el que operan los análisis de *Ideas I*, donde Husserl se sitúa en el nivel de los actos que constituyen la vida consciente, dejando de lado el trasfondo sólo en el cual esos actos tienen sentido; estos, en efecto, no son sino el iceberg de esa vida trascendental que lleva a la ejecución de esos actos. La fenomenología genética estudia ese trasfondo, cuyo primer rasgo es el flujo del ser consciente, poblado de experiencias anteriores o, mejor, constituido por esas experiencias anteriores; la vida consciente es una sedimentación de esas experiencias, habitualidades y resultados de experiencias previas. Todo eso que está detrás de cualquier acto y es el tema de la fenomenología genética, que en Husserl va apareciendo ya desde el principio, primero al analizar el ser consciente del tiempo interno que rige esa vida consciente; posteriormente irá descubriendo que tras ese ser consciente del tiempo está la configuración de hábitos en que el ser consciente aborda la presencia del mundo. Por eso, la descripción de la trascendentalidad se hace, primero, estáticamente, para fijar las unidades de investigación; y, luego, genéticamente para tratar de descubrir la génesis de esas unidades. Se trata de dos etapas del mismo análisis de la vida trascendental.

### 3. LA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES Y SU FUNDAMENTO FENOMENOLÓGICO

Voy a tratar, en no muchas líneas porque el artículo se va alargando, de perfilar el fundamento fenomenológico de la filosofía de la paz, en su formulación más precisa de "hacer las paces", de Vicent MG. Como decían Irene Comins y Sonia París, al presentar mi contribución a su *Investigación para la paz*, la fenomenología es "fuente fundamental de la que bebe la Filosofía para hacer las Paces" (2010, 6)<sup>22</sup>.

El primer texto en el que Vicent MG pone las bases de su filosofía de la paz es de 1995, (MG, 1995b) publicado en una *Teoría de la paz* (1995a). En este escrito se pone de manifiesto la "autonomía de la racionalidad" (1995b, 18). De esta autonomía pasa a la identidad de Europa, que Husserl "nos propone

<sup>22</sup> Para este punto podrían servir tanto mi intervención en el I Congreso Internacional de Filosofía para la Paz, que el 2010 celebraba el XV aniversario del Máster Universitario de Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo (San Martín, 2010), como la conferencia que el 15 de mayo de 2014 compartí con Vicent MG, en el XI Congreso de Antropología filosófica. Si no me equivoco, esta fue la última vez que vi a Vicent, aunque en ese momento pude compartir la satisfacción que tenía Vicent por poder cuidar, con su mujer, a sus nietas, mientras su hija trabajaba.

entender [...] en relación con el surgimiento de la filosofía" (ib.), por eso estamos hablando de una idea de Europa más allá de todo occidentalocentrismo, pues lo que está en juego es la "capacidad [del ser humano] de dar razones de lo que hace" (ib.), y el otro tiene derecho "de exigir razones de lo que se le hace" (ib.). Esto debe funcionar como un ideal regulativo para nuestras conductas. Desde muy pronto, Vicent MG acepta la idea husserliana de que el filósofo debe actuar como "funcionario de la humanidad", que tiene que tener muy presente la frase de Husserl de que "Ciencias de hechos, no hacen más que hombres de hechos" (p. 20), siempre alerta para no caer en ningún etnocentrismo porque hay que "destacar el compromiso de quienes hacemos filosofía hacia el reconocimiento de todos los seres humanos como tales seres humanos" (p. 22). Este es el oficio, la profesión (*Beruf*) del filósofo, que ahí tiene su vocación (*Berufung*), su llamada.

A partir de esta idea básica, que no es otra que la idea husserliana de la intersubjetividad trascendental, Vicent MG acudirá a la "transformación discursiva de la filosofía, a considerar la filosofía como una crítica de la modernidad, y a pensar la filosofía de la paz como una reconsideración crítica de las aportaciones kantianas, que lleva a la propuesta de "la reconstrucción del ideal regulativo de la paz perpetua como forma de dirimir los conflictos" (1991b, 31). Todo esto constituye el trasfondo de una Filosofía de la Paz "desde la perspectiva discursivo-trascendental". El resto del artículo trata de completar esa perspectiva con una aproximación, que actúa de complemento, "a las investigaciones de la paz desde su perspectiva de ciencia social" (ib.). En el texto que luego comentaré formula este segundo aspecto, referido en especial a Galtung, como "una reconstrucción empírico-conceptual, según la metodología de las ciencias sociales" (MG, 1998b, 99). El conocimiento que Vicent MG, ya en el artículo de 1995, muestra en relación con el estado de la cuestión de la investigación para la paz desde la perspectiva de las ciencias sociales, indica que la cuestión de la paz era un asunto muy tenido en cuenta por Vicent MG desde hacía ya cierto tiempo.

Pero donde Vicent MG expuso su filosofía de la paz en un contexto fenomenológico fue en el IV Congreso Internacional de Fenomenología, que tuvo lugar en Santiago de Compostela en 1996. Aquí quiere describir ya con máxima precisión esa perspectiva discursivo-trascendental a la que ha aludido antes. Ahora usa una fórmula muy explícita para esta parte de su tarea filosófica: "una reconstrucción trascendental de toda la red conceptual que iría ligada al concepto de persona" (1998b, 99). Exponer esa reconstrucción es la tarea de la ponencia

de Vicent MG en el Congreso. No voy a exponer esa reconstrucción, por razones de espacio, pero, respecto a los primeros años, Vicent MG parte —y esta es la novedad—, del carácter ejecutivo de la conciencia trascendental (1998b, 87). Ese carácter ejecutivo se ve en la fuerza ilocucionaria de todo acto de habla y de toda acción humana. Con ese bagaje se “establece la red conceptual que expresa fenómenos como la «solidaridad», el compromiso de unos seres con otros [...]; en definitiva un reconceptualización del concepto de «persona»” (ib.), es decir, desde una concepción nueva del carácter trascendental de la vida humana, una vida humana volcada radicalmente a los otros, con los que está en continuo contacto, se propone “la relación entre esa red conceptual-discursiva y el compromiso de la reflexión fenomenológica con la refundación (*Nachstiftung*) del telos de la racionalidad europea” (ib.), que apunta hacia aquellos ideales regulativos para una convivencia en paz. El apartado primero es un desarrollo de las ideas básicas de *La crisis*, desde este trasfondo de una reivindicación de la crítica al psicologismo como reivindicación de la autonomía de la racionalidad propia de todo ser humano, y de la tarea del filósofo desde su compromiso con esa reivindicación de la racionalidad para todos los seres humanos (p. 89). Esa reivindicación de la crítica al psicologismo es, a la vez, una confesión de la unidad de la obra de Husserl, frente a la posición de Wild y a la suya anterior.

Para este, esa “intersubjetividad trascendental” se hace efectiva en las prácticas comunicativas, lo que le permite aplicar a Vicent MG toda su fenomenología lingüística, donde destaca el cambio de la unidad de análisis, de las sentencias afirmativas, que han dominado los modelos comunicativos lingüísticos, a las frases en las que el yo hace algo, se pone en escena, por ejemplo, en las promesas, como modelos performativos, emisiones lingüísticas que hacen algo con las palabras.

Y ya para terminar este apartado, comentaré brevemente la primera sección del primer póstumo de Vicent MG (MG, 2018), ya que la segunda sección será motivo del último apartado de este ensayo. Se trata del texto con el que Vicent me honró en el libro *La razón y la vida*, con que mis amigos Jesús M. Díaz Álvarez y José Lasaga me obsequiaron. Vicent no llegó a ver el libro publicado, pues este salió en noviembre y él había fallecido en agosto.

Tengo que empezar señalando que, de las siete páginas del texto, esta sección ocupa cinco, es decir, la inmensa mayoría del texto. La filosofía de Vicent MG parte de mi interpretación de Husserl, en la que él destaca un punto: “el

reconocimiento de cada ser humano como sujeto trascendental, intersubjetivo, carnal-corporal-sexuado e históricamente arraigado en el mundo de la vida" (MG, 2018, 236). Desde esa idea, habla de una intersubjetividad trascendental emancipadora, pues es ahí donde hay que trabajar en una filosofía para hacer las paces, para cambiar los hábitos que constituyen la cultura para la violencia, por hábitos para hacer las paces.

A continuación dialoga con mi interpretación de Husserl, para pensar los tres tipos de violencia, la directa —guerras, conflictos físicos, etc.—, a la que se opone la paz negativa. En relación con esto, analiza Vicent MG el hecho, destacado por el autor, de que el giro en Husserl está justo en la evaluación de la primera guerra mundial. Segundo, la violencia estructural y cultural, que provoca a un número incalculable de personas la imposibilidad, no solo de disfrutar de las posibilidades que la humanidad ha logrado, sino ni siquiera de obtener lo mínimo para vivir. Aquí sitúa Vicent la posición husserliana en el tercer artículo para *Kaizo*. Y, por fin, propone la idea regulativa del ideal de un orden moral del mundo, que aparece en la segunda conferencia sobre el ideal del ser humano de Fichte, que debe llevarnos a "crear cultura para hacer las paces, alternativas a las más sutiles culturas violentas que colonizan nuestras mentes" (MG, 2018, 237).

Esta cultura para hacer las paces no es sino la conversión o giro filosófico que implica un despertar ético, y así tomar aquella decisión de ser un ser humano verdadero. De este modo, el método fenomenológico lleva a una reconducción del mundo y de la subjetividad mundana a la intersubjetividad trascendental. Esta reconducción "constituiría la nueva cultura para hacer las paces desde la razón despierta, espabilada o diligente, frente a la razón perezosa." (p. 240)<sup>23</sup>

#### 4. LA FILOSOFÍA PARA HACER LAS PACES Y EL LIBERALISMO

He dicho que en este apartado comentaría la segunda, aunque corta, sección del seguramente primer póstumo de Vicent MG, en el que nuestro autor nos

<sup>23</sup> Varias de las ideas desplegadas aquí por Vicent MG se desarrollaron también en la comunicación que Sonia París, Irene Comins y el propio Vicent MG presentaron en el IX Congreso de Fenomenología que en noviembre de 2009 tuvo lugar en Segovia. Cf. París y otros, 2011, 331-348. En este texto se insiste mucho en la necesidad de tener en cuenta los sentimientos, faceta que es determinante de los trabajos de las dos discípulas más conspicuas de Vicent MG, Sonia París (Cf. 2009, esp. 93-114), donde se trabaja expresamente el papel de los sentimientos en la resolución de conflictos; e Irene Comins, que se ha centrado en desarrollar una "ética del cuidado", en la que ve una desautorización de propuestas tradicionales, pues "sin sensibilidad empática uno puede no ser capaz de satisfacer las necesidades de los otros en el modo que requiere la moralidad." (Comins, 2015, 165). El cuidado, para ella, es el "eje vertebral de la intersubjetividad humana" (Comins, 2010, 73).

recuerda, con muy buen criterio, un último punto; creo que nos hace un gran favor llamándonos la atención sobre ello. La fenomenología husserliana, como toda filosofía, tiene una vertiente práctica, es decir, lleva a orientar la acción moral y política. Había pasado desapercibido un punto muy interesante de esa vertiente práctica política de la fenomenología. Vicent nos llama la atención sobre la posición del *ordoliberalismo* de Walter Eucken, miembro eminente de lo que se llama la Escuela de Economía de Friburgo, amigo íntimo de Husserl y autor de máxima relevancia en la constitución de la República Federal Alemana. Prácticamente, esta debía estar constituida basándose en un conocimiento de expertos, pero la importancia que ese aspecto tuvo creo que no había traspasado al saber usual de los fenomenólogos ni de los filósofos en general. Por otro lado, hay que tener en cuenta la importancia del tema porque el ordoliberalismo pasa por ser, nada más y nada menos, que el fundador de la “economía social de mercado”, que parece ser el ideal de toda sociedad dirigida de un modo socialdemócrata, que, en gran medida, se ha convertido en el ideal de la sociedad europea, y al que aspiran multitud de sociedades del mundo. Este es el punto que inspira las últimas páginas de ese trabajo de Vicent Martínez Guzmán.

También a mí me había pasado desapercibido ese debate hasta que en 1999 conocí a Walter Oswalt (1959-2018), nieto de Walter Eucken. El político alemán participó en el Congreso de Antropología Filosófica que, organizado por la SHAF<sup>24</sup>, tuvo lugar en Barcelona. Walter Oswalt fue el primer concejal alemán de los verdes, en su caso, en el Ayuntamiento de Frankfurt, luego dimitió de su puesto para fundar el *liberalismo radical*. En adelante dedicó su vida a la difusión de ese liberalismo radical y a gestionar el legado de su abuelo, hasta su inesperado fallecimiento a la temprana edad de 58 años. ¿Qué importancia tuvo para mí esta experiencia, la de haber conocido a Walter Oswalt, y en qué relación está esa experiencia con el escrito de Vicent Martínez Guzmán? Tengo que empezar aludiendo al impacto que me produjo en su día la intervención del político alemán (Oswalt, 1999); por esa impresión le invite al congreso que en el seno de la misma Sociedad organicé en Madrid en 2008, en el que siguió la línea del de 1999, pero desgraciadamente no envió su comunicación para su publicación. Después de ese acontecimiento me olvidé del tema.

<sup>24</sup> Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica.

Pero he aquí que Vicent, de modo indirecto, me lo trae a la memoria al final de su artículo, pero no exactamente porque recordara la intervención de W. Oswald, sino por la errónea interpretación que, según Vicent, la Escuela de Friburgo hace de Husserl. Extrañado por esa afirmación de Vicent MG, me apresté a estudiar el tema, cuyas líneas expongo en estas páginas. Resulta que en el curso 1978/1979 Michel Foucault leyó unas lecciones en el Collège de France en el que, tal vez llevado por un afán filocomunista al menos en apariencia, condena todo liberalismo; como el ordoliberalismo —defendido por la Escuela de Friburgo— es un liberalismo, lo mete en el mismo saco que el liberalismo clásico y el neoliberalismo, que son absolutamente condenables. Esas lecciones se publicaron en francés en 2004 (Foucault, 2004), y a partir de entonces empieza la exégesis de las lecciones de Foucault, que había dicho que el ordoliberalismo era el liberalismo propio de Alemania, y que estaba influenciado por la fenomenología de Husserl, sin aportar mucha más información al respecto<sup>25</sup>. De esa manera metía en el mismo saco el liberalismo clásico, el neoliberalismo actual y las consecuencias prácticas de la fenomenología. Cuando leí ese final del artículo de Vicent, en el que asume la interpretación de Foucault, dando por hecho que en el ordoliberalismo hay una errónea interpretación de la fenomenología de Husserl, se me despertaron las alarmas sobre el tema, porque no encajaban con el mensaje de Walter Oswald, que me había transmitido que su intención era reivindicar el legado de su abuelo Walter Eucken, y a mí me pareció altamente interesante desde mi posición fenomenológico-política. Dedicué, entonces, unos días a estudiar el tema llegando a algunas conclusiones que pueden tener su interés, al menos para lanzar un guante para algún tipo de investigación de más calado.

Primero, llegué a la conclusión de que la interpretación de Foucault es muy tendenciosa (ver Cristescu, 2013, 441)<sup>26</sup>, y que podría estar inspirada por una obsesión, en ese momento muy en boga en la intelectualidad francesa y no francesa, de que la alternativa a TODO liberalismo es el colectivismo, y que no hay alternativa entre uno y otro, por más que, ya entonces, los colectivismos se hubieran mostrado sumamente peligrosos y tóxicos. Yo sabía, y lo asumo plena y

<sup>25</sup> Vicent MG cita a Laval y Dardot (2013). En efecto, estos autores comentan el texto de Foucault, sin preocuparse de la precisión de este cuando habla de la fenomenología. Por ejemplo, confunde “actitud natural” con “actitud naturalista” (Laval/Dardot, 2013, 110), confusión que viene de Foucault.

<sup>26</sup> Radu Cristescu dice: “Yet Foucault’s presentation suffers both from a lack of formal precision and from adopting a hurried bird’s eye perspective over a vast number of sources, thinkers, and theories, meant to illustrate the emergence of a neoliberal «governmentality»”

conscientemente, que la fenomenología de Husserl es incompatible con el colectivismo, pues este solo es viable en una organización dominada por una vanguardia revolucionaria que asume la dirección y la capacidad de decidir. Para la fenomenología, tal vanguardia nunca podría sustituir a la autónoma decisión de los individuos<sup>27</sup>. Tampoco, obviamente, el liberalismo clásico del *laissez faire* era la respuesta alternativa, ni mucho menos el liberalismo financiero del siglo XXI, el neoliberalismo. Walter Oswalt defendía el *liberalismo auténtico* frente al *liberalismo rebajado*, que es liberalismo sólo para unos pocos, los ricos y poderosos, y el resto que se apaña, aunque quede excluido, que es la terrible secuela tanto del liberalismo clásico como del neoliberalismo.

Aleccionado por ese planteamiento, seguí la bibliografía misma aportada por Vicent Martínez Guzmán, rabiosamente actual, en lo que nos da una vez más una gran lección de estar al día en la brecha más candente de los temas. Me encontré así, primero, aquellos que asumen las tesis de Foucault, entre ellos el propio Vicent MG; segundo, aquellos que estudiaron y evaluaron con seriedad la mencionada influencia de Husserl en la Escuela de Friburgo, sobre todo los trabajos de Nils Goldschmidt y Hermann Rauchenschwandtner, por un lado (2007); y, por otro, los de Rainer Klump y Manuel Wörsdörfer (2010). Según estos autores hay que buscar una doble influencia en Walter Eucken, por un lado la husserliana, que es más epistemológica que de contenido y metaeconomía. En efecto, en esa influencia priman las exigencias metodológicas que Husserl iba proponiendo de establecer leyes de funcionamiento de la experiencia económica. Walter Eucken utiliza para ello expresamente elementos husserlianos en la construcción de su economía, que parte, por supuesto, de la inviabilidad del colectivismo, por tanto, que asume el mercado como principio básico de la economía, y por eso es un tipo de liberalismo.

Pero, por otro lado, aquí viene la segunda influencia en Walter Eucken, que no es el compromiso moral necesario de la intersubjetividad, que es el que

<sup>27</sup> Como hijo de agricultores, muy pronto tomé nota de la inviabilidad de determinar desde un centro de decisión —la vanguardia del partido— los cultivos adecuados en cada terreno, como se hizo en los planes quinquenales de la Unión Soviética, que fueron de fracaso en fracaso. La decisión de qué es lo adecuado a cada terreno lo sabe el agricultor de ese terreno. Esto, que para mí fue decisivo, se aplica a toda la economía. El individuo es el agente de las decisiones económicas, aunque, naturalmente, eso no significa convertir al individuo en único agente, que es lo que hace el liberalismo clásico y sobre todo el neoliberalismo. El individuo del que habla la fenomenología es un individuo en sociedad y que solo en la sociedad tiene la posibilidad de plenitud, más aún, solo en el bien del otro puede encontrar su plenitud. Esa situación es la que debe moderar y encauzar las decisiones económicas, para lo que es imprescindible la actuación del Estado.

llevaría a aquel compromiso moral necesario de aplicar en la economía de mercado. Esta sería la economía que se derivaría de la ética husserliana. Pero Husserl, en Friburgo, no había publicado un cuerpo de doctrina en ese sentido (Cf. Klump/Wörsdörfer, 2011, 564). Los artículos de *Kaizo*, donde está lo fundamental de esa orientación, los tres publicados lo fueron en una revista japonesa, pero, además, solo el primero en alemán y japonés; los otros dos solo en japonés, por tanto, inalcanzables prácticamente para la totalidad de alemanes; en cuanto a los dos últimos permanecieron inéditos. Tampoco las lecciones de ética fueron publicadas. En consecuencia, esa parte de la fenomenología, repito, que daría fundamento a una economía basada en la ética husserliana, no pudo influir en Walter Eucken.

Por eso los autores que han estudiado el tema han mirado en otra dirección, hacia Rudolf Eucken. Como dicen Klump<sup>28</sup> y Wörsdörfer, “Rudolf Eucken parece ser el eslabón perdido entre la economía normativa de Walter Eucken y la filosofía fenomenológica del ser consciente y el intuicionismo” (ib.; cf. también Goldschmidt, 2013, 136). En efecto, quien influye decisivamente en el teórico de la Escuela de Friburgo es su padre, Rudolf Eucken. Y aquí sí que nos encontramos con sorpresas, porque las ideas morales y políticas de Rudolf Eucken coincidían masivamente con las de Husserl en los artículos de *Kaizo* (Klump/Wörsdörfer, 2011, 562). Y estas ideas del compromiso moral que debe gobernar el mercado son fundamentales en la filosofía que inspira a la Escuela de Friburgo. La economía de mercado debe ser radicalmente moderada por lo que las constituciones de muchos países reconocen, la FUNCIÓN SOCIAL DE LA PROPIEDAD. Cuando ésta pierde su función social, la propiedad privada es perversa. Todos sabemos que el mercado produce excluidos. A esa consecuencia del mercado contestaba Walter Eucken con una frase que citaba su nieto y que dice: “... por importante que sea la idea de un capitalismo humanizado por la política social del Estado, no era esa la idea fundamental de los *Ordoliberalen* [la propia de la Escuela de Friburgo]: el núcleo de su concepción no era compensar las consecuencias —pobreza y opresión— sino acabar con las causas: «no se trata de combatir los llamados ‘abusos’

<sup>28</sup> Rainer Klump ya había escrito al respecto un texto en 1998 enormemente interesante (cf. Klump, 2003, nota 1, p. 149) porque es muy anterior a la publicación de las lecciones de Foucault. En él reivindica el papel de Rudolph Eucken en la economía de Walter Eucken, en quien por supuesto también interviene Husserl.

de la prepotencia económica sino la prepotencia económica misma»" (Oswalt 1999, 146)<sup>29</sup>.

Este es el programa político de una auténtica economía social del mercado, incompatible con toda concentración económica, con todos los cárteles financieros, con las multinacionales que imponen sus políticas, etcétera. Ese es el programa que el nieto de Walter Eucken nos expuso para llevar adelante un *auténtico* liberalismo, frente al liberalismo *rebajado*, porque es liberalismo sólo para unos pocos, los poderosos y dueños del dinero.

Una tarea muy interesante para la fenomenología en esta dirección es seguir esa vía, abierta por Vicent Martínez Guzmán, aunque él, en ese momento, se dejara llevar por la precipitada interpretación de Michel Foucault. La economía social de mercado<sup>30</sup> es incompatible con las multinacionales, los consorcios, las grandes sociedades etc., por eso, lo primero que hizo el nuevo Estado alemán, basado en el ordoliberalismo, fue eliminar todos los grandes consorcios que venían de la Alemania nazi y que desgraciadamente aún existían, y que habían contribuido decididamente al mantenimiento y aprovechamiento de la dictadura nazi. Lo que ocurrió fue que la política alemana no se mantuvo fiel a esa exigencia y lo peor fue que fomentó la creación de una Europa basada fundamentalmente en el predominio de esos o parecidos consorcios. El ordoliberalismo se aplica en la Unión Europea como un liberalismo *rebajado*, en realidad, como auténtico *neoliberalismo*, en el peor sentido de la palabra, pero, en mi opinión, no porque ese neoliberalismo fuera ni remotamente la marca de la casa. De todos modos, el asunto deberá ocuparnos con más detenimiento. Todas estas páginas me las ha suscitado la rica vida intelectual y personal de Vicent Martínez Guzmán, un ejemplo de profesional de la filosofía, que me honró con una amistad que ahora añoro, y cuya obra es ya patrimonio de la filosofía.

<sup>29</sup> La cita entre comillas, hecha por Oswalt, es de Walter Eucken, *Konzernentflechtung und Kartellauflösung* (Informe), Friburgo, Marzo 1947. Cita Oswalt, 1999, 146, nota 17.

<sup>30</sup> Sobre la economía social de mercado y su origen ver Commun 2003.

## BIBLIOGRAFÍA

- BUENO, Gustavo (1993), *Teoría del cierre categorial*, vol. 4. El sistema de las doctrinas gnoseológicas. Descripciónismo (Parte II, sección 2). Teoreticismo (Parte II, sección 3). Oviedo: Pentalfa.
- COMINS MINGOL, Irene (2010), "El cuidado, eje vertebral de la intersubjetividad humana", en Comins y París (2010), pp. 73-87.
- (2015), "La ética del cuidado en sociedades globalizadas: hacia una ciudadanía cosmopolita", en *THÉMATA. Revista de Filosofía*, N.º 52, pp. 159-178.
- COMINS MINGOL, Irene & CABEDO, Salvador (2018), "Vicent Martínez Guzmán. *In memoriam*", en *Investigaciones fenomenológicas* 15, 11-17.
- COMINS MINGOL, Irene y PARÍS ALBERT, Sonia (2010), *Investigación para la paz. Estudios filosóficos*, Barcelona: Icaria.
- COMMUN, Patricia (ed.) (2003), *L'ordolibéralisme allemand. Aux sources de l'Economie sociale de marché*, Cergy-Pontoise: CIRAC-Université Cergy-Pontoise.
- CRISTESCU, Radu (2013), "Hans-Helmuth Gander, Nils Goldschmidt, and Uwe Dathe (eds.): *Phänomenologie und die Ordnung der Wirtschaft*. Edmund Husserl, Rudolf Eucken, Walter Eucken, Michel Foucault", en *Human Studies* 36, pp 441-449.
- FOUCAULT, Michel (2004), *La Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, ed. preparada por Michel Senellart, París: Gallimard/Seuil. Trad. de Horacio Pons, *Nacimiento de la biopolítica*, México DF: F.C.E., 2007. La edición alemana, *Die Geburt der Biopolitik*, Frankfurt: Suhrkamp, es de 2006.
- GAOS, José (1999), *Obras completas*, tomo X, *De Husserl, Heidegger y Ortega*, Prólogo de Laura Mues de Schrenk. Edición coordinada por Antonio Zirión Q., México DF: UNAM.
- GAOS, José y OTROS (1963), *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México DF: UNAM.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo (1993), "El mundo de la vida: Husserl y Habermas", en *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Javier San Martín (ed.), Madrid: UNED, pp. 241-258.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo y MARTINEZ GUZMÁN, Vicent (1993), *Teoría de Europa*, Valencia: Nau Llibres.
- GOLDSCHMIDT, Nils (2013), "Walter Eucken's place in the history of ideas", en *The Review of Austrian Economics* 26, pp. 127-147.
- GOLDSCHMIDT, Nils. y. RAUCHENSCHWANDTNER, Hermann (2007): "The Philosophy of Social Market Economy: Michel Foucault's Analysis of Ordoliberalism", Freiburg, Freiburger Diskussionspapiere zur Ordnungsökonomik/ Freiburg Discussion Papers on Constitutional Economics 07/4. Institut für Allgemeine Wirtschaftsforschung Abteilung für Wirtschaftspolitik Albert-Ludwigs Universität Freiburg i.Br.

[https://www.econstor.eu/bitstream/10419/4374/1/07\\_4bw.pdf](https://www.econstor.eu/bitstream/10419/4374/1/07_4bw.pdf) (Acceso 15/11/2019).

- HUSSERL, Edmund, Hua I. *Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge*, Ed. de E. Strasser, La Haya: Martinus Nijhoff, 1950. Introducción, trad. y notas de M. Antonio Presas, *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.
- Hua XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928, editado por I. Kern, La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
  - Hua XVIII. *Logische Untersuchungen*, Erster Band. *Prolegomena zur reinen Logik*, edición de E. Hollenstein, La Haya: Martinus Nijhoff, 1975. Trad. esp. de M. G. Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas*. Tomo primero, *Prolegómenos a la lógica pura*, Madrid: Revista de Occidente, 1929. Varias ediciones, primero en Revista de Occidente, después en Alianza Editorial.
  - Hua Mat IV, *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919* (Husserliana Materialien IV). Herausgegeben von Michael Weiler, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 2008.
- KLUMP, Rainer (2003), "On the phenomenological roots of German Ordnungstheorie: what Walter Eucken owes to Edmund Husserl", en *Commun*, 2003, pp. 149-161.
- KLUMP, Rainer y WÖRSDÖRFER Manuel (2010): "On the affiliation of phenomenology and ordoliberalism: Links between Edmund Husserl, Rudolf and Walter Eucken", *The European Journal of the History of Economic Thought*, 18 (4), 551-578.
- LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre (20XX), *La nueva razón del mundo*, Barcelona: Gedisa. Orig. francés de 2010.
- LÓPEZ SAENZ, M<sup>a</sup> Carmen (1995), "1<sup>a</sup> Sesión (18 de Enero). La ciencia del mundo de la vida I. §§ 33-34 y 38 de *La Crisis*", en *Varios*, pp. 147-152.
- MARTINEZ GUZMAN, Vicent (1986), "Reflexions sobre l'home des de la Fenomenologia Lingüística de J. L. Austin," *Millars*, Vol. XI, 1-2 (Castello de la Plana), pp. 19-30.
- (1990), "Líneas de investigación en fenomenología de Vicent Martínez Guzmán", *Boletín informativo de la SEFE 1*, actualmente en *Investigaciones fenomenológicas 0*, *Boletín 01* (1990), pp. 27-28.
  - (1991a), "On a linguistic phenomenology of «intention»", en *Analecta husserliana. The yearbook of phenomenological research*. Volume XXXVI, pp. 73-81. Art. leído en 1988.
  - (1991b), "Estudio fenomenológico lingüístico del 'yo ejecutivo'", en *Ortega y la fenomenología*, J. San Martín (ed.), Madrid: UNED, 167-180. Leído en 1990.
  - (1993a), "Explicitación de la racionalidad europea", en *Teoría de Europa*, García Marzá, V. Domingo, y Martínez Guzmán, Vicent, Valencia: Nau Llibres, pp. 53-72.
  - (1993b), "*Lebenswelt*, lenguaje y ciencias humanas en J. Wild", en *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Javier San Martín (ed.), Madrid: UNED, pp. 225-240. Leído en 1991.
  - (1995a), (ed.) *Teoría de la Paz*, Valencia: Nau Llibres.

- (1995b), "La filosofía de la paz y el compromiso público de la filosofía", en Martínez Guzmán 1995a, pp. 73-92. Después (reelaborado) en Martínez Guzmán 2001b, pp. 15-36. (se cita de este último texto).
  - (1998a), "La fenomenología lingüística de Fernando Montero", *Investigaciones fenomenológicas 2*, 45-56. Art. original de 1990.
  - (1998b), "De la fenomenología comunicativa a la filosofía de la paz", en *Fenomenología y ciencias humanas*, M<sup>a</sup> Luz Pintos y José Luis González (eds.), Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, pp. 87-101. Art. de 1996.
  - (2001a), "Recuperación trascendental de la racionalidad europea", en *Investigaciones fenomenológicas 3*, 103-120. Art. leído en 1992.
  - (2001b), *Filosofía para hacer las paces*. Barcelona: Icaria.
  - (2018), "La «razón despierta» de Husserl. Alternativa a la «razón perezosa» neoliberal desde una filosofía para hacer las paces", en *La razón y la vida*. Escritos en homenaje a Javier San Martín. J. M. Díaz Álvarez y José Lasaga Medina (eds.), Madrid: Trotta, pp. 236-243.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent y GARCÍA MARZÁ, Domingo (1991), "Apropiación teórico-comunicativa del concepto fenomenológico de *Lebenswelt*", *Boletín informativo de la SEFE 3*, actualmente en *Investigaciones fenomenológicas 0*, *Boletín 03* (1991), pp. 21-28.
- MONTERO MOLINER, Fernando (1969), "Notas para una revisión de la fenomenología", en *Man and World*, 2, 1, 117-138. (En el pie de la revista pone como año 1968, pero se trata del número de 1969).
- OSWALT, Walter (1999), "La revolución liberal: acabar con el poder de los consorcios" en *Identidad humana y fin del Milenio*. Jacinto Chozá y Octavi Piulats (eds.), *Thémata. Revista de Filosofía 23*. Sevilla, 1999. pp. 141-179.
- PARÍS ALBERT, Sonia (2009), *Filosofía de los conflictos*, Barcelona: Icaria.
- PARÍS, Sonia, COMINS, Irene y MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (2011), "Algunos elementos fenomenológicos para una filosofía para hacer las paces", en *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 3: *Fenomenología y política*, pp. 331-348.
- REVERTER BAÑÓN, Sonia (2006), *Europa a través de sus ideas*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- SAN MARTÍN, Javier (1985), *La antropología, ciencia humana ciencia crítica*, Barcelona: Montesinos. Tercera edición, 2001.
- (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED.
  - (1987), *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos. 2<sup>a</sup> Edición Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
  - (1994), *La fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: UNED.
  - (2007a), "Manifiesto por el sujeto trascendental", en *La cuestión del sujeto*. El debate en torno a un paradigma de la modernidad, edición al cuidado de Eduardo Álvarez, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 63-88.
  - (2007b), *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva/ UNED.
  - (2010), "La fenomenología y el pensamiento no étnico como cultura de la paz" en I. Comins y S. París (2010), pp. 25-50.

- (2015a), "Intersubjetividad, interculturalidad y política», en *THÉMATA. Revista de Filosofía* N.º 52, Julio-diciembre, pp. 129-145.
- (2015b), *La nueva imagen e Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Editorial Trotta.

SÁNCHEZ BENÍTEZ, Sergio (1995), "3ª sesión (28 de marzo).- La estructura del mundo de la vida. §§ 36 Y 37", en *Varios*, pp. 157-162.

USCATESCU, Jorge (1995), "2ª Sesión (22 de febrero).- La ciencia del mundo de la vida II. §§ 44 y 51", en *Varios*, pp. 152-157.

VARIOS, 1995, "El concepto de *Lebenswelt*. Seminario Permanente de Fenomenología", en *Investigaciones fenomenológicas* 1, pp. 147-182.

WILD, John (1940), "Husserl's Critique of Psychologism: Its Historic Roots and Contemporary Relevance", en *Philosophical Essays. In Memory of E. Husserl*, M. Farber (ed.), Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, pp. 19-43.

- (1963), "Husserl's Life World and the Lived Body", en Gaos y otros, *Symposium sobre la noción husserliana de la Lebenswelt*, México DF: UNAM, pp. 77-93.

# TRADUCCIONES



## LA INTERPRETACIÓN DE HUSSERL DE JACQUES DERRIDA<sup>1</sup>

### JACQUES DERRIDA'S HUSSERL INTERPRETATION

F. Joseph Smith

Traducción y notas

**Jimmy Hernández Marcelo**

Laboratorio de Ontología de la Universidad de Turín

jimmy.hernandezmarce@edu.unito.it

Jacques Derrida, una figura bien conocida en la comunidad intelectual francesa, es profesor de filosofía en *L'École Normale Supérieure* de París. Ha traducido la obra de Husserl *El origen de la geometría*, que ha sido publicada con su propia introducción. Sus escritos se pueden encontrar en la *Revue de Métaphysique et de Morale* y en revistas similares. Su segundo libro, *La voz y el fenómeno*, pronto será publicado. Previamente ha publicado *La escritura y la diferencia*. Un estudio sobre Heidegger, "*Ousia y gramme: nota sobre una nota de Ser y Tiempo*", aparecerá en una colección de ensayos, *Phenomenology in Perspective*, editada por F.J. Smith.

El siguiente ensayo surgió de una invitación al profesor Derrida para asistir a la *Sociedad Americana de Fenomenología* en la Universidad Estatal de Penn en octubre de 1966. A pesar de que el profesor Derrida no pudo asistir al encuentro, preparó un artículo sobre la interpretación de Husserl de unas 130 páginas. En

<sup>1</sup> La versión original de esta publicación se encuentra en F. Joseph Smith, "Jacques Derrida's Husserl Interpretation", en *Philosophy Today*, Volume 11, Issue 2, Summer 1967, pp. 106-123 (DOI: 10.5840/philtoday196711215). Las notas de los traductores se introducen en numeración arábica (1, 2, 3, etc.). Las notas del editor original —F. Joseph Smith— se presentan en numeración romana (I, II). Hacemos un agradecimiento especial a George Leaman, *Director of Philosophy Documentation Center*, por autorizar la publicación de esta traducción.

su ausencia, el profesor Smith ha consultado sobre la posibilidad de hacer un resumen y seleccionar partes de este estudio y presentarlos junto a algunos comentarios. *Philosophy Today* se alegra de publicar aquí —con el visto bueno del profesor Derrida— la presentación hecha por el Dr. Smith del pensamiento de Derrida. El texto completo de este estudio sobre Husserl va a ser publicado el próximo año por *Éditions du Seuil* en París<sup>2</sup>.

F. Joseph Smith

#### FENOMENOLOGÍA Y CLAUSURA METAFÍSICA

La especulación metafísica siempre llenó a Husserl de una desconfianza tenaz. Así, siempre la opuso a la concreta descripción fenomenológica y abogó por una vuelta de la mera especulación sobre las cosas, a las cosas mismas. Esto fue el motivo fundamental de la fenomenología. El concepto de "cosa" cubre aquí todos los "onta", es decir, cosas físicas y psíquicas, objetos sensibles e inteligibles, verdad matemática y valor moral, significación religiosa y estética, naturaleza y cultura, etc. Volver a la cosa misma significaba volver a todo lo que se da y tal como se da en persona (*leibhaftig*), en su "desnudez originaria", es decir, sin su vestimenta conceptual y antes de ser cubierto por una sedimentación interpretativa de la especulación. En sus escritos, Husserl estuvo profundamente consciente de la crisis en la que se encontraban la metafísica tradicional y la ciencia. Su reacción a esta doble crisis fue, sin duda, revolucionaria y radical. Pero se debería señalar que Husserl critica las dos tradiciones solo en términos de su infidelidad a su visión original y, así, reconduciría a la metafísica y a la ciencia a una autenticidad que la historia ha pervertido. Incluso más tarde en *Meditaciones cartesianas*, Husserl todavía opone una auténtica metafísica a una metafísica en el sentido habitual. En efecto, los resultados de estas meditaciones, escribe Husserl, son "metafísicos", si esto significa conocimientos últimos sobre el ser. Pero la metafísica tradicional en absoluto está en conformidad con su origen como filosofía primera. De este modo, la fenomenología excluye toda

<sup>2</sup> Este estudio nunca fue publicado. Hasta el momento no hemos tenido acceso al texto íntegro de 130 páginas mencionado por F. Joseph Smith. Quizás se encuentre desclasificado en algún lugar de los *Archivos Derrida* de la Universidad de California en Irving.

“aventura metafísica”<sup>3</sup>. Y entonces, la fenomenología aparece de modo concreto en la historia de la filosofía como una transgresión seria contra la metafísica no muy diferente a la crítica de Marx, Nietzsche y Heidegger, pero al mismo tiempo, tiene también el objetivo de una restauración de una auténtica metafísica al volver al antiguo ideal platónico de la filosofía de la *episteme* y al proyecto aristotélico de una filosofía primera. La nueva metafísica, surgida de la fenomenología trascendental, sería tanto una ciencia rigurosa como “una filosofía primera”. “Esta metafísica” tendría una misión “arcóntica”. Así el método de Husserl retiene e intenta rejuvenecer el pensamiento metafísico tradicional mirando las cosas por debajo de su pátina de la historia, poniéndolas “entre paréntesis”, “controlándolas” con la ayuda de neologismos, etc. Estas ambigüedades y dificultades no son accidentales o externas al proyecto fenomenológico.

#### LA PREHISTORIA DE LA FENOMENOLOGÍA

Ya en su primer libro, *Filosofía de la aritmética* (1891), Husserl buscó una primera crítica de la metafísica en la psicología de aquel entonces. Aquí se percibe de inmediato que una preocupación permanecería siempre con él: la del origen concreto de las cosas con independencia de la experiencia psicológica subjetiva. En este caso se trataba del número “objetivo”. Hasta ese momento la objetividad del número no se había respetado realmente y el número había sido reducido por los empiristas a una experiencia psicológica. O bien, en el polo opuesto, a la objetividad del número se le asignaba un lugar eterno fuera de la experiencia y de la historia, ya sea en el *tópos noetós* de Platón, en la “mente divina” del racionalismo cartesiano o en la estructura *a priori* del espíritu finito de la filosofía de Kant, etc. Al intentar preservar tanto la objetividad como la subjetividad del número, Husserl esperaba ya en esta temprana fecha que sus estudios fuesen importantes para la metafísica y la lógica. Y aunque permanece en gran parte incrustado en la psicología, el joven Husserl ya había aprendido con la ayuda de Brentano a no incluir a los objetos ideales producidos por el sujeto en la misma clase que los objetos reales de la naturaleza y del mundo.

<sup>3</sup> Cf. Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, § 60, p. 207.

Pero al atribuir el origen de los objetos ideales a una intencionalidad real y a eventos psíquicos reales, Husserl todavía corría el riesgo de perder su sentido ideal y su valor universal. Por esta razón, en *Investigaciones Lógicas* rompe con el psicologismo y así decidió no publicar la segunda parte de su primer libro. En este punto abandona la psico-génesis. La confusión de lo ideal y de lo real se remonta a Aristóteles, en cuyo umbral Husserl presenta su queja. Más tarde en *Lógica formal y lógica trascendental*, Husserl acusa a toda la tradición metafísica de no haber llegado a la noción de forma pura del juicio o a una lógica orientada hacia la forma vacía (*Leerform*) del objeto en general, a una indeterminación tan radical que escapa tanto a las categorías reales como a las irreales. Las limitaciones tradicionales de la metafísica han sido sus presuposiciones ontologista y "realista". No ha habido un interés real, sostiene Husserl, por el *objeto* del pensamiento "en general", excepto en la medida en que se da como *entidad real*. Incluso Platón hacía de la idealidad del objeto algo realmente existente (*ón-ton=siendo ser*). Husserl hace una crítica de la metafísica aún más radical que la de Kant, la cual está referida a la posibilidad del objeto en general. Kant fundamentaba la objetividad en las estructuras reales del espíritu humano, es decir, en el sujeto finito. Pero esto estaba siempre amenazado por lo que Husserl llama "psicologismo trascendental".

De igual forma, los filósofos como Lipps piensan erróneamente que esta lógica era la "física del pensamiento". En *Filosofía como ciencia rigurosa* (1911), Husserl elige el intento de Dilthey de fundamentar la norma y el significado de la verdad en una totalidad histórica de *hecho*. Siempre es esta posibilidad de la verdad *como* ciencia y del proyecto filosófico *como* ciencia, la que arruina el historicismo en cuanto tal; porque la historia no es más que la ciencia empírica del espíritu humano en su desarrollo y su devenir. La historia nunca puede distinguir entre religión como parte de la cultura y religión como idea o valor; o entre filosofía como historia y filosofía como válida<sup>4</sup>. Esto no significa que Husserl niegue la posibilidad de una historia interna de las normas y de las ciencias. Estas serán planteadas en *Crisis* y en *El origen de la geometría*. Pero consideró que el historicismo nunca podría decirnos más que lo que las ciencias individuales ya nos han dicho sobre ellas mismas. El vínculo común y el fundamento que subyace

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *La filosofía, ciencia estricta*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 62.

nunca podrían ser descubiertos por el historicismo, ya que intenta presentar una totalidad de *hechos*. En *Investigaciones Lógicas*, las normas, las leyes lógicas, los objetos ideales que son el tejido del lenguaje, la gramática pura lógica que define las condiciones de un discurso dotado de sentido, son todos examinados. Sin embargo, ninguno de estos objetos ideales es el producto de un *topos ouranios*. De este modo, Husserl los vincula a la actividad psíquica y a los hechos históricos; a pesar de que son constituidos por una subjetividad no-empírica. Y es por esto por lo que Husserl es acusado de logicismo. Puesto que todavía no había definido ni descrito el campo original de esta subjetividad concreta.

#### LA ἔποχῆ Y LA CONSTITUCIÓN ESTÁTICA

Entre el último volumen de *Investigaciones lógicas* y la elaboración de una más detallada fenomenología trascendental, Husserl atravesó un profundo sentimiento de desaliento. Pero fue también este período el que da testimonio de la maduración de lo que se podría llamar su "discurso del método fenomenológico". Sus reglas principales son las de *reducción*: reducción eidética y reducción trascendental. La reducción eidética está destinada a dar acceso a la intuición original de la esencia o *eidos*. En la metafísica tradicional aristotélica, la esencia es lo que hace que una cosa sea lo que ella es con todos los atributos necesarios e indispensables para ser lo que es. De este modo, pertenece a la esencia del cuerpo lo que llamamos extensión y sin esto no podría ser cuerpo. No obstante, esto podría ser afirmado sin recurso a la experiencia. Así, la extensión pertenece al *eidos* de cuerpo, tal como corresponde a la esencia de la percepción darnos únicamente facetas del objeto y nunca su totalidad. No se puede imaginar un cuerpo que escape a estas dos necesidades eidéticas. La intuición de la esencia consiste en dirigirse a lo esencial, a lo universalmente evidente y al carácter *a priori* necesario de todo objeto o categoría de objeto. Para llevar a cabo tal reducción, se debe *reducir*: poner "entre paréntesis", neutralizar el hecho, es decir, la existencia bruta del cuerpo; puesto que la esencia no está fundada en ninguna existencia individual, sino en el ejemplo contingente de tal o cual cuerpo. Así la fenomenología es la ciencia de las esencias y sus proposiciones tienen la fuerza de la evidencia apodíctica.

Pero tal interpretación de la esencia respecto de la existencia fáctica corre el riesgo de ser denominada una hipóstasis metafísica. ¿Acaso no es una hipóstasis

de esencias, un idealismo platónico, un nuevo substancialismo? En absoluto, pues incluso al restaurar el término platónico *eidos* y el término aristotélico *ousia*, Husserl rechaza el platonismo y el substancialismo. Puesto que la esencia *no existe*. *No es nada* fuera del hecho y no puede levantarse para hacer un mundo de esencias eidéticas. Es una no-existencia original e irreductible. Así, la extensión sin el cuerpo no es nada, pero no se identifica con el cuerpo existente. Por tanto, todas las consideraciones “místicas” respecto del *eidos* son eliminadas radicalmente<sup>5</sup>. El mundo de Husserl no es un mundo-de-ideas.

La reducción trascendental o *epoché* fenomenológica pone entre paréntesis la totalidad de las existencias en un proceso análogo. Pero no un tipo de “duda universal” ni de escepticismo del estilo de Descartes. Tampoco se trata de un idealismo berkeleyano. Así al neutralizar el mundo natural ya no estoy interesado en él —aunque no lo niego— sino simplemente en los fenómenos existentes: ahora estoy abierto al *aparecer* de las cosas y del mundo, esto es, como *fenomenológicos*. La percepción de un objeto no tiene que ver simplemente con un objeto percibido; el ser-percibido no solo es una cuestión del objeto mismo. Dejando de interesarme por su existencia factual, puedo dirigir mi atención a su ser-percibido (*son être-perçu*) o hacia la percepción que tengo de él. De este modo, la fenomenología describe esa experiencia fenomenal o experiencia eidética de los fenómenos sin la cual el mundo y el ser en general no aparecerían en absoluto y no tendría sentido y, entonces, no habría lugar para el lenguaje ni para el conocimiento. La reducción es, por tanto, *trascendental* porque describe una conciencia no empírica, no mundana, que es al mismo tiempo la condición de posibilidad de un objeto en general (en todo esto, Husserl supera lo que Derrida llama el residuo metafísico que limita los esfuerzos de Descartes y Kant).

En *Ideas I* se hace evidente rápidamente que no hay una reducción epocal<sup>6</sup>, sino que hay una progresión indefinida en la que los residuos ingenuos, naturales y no críticos tienen que ser reducidos. Siendo *Ideas I* una obra preliminar en comparación con las obras posteriores; sin embargo, hay allí algunos pasos importantes, a saber, la correlación *hylé-morphé* y la correlación *noesis-noema*. La *hylé* es la materia sensible del mundo vivido, es decir, la pura cualidad sensible,

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: Fondo de Cultura Económica 1962, § 3, p. 23.

<sup>6</sup> “Epocal” como adjetivo de “epoché”.

no la cualidad actual como realidad fisiológica o psicológica. En consecuencia, no la cualidad existente, sino el fenómeno vivido que le corresponde. No obstante, esta "materia fenomenológica" no es intencional. Más bien debe ser activada por una intencionalidad que le da forma, a saber, la *morphé*. Una vez animada, vuelve al objeto fenomenal como *noema* o *sentido* del objeto. Al noema le corresponde un acto llamado *noesis*, que aspira (*vise*) y busca al objeto. El noema no es una *cosa* en el mundo, sino el *sentido* de un objeto. De este modo, la *hylé* es real (*réel*) y no intencional, el *noema* es intencional y no real (*réel*), la *morphé* y la *noesis* son intencionales y reales (*réelles*). Lo real (*réel*), por supuesto, es tomado en su sentido fenomenológico como opuesto a lo *meramente real*. Visto así, el noema no pertenece ni a la conciencia ni al mundo. Un enigma de este tipo es inconcebible en la metafísica. Se trata de una ruptura hecha posible solo por medio de la *epoché* fenomenológica. Y, sin embargo, se emplea el lenguaje de la metafísica tradicional en la elaboración de esta ruptura.

#### LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

En *Ideas I* Husserl se dio cuenta de que diferenciar el problema de la temporalidad constituyente de la conciencia y considerar una temporalidad fenomenológica como *ya constituida* (En su discusión de la *hylé* y la *morphé* admite la necesidad de ir más allá de una simple descripción estática hacia una genética que tomaría la dimensión completa del tiempo). En sus *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo* está interesado principalmente por los *objetos* temporales. Pero después de *Ideas I*, era necesario para él pasar a los análisis genéticos. De este modo, se dio otro gran giro en su pensamiento, pero no fue una ruptura; sino que fue un progreso decisivo en el despliegue continuo de su pensamiento. Y así surge una génesis "pasiva". Ha sido en *Ideas II* y en *Meditaciones Cartesianas* en donde ha desarrollado una génesis del *ego*, yendo más allá de sus primeras posiciones egológicas. Y fue aquí donde prosiguió con el problema de la intersubjetividad, un tema por el que algunos seguidores y estudiantes como Lévinas y Merleau-Ponty han roto con él. Es un tema en el que Husserl se involucra profundamente en análisis minuciosos sobre el *ego* y el *alter ego* así como sobre *otra* fuente del mundo frente a la esfera monádica del *ego*. Husserl se enfrenta ahora con el problema de explicar cómo la intersubjetividad trascendental es la condición de la objetividad en cuanto tal; puesto que lo

que es objetivo no lo es solo para mí, sino también para los otros. De este modo, el problema del otro se convierte en parte del problema de la fundación y fundamentación de la ciencia y de la lógica como ciencia de las ciencias, como objetiva. Esto se discute también en su *Lógica formal y lógica trascendental* donde busca el sentido de la *Leerform* como la forma pura y “vacía” del objeto en cuanto tal.

Nada de esto se puede dar en la lógica clásica que se mantiene al nivel del juicio, es decir, de la “predicación objetiva”. Tal lógica debe descansar sobre una base más profunda de la experiencia, sobre un “logos del mundo estético”, esto es, el de la sensibilidad y de la percepción ante-predicativa. En la *Lebenswelt*, de modo diferente al “mundo objetivo”, la percepción no nos ofrece formas exactas, sino anexactas: contornos vagos, un estilo de “causalidad” no objetiva. Esto no es lo mismo que “inexacto”. Es en un *mundo* como este en el que la ciencia se enraíza. Los problemas de la experiencia de lo ante-predicativo o de la predicción no científica son recogidos en *Experiencia y juicios* y en *Crisis*. La formulación de estas cuestiones es lo que Husserl llama la *crisis* de las ciencias y de la humanidad europea. Esto se da precisamente en el momento en el que Hitler toma el poder y Europa se prepara para su agonía. Una crisis es siempre el olvido del origen: las ciencias han perdido su relación con el mundo-de-la-vida<sup>7</sup>. Esta crisis afecta no solo a la ciencia, sino también a toda filosofía fascinada por el modelo matemático que la provee. Todas las tentativas tradicionales para obtener acceso a la subjetividad trascendental (en Descartes, Hume, Kant) se quedaron en nada ante las rocas de un oponente como el “objetivismo”.

*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* sigue este desarrollo y muestra cómo el motivo trascendental solo llega a su cumplimiento en la fenomenología. El *telos* de la razón es la condición de toda tradición y de toda historia puras e infinitas. Este *telos* después de un período del ser que duerme en la naturaleza, en la animalidad y en el hombre pre-europeo, ha hecho irrupción en Europa, gracias a los griegos, como la idea del “infinito”. Es una vez más el *telos* de la metafísica como ontología, la ciencia del ser, el lenguaje sobre el ser. De esta forma, para Husserl la metafísica es el conocimiento del ser en

<sup>7</sup> En inglés el término utilizado es “lived world” que se traduce por “mundo vivido”. Nosotros hemos preferido traducirlo por “mundo-de-la-vida” siguiendo el contexto y teniendo como referencia el artículo de Derrida de 1966 (*La fenomenología y la clausura de la metafísica*). El lector puede darse cuenta perfectamente de que se está utilizando este concepto husserliano. En inglés existe el término “lifeworld” que traduce “Lebenswelt”. Sin embargo, la versión inglesa del texto nunca lo utiliza.

tanto que ser: el imperativo práctico y teórico. La razón teórica es una razón práctica dominada por la idea de una tarea. En la crisis de la ciencia y de la filosofía, este ideal de la razón debe ser revivido para que pueda cumplir su función arcóntica, que es salvaguardar la unidad de la raza humana. Este ideal racional fue el que presidió en el nacimiento de la metafísica. Y al restaurar el vocabulario de la metafísica, Husserl utiliza palabras griegas (*arché*, *telos*, etc.) en su sentido más pleno. Sin embargo, al principio de la filosofía hubo una clausura metafísica en la que los seres eran vistos como objetos. Después se les ve como proximidad del ser mismo, como conciencia de sí (de Descartes a Hegel). La metafísica ha sido solo una época en la historia del ser y del pensamiento del ser. Al desarrollar su propia visión y lenguaje, se puede decir que Husserl ha realizado una verdadera revolución en la metafísica, haciéndola volver a su pureza primordial. Es quizás desde este punto que podemos pensar la *epoché* y empezar a pensar en la clausura y, por consecuencia, en cualquier futuro de la "metafísica". Volver a empezar: era quizás el deseo de Husserl en la víspera de su muerte: "Justo cuando he llegado al final y que todo ha terminado para mí, sé que me es necesario retomar todo desde el comienzo"<sup>8</sup>.

#### COMENTARIO DE F. J. SMITH

En esta lúcida introducción al pensamiento de Husserl, Derrida no solo nos ofrece lo que equivale a un importante estudio del desarrollo de la fenomenología, sino también delinea su relación intrínseca con la historia de la metafísica, algo que quizás también recuerda la aproximación heideggeriana a fin de satisfacer a los "fenomenólogos puros". Sin embargo, si bien es cierto que Derrida ha hecho estudios significativos sobre Heidegger, es evidente que en su tratamiento de Husserl no "heideggeriza" los textos. Esto es obvio incluso desde una lectura superficial de *Erste Philosophie*, en donde Husserl se mostraba preocupado por situar la fenomenología en el contexto de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant y otros. Pero también es obvio que –un punto que quizás podría haber sido presentado con más claridad en el excelente tratamiento que Derrida hace del tema– no es tanto una cuestión de metafísica sino de *filosofía primera*. Esta última fue

<sup>8</sup> Citado por Jacques Derrida en *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme, 2015, p. 287, nota 15.

desplazada a un segundo plano por la expresión "metafísica", la cual vino a usarse accidentalmente. Es en la restauración de esta filosofía primera antes que de la "metafísica" lo que mantiene a Husserl preguntándose qué es la fenomenología. La filosofía primera de Husserl es más que la "metafísica de la metafísica" de Kant, la cual fue la propia designación de Kant de su crítica de la "razón pura". Es precisamente este "residuo metafísico" lo que hace la diferencia con Husserl, ya que en fenomenología falta este residuo o está entre paréntesis. De este modo, a pesar de las referencias a la metafísica en los escritos de Husserl, su fenomenología es aún más contundente que la "superación de la metafísica" de Heidegger. Aunque es cierto que la restauración de una convincente filosofía primera también apela a una revalorización de la tradición metafísica. Derrida ha dicho lo que equivale exactamente a lo mismo. Es solo una cuestión de énfasis y de preocupación por los rastros de la historia metafísica frente a la fenomenología.

Lo que Derrida señala es importante: la crisis tanto de la ciencia como de la filosofía. Y así, al establecer una filosofía primera, la intención de Husserl era hacer completamente un nuevo comienzo (a pesar de utilizar la terminología griega), un comienzo que podría ser "*strengwissenschaftlich*", garantizando así una convincente *philosophia perennis*. Lo que también distingue esta nueva filosofía primera de la vieja es el hecho de que no se ocupa de lo "abstracto". Las viejas filosofías fueron incapaces de ponernos "*in Schwung*"; presumiblemente, se supone que la fenomenología tiene suficiente *Schwung* y que está destinada a exigir una buena parte del vigor y del proyecto. De este modo, es más que un estudio académico; estaba destinada a ser "vívida", aunque no se interpretará esto en un modo existencial. En su ensayo, *Perspektivenwandel: Konstitution eines Husserlbildes*, H. Spiegelberg da testimonio de la atmósfera seria y tensa de sus días en Friburgo con Husserl. Ciertamente, la fenomenología de Husserl, mientras no sea una cuestión de "revestimiento existencial", no es un mero ejercicio académico. El comentarista percibe que las fascinantes investigaciones de Derrida son verdaderas para con esta intensidad que forma parte de la razón fundamental del fenomenólogo. Husserl quería que los estudios históricos fuesen un tipo de "*seelische Vorbereitung*", en el despertar de las motivaciones primordiales (*urkräftig*) que despertaría nuestro interés y pondría nuestras voluntades en movimiento.

Tanto en el sentido de *strengte Wissenschaft* como en el de filosofía primera, Husserl vuelve sobre Platón y Aristóteles. En cierto sentido, Platón se convierte en un “reformador de la ciencia”, en contraste con Sócrates, a quien Husserl describe con la imagen de un moralista kantiano. La filosofía de Aristóteles, escribe Husserl, salida de la dialéctica de Platón se convirtió en “lógica”, en metafísica. Esto fue un “debilitamiento” del radicalismo platónico. Así, el pensamiento de Husserl sobre la filosofía primera no es platonismo, pues las ideas no tienen existencia real o no son “realmente existentes” (*ontos ón:*); sin embargo, en la radicalidad de sus premisas la fenomenología es más “platónica” que aristotélica, es decir, es más una filosofía primera *eidética* que una metafísica. De este modo, en la historia la “filosofía primera” se sitúa más atrás que la *proté philosophia* de Aristóteles; volver al *eidos* de Platón como esencia fenomenológica en vez de esencia “lógica”.

Esto quizás puede ser visto como una forma inusual de presentar el problema, lo cual puede sorprender al lector. En su *Metafísica* (que según Ross y Heidegger tiene poco que ver con lo que llamamos “metafísica”), Aristóteles trata los *onta* de la siguiente manera: escribe sobre los “objetos de la metafísica” en tanto *ta physei onto*, es decir, aquellas cosas que son en o por la *physis* (no “naturaleza”). La cosa importante para Aristóteles no es tanto la *physis* en el sentido pre-socrático (aunque nunca está ausente), sino la aproximación hacia la *physis* a través de los *onta*. Esto último incluye la aproximación dialéctica y la del lenguaje. Pues no solo interesaban a Aristóteles los *pragma*, sino más bien la cosa *en tanto* presentada en el lenguaje. Y la lengua griega era una lengua altamente modulada, que se prestaba ella misma a cierto encanto en el hablar. Es así que la *physis* (no como “naturaleza” sino como “ser” en el sentido de crecimiento exuberante) es alcanzada. Accedemos al ser y a las cosas a través del lenguaje y la dialéctica: los *onta*. En cierto sentido, podemos decir que Aristóteles pone entre paréntesis la *physis*: *ta (physei) onto*, por ello el escenario de la filosofía primera o “metafísica” no es el ser sino la aproximación óntica. El movimiento de Husserl es simplemente el opuesto: pone al descubierto el fondo eidético del “ser” que está por debajo de los *onta*. Husserl pone entre paréntesis los *onta*, para que así el “ser” (mejor dicho, la esencia eidética o el *eidos*) pueda sobresalir sobre la (*ta*) *physei (onta)*. De este modo Husserl sale de una metafísica y vuelve a una filosofía primera, lidiando con el *eidos* de *las cosas como son en la physis* (Husserl, por supuesto, usa la palabra *Physis* en un sentido diferente.

Es evidente que en este punto estamos introduciendo a Heidegger). El *eidos* es restaurado en su "radicalidad platónica", pero de un modo aún más radical que en Platón, para quien los *eide* no eran ni "ideales" ni "reales". Tal vez esta aproximación sobre el tema pueda ayudar a entender el análisis que Derrida hace de la situación de la filosofía primera frente a la "metafísica" en su excelente tratado sobre todo Husserl, desde *Filosofía de la aritmética* hasta *Crisis*. Hay poco que "discutir" y poco que "criticar" en el estudio de Derrida. Una verdadera crítica examina el *trabajo interno* de un tratado y un comentario no es simplemente una anotación al trabajo de otro. Más bien, en la gran tradición de comentarios de la filosofía y la correspondencia un *commentarium* significa un diálogo creativo con el pensamiento del filósofo que se comenta, usándolo como un agente de preparación para pensar problemas y cuestiones mutuamente. Es con este espíritu que se ofrecen las observaciones del presente comentario.

Para terminar esta primera sección, se debe indicar que al tratar de manejar el problema de la filosofía primera frente a la metafísica en Husserl, tenemos que tomar en cuenta la clara distinción que hace en *Ideas I* entre *Wesen* o esencia y *Sein* o ser existente. La metafísica tradicional ha estado preocupada por un *Sein* esencialista. Husserl lo llevaría de vuelta a una *Wesen* más completa, es decir, al *eidos*. En otras palabras, Husserl pretendía volver al radicalismo de la intuición del *eidos* de Platón desde el aristotelismo o desde el ambiente metafísico. Esta palabra [*eidos*] debe ser usada, nos dice Husserl, como la palabra alemana *Wesen*, como si también fuera una palabra filosófica alemana. Quizás este comentario sea crucial, pues separa el *eidos* del griego Platón del alemán Husserl, quien dialoga con él y "comenta" desde esta parte de la historia de la filosofía occidental. Jacques Derrida tiene el mérito de haber vuelto nuestra atención hacia el problema de la clausura metafísica en la fenomenología. Tal vez este estudio husserliano pueda ser de gran ayuda incluso a los heideggerianos a medida que avanzan con su "superación de la metafísica", tal como ha sido esencial en el pensamiento de Merleau-Ponty (a pesar de su "ruptura con Husserl", como se señala en el ensayo de Derrida), cuando escribió su perspicaz ensayo *La metafísica en el hombre*.

VOZ Y FENÓMENO: SIGNO LINGÜÍSTICO Y SIGNO NO-LINGÜÍSTICO EN LA  
FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

La importancia de *Investigaciones lógicas* para todos los siguientes escritos de Husserl puede ser fuertemente objetada, pues sus temas son trabajados y reelaborados a través de *Ideas I*, *Lógica formal y lógica trascendental* hasta *Crisis*, su última obra. Por ello vamos a examinar una distinción básica hecha en *Investigaciones lógicas*: la palabra "signo" (*Zeichen*, *le signe*) tiene el doble significado de expresión (*Ausdruck*) e indicación (*Anzeichen*). Si bien se hace una reducción fenomenológica de la expresión de cualquier lenguaje actual, ¿en verdad Husserl logra deshacerse de sus presupuestos metafísicos cuando examina esta distinción? ¿No es la forma y la aproximación fenomenológica en sí misma ya metafísica? ¿No es la base de la crítica fenomenológica el proyecto metafísico mismo en su restauración a la pureza de sus orígenes! Por lo tanto, tenemos que examinar de dónde proviene la esencia del signo, del que dependen los demás conceptos. Al preguntar sobre las fuentes del lenguaje en Husserl, nos enfrentamos a su manifiesta suposición de base; porque, como Fink ha demostrado, Husserl nunca planteó realmente la cuestión del logos trascendental. A pesar de todas las precauciones fenomenológicamente reductivas, el vínculo entre el lenguaje ordinario y el lenguaje fenomenológico se mantiene. Husserl parece haber buscado las fuentes del lenguaje no en el logos sino en lógica, en tanto norma del *telos*. La generalidad pura de una gramática meta-empírica no cubre todo el campo de la posibilidad del lenguaje en general; se mira únicamente el *a priori* lógico del lenguaje, esto es, la gramática lógica pura.

Con respecto a la presencia de objetos para la conciencia, la idealidad siempre presupone que la *idea* —en un sentido "kantiano" — está en funcionamiento: la posibilidad de la repetición infinita. Esta idealidad es la forma apropiada en que la idealidad del objeto es repetible. Esta presencia no es la de cualquier cosa que *existe* en el mundo. Es el lenguaje el medio de este juego de presencia y ausencia, y es aquí donde la vida y la idealidad pueden unirse. Es la palabra viva, la espiritualidad de la respiración como voz ("*la spiritualité du soufflé comme phoné*"), la que preserva la calidad y la presencia viva en todas sus formas. Así, la fenomenología —como una forma de la metafísica de la presencia en las formas de idealidad— es también una filosofía de la vida. Por lo tanto, existe un vínculo esencial entre el logos y la *phoné*, y la posición privilegiada de la conciencia es comprensible solo como la posibilidad de la voz. Husserl quería mantener una matriz original de silencio y de vida pre-expresiva. Pero en todo esto, el elemento

de la conciencia y el del lenguaje se vuelve cada vez más difícil de discernir. Esta dificultad nos acompañará en los siguientes análisis sobre la posición de Husserl.

La voz, de la que escribe en este punto, no es la voz física o la sustancia sonora sino la voz fenomenológica, la voz en su carne trascendental, la respiración (*Hauch, soufflé*), la animación intencional que transforma el cuerpo de una palabra en carne, lo que hace del *Körper* un *Leib*, es decir, una *geistige Leiblichkeit*. La voz fenomenológica es esa carne “espiritual” que continúa hablando y estando presente a sí misma, que se comprende y se escucha a sí misma en ausencia del mundo existente. Pero el privilegio de la presencia se da por sentado en Husserl, y es nuestra tarea mostrarlo ya en funcionamiento desde las primeras páginas de *Investigaciones lógicas*.

#### SIGNO Y SIGNOS<sup>1</sup>

Husserl comienza denunciando una confusión; la palabra “signo” (*Zeichen*) abarca tanto en el lenguaje ordinario como, a veces, en lenguaje filosófico dos conceptos heterogéneos: el de expresión (*Ausdruck*) que a menudo se identifica erróneamente con el signo en general, y el de indicación (*Anzeichen*). Ahora bien, según Husserl, hay signos que no expresan nada, porque no son portadores de nada —como se dice en alemán—, que se pueda llamar *Bedeutung* o *Sinn*. Esto es una indicación. Ciertamente, la indicación es un signo, en tanto que es expresión. Pero difiere de este último en que, como indicación, está privado de *Bedeutung* o *Sinn*: es un *bedeutungslos* o un *sinnlos*. Y esto no equivale a ser un signo sin significación. No puede haber, en esencia, ningún signo sin significación o un significador sin lo significado. Esta es la razón por la cual la traducción tradicional de *Bedeutung* como significación —aun cuando ha sido utilizada y es casi inevitable— corre el riesgo de oscurecer todo el texto de Husserl y hacerlo ininteligible en su intención central, haciendo incomprensible todo lo que dependerá de estas primeras “distinciones esenciales”. Se puede decir con Husserl en alemán, y sin caer en lo absurdo, que un signo (*Zeichen*) no tiene *Bedeutung* (es *bedeutungslos* o no es *bedeutsam*); pero en francés es imposible decir, sin contradecirse, que un signo no tiene significación. En alemán uno puede hablar de

<sup>1</sup> La traducción completa de la Sección del artículo de Derrida lleva por título “El Signo y los signos”.

expresión (*Ausdruck*) como *bedeutsames Zeichen*, y Husserl lo hace; pero no se puede traducir, sin ser redundante, *bedeutsames Zeichen* por signo significante (*signe signifiant*), porque esto permitiría imaginarse —contrariamente a la evidencia y las intenciones de Husserl— que existen tales cosas como signos no significantes. Si bien lamentamos el uso común del francés, tenemos que admitir, no obstante, que siempre será difícil reemplazarlo por otro. Y, por tanto, nuestros comentarios son nada menos que una crítica a las traducciones existentes por ser demasiado forzadas. Intentaremos proponer soluciones que estarán a medio camino entre el comentario y la traducción. En consecuencia, serán valiosos solo dentro de los límites de los textos husserlianos. En la mayoría de los casos, de acuerdo con un procedimiento que puede ser susceptible de objeción, conservaremos la palabra alemana de cara a tales dificultades, en un intento de esclarecimiento mediante el análisis.

De este modo, se confirmará muy rápidamente que para Husserl la expresividad de la expresión —que siempre supone la idealidad de una *Bedeutung*— tiene un vínculo irreductible con la posibilidad del discurso hablado (*Rede*). La expresión es un signo puramente lingüístico, y es precisamente esto lo que lo distingue de una indicación en un primer análisis. Dado que el discurso hablado es una estructura muy compleja —pues siempre lleva consigo *de facto* una matriz indicativa que, como veremos, se mantiene dentro de los límites únicamente con mucho esfuerzo— Husserl se reserva una exclusividad privilegiada para la expresión. Sin forzar las propias intenciones de Husserl sobre el tema, tal vez se pueda definir o traducir "*bedeuten*" con las palabras *vouloir-dire* (en inglés "*meaning*"; en francés, lo que una palabra "*quiere-decir*"). Y esto en el sentido en el que un sujeto hablante, "que se expresa", como señala Husserl, "sobre alguna cosa", *quiere-decir-algo*, y donde una expresión *quiere-decir* algo. De este modo, se puede estar seguro de que *Bedeutung* es siempre aquello que alguien o un discurso quiere decir, siempre un sentido del discurso, un contenido discursivo. Intentaremos comprobar esto.

La diferencia entre indicación y expresión aparece con bastante rapidez en el curso de la descripción como una diferencia que es más funcional que sustancial. La indicación y la expresión son funciones o relaciones que son significativas; no son términos. El mismo fenómeno puede tomarse como expresión o como indicación, como un signo discursivo o no discursivo. Eso depende de la *intencionalidad vivida* que lo anima. El carácter funcional de la descripción nos muestra de

inmediato la medida de la dificultad que se debe cumplir y nos coloca en el centro del problema. Dos funciones pueden entrelazarse y unirse entre sí en el mismo complejo de signos. Al principio, Husserl habla de la adición o yuxtaposición de una función con la otra: “. . . los signos en el sentido de indicación (*Anzeichen*, signos distintivos, marcas, etc.) *no expresan nada*, a no ser que, además de la función de indicación, cumplan una función de *Bedeutung*”<sup>9</sup>. (El francés no posee la expresión oportuna que sí el inglés en la palabra “*mean*” o “*meaning*”.) Pero varias líneas más adelante, Husserl hablará de su íntima interconexión e interdependencia. Esta palabra (*Verflechtung*) volverá a aparecer muy a menudo en momentos decisivos, y no será solo accidentalmente. Ya en el primer párrafo leemos: en el discurso comunicativo, ser-una-indicación (*être-indice*) siempre está estrechamente vinculado (*verflochten*) con esta significación.

Ya sabemos que, de hecho, cada signo discursivo y, por tanto, también cada significación está enlazada, *atrapada* en un sistema indicativo. Atrapada, es decir, *contaminada*: es la pureza expresiva y lógica de la significación que Husserl quiere entender como la posibilidad del *Logos*. Es así factual y siempre en la medida en que la significación (*Bedeutung, vouloir-dire*) quede atrapada en el discurso comunicativo. Ciertamente, como veremos en el presente, la comunicación misma es para Husserl una matriz de expresión extrínseca. Pero cada vez que se produce efectivamente, una expresión conlleva un valor de comunicación, incluso si no se agota por sí misma, o si este valor simplemente se asocia con ella.

Y ahora tenemos que enfocarnos en las modalidades de esta implicación mutua. Pero a partir de ahora es evidente que la necesidad real de la implicación mutua (*enchevêtrement*), que asocia íntimamente la expresión con la indicación, no debe, a los ojos de Husserl, obstaculizar la posibilidad de una distinción esencial rigurosa. Esta posibilidad es puramente jurídica y fenomenológica. Todo el análisis será movido por la diferencia entre hecho y derecho, existencia y esencia, realidad y función intencional. Al eludir las mediaciones e invertir el orden aparente, podríamos estar tentados de decir que esta distinción, que define el dominio mismo de la fenomenología, no existe en absoluto antes que la cuestión del lenguaje, no se presenta en absoluto como perteneciente al interior de un

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 233.

dominio o de un problema entre otros. Por el contrario, no llega a abrirse a no ser en y a través de la posibilidad del lenguaje. Su valor jurídico, el privilegio (*droit*) de una distinción entre hecho y derecho (*droit*), como intencional, depende completamente del lenguaje y de la validez de una distinción radical entre indicación y expresión.

Continuemos nuestra lectura. Cada expresión se tomará a pesar de sí misma en un proceso indicativo. Pero Husserl reconocía que lo contrario no es verdad. Se podría estar tentado a hacer de los signos expresivos una especie de género indicativo. En este caso, se debería terminar por decir que la palabra, independientemente de la dignidad u originalidad que uno le otorgue, no es más que una forma de gesto. En el fondo, y no solo en lo que Husserl considera como sus accidentes (aparición física, función comunicativa), pertenece al sistema general de significación, sin excederlo.

Esto es precisamente a lo que Husserl responde. Para hacer esto, debe mostrar que la expresión no es una especie de indicación. Aunque todas las expresiones se mezclan con la indicación, lo inverso no es verdadero. Si nos limitamos desde el principio —como involuntariamente tenemos la costumbre de hacer cuando se trata de la expresión— a expresiones que funcionan en una conversación en vivo, entonces el concepto de indicación aparece, comparado con el de expresión, como el concepto cuya extensión es más amplia. Desde el punto de vista del contenido, no equivale a una especie. La significación no es *una especie de ser-un-signo* (*être-signe, Zeichensein*) en el *sentido de indicación* (*Anzeige*). Si su extensión es menor, es solo porque el significado está siempre —en el discurso comunicativo— articulado en relación con el *ser-una-indicación* (*être-indice, Anzeichensein*), y que esto a su vez funda el concepto mayor, porque también puede presentarse de modo exacto fuera de esta implicación.

Para demostrar la ruptura de la relación de género y especie, es necesario descubrir, si es posible, una situación fenomenológica en la cual la expresión ya no esté cargada con esta implicación, no esté enmarañada con la indicación. Como esta contaminación siempre se produce en una conversación real —sobre todo porque la expresión indica un contenido oculto para siempre de la intuición, es decir, el mundo vivido del otro, y porque a estas alturas el contenido ideal del significado y la espiritualidad de la expresión están unidos a la sensibilidad—, es en un lenguaje sin comunicación, en un discurso monólogo, en la voz *basso profundo* de la “vida solitaria del alma” (*im einsamen Seelenleben*), donde

encontramos la pureza ilimitada de la expresión. Por una extraña paradoja, la significación no aísla la pureza concentrada de su ex-presividad, excepto en el momento en que se suspende la relación con algún *afuera*. Solo en una cierta exterioridad ocurre esto, porque esta reducción no solo no borra sino que revela en la pura expresividad una relación con el objeto, la visión de una idealidad objetiva, cumpliendo las exigencias de la intención-de-significación (*Bedeutungsintention*). Lo que llamamos paradójico no es, en verdad, nada más que el proyecto fenomenológico en su esencia. Más allá de la oposición entre "idealismo" y el "realismo", entre el "subjetivismo" y el "objetivismo", etc., el idealismo de la fenomenología trascendental responde a la necesidad de describir la objetividad del objeto (*Gegenstand*) y la presencia del presente (*Gegenwart*). Y esto incluye la objetividad-en-presencia desde el punto de partida de una "interioridad" o más bien desde una proximidad al yo, desde una propiedad (*Eigenheit*) que no es una simple interioridad sino la íntima posibilidad de una relación con un "allí-afuera" (literalmente "allá abajo", *là-bas*) y a cualquier "exterioridad" en general. Esta es la razón por la cual la esencia de la consciencia intencional no se revelará a sí misma (*Ideas I*, § 49) excepto en la reducción de la totalidad del mundo existente en general. Esta actividad ya está esbozada en la primera de las *Investigaciones* con respecto a la expresión y significado como relación con el objeto. "Pero las expresiones también despliegan su significado intencional (*Bedeutungsintention*) en la vida solitaria del alma donde ya no funcionan *como indicaciones*"<sup>10</sup>. De hecho, los dos conceptos de signo no están relacionados entre sí absolutamente como conceptos con una extensión más amplia o más estrecha.

Antes de profundizar en el campo de esta "vida solitaria del alma", a fin de encontrar la expresividad allí, es necesario determinar y reducir el dominio de la indicación. Y esto es lo que Husserl comienza a hacer. Pero antes de seguirlo en este análisis, hagamos una pausa. El movimiento que vamos a comentar se puede dividir en dos secciones. Por un lado, Husserl parece reprimir con precipitación dogmática la pregunta por la *estructura del signo en general*. Al plantear al comienzo una disociación radical entre dos tipos de signos *heterogéneos*, es decir, entre indicación y expresión, no se pregunta qué es un signo en general. El concepto de signo en general, que se tiene que usar al principio, y que debería

<sup>10</sup> *Ibid.*

haber reconocido como un núcleo de significación, no puede alcanzar su unidad a no ser en una esencia; no puede regularse a sí mismo más que sobre esta premisa. Y esto debe ser reconocido en una estructura esencial de experiencia y en la familiaridad de un horizonte. Para entender la palabra *signo* desde el principio, tenemos que tener ya una relación pre-comprensiva con la esencia, la función y la estructura esencial del signo en general. Solo así podremos eventualmente distinguir el signo como indicación y el signo como expresión, incluso si estos dos tipos de signo no están ordenados de acuerdo con las relaciones de género y especie. Según una distinción que es propiamente husserliana<sup>11</sup>, se puede decir que la categoría de signo en general no es un género sino una forma.

Pero, ¿qué es un signo en general? No tenemos ninguna ambición de responder a esta interrogante por varias razones. Únicamente deseamos sugerir en qué sentido Husserl parece evitar el problema. "Todo signo es un signo de algo...", para alguna cosa (*für etwas*). Tales son las primeras palabras de Husserl, quien introduce *inmediatamente* la disociación: "... pero no todo signo tiene una significación (*Bedeutung*), un sentido (*Sinn*) que se expresa mediante un signo"<sup>12</sup>. Esto supone que sabemos implícitamente qué significa ser en el sentido de "estar-en-el-lugar-de". Debemos familiarizarnos con esta estructura sustitutiva de referencia, para que en ella la heterogeneidad de la referencia indicativa y la referencia expresiva puedan volverse inteligibles y ser demostradas. Y esto es así también para la evidencia de su relación, incluso en el sentido que entiende Husserl. En realidad, un poco más adelante (§ 8) Husserl mostrará que la referencia expresiva (*Hinzulenken, Hinzeigen*) no es referencia indicativa (*Anzeigen*)<sup>11</sup>. Pero no se formula ninguna pregunta original sobre el significado de *Zeigen* en general, que, mostrando evidencia de un dedo invisible, puede modificarse inmediatamente como *Hinzeigen* y *Anzeigen*. Sin embargo, ya se puede adivinar –y tal vez podamos verificarlo más adelante– que "*Zeigen*" es el lugar donde se anuncia la raíz y la necesidad de cualquier "implicación" (*enchevêtrement*) entre la indicación y la expresión. Este es el lugar donde todas las oposiciones y diferencias que de ahora en adelante surcarán todos los análisis

<sup>11</sup> Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962, § 13, pp. 39-40.

<sup>12</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*. Tomo I, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 233.

<sup>11</sup> Las palabras, *renvoi* y *Hinzulenken* o *Hinzeigen* se traducen aquí como "referencia", pero tienen el significado más de un *retorno* o *re-ferencia* que el de una mera referencia.

husserlianos (que estarán completamente formados en los conceptos de la metafísica tradicional) todavía no están delineados. Pero Husserl, eligiendo como tema la lógica de la significación, creyendo que ya puede aislar el *a priori* lógico de la gramática pura en el *a priori* de la gramática general, se compromete resueltamente con una de las modificaciones de la estructura general del *Zeigen*: *Hinzeigen* y no *Anzeigen*.

Esta ausencia de cuestionamientos sobre el punto de partida y la pre-comprensión de un concepto operativo podrían revelar necesariamente un dogmatismo. O, por otro lado, ¿no se podría interpretarlo como una vigilancia crítica? ¿No se trata en realidad de rechazar o deshacerse de la pre-comprensión como punto de partida aparente, de verla como un prejuicio o una presunción? ¿Con qué derecho se presume la unidad de la esencia de tal cosa como un signo? Y si Husserl quería dislocar la unidad del signo para demostrar su apariencia, ¿no es esto reducirlo a una verbalidad sin concepto? ¡Y qué pasaría si no hubiera un concepto de signo o varios tipos de signo, sino dos conceptos irreductibles a los que hubiésemos dado una palabra! De hecho, Husserl habla al comienzo del segundo párrafo de “dos conceptos unidos a la palabra, signo”<sup>13</sup>. Al reprochar a Husserl por no haber comenzado preguntando sobre el ser (*être-signé*) del signo en general, ¿no se muestra una confianza excesiva en la unidad de una palabra?

Con más seriedad, al preguntar “¿Qué es un signo en general?”, se subordina la cuestión del signo a un sistema ontológico y pretende asignar un lugar a la significación, un lugar fundamental y regional en una ontología. Ese sería un procedimiento clásico. De este modo, se estaría subordinando el signo a la verdad, el lenguaje al ser, la palabra al pensamiento y la escritura a la palabra. Decir que puede haber una “verdad del signo en general” bien puede presuponer que el signo mismo no es una posibilidad de verdad y no lo constituye. El signo no se contenta puramente con significar la verdad, simplemente reproducirla, únicamente encarnándola o escribiéndola solo de manera secundaria o refiriéndose a ella. Porque si el signo procediera de alguna manera, lo que se denomina verdad o esencia, no tendría sentido hablar de la verdad o de la esencia de un signo. ¿No se permite pensar ese signo –y sin duda Husserl lo hizo–, específicamente considerado como estructura de un movimiento intencional, no cae en absoluto

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas. op.cit.*, p. 234.

en la categoría de las cosas, no es para nada un "ser", relativo a la esencia de quien formularía una pregunta? ¿No es el signo algo más que un ser (*un étant*), no es la única "cosa" que, al no ser una cosa, no cae bajo la pregunta "¿Qué es...?" ¿No produce más bien la "filosofía" en tanto el imperio del "ti esti"?

Al afirmar que "la significación lógica (*Bedeutung*) es una expresión" y que no hay verdad teorética sino en una afirmación, al abordar resueltamente una cuestión sobre la expresión lingüística como la posibilidad de la verdad, al no presuponer la unidad de la esencia de signo, Husserl podría parecer invertir el sentido del procedimiento tradicional. Parece respetar en la actividad de significación lo que, sin tener la verdad en sí, condiciona el movimiento y el concepto de verdad. Y, de hecho, a lo largo de todo un itinerario que comenzó con *El origen de la geometría*, Husserl presta cada vez más atención a lo que produce verdad o idealidad, más que a lo que solo lo registra en el lenguaje y la "inscripción" de la objetividad ideal. (Nota: la palabra francesa, *inscripción*, aquí también podría significar "delinear" o "obtener la significación de...").

Pero este movimiento final no es fácil. Aquí es donde tenemos nuestro problema y tendremos que volver sobre él. El destino histórico de la fenomenología parece involucrado en estos dos motivos: por un lado, la fenomenología es *la reducción de una ontología ingenua*, el retorno a una constitución activa de la significación y del valor, a la actividad de una *vida* que produce la verdad y valora en general por medio de signos. Pero al mismo tiempo, sin simplemente yuxtaponerse a este movimiento, otra necesidad confirma la metafísica clásica de la presencia y marca la "continuidad" (*appartenance*: pertenencia) de la fenomenología con la ontología clásica. Y hemos elegido interesarnos por esta continuidad.

#### COMENTARIO DE F. J. SMITH

El presente comentador ve esta sección del perspicaz análisis de Derrida sobre Husserl a la luz de otros escritos de este distinguido colega francés. Esto significaría, ante todo, que el resto del presente texto se hace presente en el problema con gran detalle y con infinito cuidado. De este modo, continúa desde este punto en lo que él llama "la reducción de la indicación". Desde allí va hacia la significación (*vouloir-dire*) como soliloquio y como representación, el signo como *le clin d'oeil*, y —lo que interesa al presente comentador más que cualquier

otra sección— “*La voix qui garde le silence*”. Y de aquí a su conclusión sobre “*Le supplement d'origine*”<sup>14</sup>. Este es realmente un estudio minucioso no solo sobre la fenomenología como tal, sino del problema de la “metafísica” frente a la fenomenología y la filosofía primera. Esto exige una presentación y comentario mucho más completos de lo que es posible en el presente formato, el cual está vinculado a las contingencias del tiempo y del espacio. Otro ensayo que viene a la mente como más pertinente para este problema es su artículo, “*Génése et structure, et la phénoménologie*”. Aquí aborda el problema, como se da principalmente en la sección A<sup>15</sup>. Otros artículos de intereses paralelos son “*De la grammatologie*” y “*Force et signification*” publicado en la Revista *Critique*. Un ensayo más extenso sobre Lévinas, “*Violence et métaphysique*” se puede encontrar en la *Revue de Métaphysique et de Morale*<sup>16</sup>. En todos estos ensayos el interés metafísico es notable, aunque es desarrollado directamente en los ensayos que ya hemos examinado.

Al abordar la difícil tarea de interpretar *Investigaciones lógicas* a la luz del problema de la metafísica frente a la fenomenología, Jacques Derrida se enfrenta inmediatamente al problema del lenguaje. Busca en vano una palabra francesa que traduzca el sentido de la palabra alemana empleada por Husserl, a saber, *Bedeutung*. En una nota a pie de página, Derrida llama la atención sobre la palabra en inglés, “*meaning*”, que parece servir como una palabra adecuada para representar al alemán, y se queja de que el idioma francés carezca de tal palabra. Como solución provisional elige la frase francesa, *vouloir-dire*, que ordinariamente traducimos simplemente como “significar”, pero que evidentemente es tomada más “literalmente” por los propios franceses como lo que una cosa

<sup>14</sup> Según vemos, F. J. Smith está describiendo exactamente el índice de *La voz y el fenómeno* (Capítulo I: El signo y los signos, Capítulo II: la reducción de la señal, Capítulo III: el querer-decir como soliloquio; Capítulo IV: el querer-decir y la representación; Capítulo V: el signo y el parpadeo; Capítulo VI: la voz que guarda el silencio; Capítulo VII: el suplemento de origen). Cf. Jacques Derrida, *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos, 1985.

<sup>15</sup> La edición de F. J. Smith no está dividida en secciones, por ello sorprende que mencione la sección A. Entendemos que hace referencia a la primera parte del texto anterior a su primer comentario. En efecto, aquella parte —a su vez subdividida en *La fenomenología y la clausura metafísica*, *La prehistoria de la fenomenología*, *La epoché y la constitución estática* y *La fenomenología genética*— remite en esencia a la conferencia de Cérisy-la-Salle; sin embargo, se corresponde más exactamente con el artículo de 1966, *La fenomenología y la clausura de la metafísica*, del cual F. J. Smith no tiene noticia alguna, pues nunca hace mención de él.

<sup>16</sup> Los escritos a los que hace referencia F. J. Smith son artículos. No obstante, el comentador menciona en la introducción de su edición que ya se ha publicado en Francia *La escritura y la diferencia* y anuncia la aparición en breve de *La voz y el fenómeno*. Asimismo, *De la Gramatología* como libro no se hace mención en ningún momento.

*quiere-decir* y, por tanto, cualquier "significación". En cierto sentido, su *vouloir-dire* puede considerarse también fenomenológicamente, en el sentido de que transmite más o menos lo que Husserl quiso decir con "*das vermeinte*" o "*lo-que-una-cosa-quiso-decir*". Pero aquí hablamos no tanto de las *Investigaciones Lógicas* como de *Ideas III (Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften)* donde "*das Vermeinte*" se refiere específicamente a la "significación" del ser trascendente después de haber sido puesto entre paréntesis. El contexto es obviamente diferente; pero también es bastante relevante para la orientación especial que Derrida tiene para el problema de la fenomenología y la ontología (véase *Ideas III*, cap. III, §§ 13-20)<sup>17</sup>.

También es evidente que la palabra *bedeuten* como "significación" está íntimamente conectada con *deuten*. Ahora bien, *deuten* es un "señalamiento", una indicación y, por tanto, la palabra *bedeuten* es obviamente la mejor palabra en la etapa inicial de nuestra discusión sobre la fenomenología frente a la ontología. Por tanto, no es tan seguro que la palabra inglesa *meaning* se adapte mejor que las palabras francesas, *vouloir-dire*, al traducir la palabra alemana *bedeuten* en el contexto dado, si es que lo hace. Tan "oportuna" como esta expresión pueda parecerle al forastero, el angloparlante es muy consciente de las muchas ambigüedades en la palabra "*meaning*", a tal punto que la filosofía ha tenido que preguntar sobre el "*meaning of meaning*". Las ambigüedades e insuficiencias de la palabra en inglés "*meaning*" se vuelven aún más evidentes cuando tratamos de explicar el uso que hace Heidegger de *bedeuten* y de *Bedeutsamkeit* en *Ser y Tiempo*. Aquí es evidente que lo que *bedeuten* no significa es precisamente: "*meaning*". Heidegger llama *bedeuten* "*Der Bezugscharakter der Verweisungsbezüge*", que dejamos (compasivamente) sin traducir. Pero es evidente que difícilmente podríamos llamarlo "*meaning*". Tendríamos que preguntarnos inmediatamente después: "¿Qué se *quiere decir* realmente con eso?". Proseguir más allá es innecesario y podría volverse macabro; pero quizás deba señalarse que el francés *vouloir-dire* es, después de todo, una traducción más adecuada de la *Bedeutung* de Husserl que "*meaning*".

<sup>17</sup> El capítulo III de *Ideas III* solo comprende los § 13 al §17 en los que se trata, efectivamente, de la relación de fenomenología con la ontología. CF. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro III. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. México: UNAM, 2000, pp. 89-106.

Un problema en verdad más filosófico en Husserl parece vincularse con la tesis de Derrida sobre la fenomenología y la metafísica. Y este es: tanto la metafísica como la fenomenología tradicionales parecen estar relacionadas con el problema del lenguaje. A primera vista, esto puede parecer un cliché. Pero, como ya se explicó en el comentario de la sección A, a Aristóteles no le interesa tanto el *pragma* mismo, sino que le interesa el *hablar* significativo sobre él. La aproximación a la *cosa* se da *a través del lenguaje*, uno lleno de flexiones y tonos: el griego. De manera similar, la fenomenología está atrapada en el problema de no solo tratar de expresarse en un "lenguaje inteligible", sino que el lenguaje como tal está en la base misma de toda su problemática, *en tanto* filosofía. En esto, la fenomenología de hecho da muestra de una "continuidad" con la tradición clásica.

Se podría estar tentado de decir con humor irreverente que la fenomenología *habla* sobre el silencio pero no lo observa. Para Heráclito era suficiente meditar en su cueva (o visitar el Templo de Artemisa en raras ocasiones) y volver a la luz del día o al mercado (donde Séneca nos dice que siempre lloraba) una vez al año para dar a luz un "fragmento". En otras palabras, y más en serio, un silencio filosófico precedía a los proverbios o enigmas de Heráclito (en lugar de "fragmentos"). En la fenomenología tradicional es al revés: una inmensa caída de palabra precede, acompaña y viene después del "silencio fenomenológico". Todos nosotros somos culpables de aumentar este obstáculo para alcanzar el silencio, aunque el silencio fenomenológico no consiste en la mera ausencia de palabras ónticas.

Quizás en esto seguimos la brillante dirección del maestro mismo. Sin embargo, al menos teóricamente el lenguaje expresivo es el que conduce al "silencio absoluto de la relación con el yo". Derrida nos muestra que este silencio fenomenológico es el resultado de una doble reducción: el de la relación con lo otro en mí en la comunicación indicativa y la de la expresión como fundamento último, el cual es superior y externo al del sentido. Y es únicamente en esta doble exclusión que la voz del silencio puede darse a conocer. De este modo, podríamos decir que el lenguaje dirige al *logos* a la expresión, al silencio, como la etapa final de la "significación". Así, la expresión lógica refleja la matriz de la significación pre-expresiva. La expresión es específicamente fonética, es decir, la expresión, como palabra y voz están íntimamente relacionadas. Pero son reducibles a *Hauch* o *souffle*, lo cual no se puede separar de mi soliloquio, en tanto que "me escucho a mí mismo". "La voz significa estar delante de uno mismo (*auprès de soi*) en la

forma de universalidad como conciencia. La voz es conciencia". (*La voix qui garde le silence*, p. 82)<sup>18</sup>.

Derrida ofrece una explicación lúcida del *meaning of meaning*, en donde el *vouloir-dire* implica: 1) lo que cualquiera *quiere-decir* o lo que un discurso *quiere-decir*, 2) el sentido (*sens*) de un discurso, 3) el contenido discursivo. Cada signo discursivo está atrapado en un sistema indicativo y la tarea de la fenomenología es volver a la pureza expresiva y lógica que engendra la posibilidad del *logos*. Por muy pertinente que pueda ser esto para el problema propuesto (la metafísica frente a la fenomenología), su tesis surge de manera mucho más convincente en su tratamiento del *Zeigen*, del *Hinzeigen* y del *Anzeigen* en Husserl, y la aparente aceptación acrítica de Husserl de los dos últimos conceptos como derivados desde el principio, *sin* haber formulado la pregunta *ontológica* "¿Qué es un signo *en general*?" ¿Cómo se originan el *Hinzeigen* y el *Anzeigen* a partir de un *Zeigen* vago y poco determinado (pero sobre todo incuestionable)? Tal vez este es el meollo del asunto en esta sección concreta de su trabajo.

Derrida se pregunta si Husserl ha sucumbido ante un dogmatismo filosófico al no mirar más de cerca lo que el *Zeigen* es y usarlo así "acríticamente" como un concepto operativo; o si, por el contrario, es necesario indagar sobre *lo que* el signo es, en tanto raíz de la expresión y la indicación, y si esto podría incluso no ser el cometido de un ontologismo innecesario y no fenomenológico. Entiende que el signo, en tanto estructura del movimiento intencional, *no* cae en absoluto bajo la categoría de cosa (*Sache*) y, por tanto, no es un ser (*étant*) del cual se pueda preguntar por su esencia (*être*). Es evidente que, como fenomenólogos, tenemos que estar de acuerdo con él. Preguntar *qué* es un signo equivaldría a desmarcar la ontología y asignar al signo (fenomenológico), alguna categoría metafísica. Por el contrario, un signo no es en absoluto un ser: no responde la pregunta "¿Qué es?" (*Ti estin?*). Más bien, *Zeigen*, como signo fenomenológico, es lo que bien puede pro-ducir el ser y la filosofía.

<sup>18</sup> F. J. Smith cita la página 82. Por un lado, por testimonio del propio editor sabemos que no conoce la publicación francesa de *La voz y el fenómeno*. Por esta razón, la referencia puede ser del manuscrito que él está comentando. Por otro lado, en *La voz y el fenómeno* existe tal cita, pero se encuentra en otra página: "La voix est l'être auprès de soi dans la forme de l'universalité, comme con-science. La voix est la conscience". Cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, *op cit.*, p. 89. Edición castellana: *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos, 1985, p. 138.

Y aquí, por supuesto, la tentación es recurrir a Heidegger (aunque en el *Beilage XIII* en *Krisis III A*, Husserl se queja de que las personas van donde sus estudiantes, como Heidegger, para aprender fenomenología, en lugar de estudiar sus propios textos de cerca como se merecen)<sup>19</sup>. La definición de fenomenología de Heidegger en *Ser y Tiempo* hace uso de este "concepto" de *Zeigen*, en el sentido de que la fenomenología es el estudio de las cosas tal como se *muestran*. *Zeigen* es una mostración fenomenológica, se permite que la cosa se *muestre* tal como es, y así la situación se vuelve existencial-ontológica, que se arraiga en el *eksistent sich zeigen*. Heidegger más adelante, en *Unterwegs zur Sprache*, muestra cómo *Sage* es *Zeige* y, de esta forma, introduce el *lenguaje* en el corazón de la fenomenología —obviamente no por primera vez, pero sí en un estudio especial. El lenguaje es una *mostración* fenomenológica del *ser*. Pero ahora (*Sein*) no es uno de los seres (*Seiende*) sino que es un *Anwesen*: así "*Sein west an...*".

Tal vez esta mención de la obra de Heidegger sobre el *Zeige* puede ser la base (pero nunca ser un sustituto de) puede dar lugar a nuevas investigaciones sobre lo que Husserl mismo da a entender en su irritante rechazo por profundizar en la determinación del significado de *Zeige*, como la base del *Hinzeige* y del *Anzeige*. En cualquier caso, esto llevaría al estudiante a un estudio renovado sobre la significación de la vivencia (*Lebenswelt*) en las obras de Husserl, con especial referencia a *Experiencia y juicio* y a *Crisis*. Las extraordinarias investigaciones de Jacques Derrida —nuestro colega parisino— quizás promuevan una comprensión más profunda de la situación problemática de la fenomenología en relación con la metafísica y la ontología tradicionales. Esto puede conducir al descubrimiento de un significado más fundamental del mundo de la vida como fuente primordial de esa intersubjetividad que fundamenta y sedimenta un "ideal", es decir, una objetividad concreta, para que la crisis tanto de la filosofía tradicional como de la ciencia pueda ser resuelta.

<sup>19</sup> Edmund Husserl, *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, M. Nijhoff, Den Haag, 1954, p. 439.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HUSSERL, E. (1954), *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*. México: Fondo de Cultura Económica.
  - (1966), *Meditaciones cartesianas*. México: Fondo de Cultura Económica,
  - (2000), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Libro III. La fenomenología y los fundamentos de las ciencias. México: UNAM.
  - (2006), *Investigaciones lógicas*. Tomo I. Madrid: Alianza Editorial.
  - (2009), *La filosofía, ciencia estricta*. Madrid: Encuentro.
- SMITH, F. J. (1967), "Jacques Derrida's Husserl Interpretation", *Philosophy Today*, 1967, 11(2), 106-123.
- DERRIDA, J. (2015), *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme.
- (1967), *La voix et le phénomène*. Paris: PUF.
  - (1985), *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos.



**PRESENTACIONES**  
*y*  
**AUTOPRESENTACIONES**



## **AUTO-PRESENTACIÓN DEL LIBRO *LA MEMORIA DE LA ESPERANZA***

**Fernando Ojea**  
SEFE  
fernandoojeao@gmail.com

Procederemos, a continuación, en dos pasos: 1) reproducir una parte, adaptada a este efecto, de la Introducción del libro; 2) hacer una breve indicación de sus contenidos.

### INTRODUCCIÓN

Hoy el ejercicio de la memoria es sustituido por la siempre disponible reproducción virtual de cualquier suceso. El automatismo de esta eficaz instantaneidad va disolviendo la profundidad desde la que antes destacaba el brillo de los acontecimientos. Las lejanas señales de lo transmitido que garantizaban la continuidad de nuestra existencia se van alterando al ritmo de su instantánea apropiación, acumulándose en un puro presente que termina por convertir en espejismo la firmeza del pasado. Con la debilitación del ejercicio de la memoria se ahoga, a su vez, el aliento de la esperanza. Entregados a la compulsiva pasión de hurgar un material incesantemente al alcance, quedamos absorbidos en una actualidad que no cesa de reclamarnos con sus hechizos: la esperanza, alejada ya de toda inquietud por lo inaugural, se afana en asegurarse la aparición de variaciones condenadas a reaparecer con una eficiencia sin término. El presente, en fin, tampoco parece encontrar consistencia; forzado a agitarse en un vertiginoso continuo carece de las coordenadas en relación con las que alcanzar un reposo, un demorarse en sí mismo. El inasible curso de nuestra existencia es lo más semejante a una abstracción.

Vistas así las cosas, la desmemoriada actualización del pasado y la desertización de toda alentadora esperanza en el porvenir reclamarían un nuevo esfuerzo de la mirada filosófica; esfuerzo destinado a re-descubrir el origen de la memoria, de la esperanza y de la inevitable relación entre ambas. Si nos hallamos instalados en un escenario donde esas capacidades aparecen debilitadas a tal extremo, si el presente en que nos vemos forzados a andar en círculo ha perdido la vitalidad del pasado y el estímulo del futuro que debiera tensarlo, el esfuerzo a que nos referimos debería buscar un terreno donde recuperar aliento y consistencia. Pero ¿dónde buscarlo?

La propuesta que encabeza este estudio, invitándonos a ocuparnos de una "memoria de la esperanza", parece trasladarnos a un horizonte aún más incierto. La memoria, destinada a dirigirse al pasado, lo haría ahora a la esperanza que descansa en el porvenir; esperanza que nos reclamaría desde el pasado, cuyo terreno reivindica sin embargo la memoria. De acuerdo con ello, nos situamos en un camino que parece haber invertido el rumbo natural de las cosas.

La paradoja, sin embargo, comienza a ceder si de la existencia aisladamente considerada nos desplazamos a nuestra procedencia y eventual descendencia. Somos esencialmente nacidos porque lo somos de padres. La filiación muestra una continuidad en que aparecemos destinados a sobrevivir a nuestros padres y a ser sobrevividos por nuestros hijos. La memoria, en este caso del descendiente, bien puede dirigirse entonces hacia la esperanza latente bajo las pasadas acciones de los progenitores y, nutriéndose de ella, re-crearla y volver a anticiparla de manera novedosa en el porvenir. La esperanza, aguardando en el inmediato pasado, sería actualizada y vuelta a alzar por la memoria del hijo hacia un renovado horizonte futuro.

Pero el camino señalado por esta memoria puede hallarse decisivamente alterado por un inesperado suceso; suceso cuya conmoción, en el seno de la habitual expectativa de las cosas, deja al progenitor sin aliento. Nos referimos a la muerte del hijo. Detengámonos un momento en ello.

Al considerar la memoria vigente del hijo en el interior de la relación filial, todo parece fácilmente consistir en hallar el alimento del futuro en el pasado y en éste la tarea que aguarda un nuevo despliegue porvenir. Mas al hallarnos ante la muerte del hijo, somos desbordados por un hecho que parece desestabilizar el ejercicio de toda memoria. Padres del hijo muerto, sobrevivientes de quien ha estado destinado a sobrevivirnos. ¿Qué ocurre aquí?

Pero ¿que nos sucede ante todo a nosotros, ejercientes de una reflexión filosófica sobre esta cuestión? Por lo pronto, que toda indagación que se pretenda fenomenológica, se ve forzada a dar un salto adelantándose a sus propias consignas metódicas; el acontecimiento de la muerte del hijo parece *anticiparse* a la suspensión de toda tesis de la actitud natural en la que el método habría puesto su empeño; ahora es la inmediatez de su propio término intencional, la desaparición del descendiente cuya existencia se desarrollaba en el escenario familiar, lo que hace vacilar toda previsible expectativa de las cosas y nos sitúa ante un colapso inesperado del sentido. Con la muerte del hijo, en efecto, desaparece toda firme referencia desde la que orientarnos en relación con la propia realidad y con la que nos trasciende. Y, con ello, una exigencia de volver a pensar como si ello sucediese por primera vez.

Por otra parte, si lo que regularmente se busca en todo análisis de la relación filial es hacer inteligible la inauguración de la existencia del hijo desde el curso de la precedente, es decir, de la paterna, con la muerte del hijo son los progenitores quienes se convierten en *paradójicos herederos del descendiente*. El concepto hermenéutico de transmisión parece también resultar afectado cuando su natural destinatario (ahora hijo ausente) surge ante los padres como desconcertante vehículo de un legado de esperanza a descifrar.

Se dirá, sin duda, que hay otros fenómenos que pueden igualmente alterar el curso de la propia existencia, como la muerte, vivida como próxima o lejana, de cualquiera de nosotros. Pero esa muerte se halla prevista en el proceso de vida a que pertenecemos; vida cuyo destino tras nacer aparece como crecimiento, declinación e inevitable caducidad. Por otra parte, con la mera desaparición de individuos biológicos esa vida se regenera y prosigue indefinidamente su curso. Atendiendo a la particularidad del ser vivo que somos, y a pesar de las diferencias con otras especies de las que la nuestra se habría alejado, el carácter natural de la muerte parece consagrar su inofensivo suceder; el ser padres da cuenta de ello: hijo es el que viene después, el que comienza tras nuestro comienzo, tras el propio haber aparecido en el mundo y haber desarrollado determinadas posibilidades en él. Por lo tanto, es el descendiente el que protagonizaría el testimonio del destino mortal del progenitor; la existencia de éste declina al tiempo que la del hijo se incrementa y la sobrepasa. Pero en el caso de la muerte del hijo, esa expectativa de las cosas se encuentra sorprendida por un desbordamiento para el que parece no estar preparada; frente a toda indagación

filosófica que se afanase en controlar la inquietud de su objeto, ella no hace más que enmudecernos ante su implacable inhospitalidad. Se insistirá, aún, en la posibilidad de que otros acontecimientos conmoviesen igualmente la expectativa de nuestro trato habitual con la realidad. Sea, por ejemplo, una feroz epidemia o una inesperada catástrofe natural. Pero las consecuencias de las catástrofes pueden, con la paciencia y el esfuerzo del hombre, atenuarse y al cabo de un tiempo desaparecer. Esto jamás podría suceder al padre o a la madre ante la muerte del hijo. Esa muerte habría invertido para siempre el sentido mismo del tiempo: los padres deberán cargar, hasta el término definitivo de su existencia, con el destino de tener que sobrevivir a quien hubiese debido naturalmente sobrevivirlos. La muerte del hijo no es algo que pueda contingentemente modificarse ni sus consecuencias desaparecer; para el progenitor se tratará, hasta el fin de sus días, de vivir más allá de quien había tenido, desde su aparición en el mundo, el destino de trascenderlo.

Pero si al ejercicio de la memoria de la esperanza le fuese posible renovar su vigencia —y aún fortalecerla— en el escenario de esta desconcertante alteración; si los progenitores pudiesen re-crear de algún modo la esperanza que ahora, tras esa muerte, aguardaría en el pasado —habiendo sido paradójicamente la promesa filial del porvenir—; si el ejercicio paterno/materno de esa memoria lograra relanzar, en fin, en su propio porvenir, la esperanza de una ausencia que parece no haber debido tener nunca lugar, entonces esta memoria adquiriría, acaso más que ningún otro fenómeno, la capacidad de iluminar de manera inédita la enigmática relación entre la vida y la muerte, y, con ello, el tesoro más celosamente escondido del nacer.

Con la inesperada ausencia definitiva del hijo —insistamos en ello— el acontecimiento de haber venido al mundo y el desarrollo de la existencia toda parecen precipitarse en un abismo de sentido; ello nos remite a la interrogación por el origen y destino esenciales de éste. Pero de ello —así como del tiempo mismo, cuya dirección inmediata parece alterarse en giro vertiginoso— se ha ocupado desde su comienzo la filosofía. Suele hablarse en nuestros días del fin del pensamiento metafísico inaugurado hace más de dos milenios. Hoy el dualismo tradicional entre lo destinado a la corrupción y su compensación en un inalterable mundo trascendente —objeto de la especulación racional o de la fe— parece haber sido abandonado. Han quedado también ancladas en la esterilidad las diversas inversiones del platonismo —inaugural consagración académica de la

metafísica— como reducción a un devenir inmanente de la historia hacia ninguna parte. El hombre, pues, se habría quedado solo ante sí mismo y ante el mundo. Pero nada nos impide preguntarnos si en esta tierra, en o fuera de la cual no nos esperaría ya ningún destino de salvación, podría llegar a presentirse un inadvertido aliento que, oculto tras su proximidad, hubiese permanecido paradójicamente ignorado en el tejido de una milenaria especulación; un aliento que tras un largo camino errante despertara, de pronto, el vigor de la propia existencia invitándola a re-iniciarse desde su fuente original. Si así fuese, el hilo conductor escogido en este trabajo —el excepcional acontecimiento que priva a la existencia de toda firmeza y parece arrojarla a un abismo sin fondo— podría conducirnos al escenario donde asomase, como contragolpe, el comienzo de una nueva aventura filosófica situada más allá de la agonizante tradición metafísica.

Para la concepción natural de las cosas comenzamos —nacemos— y morimos. Nada más natural, en efecto, que lo que ha tenido un comienzo alcance alguna vez su fin; moriremos, pues; seremos sobrevividos por otros de la misma manera que nuestros antecesores lo han sido con nuestra aparición en el mundo. A esta tragedia parecemos habituarnos poco a poco: es la herida fatal propia del haber comenzado —del haber nacido— tomando en vilo el desarrollo de ese comienzo en su totalidad. “Así son las cosas” o “Es ley de vida”, suele declararse. Pero al producirse la muerte del hijo el sentido de esas declaraciones parece dar un vuelco. No es ya la tragedia (desde siempre familiar) de una inevitable finitud que hubiese progresivamente de aligerar su peso mediante cualquier compensadora abstracción, sino el paradójico sobrevivir a la propia muerte sobreviviendo a quien debía haber sobrevivido a la nuestra. Siendo la muerte, en cualquier caso, experimentada como hundimiento definitivo de la existencia, nos preguntamos entonces si el sentido de ésta no podría hallar un camino para recobrase a sí mismo y volver a coger el aliento desde su manifestación más original.

Existe un término (viudo) para designar a quien ha perdido a su cónyuge; lo hay también para el que ha perdido a sus padres (huérfano). Pero el lenguaje calla a la hora de nombrar a quien ha sobrevivido a un hijo. Nuestro esfuerzo consistirá en dar la palabra a la incomparable situación de los padres en duelo por el hijo perdido. Que esa palabra se articule como actualización y re-creación de la esperanza a través de la memoria; que ésta última, mirando de frente la muerte, vuelva alzar consigo el secreto escondido del nacer: es eso lo que intentaremos alcanzar en el presente trabajo.

## CONTENIDOS

## I

El surgimiento inmediato de una memoria de la esperanza se considerará, desde la base en que se sustenta y que es el nacer, en relación con el propio pasado al que habríamos sobrevivido. Enseguida, con el pasado del Otro más inmediato, el progenitor.

Ello habrá de completarse con el análisis de dos fenómenos que esta memoria implica: la apelación y la piedad.

## II

A continuación hemos de detenernos en el camino que ha de recorrer toda memoria de la esperanza, y que atraviesa tres momentos de la existencia sobre la que se ejerce: el momento del rasgo, el de la acción y el de la esperanza misma. La memoria, en fin, se re-definirá de acuerdo con su recorrido a través de los momentos señalados.

## III

Comenzaremos a ocuparnos, entonces, de la extrema condición a que se sometería el ejercicio de la memoria al verse forzada a hacerse cargo, ahora, de la muerte del hijo. De esta manera, esta parte del estudio se propone analizar la actualización de la memoria de la esperanza del *padre* en duelo por el hijo.

## IV

A continuación, abordamos la singularidad de la memoria *materna* ante la pérdida del hijo.

A su término, mostraremos cómo cada uno de los caminos de la memoria (paterno y materno) ya analizados, poseen su irreductible diferencia a la vez que muestran una profunda relación entre ellos.

Tras ello, y para esclarecer aún la inédita relación de los progenitores con el hijo trágicamente ausente, veremos las características que el ejercicio de la memoria de la esperanza adquiere cuando esa muerte tiene lugar en circunstancias excepcionales: nos referiremos así, sucesivamente, a la muerte del hijo

recién nacido, al hijo que se ha quitado a sí mismo la vida, al hijo desaparecido y al hijo caído bajo el peso de nuestro mundo.

Antes de terminar esta larga sección, nos detendremos también en una consideración de las aproximaciones fenomenológica y hermenéutica que habrían guiado los pasos de nuestro análisis, y veremos la función de los caminos de cada una de ellas en el propio ejercicio de la memoria de la esperanza.

## V

Después de haber considerado la siempre posible pérdida del descendiente, el análisis proseguirá no obstante su andadura. Más allá de esa pérdida, la memoria de la esperanza ha de considerarse en su más amplia relación con el Otro —ya sea el sobrevivido lejano en el tiempo, o el que ha sido antes de su ausencia nuestro contemporáneo—. Para ello, nos ocuparemos de la articulación de nuestra propia convivencia, y enseguida de la exigencia de transformación que en la presente situación histórica la propia memoria de la esperanza reivindicaría desde su propio ejercicio.

Finalmente, nos detendremos en la “naturaleza” como originaria fuente de recursos para la afirmación y desarrollo de la existencia nacida de todos; esto nos dará la oportunidad de precisar algunas características ontológicas propias del nacer y alcanzar, a la vez, una mayor comprensión de la fuente de esperanza que lo sostiene y alienta como objetivo primordial de la memoria.

## VI

Tras ello —y aquí el análisis dará un giro inesperado— veremos surgir una nueva relación entre memoria y esperanza que se presenta, por una exigida inversión de la mirada al horizonte temporal de nuestra existencia, como esperanza en la memoria de Otro-porvenir.

Ello nos ha de mostrar que, así como sobrevivimos a otros, serán otros los que a su tiempo han de sobrevivirnos; dando de esta manera lugar al despertar de una esperanza en la memoria que ese Otro-a-venir hubiese de ejercer sobre nosotros tras nuestra propia muerte. Pero ese Otro somos también nosotros mismos que, desde nuestro presente, podríamos acoger la esperanza que cualquier sobrevivido hubiese abrigado de nuestra memoria actual.

Consideraremos a continuación la memoria histórica y la memoria común, deteniéndonos en la siempre posible actualización de la esperanza de los más remotos sobrevividos.

Trataremos sobre la memoria oral y la escritura primera a que se debe originalmente la transmisión de que hace objeto toda memoria, para hallarnos, al cabo, ante una escritura que se retrotrae a nuestra propia aparición sobre la tierra.

Esta parte concluirá con un análisis de la obra de arte como singular perduración de la esperanza ante la memoria pasada, presente y porvenir.

## VII

La totalidad del trabajo culmina, en fin, con una última parte que tras abordar en sus primeros capítulos la relación entre nacimiento y muerte, y el consentimiento como consagración original de nuestra existencia, se dedicará a relacionar el conjunto de lo ya tratado con la tarea del pensamiento filosófico —pensamiento que se situaría ahora, según veremos, más allá de toda especulación metafísica tradicional—. Es aquí donde tendremos oportunidad de hacer una reflexión sobre la filosofía misma que habría guiado nuestros pasos, dando cuenta de la consumación de la metafísica —cuyo cierre tiene lugar con el advenimiento del nihilismo— y de las posibilidades abiertas más allá de ella; es cuando habremos de cuestionar decisivamente la milenaria noción de Ser y destacar el Nacer como riguroso origen del sentido.

**“Prefacio” a E. Husserl, *Textos breves (1887-1936)*,  
Salamanca, Sígueme, 2019, 716 pp.**

**Antonio Ziri3n Quijano**

Universidad Nacional Aut3noma de M3xico  
azirionq@yahoo.com.mx

**Agust3n Serrano de Haro**

Instituto de Filosof3a del CSIC  
agustin.serrano@cchs.csic.es

En la secci3n introductoria al que sab3a que era su 3ltimo libro, Edmund Husserl presentaba la investigaci3n sobre la crisis de las ciencias europeas y sobre el contraste de esperanza que pod3a significar la fenomenolog3a, en unos t3rminos de apariencia modesta y de alcance m3s bien biogr3fico. La obra ven3a a ser “un intento de guiar [*a los lectores*] por los caminos que yo mismo he andado, que se dejan recorrer hasta el final y que se sostienen en suelo firme, tal como a lo largo de los decenios he podido ponerlos a prueba”. El conjunto de traducciones espa3olas que este volumen ha reunido son un testimonio cabal de, en efecto, cinco decenios de incesante b3squeda filos3fica que forman un 3nico y fecundo empe3o por comprender lo que aparece y lo que somos. Los dieciocho textos abarcan el curso de una vida entregada sin reservas al pensamiento, pero su lectura y estudio podr3an sugerir que la fenomenolog3a conserva, ya en otro siglo y para otras vidas, un radicalismo te3rico que acaso sirva de ayuda en encrucijadas humanas e hist3ricas muy distintas.

Entre el ensayo inicial sobre el concepto de n3mero que el brillante matem3tico presentaba en 1887 como habilitaci3n a la docencia en la Facultad de Filosof3a de Halle y el manuscrito de investigaci3n sobre el origen de la geometr3a que el fenomen3logo trascendental redactaba en 1936, en la soledad del domicilio de

un súbdito judío del *Tercer Reich*, media también una transformación decisiva del pensamiento filosófico; una renovación inesperada y extraordinaria de su sentido, justificación y promesas. Sin duda que Husserl vinculó siempre la idea de la filosofía a la posibilidad y necesidad de una teoría de la verdad, que en algún estadio avanzado de su desarrollo debía conducir a una comprensión plena de la ciencia y en particular de los saberes matemáticos. Pero ya en los agudos ensayos previos a *Investigaciones lógicas* que aquí se recogen, es decir, antes incluso de que la fenomenología tuviera nombre, su fundador ponía en práctica con señalado talento cómo la clarificación epistemológica del saber y la ontológica acerca de lo que hay no solo son correlativas, sino que ambas tenían que proceder, por así decir, "hacia atrás", en un movimiento de lucidez que repara ante todo en los datos de partida, en los "fenómenos", y desde ellos retrocede de una manera coherente hacia sus propias fuentes de sentido, ocultas o encubiertas. Describir y retroceder describiendo, como programa de una nueva filosofía que no tenía sistema y que ni siquiera lo buscaba; en lugar, pues, de desplegar una trama poderosa de categorías o de asentar principios amurallados, y a través de unas u otros argumentar en pro de una visión del mundo, más bien detectar los puntos de partida de las tomas de posición teóricas y preteóricas e indagar en sus bases, como una suerte de excavación indefinida que va viendo capas y capas de sentido en lo que parece estar dado. De este proceder peculiar, ni deductivo ni inductivo ni mixto, tomó Husserl conciencia de una manera progresiva y ardua, conforme lo practicaba con indudable éxito en filosofía de la lógica y mereología, en psicología descriptiva y teoría del conocimiento, y sobre todo y en todo ello en análisis de la experiencia. Para designar este nuevo espíritu de trabajo filosófico, el pensador propuso numerosos giros que no podían no sonar paradójicos: "positivismo pero absoluto", "radicalismo del intuir", "ciencia de los orígenes". O bien, en una sola palabra, *fenomenología*. El presente volumen ofrece una singular perspectiva acerca de la asombrosa aventura.

Una clara mayoría de los textos reunidos en esta recopilación no vieron la luz en vida de Husserl. Y tampoco llegan a un tercio del conjunto los textos de los que había alguna traducción previa al español. La excepción evidente a ambos criterios es *La filosofía, ciencia rigurosa*, el ensayo de 1911 de enorme importancia en la difusión inicial de la fenomenología, y que, dicho sea de paso, proporciona aquí una indicación del sentido lato, generoso, en que el volumen ha entendido la calificación de "breves" a propósito de los textos seleccionados. Ahora

bien, aunque no publicados por su autor, la mayoría de estos escritos sí pueden considerarse "públicos" en algún sentido apropiado: lecciones de una señalada solemnidad en la Universidad de Friburgo, un ciclo especial de ellas en los últimos años de la Gran Guerra, conferencias pronunciadas ante audiencias amplias, así como otras ante círculos científicos restringidos, y también artículos o ensayos en etapa avanzada o última de redacción y cuya publicación no llegó a producirse por circunstancias diversas. Las conferencias de los años veinte persiguen, en concreto, una y otra vez, una introducción directa, potente, al propósito de la fenomenología y a su peculiarísimo método, que en las de los años treinta lleva a poner en primer plano el sentido de la filosofía fenomenológica en un mundo político y cultural que se resquebraja. Con todo, algunos de los textos aquí traducidos sí son indudablemente manuscritos de investigación en sentido pleno: puros ejercicios fenomenológicos de pensamiento, con elaboración literaria mínima y concentración conceptual máxima, cuya importancia histórica o novedad teórica aconsejaban su incorporación —en particular, el examen del sentido no metafórico en que el arca-Tierra no se mueve, y la exploración intencional de la génesis histórica de las figuras ideales, eternas, de la geometría—. Y por acabar aquí estas discriminaciones elementales, los textos provienen con clarísima ventaja de la segunda y definitiva navegación de la fenomenología de Husserl: la fenomenología pura y trascendental, que para su autor corregía y consumaba el enfoque que "irrumpió" en *Investigaciones lógicas*. A este periodo de madurez pertenece desde luego el prólogo de valoración retrospectiva que el filósofo concibió para la segunda edición de la gran obra de 1900-1901, y cuya redacción arranca en 1913, el mismo año de aparición de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Un atractivo especial conservan los cuatro primeros escritos, como preparaciones, nada toscas, de unas navegaciones en ese momento inimaginables.

Este libro que trae a nuestra lengua a un Husserl poco conocido es el resultado de una larga colaboración entre traductores españoles e hispanoamericanos. En él han tomado parte protagonista trece traductores/as distintos, de los que ahora solo procede mencionar el nombre señalado de Guillermo Hoyos, el amigo fallecido. Los traductores/as han trabajado en dos grupos, determinados por el lado del Atlántico de procedencia y que coordinaban respectivamente Agustín Serrano de Haro y Antonio Zirion Quijano; los coordinadores, no hace falta

decirlo, han mantenido una comunicación constante entre ellos. A cada uno de los textos traducidos precede una breve presentación que da noticia de las circunstancias más relevantes de su composición y edición, así como de la temática fundamental en él tratada. En cada presentación —y en el índice del volumen— consta el nombre del traductor o traductora. Pero dado que los coordinadores han ejercido un amplio poder de modificación de las versiones originales —revisando ambos cada uno de los textos y revisando luego mutuamente sus revisiones—, no sería justo hacer recaer la responsabilidad exclusiva de las versiones, y sobre todo de las decisiones terminológicas susceptibles de discusión, en la persona o personas que firman cada traducción. En términos generales se ha preferido no unificar de una manera unívoca e invariable las opciones de traducción en todos aquellos casos que siguen planteando problemas de fijación e interpretación: *Repräsentation* y *Vorstellung*, *Leib*, *Körper* y *Leibkörper*, *Vergegenwärtigung*, *Leistung*, etc. Recomendaba esta flexibilidad en las equivalencias empleadas el dilatado espacio de tiempo que abarca la recopilación, con variaciones significativas de las conceptualizaciones que un mismo término puede condensar; y también el hecho de que los textos, de carácter introductorio en muchos casos, no ofrecen los tratamientos pormenorizados que sí habrían exigido equivalencias fijas. Solo en contados casos en que la precisión lo exigía hemos recurrido al expediente de poner entre corchetes el término alemán correspondiente.

Deberá tenerse en cuenta que las notas al pie numeradas proceden de Husserl o del editor del tomo de *Husserliana* (o del libro o revista) en que el texto original fue publicado; en el segundo caso, cuando se ha considerado necesario distinguirlas, llevan la indicación "(N. del E.)". Las notas señaladas con asteriscos, por su parte, son del traductor del texto si no llevan ninguna indicación; de las que llevan "(N. de los EE.)" somos responsables los coordinadores del volumen. En los pocos casos en que estas reglas no se siguen, se precisa lo que corresponde en la presentación del texto o en alguna nota al pie dentro del mismo. Cuando la traducción se ha hecho sobre un texto publicado en *Husserliana*, la paginación del tomo se indica dentro del texto traducido entre diagonales. Reproducimos también en la traducción la usanza de los editores de estos tomos de colocar sus propias aportaciones y adiciones entre paréntesis angulares: < >.

La fenomenología husserliana nunca se pensó atada por un vínculo insuperable a la lengua materna de su fundador. Tampoco creyó que el radicalismo filosófico dependiera de las creencias del momento histórico o que tuviera alguna fecha de caducidad. Este esfuerzo de traducción al español quisiera contribuir a renovar el interés por ella en nuestra lengua y en nuestro tiempo. Ojalá sirviera también de impulso a los trabajos de inspiración fenomenológica que desde hace décadas se expresan con entusiasmo y hondura en la lengua de Cervantes, que es también la de Reyes y Borges.

[Ir al Contenido de la obra](#)



**“Introducción” a Herbert Marcuse, *Entre fenomenología y marxismo. Escritos filosóficos 1928-1933*,  
Medellín: Universidad de Antioquia, 2019, 282 pp.**

**José Manuel Romero Cuevas**  
Universidad de Alcalá  
josemanuel.romero@uah.es

El presente volumen recoge la totalidad de artículos y reseñas publicados por Herbert Marcuse (Berlín 1898/Standberg 1979) entre 1928 y 1933. Se trata de las primeras publicaciones filosóficas del pensador berlinés hasta su incorporación en 1933 al Institut für Sozialforschung, dirigido por Max Horkheimer. En su mayor parte, estos textos fueron redactados durante la estancia que realizó Marcuse en Friburgo para elaborar, bajo la tutela de Martin Heidegger, su tesis de habilitación sobre la ontología de la historicidad de Hegel<sup>1</sup>.

Marcuse, que se había radicalizado políticamente hacia la izquierda al final de la Primera Guerra Mundial, se doctoró en 1922 en la Universidad de Friburgo con una tesis titulada *La novela alemana de artista* (en cuyo tribunal evaluador estuvo Edmund Husserl). A continuación, volvió a su ciudad natal y trabajó en

<sup>1</sup> Como es sabido, Marcuse no llegó a presentar su trabajo sobre Hegel como tesis de habilitación, al parecer, porque durante su estancia en Friburgo percibió una pérdida de interés de Heidegger en su investigación. Sobre ello puede verse S. Benhabib, “Translator’s Introduction”, en H. Marcuse, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*, Cambridge, The MIT Press, 1987, pp. ix-lx, y P.-E. Jansen, “Marcuses Habilitationverfahren – eine Odysee”, en P.-E. Jansen (ed.), *Befreiung denken – Eein politischer Imperativ*, Offenbach Verlag 2000, 1990, pp. 141-150. El trabajo fue publicado a pesar de ello en la editorial Vittorio Klostermann en 1932 con el título *Hegels Ontologie und die Grundlegung der Theorie der Geschichtlichkeit* (traducida al castellano como *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1970).

una librería de anticuario y en una pequeña editorial. En 1927 leyó con fascinación *Ser y tiempo* y decidió en 1928 proponer a Heidegger (Marcuse asistió a algunas de sus clases en su primera estancia en Friburgo) que fuera el tutor de su tesis de habilitación. Resulta un tanto difícil concretar las fechas, pero parece que Marcuse propuso a Heidegger que dirigiera su Habilitationschrift en el semestre de invierno de 1928/29 y se instaló en Friburgo con toda su familia (su hijo Peter había nacido en noviembre en Berlín), comenzando a residir en la ciudad establemente, al parecer a comienzos de mayo de 1929, cuando acababa de comenzar el semestre de verano. Residió en Friburgo hasta final de 1932 cuando, una vez aceptada su incorporación en el Institut für Sozialforschung, abandona la ciudad y el país para salir al exilio junto a los demás investigadores del Institut en dirección a Ginebra (Suiza)<sup>2</sup>.

Antes de marchar a Friburgo, Marcuse publicó en Berlín en el verano de 1928 su primer artículo filosófico, el importante "Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico". Este artículo fue elaborado bajo la influencia directa de *Ser y tiempo*, obra de la que hace una valoración abiertamente positiva, aunque con reservas críticas decisivas. Para Marcuse, esta obra abre el camino hacia una filosofía concreta, entendida como fenomenología de la existencia histórica concreta en su situación histórica determinada. Ahora bien, tal orientación hacia lo concreto se habría quedado en Heidegger a mitad de camino, no habría sido lo suficientemente radical, puesto que toma la forma de una fenomenología de la existencia (*Dasein*) *en cuanto tal*, lo cual indica que tal fenomenología se mantiene en un problemático plano de abstracción. Además, la existencia es afrontada por la fenomenología heideggeriana como ubicada en un mundo circundante y común concebidos igualmente de manera abstracta, sin que se tematizen las escisiones y antagonismos del mundo circundante y común *reales*. Todo ello hace que la fenomenología heideggeriana de la existencia sea incapaz de hacerse cargo de la constitución material de la historicidad, algo que sí fue capaz de realizar explícitamente un pensador como Wilhelm Dilthey y, con los medios teóricos a su alcance, el propio Karl Marx.

Marcuse por tanto constata una insuficiencia de concreción constitutiva de la fenomenología heideggeriana (y Marcuse piensa: de la fenomenología en

<sup>2</sup> Sobre la biografía de Marcuse ver B. Kätz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*, Londres, Verso, 1982.

general) para hacerse cargo de la historicidad concreta. En virtud de ello, de una manera enormemente original, postula una síntesis de fenomenología y dialéctica (esta última es caracterizada por Marcuse como método de la máxima concreción histórica). El resultado de esta síntesis es denominado por Marcuse como "fenomenología dialéctica", la cual tiene como asunto "la existencia humana histórica según su ser, a saber, tanto en su estructura esencial como en sus formas y figuras concretas" (30)<sup>3</sup>. Aquí se tornan visibles los parámetros de la concepción marcusiana de la fenomenología en este primer momento: se trata de una fenomenología *ontológica*, que pone de manifiesto "la estructura esencial" de la existencia histórica. En segundo lugar, se trata de una fenomenología corregida mediante la dialéctica, la cual aporta la orientación a lo material histórico concreto que estaría ausente en la fenomenología. El resultado es un enfoque que explicita estructuras fundamentales, ontológicas, de la existencia histórica y analiza el modo de plasmación y realización de las mismas en las diversas situaciones históricas concretas, como es la representada por el capitalismo desarrollado. De este modo, la fenomenología dialéctica aporta, con su remisión a la estructura fundamental de la existencia histórica, el *criterio normativo* para enjuiciar las situaciones sociohistóricas concretas, posibilitando así una crítica de las mismas a partir del modo de ser propio, en términos ontológicos, de la existencia histórica. Tenemos así en Marcuse un concepto ampliado de historicidad, que abarca tanto el afrontamiento ontológico de la existencia histórica (de su modo propio de ser y acontecer) como la atención a sus plasmaciones específicas en las situaciones concretas, obteniendo de esta manera la base para una crítica justificada de la situación histórica vigente<sup>4</sup>.

Cabe preguntarse qué motivó a un joven politizado hacia la izquierda revolucionaria (bajo la influencia de Rosa Luxemburg, Georg Lukács y Karl Korsch) a adoptar como interlocutor a un pensador como Heidegger, que en aquel entonces aún no se había decantado públicamente hacia la extrema derecha, pero tampoco parecía cercano en absoluto al horizonte de problemas de Marx. La respuesta

<sup>3</sup> Remito entre paréntesis a la paginación del presente volumen.

<sup>4</sup> Sobre esto, ver Th. McCarthy, "Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro", en *Id., Ideales e ilusiones*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 92-106, P. Piccone y A. Delfini, "Herbert Marcuse's Heideggerian Marxism", en *Telos*, n.º 6, 1970, pp. 36-46, A. Schmidt, "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse", en J. Habermas (ed.), *Respuestas a Herbert Marcuse*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 18-49 y R. Wollin, "Herbert Marcuse: del marxismo existencial al heideggerianismo de izquierdas", en *Id., Los hijos de Heidegger*, Madrid, Cátedra, 2003, pp. 201-251.

puede ser un descontento por parte de Marcuse, compartido por otros intelectuales de izquierda de su generación, como es el caso paradigmático de Walter Benjamin, con el marxismo oficial en su tiempo, institucionalizado tanto en los partidos socialdemócratas como en la recién constituida Tercera Internacional<sup>5</sup>. Marcuse se posiciona críticamente respecto a una concepción evolucionista y mecanicista del marxismo, que descuida la dimensión subjetiva (tanto el componente de toma de conciencia, decisión y resolución como de sufrimiento subjetivo y penuria existencial causado por las condiciones del capitalismo) del proceso de transformación revolucionaria de la sociedad y considera como decisiva la presunta legalidad objetiva y anónima propia del modo de producción. En contraste con ello, Marcuse busca en Heidegger el instrumental para analizar filosóficamente la existencia humana en su situación concreta y en su apuro existencial y cree poder sustentar en la analítica existencial heideggeriana la concepción de la existencia humana como estando constitutivamente abierta a la posibilidad de una acción radical. Es decir, el interés de Marcuse por *Ser y tiempo* y por la ontología fenomenológica de la historicidad es fundamentalmente político, aunque en una dirección inversa a la que tomará el posicionamiento político de Heidegger unos años después, supuestamente sobre la base de la noción de historicidad de *Ser y tiempo*<sup>6</sup>. Podríamos sintetizar la posición filosófico-política de Marcuse en este primer momento sosteniendo que, frente al marxismo ortodoxo de la Segunda y Tercera Internacional, reclamó un retorno al Marx teórico de la revolución *mediado* por la analítica existencial heideggeriana.

El siguiente artículo publicado por Marcuse, "Sobre filosofía concreta", desarrolla la idea de filosofía, entendida como fenomenología de la existencia concreta, sustentada a partir de la fenomenología dialéctica esbozada en su primer artículo. Sobre la base del concepto de historicidad alcanzado por la fenomenología dialéctica, la filosofía concreta asume como asunto a la existencia histórica concreta en su situación concreta y se postula como objetivo llevarla a su verdad, es decir, a la realización adecuada de su ser propio, del acontecer ontológico que la define en su ser. Es decir, la filosofía concreta está impulsada por una preocupación por la existencia histórica, al constatar su estado de caído, víctima de la

<sup>5</sup> Ver D. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley, University of California Press, 1984. Puede verse también mi aportación "La crítica del marxismo en el primer H. Marcuse", en *Dialéctica libertadora*, n.º 7, Bogotá, 2015, pp. 93-105.

<sup>6</sup> Ver K. Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, Madrid, Visor, 1992, p. 79.

cosificación agudizada por el capitalismo desarrollado y aspira a que logre realizar su modo de ser genuino no cosificado, acorde con su historicidad constitutiva.

En este artículo se lleva a cabo una explícita reivindicación de una forma de fenomenología que asume como asunto lo histórico y que abandona el procedimiento de la epojé y reducción trascendentales formulado por Husserl, siguiendo así los pasos de Heidegger hasta ese momento. El artículo sobre *Ideología y utopía* de Karl Mannheim, también publicado en 1929, es ubicable en esta primera tanda de trabajos de Marcuse, en los que se busca una síntesis entre Heidegger y Marx, entre fenomenología y dialéctica, bajo la idea directriz de una ontología crítica de la historicidad. Por ello, es muy posible que "Sobre filosofía concreta" y el artículo sobre Mannheim fueran escritos *antes* de la llegada definitiva de Marcuse a Friburgo, al parecer, en mayo de 1929. Porque resulta claro a partir de una carta enviada por Marcuse a principios de mayo de ese año (y que reproducimos en las páginas 272-4 del apéndice del presente volumen) que su retorno a Friburgo estuvo marcado por una cierta decepción con Heidegger. En el plano filosófico tal decepción estuvo ligada a la constatación, a partir de sus clases y de sus publicaciones ese año (*Kant y el problema de la metafísica* y *De la esencia del fundamento*), de que Heidegger se había embarcado en esos momentos en una "metafísica trascendental" (273).

Esta decepción se expresa con claridad en sus textos publicados en 1930, como es el caso de "Sobre el problema de la dialéctica I", donde se sostiene que la pregunta decisiva de "si el sentido intrínseco del filosofar se orienta a la historia y a la historicidad [...] también debe ser respondida negativamente quizá en relación a Heidegger, si se interpreta toda la analítica existencial de la primera parte de *Ser y tiempo* solo como punto de partida para la elaboración de la ontología fundamental y de la metafísica (una interpretación que parece realizar el propio Heidegger según sus nuevas publicaciones" (110). También se trasluce este distanciamiento en "¿Un marxismo trascendental?", donde la crítica al intento de Max Adler de fundar el marxismo en una teoría trascendental del conocimiento de la sociedad alcanza directamente al proyecto de la fenomenología trascendental husserliana y a la propia metafísica trascendental de Heidegger en aquellos momentos. En ese artículo se afirma como inherente al enfoque trascendental toda una serie de desconexiones (*Ausschaltungen*) teóricas que conducen a que la filosofía pierda la capacidad de afrontar adecuadamente la *realidad*, enfocando solo sus *condiciones de posibilidad*.

Por lo tanto, podemos decir que los textos de 1930 y 1931 presentan cierta unidad. Son fruto de un cierto distanciamiento con la deriva trascendental de Heidegger en 1929, aunque Marcuse sigue siendo fiel en este periodo al proyecto de una ontología fenomenológica de la existencia histórica, la cual define los parámetros filosóficos dentro de los que se moverá Marcuse hasta su integración en el Institut für Sozialforschung en 1933. Aunque el Heidegger de *Ser y tiempo* continúa definiendo la problemática en la que se mueve Marcuse, lo cierto es que en estos artículos asistimos a una acentuación de la relevancia de Dilthey<sup>7</sup>, que ya fue importante en “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico” como contrapunto materialista (junto a Marx) respecto a Heidegger. Ahora, y también en la tesis de habilitación, Dilthey se convierte en el interlocutor explícito fundamental, hasta el punto de dedicarle un artículo en el que se reivindica sin sombra de crítica su pensamiento (“Sobre el problema de la realidad histórica”). En todo caso, hay que hacer hincapié en que esta recuperación expresa de Dilthey se realiza en el marco definido por el proyecto de una ontología de la existencia histórica que Marcuse hace suyo a partir de su particular lectura de *Ser y tiempo*.

La publicación de los “Manuscritos de economía y filosofía” de Marx en 1932 no va a marcar una cesura en la producción teórica de Marcuse en Friburgo. Pues, significativamente, Marcuse encontró en ellos lo que había buscado primero en Heidegger y luego en Dilthey, a saber, una analítica concreta de la existencia histórica bajo el capitalismo capaz de criticar de manera fundada su caída en la cosificación. Los Manuscritos de Marx van a ofrecerle a Marcuse un concepto ontológico de trabajo sobre el que va a girar la reflexión del autor berlinés hasta el momento de su exilio a comienzos de 1933. De manera que la publicación de los Manuscritos de Marx no va a hacer abandonar a Marcuse su proyecto, asumido de *Ser y tiempo*, de una ontología materialista de la existencia histórica, sino que le va a llevar a impulsar ese proyecto haciéndolo pivotar sobre el concepto ontológico de trabajo extraído del primer Marx. Será su salida al exilio, su incorporación al Institut für Sozialforschung y la noticia, recibida en Suiza, de la afiliación de Heidegger al partido nacional-socialista y su nombramiento como primer

<sup>7</sup> Ver J. Abromeit, “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Martin Heidegger 1927-1933”, en J. Abromeit y W. Mark Cobb (eds.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, Nueva York y Londres, Routledge, 2004, pp. 131-151, y M. Hernández Jorge, “Marcuse, Heidegger y Dilthey: a propósito de la historicidad”, en *Revista Laguna*, n.º 11, 2002, pp. 152-159.

rector nacional-socialista de una universidad alemana en marzo de 1933, lo que provocará una conmoción personal y teórica en la trayectoria de Marcuse, que le hará dejar atrás definitivamente el proyecto de una crítica del capitalismo sustentado sobre bases ontológicas<sup>8</sup>. Este viraje en la trayectoria teórica de Marcuse se percibe claramente en los dos últimos textos compilados aquí, los primeros redactados por el autor berlinés en su exilio en Ginebra: una reseña de Karl Jaspers y el borrador de un texto sobre la filosofía alemana desde 1871 a 1933.

El objetivo de realizar una nueva edición de estos artículos, ya publicados en España<sup>9</sup>, es doble. Por un lado, se pretende ofrecer una edición revisada y corregida de unas traducciones que, en su versión publicada, incluían opciones de traducción que ya no me parecen razonables (como la decisión de no traducir el término "Dasein" en los primeros artículos de Marcuse, que tendió a heideggerianizar en exceso las traducciones) como errores tipográficos que no llegaron a ser corregidos por los revisores de las editoriales y finalmente incorrecciones introducidas por el propio revisor de una de las editoriales (Herder). Para solventar estos problemas he llevado a cabo una revisión y corrección íntegra de los textos hasta alcanzar una versión más satisfactoria. Traduzco los términos *Dasein* y *Existenz* por "existencia", dejando entre corchetes el término *Dasein* tras su traducción cuando sea el caso. Como es sabido, *Dasein*, que en el uso cotidiano del idioma alemán significa la existencia empírica, física, de algo, tiene en la obra de Heidegger *Ser y tiempo* un significado central, en cuanto refiere a la existencia humana como específico modo de ser (en cuanto ser —o estar— ahí). He tenido que traducir *Mensch* por el genérico "hombre" para distinguirlo de *menschliches Sein* y *menschliches Wesen* (ser humano), a pesar de que resulta una opción cuestionable. Cuando Marcuse utiliza la expresión *menschliches Sein* dejo a continuación entre corchetes el original alemán, para permitir valorar al lector si con ello Marcuse se está refiriendo al ser del hombre, lo cual resulta relevante en

<sup>8</sup> He tratado de sintetizar aquí la lectura del primer Marcuse que he expuesto en anteriores trabajos: ver "Herbert Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica. Una aproximación", en J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, pp. 7-79, "¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse", en H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011, pp. 9-35, "La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse", en *Pensamiento*, vol. 69, n.º 259, 2013, pp. 331-350, y "La Kehre (o viraje) en la trayectoria filosófica de Herbert Marcuse", en H. Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, pp. 13-45.

<sup>9</sup> En los volúmenes J.M. Romero (ed.), *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría Crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2010, H. Marcuse, *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona, Herder, 2011, y H. Marcuse, *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos (1932-1933)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

unos textos como éstos de clara impronta ontológica. En varios lugares he decidido traducir esta expresión directamente por “ser del hombre” cuando así lo parece exigir el contexto.

El otro objetivo es poner a disposición de los lectores interesados de Latinoamérica en un solo volumen unos textos que forman una unidad coherente en el desarrollo teórico de Marcuse, y que solo están disponibles en editoriales que fuera de España se ofrecen a precios considerablemente elevados. En este volumen aparecen como apéndice tres textos inéditos en castellano (y que, en consecuencia, no aparecieron en la edición anterior en España de los textos del primer Marcuse). Se trata de una importante carta de Marcuse de mayo de 1929, en la que realiza una significativa caracterización de la figura de Heidegger y donde se posiciona además respecto al trabajo teórico de Husserl, y de dos reseñas, de 1929 y 1930, en las que se afrontan cuestiones claramente vinculadas con la problemática filosófica de Marcuse en estos años. Esto hace del presente volumen la *primera edición completa* de los artículos filosóficos del primer Marcuse entre 1928 y 1933, pues incluye materiales no publicados en la edición de los escritos de Marcuse realizada por Suhrkamp (y reeditada posteriormente por la editorial zu Klampen). En el apéndice se incluyen además varios textos relevantes para comprender la relación de Marcuse con el pensamiento de Heidegger, su referente filosófico más importante en sus años de juventud. Se trata las tres cartas que intercambiaron ambos filósofos en 1947-48, una entrevista de 1977 y un breve texto sobre Heidegger también de 1977 con el significativo título de “Decepción”. Confío en que la publicación de este volumen colabore en el desarrollo de nuevas investigaciones sobre el pensamiento de Marcuse y en la generación de un interés mayor en la obra de un pensador cuyas aportaciones filosóficas están todavía por valorar adecuadamente por el ámbito académico hispanohablante a un lado y otro del Atlántico.

Quiero expresar mi agradecimiento en primer lugar a John Abromeit, cuyos trabajos sobre el primer Marcuse y las conversaciones mantenidas con él me proporcionaron importantes claves para acceder a los primeros escritos de este pensador. Estoy muy agradecido a Jairo Escobar y a Noé Expósito por sus comentarios críticos a algunas opciones de traducción realizadas por mí en las anteriores ediciones de estos textos, que me han ayudado a mejorar la presente

edición<sup>10</sup>. Mi agradecimiento a Ramón Rodríguez, Jordi Magnet, Jordi Maiso, Rafael Cuevas, Romina Conti y Manuel Sánchez por sus comentarios y objeciones a la primera edición de estas traducciones<sup>11</sup>. Gracias también a Juan Antonio Nicolás, Ramón Rodríguez, Francisco de Lara, Faustino Oncina, Francesc Pereña y Joan González por su invitación a seminarios y encuentros en los que pude exponer mi interpretación de los presentes textos de Marcuse. Agradezco a Mathias Jehn y Stephen Roeper, director y técnico, respectivamente, del Archivzentrum de la Universitätsbibliothek de Fráncfort del Meno por el modo en que facilitaron mi trabajo en el legado de Marcuse para la realización de estas traducciones. Jairo Escobar y Juan David Gómez Osorio han impulsado decisivamente la presente edición y les estoy muy agradecido por ello. Agradezco a Peter y Harold Marcuse y, sobre todo, a Peter-Erwin Jansen su activo apoyo a la publicación de estos textos en castellano y su autorización de la presente edición. A Peter-Erwin Jansen estoy doblemente agradecido por la foto de la cubierta, que ha puesto generosamente a disposición de la presente edición. Quiero dedicar el presente volumen a la memoria del profesor Jairo Escobar, persona entrañable a la que guardo gran afecto y profundo respeto intelectual. Sé la gran satisfacción que le habría causado ver editado este volumen en la Editorial Universidad de Antioquia.

[Ir al Índice de la obra](#)

<sup>10</sup> Ver las reseñas de Noé Expósito a las ediciones españolas de los textos del primer Marcuse en *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, vols. 4 y 7.

<sup>11</sup> Ver Ramón Rodríguez, "Exégesis y diatribas", en *Revista de Libros*, n.º 168, 2010, pp. 24-26, J. Magnet, "El joven Marcuse y su camino de Heidegger a Horkheimer", en *Eikasia. Revista de Filosofía*, n.º 49, 2013, pp. 225-240 (artículo en el que Magnet adelanta argumentos centrales de su trabajo *Fenomenología de la existencia y marxismo crítico: la recepción de Heidegger en Marcuse y Kosík*, Tesis Doctoral, Universidad de Barcelona, 2016), Jordi Maiso, "¿Revitalizar a Marx desde Heidegger? Sobre la primera edición en español de los escritos tempranos de Herbert Marcuse", en *Isegoría*, n.º 46, 2012, pp. 327-332, y la reseña de Rafael Cuevas publicada en *Devenires*, n.º 28, 2013, pp. 214-220.



**COMENTARIOS**  
*y*  
**NOTAS CRÍTICAS**



**XOLOCOTZI, A. (COORD.), HEIDEGGER: CAMINOS Y GIROS DEL PENSAR (MONOGRÁFICO), ÁPEIRON. ESTUDIOS DE FILOSOFÍA, 9, 2018, 150 PP.**

**Adrián Bueno Junquero**  
UNED  
adrianbuenojah@gmail.com

## 1. INTRODUCCIÓN

A raíz del monográfico publicado en 2015 titulado *Filosofía y Fenomenología* se ha sellado una nueva conquista de unidad en la comunidad de la fenomenología gracias a la revista *Ápeiron. Estudios de Filosofía*. Expertos y expertas en fenomenología heideggeriana han vuelto a reunir fuerzas para dar cobertura a la novena entrega de la revista, empujados por un aire revisionista que afortunadamente se aventura a desdibujar la opaca distinción entre filosofía continental y filosofía analítica (p. 7). A título de introducción, el coordinador Ángel Xolocotzi elabora una sucinta presentación donde expone cuál ha sido la motivación principal de la reunión: “esclarecer, desde distintos niveles temáticos, la relación del mago de Messkirch con la historia del pensar” (ib.). A tenor de algunas de sus publicaciones sería posible especular sobre algunos posibles orígenes del tan controvertido fenómeno del pensar en la obra de Heidegger<sup>1</sup>. Ahora bien, más allá

<sup>1</sup> Tal vez con razón escribía Francisco Volpi en el prólogo de la obra de Ángel Xolocotzi y Luis Tamayo *Los demonios de Heidegger. Eros y Manía en el Maestro de la Selva Negra* (2012) que “Heidegger es el último poderoso y sorprendente ejemplo de una larga serie de casos que valdría la pena rastrear bajo el

de la discusión entre el condicionamiento de las fuentes biográficas en la propuesta fenomenológica del autor, o de fuentes meramente anecdóticas, es ciertamente innegable su íntima conexión con el pasado y el “futuro del pensar filosófico” (ib.). De ahí la importancia del fenómeno de la tradición en la configuración del pensamiento filosófico del joven Heidegger<sup>2</sup>.

## 2. CONTRIBUCIONES

Justamente en esta dirección se encaminan las doce contribuciones del presente monográfico. Un ejemplo de la mirada retrospectiva de su pensar lo hallamos en la primera contribución a cargo de Jorge Luis Quintana Morales, titulada “Fenómeno, Logos, Hermenéutica: Aristóteles en la construcción conceptual del proyecto fenomenológico del joven Heidegger”. A través de la constelación filosófica presentada por Heidegger bajo el título de *Ontologie* —donde se exponen sus principales interlocutores de su proyecto de juventud—<sup>3</sup> se elabora un detallado itinerario sobre las principales influencias del proyecto husserliano en la fenomenología heideggeriana de los años veinte. A pesar de las múltiples referencias metodológicas y temáticas de la fenomenología de Husserl en el vasto horizonte de influencia que afecta directamente al viraje ontológico, se subraya especialmente la idea de ciencia (p. 10)<sup>4</sup>, las relaciones entre el relativismo y la cosmovisión (p. 11) y el *cómo* (*Wie*) “de la investigación en torno al ámbito de lo originario; es decir, del fenómeno (*Phänomen*)” (ib.). La importancia de dichos elementos reside precisamente en la posibilidad de ubicar, dentro de la

título rigurosamente alemán de *Kritik der erotischen Vernunft*, o sea, *Critica de la razón erótica*” (Tamayo y Xolocotzi, 2012, 11).

<sup>2</sup> Una de las actividades más recientes en las que se discutió la perspectiva heideggeriana sobre el decurso de la tradición es el Congreso Internacional “Heidegger, lector de la tradición” celebrado en la UAM en 2016. Si bien el Congreso fue coordinado por Alba Jiménez Rodríguez, la recensión corre a cargo de Javier Leiva. Como reza la contribución inaugural de José María Zamora, puede traerse a colación el regreso de Heidegger a Platón y “a la tradición neoplatónica en su proyecto de superación de la metafísica” (Leiva, 2016, 752).

<sup>3</sup> “Mentor en la busca fue el Lutero joven; modelo, Aristóteles, a quien aquél odiaba. Impulsos me los dio Kierkegaard, y los ojos me los puso Husserl” (p. 10). Según el propio autor, resulta conveniente añadir al *numerus clausus* de interlocutores a Heinrich Rickert y Wilhelm Dilthey, quienes fueron de vital importancia para comprender la ruptura con lo teórico a la luz de Xolocotzi: “se inserta en el programa filosófico de 1916 en donde Heidegger ya tiene como contrapartes a Heinrich Rickert, Wilhelm Dilthey y Edmund Husserl” (Xolocotzi, 2007, 34).

<sup>4</sup> Tal y como pone de manifiesto Ramón Rodríguez, la “idea de ciencia filosófica, [es una] idea heredada (...) de Husserl” (Rodríguez, 1997, 18).

historiografía del pensamiento heideggeriano, aquellos componentes centrales que motivaron la temprana concepción *pre-teorética* diseñada en las lecciones de 1919. A partir de ese momento se acentuarán las distancias entre Husserl y Heidegger, sobre todo a raíz de la contraposición entre el análisis reflexivo de la vivencia y la denominada “apropiación (*Ereignis*) de la vivencia del mundo circundante” (ib.), responsable de conducirla a la conocida “aprehensión atemática del significado circunstancial de cada ente” (ib.), en lugar de la “tematización teórica y desvivificadora” (ib.). A través del ejemplo de la cátedra se intenta mostrar el ámbito que pertenece al fenómeno de la apropiación sin caer en la inmensidad teórica del problema de la objetividad. Así, se reconoce el despliegue de la teorización formal en términos de lenguaje premundano y el algo premundado nombrado (p. 12).

De esta manera, la propuesta del joven Heidegger durante el *Kriegsnotsemester* se encamina a la descripción de la estructura de la vivencia del mundo sin desvivificarla, desplazando el análisis hacia la mencionada dualidad. En las siguientes observaciones el autor presenta cuáles son las vías de acceso “al ámbito de la apropiación de significado” (ib.) —proporción que ofrece la intuición hermenéutica (ib.)— que empujaron en cierta medida al joven de Messkirch a distanciarse de la lectura cartesiana de Husserl (ib.), para dar cuenta del fenómeno de la *vida* desde una fenomenología que se sabe, ante todo, “preteorética” (ib.), puesta en movimiento, en última instancia, por “un acceso comprensor-discursivo de la vida respecto de sí misma” (ib.). A continuación, el autor muestra la concepción que Heidegger presenta en su “Introducción a la fenomenología de la religión” (1920-1921) definida a través de la genealogía del término y atendiendo, en consecuencia, no solamente al denominado “camino prearistotélico de la fenomenología hermenéutica” (p. 13) sino a la descomposición del término en “fenómeno y *logos*” (ib.). Dada la complejidad del lenguaje heideggeriano, ha de reconocérsele al autor el carácter detallado y minucioso de las reflexiones, sustentadas por una mirada filosófica coherente y precisa que se dirige a los contenidos mismos. Ello se hace especialmente ostensible en la noción de *fenómeno* que resulta de su descomposición en tres niveles de “sentido de ejecución (*Vollzugsinn*), sentido de referencia (*Bezugsinn*) y sentido de contenido (*Gehaltsinn*)” (ib.); dirigidos, no obstante, hacia el mundo circundante desde el “yo histórico” (ib.), dado que es el mundo circundante el responsable de constituir el sentido de contenido del fenómeno. Son los elementos esbozados en el

complemento auxiliar del sentido temporal (*Zeitigungsinn*) (1921-1922) los que conducirán al quinto elemento denominado "conservación de la situación; esto es, del *Zeitigungsinn*" (ib.).

A la luz de la interpretación de Hayes y Kisiel, el autor sostiene una interpretación sobre las lecturas heideggerianas de Agustín y Aristóteles contraria a la tesis rupturista, defendiendo la denominada "solución de continuidad ubicada, a juicio de Hayes, en el interrogante heideggeriano respecto de la facticidad y su relación con el alma" (ib.). De alguna manera nos hallamos en el periodo del diálogo con Aristóteles que dará lugar al famoso *Informe Natorp* de 1922. Uno de los problemas fundamentales abordados en este texto es recogido por el autor al recordar el papel del ejercicio filosófico en relación con la historia, ubicando su punto de partida en una repetición "que articule los hallazgos históricos del pensar, con el interés concreto del ahora" (p. 14). A raíz de dicha comprensión se entiende, según el autor, el rol que juega Aristóteles en la tarea metódica esencial de la destrucción (ib.), siguiendo "el desmontaje categorial de la tradición" (ib.) que Heidegger plantea en las lecciones de 1923-1924. Líneas después se esclarece la cuestión señalando que el camino aristotélico emprendido durante los años veinte "implica un retroceso apropiador de la filosofía sobre su propia historia" (p. 15). Al lado del primer periodo se halla, en paralelo, la reapertura de una filosofía dedicada a desentrañar los modos de manifestación de la vida fáctica. De ahí la importancia del camino aristotélico en la configuración particular de la "*phrónesis*, la temporalidad kairológica y la caracterización del *Dasein* como viviente con *lógos*" (ib.). A estas consideraciones debe sumársele la doble influencia que ejerce por un lado la noción de *fenómeno* originaria del *De Anima* en el periodo 1923-1924 y, por otro lado, los elementos materiales que condensan el conocido *logos*, motivados por la lectura del texto *De interpretatione*. Son estas cuestiones historiográficas traídas a colación las que justifican el distanciamiento parcial del autor con respecto a la tesis defendida por Arturo Leyte que sostiene una definición de fenomenología exclusivamente vinculada a las relaciones entre "el 'decir' (*lógos*) y 'aparecer' (*phainesthai*)" (ib.). Dicha teoría acierta en la caracterización general del término fenomenología, pero adolece de una falta de esclarecimiento contextual de los términos en el periodo temprano de Heidegger, un elemento fundamental si tenemos en cuenta que "ambos conceptos solo son comprensibles en el horizonte de la destrucción de la tradición" (ib.).

De igual modo le parece insuficiente por no terminar de iluminar suficientemente qué entiende Heidegger por *hermenéutica* en el periodo anterior a *Sein und Zeit*.

Una vez expuesto el horizonte temático del que se sirve el autor para abordar la problemática se explicitan en tres bloques independientes los tres problemas fundamentales de la temprana fenomenología heideggeriana: noción de *fenómeno*, concepto de *lógos* y noción de *hermenéutica* (pp.15-18). Del primer bloque destacamos su origen genealógico en el término *phainómenon*, analizado en el horizonte de la aparición (*phainészai*) a partir de la idea aristotélica de mostración, "tanto en presencia como ausencia de luz" (p. 16) desde el articulado aristotélico de "lo transparente en acto" (p. 15). De esta manera, la noción de fenómeno apunta "al mostrarse (*sich zeigen*) del ente" (p. 16). Aunque no participando de una estructura intencional sino desde la lógica, si se quiere decir así, *genética* o *pre-teórica*, encargada de asimilar dichos procesos de "automostración del ente mismo" (ib.). Retrotrayendo el análisis a la tipología presentada por Aristóteles en torno a la facultad sensitiva —tipo propio (*idia*), el común (*koiná*) y el accidental (*símbebekóta*) (ib.)—, incorpora el segundo bloque de análisis relativo a la noción de *lógos*. Esta vez el autor no solamente subrayará la importancia de los primeros años de la década de los años veinte sino que ubicará la noción en el contexto previo e interno de *Sein und Zeit*, es decir, dentro del marco de las lecciones de 1923-1924, de los *Prolegómenos* de 1925 y de la misma obra de *Sein und Zeit*. A partir de la destrucción del *De interpretatione* de Aristóteles uno puede desplazarse a la reconstrucción de la noción, tomando el carácter preferente de la distinción aristotélica entre *phonè semantike* y *lógos apofantikós* (ib.); ello sin olvidar la importancia del fenómeno de la voz en la motivada aparición de la representación imaginativa responsable de traer a colación, frente al ente, aquello *dicho*. Así, "Al estar asociado a una imagen, el sonido deviene significativo" (ib.). Vale decir que no solamente tiene una incisión directa sobre la cuestión de la significatividad sino que encuentra su modo de aparición en una determinada predisposición originaria con respecto al mundo. Aquí entran en juego las notas esenciales que presenta el autor sobre el *lógos apofantikós* y su íntima relación con el *logos* verdadero y la revelación "tal cual es" (ib.). Por último, el autor explicita una larga exposición sobre la noción de *hermenéutica* (pp. 16-18), tan necesaria como extensible a muchas problemáticas abordadas por Heidegger. Gracias a la noción presentada en la *Ontologie* que encuentra su

refiguración en el *Informe Natorp* es posible atender a la hermenéutica como “técnica de interpretación” (p. 17).

Ahora bien, no solamente es una *tekhné* al servicio de las tendencias o los flujos que se aventuren sobre el complejo entramado de la interpretación, sino que se revela de alguna manera en la destrucción heideggeriana. Ello provoca una desfragmentación o disolución del término —siguiendo la herencia de Aristeo y San Agustín— en aras a consolidar un anclaje de la denominada *hermēneía* en la vía destructiva por medio de cuatro momentos fundamentales: “*hermēneía* como exégesis [...] como *Hermenéutica sacra* [...] como *Hermenéutica general* de Schleiermacher y [...] la *Hermenéutica como método de las ciencias del espíritu* en Dilthey” (ib.). A través de un riguroso análisis profundo sobre los sentidos originarios del término se evidencian, finalmente, los “tres momentos específicos de la tradición antigua” (ib.). Sin duda alguna los análisis en torno al Dios *Hermēs* —con la transmisión del mensaje— y la referencia aristotélica al acto de comunicar (ib.) muestran la importancia del fenómeno de la interacción y, en definitiva, del *notificar*, aludiendo a “Filón y a su caracterización de Moisés como el que notifica, aquel que anuncia (*Künder*), en tanto que profeta, los designios divinos” (p. 18).

La siguiente contribución se titula “Heidegger y la Física de Aristóteles: Contexto y significación de su interpretación fenomenológica” y corre a cargo de Jean Orejarena Torres. A propósito del texto que Heidegger escribe en 1939 bajo el título “Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristóteles, *Pyshik B, I*”, así como de la última lección impartida en Friburgo en 1955-1956 “Der Satz vom Grund”, el autor subraya la importancia del texto de la Física de Aristóteles en la concepción heideggeriana de la filosofía occidental, siguiendo, entre otras, la siguiente expresión que emplea Heidegger para referirse al texto: “Quien haya comprendido este capítulo podrá aventurarse en los primeros pasos en el pensar” (p. 22). Tras algunas referencias biográficas de sumo interés para comprender las razones que motivan las lecturas de los textos griegos se muestra un detallado análisis sobre las fuentes documentales disponibles y su correspondiente recepción en la comunidad heideggeriana (pp. 23-24). A continuación, el autor expone de qué trata el hilo conductor o “la defensa metódica del acercamiento estrictamente filosófico a Aristóteles” (pp. 24-25): por un lado atiende a la reconstrucción de la tesis antipsicologista de herencia husserliana en el camino hacia la elaboración del género literario “de las «interpretaciones fenomenológicas» sobre la tradición”

(p. 25), mientras que por otro lado recupera el sentido filosófico impregnado en la obra en la medida en que “posee un nivel de fundamentación básico al que no puede aspirar la propia física moderna” (ib.). Para una comprensión holística y detallada de estos dos momentos el autor complementa los análisis aquí explicitados con un segundo hilo conductor relativo al “sentido rector que debe guiar a la ontología” (ib.). Es desde la apropiación productiva que se manifiesta la tensión interna “entre asimilación y crítica a la ontología tradicional” (p. 26) y que propicia su “dimensión creativa” (ib.); en ella se hace patente, dirá el autor, con “una concepción novedosa y original de la ontología” a la que Alejandro Vigo se ha referido con la distinción entre ontología arqueológica y ontología aleteiológica (ib.).

El interés en la lectura heideggeriana de la *Fis.* no obedece únicamente al sentido filosófico del que se nutre para llegar a todas estas consideraciones. Por esta razón, el autor desarrolla en las siguientes páginas un epígrafe titulado “El sentido fenomenológico de la *Fis.*” (pp. 26-37) como elemento nuclear de su exposición. Ciertamente podríamos destacar todos los elementos que confluyen en estas casi doce páginas de completo desarrollo y notoria riqueza expositiva. Sin embargo, algunos elementos se superponen a otros en los distinguidos niveles de importancia o razonamiento y por ello serán atendidos en correspondencia a sus jerarquías. El primero de los elementos descritos por el autor es el itinerario temático que puede trazarse desde el año 1939 hasta las lecciones de 1955-1956, donde adquiere especial protagonismo la naturaleza de la física en las reflexiones sobre el método (pp. 26-28); le sigue indudablemente la vía destructiva como “tarea de desmontaje (*Abbau*) de los conceptos tradicionales” (p. 28), un análisis detallado sobre la *interpretación filosófica* —desarrollado por Heidegger en 1929 en el texto *Kant und das Problem der Metaphysik*— (p. 29) reconducido, no obstante, a la noción de situación hermenéutica desplegada en el *Informe Natorp*. Ello le sirve al autor para exponer sucintamente qué entiende Heidegger por “*Dasein* humano (*menschliche Dasein*)” (ib.), y por consiguiente, la noción de *investigación* tratada por Aristóteles en relación con los denominados *principios* (ἀρχαί) (ib.). A continuación, el autor profundiza sobre las capas inferiores de fundamentación en el marco de la lectura fenomenológica y concibe la vía metódica de la *Fis.* —según la cual “el punto de partida debe estar fijado por el ente tal cual es cognoscible y claro (τὰ σαφέστερα) para «nosotros» (ἡμῖν)” (p. 30)—, como “«experiencia fundamental» (*Grunderfahrung*) en la que el objeto

es pre-dado" (p. 31). Así, se desarrolla una descripción minuciosa sobre los términos aristotélicos que son objeto de análisis y que sirven, en última instancia, para elaborar una descripción fenomenológica ceñida a la destrucción, la tradición, y los principios, entre otras cuestiones, todo ello sin olvidar la importancia de la concepción holística del *cómo* (*Wie*) en el marco general de la complementación ontológica que realiza Heidegger sobre el texto aristotélico.

Una vez esclarecida la compleja lectura fenomenológica llevada a cabo por Heidegger del texto aristotélico, Ramón Rodríguez plantea una pregunta que vehiculará el *pathos* de su contribución: "Resolución y alteridad: ¿Hay una medida en el trato con el Otro?" Con un sugerente epígrafe titulado "Culpabilidad ontológica y alteridad" el autor se inclina a pensar sobre una posible lectura la finitud peculiar de la existencia en *Sein und Zeit* como "condición de posibilidad de la moralidad" (p. 40). Algunos análisis auxiliares que el autor desarrolla en otros lugares tal vez sirvan para defender este posicionamiento<sup>5</sup>. En cualquier caso, destaca la predisposición de un ser "pro-puesto" —en el sentido de ocupación— (ib.) como un elemento clave para la aparición de la corrección, el deber, y preguntas similares. Únicamente a partir de esta predisposición es posible, dice el autor, "fraguar la posibilidad de una vida buena, con la continuidad y coherencia requeridas" (ib.). De la complejidad de esta empresa moral se desprende un horizonte relacional entre la estructura ontológica general de la existencia como proyecto arrojado y la "condición necesaria de la posibilidad de la moralidad" (ib.). Dos son los elementos a los que aduce el autor para justificar su posicionamiento. Un primer momento de predisposición del *Dasein* a volcarse a sus posibilidades de acción y a "tomar posición respecto de ellas" (ib.) se complementaría con un segundo momento de *distancia* generada "entre lo que se es — y lo que se puede ser— y el sí mismo que se posiciona sobre ellas" (ib.). Tal y como trae a colación en las siguientes líneas, se tratará, efectivamente, de dilucidar la "estructura formal del elegir" (ib.). Dicho contundentemente el autor señala: "la existencia propia es algo así como la matriz de la moralidad, su lugar original de arraigo" (ib.). Hay un elemento, sin embargo, que debe ser tenido en cuenta para proceder adecuadamente con el análisis fenomenológico de la

<sup>5</sup> Destacamos la última de las obras que el mismo autor referencia para invitar a la lectura a aquellos/as interesados/as en esta posible lectura de una moralidad heideggeriana desde los postulados de *Sein und Zeit*. Cf. Rodríguez, R. (2015). *Fenómeno e interpretación*. Madrid: Tecnos.

moralidad y que debe atender, *ex ante*, a la observación realizada por Gethmann sobre el proceder fenomenológico y su itinerario: “un ejemplo de un tipo de filosofía trascendental que se conforma con la prueba de las condiciones de posibilidad (reducción) y que no encuentra ya el camino de vuelta desde las condiciones a la realidad condicionada (construcción)” (ib.). Esta definición esclarece precisamente el horizonte de operatividad del proceder heideggeriano así como su límite, lo cual resulta de vital interés para las investigaciones siguientes.

Dicho esto, y con ánimo de proseguir con la exploración, el autor recurre al texto de Albert Camus titulado *La Caída*, donde el abogado Jean-Baptiste Clamence atiende a la sensación de desarraigo que se despierta al escuchar el suicidio inevitable de una mujer. A raíz de esta experiencia el hombre empieza a tomar visión de una cierta culpabilidad que le acontece de forma indisimulada en conexión con algunos elementos identificables en sus monólogos interiores; el autor expone con una riqueza narrativa de primer orden el carácter *disruptivo* de esta experiencia moral: “se trata de un fenómeno disruptivo, que, dándose en la cotidianidad, rompe su tranquilo discurrir y lo cuestiona radicalmente” (p. 41). Al mismo tiempo se da en el marco de la *interpelación* que sufre el abogado para “entrar en la situación” (ib.) desde una culpabilidad que originariamente “no domina” (ib.). Sí dominaba sin embargo la acción no emprendida en el sentido heideggeriano. Por esta razón el autor concluye señalando: “es esta culpabilidad añadida a la culpabilidad ontológica de la resolución lo que revela la insuficiencia de la interpretación existencial para derivar de ella la conciencia moral” (ib.). La experiencia está vinculada directamente a un momento de alteridad que aparece a través de una doble manifestación. Mientras por un lado “la llamada viene “de fuera”” (ib.), ese exterior “tiene la forma concreta del “otro”” (ib.). En la medida en que no consuma la experiencia moral sino que únicamente da cuenta del “surgimiento de la culpabilidad” (ib.) todavía queda por resolver la cuestión de la originariedad de la culpa moral. A este respecto el autor subraya que la obligación moral se encuentra individualmente efectuada desde que abre “la posibilidad de una propiedad compartida” (ib.) En aras a completar la observación sobre la *propiedad* —como una posible manera de tratar con el otro— se determina la imposibilidad de que el análisis existencial pueda fundar “la peculiaridad de una experiencia moral determinada” (p. 42), donde el elemento de la elección de la propiedad juegue un papel fundamental a la hora de comprender la alteridad como elemento clave de la conciencia moral de culpa. Pero no como “ingrediente

necesario de la culpabilidad ontológica" (ib.). El siguiente paso consistirá en responder a la pregunta sobre si "*la propiedad funda un modo específico de tratar con los otros*" (ib.).

Para responder a esta compleja pregunta el autor parte de la constatación de la llamada heideggeriana, según la cual "Escuchar propiamente la llamada significa entrar en el actuar fáctico" (ib.). Digamos que "la resolución lleva al sí mismo precisamente a estar en la ocupación en medio de lo a la mano y le impele al coestar solícito con los otros" (ib.). Aquí entra en el escenario la estructura ontológica del haber de ser por su funcionalidad en el terreno de la resolución; es ella la que obliga a entrar "en *el terreno moral ligado o a la acción de primer orden*" (ib.). Lo difícil será asumir este compromiso genuino que se despliega de la resolución en el marco del *uno* con ánimo de materializar una pregunta "extremadamente pertinente" que reza así: "¿En qué afecta al trato con los otros la transformación que la propiedad ejerce en el uno mismo?" (ib.). Una vez expuesta la problemática el autor identifica tres elementos centrales que deben tenerse en cuenta a la hora de afrontar la cuestión del *otro* en *Sein und Zeit*. Así como la primera de las consideraciones se ciñe a subrayar que la existencia "es esencialmente *Mitsein*" (p. 43) —la estructura ontológica de la intersubjetividad—, la segunda destaca la horizontalidad en términos de rango entre el otro y el sí mismo "en la trama de significatividad del mundo" (ib.). Será en un tercer análisis que el autor tratará de unificar estos dos elementos en un tercer momento nuclear a través del cual designará que el *Mitsein* es "parte integrante de la comprensión preontológica de ser" (ib.), al mismo tiempo que también diseña una interpretación de la *solicitud* (*Fürsorge*) en los siguientes términos: "la autocomprensión del Dasein es necesaria comprensión de los otros" (ib.). A raíz de estas consideraciones es comprensible que la pregunta deba reformularse en el marco de las preguntas por los modos ónticos de la solicitud, donde podríamos ubicar "el "pasar" de los demás" (p. 44) en tanto que comportamientos que solo tiene sentido "en un ser que está estructuralmente necesitado de los otros" (ib.). Una vez más el análisis desciende sobre las capas de profundidad que entroncan con los modos defectivos y los modos positivos en base a los cuales Heidegger presentan las dos formas ónticas de trato con el otro: el "sustitutivo-dominante" (*einspringend-beherrschende*) y anticipativo-liberador (*vorspringend-befreiende*) (ib.). Una primera forma óntica describe la asunción del "ocuparse del mundo que el otro tiene a su cargo, para entregarle hecha su propia tarea" (ib.).

En otros términos, es una forma de “no tomarlo como actor de su propia vida” (ib.). Al lado de esta modalidad óptica de solicitud hallamos la segunda mencionada, según la cual se toma al otro “como quien se tiene a sí mismo por delante” (ib.).

A través de la disimetría entre “el valor moral y el valor revelativo ontológico de ambos comportamientos” (ib.), el autor concluye que “el enjuiciamiento meramente moral de un comportamiento no deja comparecer sin más el tipo de ser de quien lo realiza o lo recibe y viceversa” (p. 45). La clara alusión al compromiso en el desvelamiento del ente se despliega, según Heidegger, “retrocediendo ante el ente para que éste se manifieste en lo que es y como es y la adecuación representante lo tome como medida rectora” (ib.). De esta manera, las múltiples formas que vehiculan las pautas de comportamiento con respecto al otro, responden, en última instancia, a la precomprensión del ser de los otros “como *Mit-dasein*” (ib.), responsable de la pre-donación específica de la solicitud. No cabe duda alguna que la investigación llevada a cabo por el autor en este punto es singularmente relevante, con una llamativa riqueza descriptiva que resuena a fenomenología en el sentido estricto del término, obedeciendo al proceder descriptivo y despejando cualquier duda que pueda surgir en los diferentes niveles relativos a la exploración. Para complementar las aclaraciones del autor finalmente desarrolla en unas últimas páginas una investigación acerca del “Imperativo existencial e Imperativo moral” (pp. 46-48) que conducen a una interpretación del imperativo Categórico y la dimensión de la co-comprensión, consistente, finalmente, “en establecer un claro puente, una estricta correlación entre la condición ontológica de ser fin de sí mismo y la propuesta normativa de tomar al otro como fin en sí mismo” (p. 47).

A tenor de la contribución de Viridiana Pérez Gómez titulada “Aspectos afectivos en el planteamiento heideggeriano sobre la conciencia” podemos retrotraernos a las relaciones entre conciencia y tradición metafísica, de las que Heidegger era especialmente un gran conocedor. Desde el análisis particular de la influencia de Brentano en el decurso de la filosofía del siglo XX encuentra la autora uno de los elementos claves para explicar la tradición filosófica (p. 49), poniendo entre paréntesis, no obstante, la conocida crítica a la historia del pensamiento filosófico tan ampliamente criticada por Heidegger en la introducción de *Sein und Zeit*. Mirar a la filosofía griega y proponer una nueva forma de abordar la cuestión del Ser no significa para la autora aportar algo novedoso a los dos mil años de

filosofía (p. 50). El camino hacia el origen de la idea de la filosofía consistirá estrictamente en encaminarse hacia “la luz de la razón y lo iluminado de las ideas” (p. 51). A través de este *pathos* filosófico la autora desarrolla un epígrafe titulado “La crítica heideggeriana al problema de la conciencia” para desvelar el estatuto ontológico propio de la fenomenología en el “establecer” la mirada sobre “la condición previa para que algo se dé” (p. 52). Ilustrando el error que cometió Husserl al no diferenciar la noción de conciencia propia de la tradición filosófica con el llamado *a las cosas mismas (zu den Sachen selbst)* encontrará el/la lector/a uno de los pasos ulteriores irreconciliables de la fenomenología husserliana de corte trascendental: “la conciencia trascendental cae presa de una ulterior reducción, la eidética” (ib.). Es bien sabido que Heidegger no rechazará el presupuesto husserliano basado en la aseguración y la certeza del conocimiento — de origen cartesiano—. Precisamente para trasladar este principio inamovible que atañe a la fenomenología como empresa filosófica se tomarán en consideración las lecciones previas a *Sein und Zeit*, donde se explicitará la filosofía en términos “de la ejecución de la vida misma” (p. 53).

A continuación se desarrolla un epígrafe titulado “La propuesta: Heidegger y el problema de la conciencia” (pp. 53-55), donde adquiere una importancia relativa la cuestión de la facticidad en términos de “la vida fáctica, en tanto ella misma se propone como la ciencia originaria” (p. 53). En este punto es remarkable que la autora consigne el carácter histórico y fáctico del fenómeno de la vida en cuanto tal. Precisamente porque son las dimensiones necesarias para atender a la filosofía “desde lo pre-científico y pre-teorético” (p. 54), entra en juego la siguiente pregunta: “¿Cómo se ha de determinar lo determinable mismo?” (ib.). Aquí la alusión a la hermenéutica como modalidad de ejecución del ente que se interroga a sí mismo adquiere especial importancia. Sobre todo si atendemos a la estructura del *cuidado* “donde la temporalidad (*Zeitlichkeit*) se revela como su sentido propio” (p. 55). La contribución finalmente culmina con aclaraciones relativas a la reconstrucción del concepto de conciencia en el pensamiento heideggeriano por medio de la dilucidación del rol que juega “la comprensión afectiva” (ib.) en el pre-establecimiento pre-teórico y originario que motiva en última instancia cualquier reflexión fenomenológica en clave heideggeriana del fenómeno de la “conciencia”.

La importancia de conectar el propósito heideggeriano con el origen husserliano de la tarea fenomenológica exige precisamente no obviar a este último en

la tarea comparada. Precisamente porque ambas filosofías no se hallan en una distancia insalvable sino que tienen denominadores comunes, la siguiente contribución realizada por Diego Ulises Alonso Pérez pretende estrechar lazos entre ambos autores por medio de la exposición de "La solución heideggeriana al problema husserliano del tiempo, sus alcances y sus límites". El texto se inicia con el planteamiento del propio Husserl en *Las lecciones fenomenológicas de la conciencia interna del tiempo* sobre sucede "la conciencia de la sucesión" (p. 58). Ciertamente la noción de *conciencia de tiempo* le sirve a Husserl para distinguir la conciencia de la sucesión y la sucesión "objetiva" "que podemos identificar con el tiempo" (ib.). A continuación, el autor incorpora a Luis Niel en la reflexión para distinguir, en el contexto específico de la distinción, en qué consisten *diacronía* y *sintonía*: "la diacronía es el uno tras otro del tiempo que nos permite identificarlo como siendo sucesivos o simultáneos, la sincronía es el captar como de golpe tal suceder ya sea sucesivo o simultáneo" (ib.). Con ello se reconocen las enormes consecuencias que efectivamente se derivan de la conciencia del tiempo en términos de sucesión, dado que el tiempo, dice el autor, "no es un mero suceder de algo que pasa en mi propia vida, sino es un saberse —ciertamente no temático— afectado por tal suceder" (ib.).

No cabe duda alguna que el epígrafe titulado "La solución heideggeriana al problema del tiempo" viene motivado por el intento de cohesionar y dar conformidad a una cierta uniformización de la filosofía, resultado de un análisis comparado de primer nivel. Para cumplir con ello se muestra la concepción heideggeriana del tiempo como "el sentido del ser del *Dasein*, el cual es siempre su ejecución (*Vollzug*)" (p. 59), prosigue con la noción de temporalidad originaria —"la estructura que articula misma de la facticidad" (ib.)— y finaliza con los componentes agregados que conforman la conocida expresión *ser-en-el-mundo* (pp. 59-60). Poniendo el énfasis en "la ejecución de tales con-qué" (p. 60) se muestra el empuje que realizan los existencialistas a la hora subrayar que "la referente articulación del hacia-qué encuentra su unidad en el concepto originario de cuidado" (ib.). A través de estas consideraciones se propicia una reflexión sobre el entrelazamiento de los momentos estructurales de todo *Dasein* "siempre en movimiento (temporalizándose)" (ib.), mostrando cómo la temporalidad se adelanta, es decir, es un "ser-adelantándose" (ib.), a la vez que lo descubre "como ya-sido-en y siendo-en-medio-de" (ib.). Traer a colación estas cuestiones significará, como pone de manifiesto el autor en las siguientes líneas, recurrir a la

comprensión del “análisis de la muerte” (p. 61), para, sobre todo, formular preguntas que sirvan de base a las siguientes reflexiones el “flujo de mi propia vida” (ib.). Todo ello permitirá diferenciar la concepción husserliana del tiempo en términos de “automostración-autoconstitución del flujo [...] y la mirada (yo) fenomenológicamente que la tematiza” (p. 62), de la concepción heideggeriana según la cual la temporalidad del Dasein “se atestigua a sí mismo en un modo de la ejecución de su comportarse, a saber, en la resolución precursora (*vorlaufende Entschlossenheit*) posibilitada desde la propiedad (*Eigentlichkeit*)” (ib.). A posteriori el autor muestra cuáles son los límites de la concepción heideggeriana de la temporalidad mostrando cómo aparece el fenómeno de la propiedad, sin olvidar, en ningún caso, el fenómeno de “la temporalización de la temporalidad” (p. 65), acontecida de una manera “indirecta” (p. 66) para Husserl, al mismo tiempo que sin prescindir de los datos fenomenológicos que proceden del contacto originario con la temporalización —en clave husserliana— o bien desde las diferentes modalidades que tiene el ente de cuidar de sí en el marco de una fenomenologización de la temporalidad —en clave heideggeriana—.

Roberto J. Walton es el encargado de la siguiente contribución titulada “Historicidad e Historiografía: Etapas en el análisis de la relación”. A propósito de las referencias de Heidegger a Dilthey en el periodo previo a *Sein und Zeit* presentadas en el curso de los años 1919-1920 “Problemas fundamentales de la Fenomenología” se muestra el denominado “vívido efecto” (p. 68) de la concepción diltheyiana de la filosofía por no desatender la cuestión del mundo. De hecho, el modo a través del cual se muestra el contacto con el mundo se define de la siguiente manera: “Cada hombre lleva en sí un fondo de comprensibilidades y de accesibilidades inmediatas” (ib.). En la medida en que la vida está dirigida y que el mundo de la vida imprime tres direcciones conocidas — “el mundo circundante, el mundo-con o mundo compartido y el mundo-del-sí-mismo” (ib.)—, es comprensible, según el autor, que Heidegger plantee en el curso mencionado el problema “de acceso científico al ámbito originario de la vida” (ib.). Serán las discusiones en torno a la noción de ciencia y la riqueza de los mundos de vida tratados desde el horizonte de la facticidad aquellos elementos nucleares que darán lugar a una reflexión sobre cómo la “ciencia recorta determinados ámbitos que “se expresan” en ella” (ib.). Con ánimo de dilucidar dichas conexiones el análisis se centra en las conferencias de 1925 tituladas “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la lucha por una visión del mundo histórica”, donde Heidegger

reconoce a Dilthey el logro de haber determinado el carácter histórico de la vida como "ser histórico" (p. 69), a pesar de no haber esclarecido suficientemente "de qué modo la vida es histórica" (ib.). La peculiaridad de la reflexión siguiente tiene en cuenta precisamente las tres etapas no explicitadas por Dilthey en torno a la historicidad: "la historia (*Geschichte*) y la historicidad (*Geschichtlichkeit*) [...] la historicidad y la historiografía (*Historie*) y [...] la investigación histórico-filosófico como ejemplo del conocimiento historiográfico" (ib.).

Si bien la comprensión unitaria de estos tres momentos conforma la cuestión de la historicidad, cada uno guarda una cierta autonomía e independencia con respecto al otro. Mientras *Sein und Zeit* está dirigido a explicitar "el origen existencial de la historiografía en la historicidad del Dasein" (ib.), provocando que la apertura de carácter historiográfico esté enraizada en su propia estructura ontológica, esto es, en la "historicidad del Dasein" (p. 70), ciertamente se ha puesto de manifiesto la influencia que ejerce "el contraste con el pasado (*Vergangenheit*) y un haber-sido (*Gewesenheit*)" (ib.) en el contexto previo a *Sein und Zeit*. Muy acuradamente el autor recuerda que la comprensión ontológica de la historicidad "requiere poner al descubierto el acaecer (*Geschehen*) del Dasein" (ib.) para comprender la noción diltheyiana de "la trama de la vida" (ib.). Más allá de la peculiaridad funcional de las posibilidades de condición de arrojado en el examen que se viene realizando se elabora una descripción minuciosa y detallada en torno al saber histórico y la apropiación, así como acerca de la tematización imbricada en la ciencia del saber histórico mismo; únicamente posible "si, de alguna manera, el 'pasado' ya está abierto" (ib.). No cabe duda alguna que la cuestión de la impropiedad en relación con la historicidad es una cuestión a tener en cuenta, como bien refleja el autor en las siguientes reflexiones. Sin embargo, cabe destacar en la línea expositiva cómo se halla operando el modo de ser del *Dasein* que encuentra su origen "en la apertura y comprensión de la historia" (p. 71). Al lado de esta reflexión se elabora un epígrafe titulado "Historia, noticia y ciencia histórica", donde se desarrollan cuestiones de primer orden como la relación presentada por Heidegger en el curso "Lógica como la pregunta por el ser del lenguaje" (1934) entre historia y ciencia de la historia (ib.), el encargo que propicia la constitución fundamental del ser histórico (ib.) y su relación con el tratamiento de la realidad efectiva en términos de misión (ib.). O bien la relación entre trabajo, misión y encargo que se deja entrever en la noticia de la historia (ib.). Vale decir que todos estos elementos son tratados con la minuciosidad y el detalle

requeridos, como suele ser frecuente en las investigaciones del autor, donde no solamente prima el contenido sino la riqueza expositiva del mismo.

Un buen ejemplo que ilustra cómo prosiguen las investigaciones se halla en la determinación de “historia previa” (ib.), así como también en el cuarto y último epígrafe titulado “Meditación histórica y observación historiográfica” donde prima la denominada noticia del ser (p. 73) y la contraposición —en el marco del curso impartido por Heidegger durante los años 1937-1938 titulado “Problemas fundamentales de la filosofía”— entre la noción de meditación histórica y la observación historiográfica. Para ello se sirve de definiciones en torno a lo histórico como “lo supra-historiográfico” (p. 74), sin olvidar el fenómeno del denominado sobrepasamiento de la historiografía, entre otros. Finalmente, el autor desarrolla un apartado conclusivo titulado “Problemas del contraste” donde adquiere especial importancia el distanciamiento del propio Heidegger con algunas consideraciones de *Sein und Zeit* (p. 75) como por ejemplo los templos del ánimo (p. 76), la misma condición templante (ib.) en estrecha relación con Dilthey y Jaspers (pp. 77-78).

Diana Aurenque se encarga de ofrecer un espacio para incorporar el elemento de la praxis educativa en la reflexión heideggeriana a través de una contribución titulada “Sobre el valor de la filosofía: Reflexiones sobre su praxis educativa con y más allá de Heidegger”. En las primeras páginas la autora advierte del carácter presuntuoso de su aportación motivando una reflexión que se origina en la pregunta por la *praxis* de la filosofía y culmina con “posibles vías de justificación” (p. 82). Una de las lecturas nucleares que será atendida en el decurso de su investigación es el *Kriegsnotsemester* del año 1919. Afrontando el valor de la praxis educativa desde la compleja realidad chilena en materia educativa se presentan los antagonismos inherentes a las posturas *apologética* y *demeritoria* (ib.). Ambas posturas reflejan dos paradigmas ampliamente distinguidos sobre la racionalidad. Mientras una postura dogmática-cultural se vierte enteramente sobre “el heredero histórico de una forma de valorar las obras culturales” (ib.), otra postura de corte dogmático-utilitario exige una “justificación a los saberes especulativos” (p. 83) a través del desafío arrojado sobre el estatuto privilegiado de la filosofía. Para comprender la evolución histórica de esta última postura debe tomarse en consideración cómo la fijación del concepto de “utilidad” responde a un “prototipo de justificación de los saberes” (ib.). Ante la dualidad irreconciliable de ambos posicionamientos advierte la autora de un peligro inminente que

acecha a la filosofía del presente y a la posibilidad de su enseñanza: la invisibilización de la pregunta por el valor de la filosofía y su justificación (ib.). Frente a tal acontecimiento se presenta cuál es la visión heideggeriana temprana de la filosofía, obedeciendo al problema de su justificación, esto es, al menos en 1920, meramente “un saber particular” (ib.). Para llegar a alcanzar el grado de ciencia originaria debe participar de aquellos momentos en los cuales de manera metafórica y paradójica nuestra existencia es cubierta por la donación del sentido. Así lo expresa la autora cuando diseña la filosofía en términos de un acceso privilegiado al sentido “que sirve como fundamento de toda ciencia positiva o teórica posterior” (p. 84).

A lo largo del presente monográfico se ha destacado el papel intermitente que juega la fenomenología husserliana, y en concreto, la visión de la ciencia a través de las prudentes observaciones o meras garantías que proporciona el contacto primigenio con las cosas mismas. Ciertamente es una cuestión importante que la autora no pasa por alto cuando asegura la crítica a lo teórico (ib.) ni la apropiación de la filosofía práctica de Aristóteles como uno de los materiales a los que referirse para el “rechazo a la filosofía como teoría” (ib.). Tampoco se ha obviado el componente fundamental del *morar* o *habitar* en la “situación hermenéutica” (ib.). Sin duda alguna nos encontramos ante una de las primeras manifestaciones de la concepción de la verdad en clave de *alētheia* que nos remitirá en última instancia a la vida fáctica en el pleno cumplimiento del reconvertido principio de “a las cosas mismas” reclamado por Husserl. A partir de aquí las reflexiones conectarán el ámbito de la vivencia con la facticidad dentro del contexto de la *comprensión* de la filosofía (p.85). La frontalidad del rechazo que presenta Heidegger con respecto a una concepción teórica de la filosofía encuentra al menos su lugar de ser en la “filosofía hermenéutica” (ib.) y no en el *lógos apofantikós* aristotélico. Una de las consecuencias destacables es la unificación “entre objeto y método” (p. 86) en términos de una “relación co-originaria” (p. 85) que dará lugar al conocido círculo hermenéutico. Aquí la circularidad de la argumentación no supone un impedimento para el esclarecimiento fenomenológico de la vida fáctica en términos de relación co-originaria sino que emite un reclamo urgente de atender a la indicación formal y a “la fenomenología hermenéutica” (ib.). Las reflexiones que siguen se encargan de mostrar algunas relaciones de vital importancia, entre las cuales podemos destacar la equivalencia de las nociones de vivencia y acontecimiento (ib.), el proceso de efectuación de la

indicación formal en los diferentes momentos o lugares de manifestación (p. 86) —permite expresar la experiencia de sentido “en su calidad de encuentro-vivencia” (ib.)— y, sobre todo, las relaciones constatables entre la praxis filosófica y la *physis* (pp. 86-87). Finalmente concluye la contribución con una lectura “adisciplinada” de la filosofía, mas únicamente se encarga de mostrar los “estados de las cosas que nos conciernen” (p. 87) en tanto que radica en la forma particular de concebir un sentido y una narrativa general que permita finalmente *abrir las verdades* (p. 88).

Paralelamente a las cuestiones relativamente propias o cercanas a la fenomenología heideggeriana, donde han tenido cabida tanto preguntas relativas a las cuestiones nucleares y a sus principales interlocutores, nos hallamos frente a una contribución de índole comparada que pretende someter a comparación la reflexión heideggeriana en torno a la formación del mundo desde sus vínculos con Helmuth Plessner. La forma que adquiere la contribución es en clave de discusión. Enrique V. Muñoz Pérez es el autor de “Una discusión epocal: La formación del mundo en Heidegger y la excentricidad en Plessner”, donde efectivamente se interroga por la motivación última que conduce al aparente *decrecimiento* relativo al “preguntar por el ser humano y también por el animal” (p. 90). En plena conexión con la antropología filosófica alemana de principios del siglo XX se pretende elaborar una visión lo más holística posible que pueda dar cuenta del “giro” de la fenomenología heideggeriana (ib.). Al lado de este giro remarkable de la propuesta del joven Heidegger también se estaba fraguando desde finales de la década de los años veinte una perspectiva de carácter biológico a la luz de la noción de excentricidad a través de los dos rasgos característicos de la animalidad: la “centralidad” (p. 91) y la “frontalidad”. Dichos caracteres se complementarían con el elemento céntrico del animal que se encuentra referido a “estar volcado en el “aquí-ahora”” (p. 92). Análogamente a la aparente imposibilidad de encontrar en la fenomenología heideggeriana algo así como una reconciliación dialéctica, muestra Plessner cómo el absoluto del aquí-ahora no impide el agotamiento de la vida del animal “en su aquí-ahora” (ib.). Ciertamente el animal no puede reflexionar sobre su propia vida porque no puede acceder “al contenido de esa vivencia en sí misma” (ib.). En este punto el autor sugiere tomar en consideración la influencia de los estudios biológicos de Jakob von Uexküll basados en un retroceso que se encuentra ejecutado desde nuestro modo de observación para conformar la perspectiva animal en una ubicación precisa (p.

93). Una de las consecuencias subrayables es la desantropologización de las “explicaciones sobre la animalidad” (ib.), pues el animal “no tiene sentido de lo negativo” (ib.). De una naturaleza muy distinta parece ser la “naturaleza” humana. Nuestra forma de orientarnos hacia nuestras propias acciones permite alzarnos sobre nosotros mismos de tal manera que la impulsividad de nuestros movimientos consiste en “la radical autoría de su [nuestra] existencia” (p. 94). Sin duda alguna es una tendencia que describe la excentralidad humana, traducida en los siguientes términos: “el ser humano no tiene un lugar fijo, no está atado al aquí y al ahora” (ib.).

Análogamente a la fenomenología heideggeriana también para Plessner el ser humano “se encuentra en un mundo” (ib.), con todas las consecuencias que de aquí pueden efectivamente derivarse. Con ánimo de concretar los paralelismos entre Heidegger y Plessner se elabora un epígrafe titulado “Una aproximación a la noción de formación de mundo de Martín Heidegger”. La importancia de esta investigación reside precisamente en su carácter cronológico. Una vez se presenta la noción heideggeriana del mundo en el contexto de la lección de los años 1929-1930 —“la piedra [...] es *sin mundo* [...] el animal es *pobre de mundo* [...] el ser humano *configura [o forma] mundo*” (p. 95)— dedica unas reflexiones al limitado acceso que animal dispone sobre el mundo sin olvidar cómo el ser humano tiene la capacidad de formar o configurar mundo (ib.). Efectivamente Heidegger sigue la línea de Plessner, basada en una determinada vivencia del mundo sin reconocimiento del mundo como tal. Ambos autores confluyen en esta visión de la animalidad. Pero el autor es suficientemente preciso en este punto para esclarecer en qué consiste precisamente el “siguiente paso” de Heidegger: desarrollar “la primera interpretación formal del “como” o “en tanto que” (*als*) como un momento estructural de la manifestabilidad del mundo” (ib.). Efectivamente el “en tanto que” es precisamente aquello que “le es negado al animal” (ib.) como elemento central encargado de distinguir entre el “conducirse” (ib.) propio de la animalidad y el “comportarse” (ib.) elemental de toda forma humana. No cabe duda alguna que son reflexiones sumamente interesantes que conducen a la reflexión heideggeriana a un paso de mayor envergadura y tal vez de mayor compromiso con las implicaciones de los existenciaris fenomenológicos. De tal índole son las influencias de este tipo de reflexiones que el autor finalmente culmina el ensayo recordando la importancia de vincular la antropología filosófica de bases biológicas con la ontología hermenéutico-fenomenológica

a través de “la búsqueda de una nueva comprensión del ser del hombre o del ser humano” (p. 96).

A raíz de una de las consideraciones esbozadas por el autor anterior sobre el animal se extienden algunas reflexiones allí esbozadas en la contribución de Pilar Gardi titulada “Una lectura deconstructiva de la frase: «El animal es pobre de mundo»”. Tal y como nos adelantaba el autor de la anterior contribución existe una gran preocupación en Heidegger por atender fenomenológicamente al «encuentro» de algunos elementos que puedan conformar la animalidad. Ello es especialmente ostensible en las lecciones impartidas por Heidegger en Friburgo entre 1929 y 1930 bajo el título de “Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad”. No pueden desvincularse las preguntas acerca de la filosofía de las preguntas sobre la animalidad. En cierta medida se hallan en un determinado régimen de necesidad compartida. Retomando las palabras de Novalis, podemos señalar que la filosofía “es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa” (p. 100). Otro temple del ánimo que complementa la nostalgia es el aburrimiento y sus conocidas modalidades de manifestación. Digamos que hay una serie de manifestaciones que frecuentemente se vinculan con la metafísica y que pueden resumirse con el siguiente *numerus clausus*: “mundo, finitud y soledad” (ib.). Pero la pregunta por el animal termina por sobrepasar esta taxonomía de primer nivel en la medida en que introduce el interrogante del mundo. De alguna manera sería el mundo coetáneo de la animalidad desde una orientación basada en la “consideración comparativa (ib.). Una vez se logra adelantar esta observación en el texto *De la esencia del fundamento* y en el conocido texto de *Ser y tiempo* se torna accesible el seguimiento de “la historia de la palabra mundo y la historia de la elaboración del concepto que ella encierra” (ib.).

No será suficiente la tarea de dilucidar el horizonte del mundo animal —la metafísica— en cuanto tal sino se esclarece el lugar de la pobreza. Así argumenta la autora cuando prosigue definiendo la pobreza en los siguientes términos: “Con el término *pobreza* se expresa la manera en que el animal se relaciona con el mundo, el *modo* en que el animal tiene mundo” (p. 101). La pregunta que se pretende responder guarda una estrecha relación con aquello que tiene el animal de “reducido” o disminuido frente al hombre. Mientras una primera perspectiva aborda la cuestión afirmando que el animal *es pobre de mundo* “porque su acceso al mundo es más restringido que el del hombre” (ib.), existe una segunda

orientación que se interroga por el supuesto mayor acceso del hombre al mundo en términos de alcance y penetrabilidad. Conviene recordar algunos ejemplos que sirven a la autora para mantener al mismo nivel ambas hipótesis. O al menos para no descartar la segunda. Es un claro ejemplo de penetrabilidad animal la visión superior del águila en comparación con el ser humano. Lo mismo ocurre con el olfato de un perro. A través de estas cuestiones se pone entre paréntesis aquello que se entiende por inteligencia, dada la estrecha frontera establecida entre “la naturaleza animal y la naturaleza humana” (p. 102). En este contexto no podemos disociar la búsqueda por la esencia de la animalidad de una “gradación tasadora” (ib.). Y aquí la exposición que presenta la autora es suficientemente precisa como para ubicar acertadamente el objetivo de los análisis posteriores: la comparación (ib.). Es a través de la comparación que acontece con mayor intensidad la máxima “el animal es pobre de mundo” (ib.). Pero ello exige determinar con exactitud en qué consiste el movimiento de resignificación en torno al significado cotidiano de pobreza en términos de un “modo de ser” (p. 103).

De esta manera, se entiende la pobreza como “un modo de encontrarse que consiste en un no-necesitar, o necesitar sólo lo elemental” (ib.). Una vez definida la pobreza en términos de un modo de encontrarse es posible visualizar posteriormente cómo se impone en la discusión con la biología “la cuestión central del organismo como principio de vida” (p. 104). Influenciado por Hans Driesch y Jakob von Uexküll no cabe duda alguna que Heidegger rechaza “la comprensión del organismo como máquina” (ib.), sobre todo por la correspondencia absoluta entre “órgano y capacidad” (ib.) como momentos no-independientes del orden de lo fáctico. Aunque son dos elementos con autonomía propia no debe olvidarse “la antecendencia ontológica de la capacidad sobre el órgano” (p. 105). Ciertamente el siguiente paso consistirá en determinar el régimen de tratamiento del *ver* (ib.); le seguirá un análisis detallado en torno al mundo circundante como elemento que determina el carácter eminentemente referencial del órgano (p. 106), responsable, en última instancia, de definir “la vida de los animales” (ib.). A través de estas consideraciones finalmente se analiza cuál es el marco de incidencia del *Umwelt* en relación con el “círculo funcional” del que se sirve el animal para construir su mundo (p. 107). Algunas comparaciones con Uexküll servirán para trazar un último epígrafe titulado “La conducta del animal”, donde serán atendidas cuestiones de vital importancia como la determinación del sentido *a/*

hombre en comparación con el animal (p. 108), entablando cierto diálogo con el propósito de indagar sobre “el modo de conducirse del animal” (p. 109).

La penúltima contribución corre a cargo de Alejandro Vigo y se titula “Khere y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontológico”. En ella se reconstruyen dos caminos o tareas fundamentales de este giro tan característico de la fenomenología heideggeriana. Mientras por un lado se sumerge en una explicitación o esclarecimiento del *qué* relativo al parágrafo 6 de *Sein und Zeit* —donde radica la tarea heideggeriana de destruir “la historia de la ontología” (p. 116)—, se pretende visualizar por otro lado el elemento de auto-crítica que acompaña a las necesarias revisiones atendiendo a las obras de los *Beiträge* y *Besinnung* por ofrecer “una cantidad de elementos de enorme valor, desde el punto de vista histórico-crítico” (ib.). Dicho en términos tal vez más concretos, se tomarán como especiales interlocutores a Platón, Aristóteles y Kant. En relación con este último conviene señalar la innegable influencia del kantismo “a partir de 1925 hasta *SZ*” (ib.), así como en los escritos de transición —“desde la publicación de *SZ* hasta comienzo de los años 30” (ib.)—. Con respecto al primer periodo se tornan especialmente visibles aquellas reflexiones desarrolladas en la lección del semestre de invierno de 1927-1928 y el *Kant-Buch* de 1929, vinculadas especialmente con la tarea de alinear “la teoría kantiana de la constitución de la experiencia con la problemática vinculada por la pregunta por el (sentido del) ser” (p. 117). Con ánimo de trazar este denominador común el autor se presta a remarcar la función del tiempo como “horizonte de la comprensión del ser” (ib.), figurado en *términos* de “trascendencia” (ib.) en el marco del designado “estado abierto” (ib.) del *Dasein*.

Uno de los elementos de especial relevancia se encuentra vinculado a la noción de trascendencia finita presentada en el *Kant-Buch* (ib.) dentro del marco del esquematismo kantiano. A la lectura sobre la intervención productiva originaria de la “imaginación trascendental” (ib.) se suma la lectura ontológica elaborada a partir de los años 30, responsable del denominado giro fenomenológico. La radicalidad de la orientación se hace ostensible en lo que el autor denomina el “reposicionamiento de Kant dentro del nuevo marco de comprensión provisto por el pensar ontológico” (p. 118). Ello será ejecutado a través de la interconexión entre el desplazamiento de intereses —ahora dirigido no al esquematismo sino a las analogías de la experiencia correspondientes al sistema de los principios (ib.)— y la concepción peculiar que ofrece Kant sobre la objetividad

"históricamente determinada" (ib.). Traer a colación dichos elementos supondrá evidenciar la importancia de los dos elementos mencionados, así como sus relaciones, en el carácter "irreductiblemente histórico de la pregunta por la "cosidad de la cosa"" (ib.). Ello sin olvidar cómo descansa el proyecto matemático responsable de conformar e idear la moderna ciencia de la naturaleza como "suelo histórico" (ib.) de la cosidad de la cosa. Asimismo, encuentra Heidegger en la propuesta kantiana una entidad del ente en términos de una "objetividad del objeto" (p. 119) íntimamente vinculado al conocer. A continuación el autor elabora algunas precisiones historiográficas que sirven para ubicar las reflexiones heideggerianas en el núcleo de la problemática, responsables de introducir en el escenario el elemento de autocrítica que refleja en última instancia el interés dirigido al "Sistema de los principios" (p. 120).

A partir de aquí retoma algunas nociones ya presentadas como por ejemplo la imaginación trascendental y la somete a observación desde la nueva perspectiva ontohistórica, sin desconectarla de cuestiones primordiales como el "pensar advenidero" (ib.), el error de la interpretación de Kant (p. 120) —presidido por una cierta ambigüedad (*zweideutig*)— y, sobre todo, "el oculto imperar del nexo entre entidad y tiempo" (ib.). Tampoco olvida la decisiva influencia que ejerce el texto de *Besinnung* en la medida en que muestra cómo el camino hacia la dilucidación de la vía histórica aniquila el prometido "pensar desde el comienzo" (ib.). Curiosamente matiza Heidegger que la antropología de *Sein und Zeit* queda reducida "a la indiferencia" (ib.), sobre todo por el carácter, entre otros elementos, de exageración (*übertreibt*) que constituye la denominada imaginación trascendental. De alguna manera el incumplimiento que refleja esta insuficiencia condujo a Heidegger a insistir en la no superada metafísica "desde dentro de la propia metafísica" (p. 121), provocando la famosa explicación "del "fracaso" de SZ" (ib.).

Los dos siguientes interlocutores son Aristóteles y Platón. En relación con el filósofo de Estagira el autor elabora en un apartado independiente la visión que Heidegger tuvo de Aristóteles durante el periodo anterior a *Sein und Zeit* —donde elabora una determinada concepción de la filosofía práctica y sobre todo una confluencia de elementos que le permiten entablar un cierto monólogo con la "vida fáctica" (p. 122)—. Le sigue un análisis en clave ontohistórica ceñido al apéndice de *Besinnung* donde Heidegger declara *eliminada* "la pregunta por las categorías fundamentales de la vida fáctica" (p. 123). La tarea ahora será

“reposicionar a Aristóteles en el lugar que verdaderamente le corresponde desde el punto de vista ontológico” (ib.). Ello querrá decir comprenderlo en términos de “el “primer cierre” del “primer comienzo”” (ib.). Algunas últimas consideraciones complementarán el último nivel de la reflexión sobre Aristóteles e introducirán a Platón a través de la crítica que F. J. González dirige a Heidegger por “haber desperdiciado la oportunidad de entrar en un genuino diálogo con el pensamiento platónico” (p. 124); en especial quedaría desatendida la constitución de la “conexión neokantiana” (ib.) y la influencia decisiva de la “lógica de la validez” (ib.) en la conformación de una visión de Platón que muy posiblemente “aparecía originalmente asociada al paradigma interpretativo propio de la “filosofía del valor” lotziano-neokantiana” (p. 125). A continuación desarrolla un último apartado en torno a la lectura ontológica de Platón que deviene capital para comprender en qué consiste la influencia de la lógica de la validez de Lotze en la conocida filosofía de los valores neokantiana. Será la crítica heideggeriana realizada en los años finales de la gestación de *Sein und Zeit* (p. 126) y la crítica de la “filosofía del valor” desarrollada por Windelband y Rickert algunas de las referencias a subrayar para comprender aquellos motivos centrales “que caracterizan la recepción de Platón, desde la perspectiva del “pensar ontológico”” (ib.). Unas últimas consideraciones acerca de “El interregno de las oportunidades perdidas” (pp. 127-129) darán cuenta de la contraposición entre la “ontología del “Platón posible”” (p. 129) y la perspectiva antagónica denominada “ontología del “Platón realmente existente”” (ib.).

El monográfico concluye con la contribución de Pablo Veraza Tonda titulada “La transformación conjunta del Da-sein y el método en las «Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit»”. De las relecturas de *Sein und Zeit* se destaca el texto póstumo titulado “Laufende Anmerkungen zu “Sein und Zeit”” (1936). El autor hace especial hincapié en los contenidos presentados en el texto por su carácter integrador a la hora de proporcionar una cierta revisión orgánica de *Sein und Zeit* y de “los hilos conductores de los *Beiträge*” (p. 136). Dada la controvertida situación sobre los Cuadernos Negros de Heidegger, el autor sigue a K. Held para tomar con notoria seriedad los contenidos presentados. Como principal motivación hallamos el primer epígrafe de la contribución titulado “La conclusión de *Ser y tiempo* como necesidad del tránsito”, donde se expone el lugar del tiempo en relación con la “«situación hermenéutica» desde la cual se formula la pregunta de la ontología fundamental” (p. 137). Dicha situación hermenéutica se hallaría,

sin embargo, "insuficientemente asegurada" (ib.). Ahora la tarea consistiría en "recuperar y superar a «la filosofía griega como un todo» y justo en nuestra propia historia, «la historia de nuestro Dasein»" (p. 138). Entablar diálogo con los presocráticos ayudaría a esclarecer cómo el olvido del ser y la destrucción constituyen "la urgencia desde la cual habría que plantear la pregunta por el ser para «poner en libertad al primer inicio en su inicialidad única»" (ib.).

Independientemente de la tarea que no llegó a completarse del todo, lo cierto es que el reconocimiento de la situación hermenéutica en este nuevo contexto es una situación "que puede verse como origen intrínseco de todo el pensamiento «histórico-acontecimental»" (ib.). Con ello se torna comprensible el nuevo ámbito donde se insertan los análisis del *Dasein* en clave acontecimental desde "el espacio-tiempo de la «hendidura»" (ib.) y los posteriores análisis que el autor tematiza con el título "El cambio del método y el tema" (p. 139). En ellos se subraya el replanteamiento de la definición del *Dasein* en términos del "«como» de la pregunta" (ib.), ampliamente discutido en el párrafo 176 de los *Beiträge* como "el fundador y guardián de la verdad" (p. 140). Tanto la aperturidad como tal como la aperturidad del encuentro entre la tierra y el mundo serán elementos fundantes para comprender la nueva concepción ampliada del *Dasein* "para que no se malinterprete como algo que se puede encontrar ahí delante" (ib.). Serán los cuatro significados del concepto de *Dasein* los que vinculan su sentido de ejecución con "su sentido de ubicación" (ib.): "*Beständnis*, persistencia [...] persistencia de la aperturidad de lo cerrado [...] el sí mismo que se coloca en el ahí y está constantemente en él [...] la individuación de la condición de arrojado" (pp. 140-141). La unidad de los cuatro momentos de significación trae a colación una nueva manera de pensar la cuestión a través de "la transformación del método que la instancia del Dasein trae consigo" (p. 141). Entre los elementos que sufren la interferencia del nuevo método deben destacarse, según el autor, "el motivo de la hermenéutica de la vida fáctica y la ontología fundamental según la cual la actividad filosófica (así como la teoría y la ciencia) sería la realización de una posibilidad de la vida fáctica" (ib.).

A propósito el abandono del *metodismo* de *Sein und Zeit* que "como rigor científico quiere llevar a la originariedad del preguntar metafísico" (p. 142) el autor señala muy acertadamente cuáles serán los tres niveles que sufrirán una modificación directa, o dicho en otros términos, los famosos "los tres engaños fundamentales" (p. 143): "no hay una discusión directa con Husserl, sino con la

manera en que la ontología fundamental lo asumió [...] Heidegger buscaba «al ser humano originariamente actuante a la medida de la ejecución [...] por ser ontología no puede ser fundamental, pues se orienta «hacia el ente dado previamente» «como si pudiera llegar así a un fundamento»" (pp. 143-144). Así, el autor concluye señalando la importancia de reubicar el *Dasein* en el sitio mismo de la pregunta (p. 145), tomando en consideración los aspectos que pretenden ser expuestos en los *Beiträge*: "situación hermenéutica [...] la manera de preguntar [...] y la ubicación del preguntar en el *Dasein*" (ib.).

### 3. CONCLUSIONES

El carácter heterogéneo de las contribuciones enriquece sumamente la acumulación de fuerzas para la celebración del monográfico. Una vez atendidas las doce contribuciones se torna comprensible el título del mismo en torno a los *giros del pensar*. Más allá de la ubicación historiográfica y de las relaciones entre los textos fundamentales del joven Heidegger se ha podido hacer patente en la presente obra una manera común de exponer algunos de los problemas fundamentales a los que se enfrenta la comunidad de la fenomenología. Desde la relectura de Platón presentada por Alejandro Vigo hasta el elemento variable de la multiplicidad que se halla impregnado en la detallada experiencia descrita por Ramón Rodríguez en torno a la moralidad en Heidegger, muestran la actualidad de las aportaciones, así como también dan un indicador de lo viva que está la filosofía fenomenológica en tanto que vida fáctica. Por ello se recomienda encarecidamente la lectura de un monográfico basado en problemáticas fundamentales para comprender el alcance del "giro" que sufre la fenomenología de Heidegger, así como también para visualizar nuevos alcances de la fenomenología en relación con futuras y posibles investigaciones.

### BIBLIOGRAFÍA

- LEIVA, J. (2016), Recensión del Congreso Internacional. *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 17, 751-760.
- RODRÍGUEZ, R. (2015). *Fenómeno e interpretación*. Madrid: Tecnos.
- TAMAYO, L., XOLOCOTZI, A. (2012). *Los demonios de Heidegger, eros y manía en el Maestro de la Selva Negra*. Madrid: Trotta.

# RESEÑAS



**Martín BUCETA, *Merleau-Ponty lector de Proust: lenguaje y verdad*, Buenos Aires: Sb Editorial, 2019, 285 pp.**

**Claudio Cormick**  
CONICET/IIF-SADAF  
claudiocormick@conicet.gov.ar

Este primer libro del profesor argentino Martín Buceta aborda una multiplicidad de tareas. Entre ellas, y sin pretensión de exhaustividad, cabe destacar las siguientes: el análisis de la posibilidad de que el lenguaje “prosaico”, como producto cristalizado de operaciones de expresión pasadas, expanda sus capacidades significativas para alcanzar fenómenos que previamente no habían sido objeto de descripción lingüística; la reconstrucción de las tesis merleauPontianas acerca de la relación entre el “mundo sensible” y el “mundo de la expresión”; la noción de “verdad” y su aplicabilidad al discurso literario, y la identificación precisa, en el texto de *En busca del tiempo perdido*, de instancias de lo que Merleau-Ponty había descrito —mucho más genéricamente— como “ideas sensibles”. En rigor, el libro reserva para el final de su exposición la revelación en concreto del objeto del trabajo —una sucesión ordenada de “ideas sensibles” que localiza a lo largo de los distintos tomos de la novela de Proust—, como desenlace de una presentación paulatina de las herramientas de la filosofía merleauPontiana que, a través de la mediación del joven autor argentino, saldrán al encuentro de la ficción proustiana.

Así, en el primer capítulo (“El lenguaje”), Buceta reconstruye las reflexiones de Merleau-Ponty acerca del fenómeno del lenguaje. En los primeros dos apartados, “Ferdinand de Saussure inspirador de Maurice Merleau-Ponty” y “La

fenomenología del lenguaje como dialéctica entre sincronía y diacronía”, el autor se sirve, para este objetivo, de tres conjuntos de textos: los del propio fenomenólogo francés y sus intérpretes; el *Cours de linguistique générale* de Saussure, libro que ocupa para Merleau-Ponty el rol de paradigma indiscutido a la hora de analizar el lenguaje; y la interesante mediación que desarrollan, entre uno y otro autores, exponentes comparativamente menos conocidos para el público no especializado, como Sechehaye y Pos<sup>1</sup>. Por su parte, entre el segundo apartado y el tercero (denominado “La fenomenología del lenguaje de Merleau-Ponty”), Buceta desarrolla los temas del acercamiento merleauPontiano al lenguaje que resultarán más relevantes para su cruce con la novela de Proust. En primer lugar, el texto del profesor argentino se detiene en la forma en que Merleau-Ponty adopta una perspectiva diacrónica sobre el lenguaje, desde la que se puedan estudiar sus cambios (lo que lo delimita de la estricta distinción saussuriana según la cual la lingüística debe estudiar la situación del sistema de la *lengua* en un momento dado, dejando de lado la dimensión individual del *habla* y, más en general, las transformaciones históricas)<sup>2</sup>. Pero, más específicamente, Buceta se interesa por ciertas transformaciones particulares, aquellas por medio de las cuales el lenguaje logra expandir sus recursos expresivos para lograr describir lo que antes no caía bajo su alcance. “El lenguaje”, comenta el autor, “se encuentra en un estado presente (corte sincrónico) que como tal ostenta una ‘fecundidad ilimitada’ que da lugar a la creación de nuevas expresiones (devenir diacrónico)”<sup>3</sup>. Esta dinámica requiere, continúa Buceta, de la distinción merleauPontiana entre “lenguaje hablado” y “lenguaje hablante”; esto es, entre “el lenguaje adquirido, de que disponemos, [...] y el lenguaje que se hace en el momento de la expresión”<sup>4</sup>. Tal distinción le servirá al autor como punto de partida para estudiar el modo en que ese tipo de discurso especialmente innovador que denominamos “literatura” logra ampliar los recursos lingüísticos compartidos.

En el segundo capítulo (“Del mundo del silencio al mundo de la expresión”), Buceta aborda la manera en que Merleau-Ponty estudia, a partir de los fenómenos sensibles, las condiciones de posibilidad de que aquellos puedan ser descritos

<sup>1</sup> Cf. Buceta, Martín. *Merleau-Ponty lector de Proust: lenguaje y verdad*, Buenos Aires, Sb Editorial, 2019, 38-49.

<sup>2</sup> Cf. Buceta, *Merleau-Ponty...*, esp. 47-49.

<sup>3</sup> Buceta, *Merleau-Ponty...*, 57.

<sup>4</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, 17. Buceta comenta este pasaje en *Merleau-Ponty...*, 58.

por medio del lenguaje. Dado que uno de los objetivos que se plantea el autor es la elaboración de lo que denomina una “filosofía de lo sensible”<sup>5</sup>, es en el terreno de la “expresión” de estos fenómenos —antes que en otras operaciones propias de ese fenómeno multidimensional que es el lenguaje— que escoge centrarse Buceta. De particular relevancia para sus propósitos resulta el último apartado del capítulo, “Analogía y sublimación”, en que, apoyándose parcialmente en la interpretación de Stefan Kristensen, Buceta reconstruye aquí dos aspectos complementarios: el de la “analogía” entre mundo sensible y mundo de la expresión y el de la “sublimación” que —en palabras de Merleau-Ponty— “conserva y transforma el mundo percibido en el mundo hablado”<sup>6</sup>.

Por su parte, el tercer capítulo —el cual lleva por título “La verdad (del lenguaje literario)” —, apunta a establecer que, “así como puede instituirse un saber en el campo de la geometría o del álgebra también puede manifestarse la verdad por medio de una construcción literaria”, esto es, que “puede experimentarse esa verdad a través de la poesía o la prosa”<sup>7</sup>. Aquí, aunque más no sea con el modesto propósito de resumir la exposición de Buceta, debemos dar un pequeño rodeo y señalar que las reflexiones de Merleau-Ponty sobre la noción de “verdad”, a la que equipara con lo que llama “sedimentación”, resultan tan oscuras que es necesario destacar que no se trata de un fallo en las tesis del autor del libro aquí comentado, sino de un defecto ya presente en la obra del fenomenólogo<sup>8</sup>. En

<sup>5</sup> Cf. Buceta, *Merleau-Ponty...*, “Conclusión”, esp. 265-266..

<sup>6</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *La prose du monde*, 173. Buceta comenta este pasaje en *Merleau-Ponty...*, 88.

<sup>7</sup> Buceta, *Merleau-Ponty...*, 119.

<sup>8</sup> No podemos más que citar in extenso el mismo pasaje que toma Buceta en el comienzo del tercer capítulo. En “Sobre la fenomenología del lenguaje”, ponencia de 1951 publicada casi diez años después en *Signos*, Merleau-Ponty escribía: “Decir que hay una verdad es decir que, cuando mi reasunción encuentra el proyecto antiguo o extranjero y cuando la expresión lograda libera aquello que estaba cautivo en el ser desde siempre, en el espesor del tiempo personal e interpersonal se establece una comunicación interior por la cual nuestro presente se convierte en la verdad de todos los demás acontecimientos cognoscibles [...] En ese momento se ha fundado alguna cosa en su significación, una experiencia se ha transformado en su sentido, ha devenido verdad. La verdad es otro nombre de la sedimentación, que es a su vez la presencia de todos los presentes en el nuestro”. El pasaje es sorprendente, ante todo, porque no queda claro por qué el autor francés elige conservar el término “verdad”. Dicho brevemente: ¿en qué sentido una filosofía que equipara la verdad a “la sedimentación, que es a su vez la presencia de todos los presentes en el nuestro” nos está ofreciendo algo así como una teoría de “la verdad”; por qué no usar otro término —como podría ser, precisamente, “sedimentación”— para lo que se desea describir aquí? Naturalmente, Merleau-Ponty tiene derecho a estipular un significado para los términos que utilice a modo de tecnicismos, pero, cuando se trata de términos que tienen un uso habitual no solo en el lenguaje corriente sino en la filosofía, cabe esperar que si un autor utiliza tales términos lo haga con el propósito, si no de respetar a rajatabla, al menos de refinar, precisar, el sentido de esos términos, antes que el de sustituirlo por otro radicalmente diferente. Usamos el término “verdad” para intentar describir una propiedad de ciertos enunciados, o, en el caso de Buceta, para ciertas “expresiones”, la cual no requiere en absoluto del fenómeno específico de “sedimentación” al que está apuntando el fenomenólogo francés.

todo caso, a la hora de emprender su propio tratamiento de la obra de Proust, Buceta parece haberse independizado al menos parcialmente de la oscura caracterización de la verdad-como-sedimentación que propone Merleau-Ponty, y guiarse más bien por una definición alternativa: “entendemos por verdad”, escribe Buceta, “aquella expresión del mundo vivido que lleva a cabo el lenguaje conquistador que instituye una gran prosa, es decir, aquella literatura que logra expresar el estar-en-el-mundo del cuerpo propio”<sup>9</sup>. En efecto, de acuerdo al autor argentino, cabe considerar que la palabra literaria “recoge y sublima la experiencia que comunica, que es, al mismo tiempo, la que la hace comprensible”; de esta manera, continúa, lo que Merleau-Ponty llama “gran prosa” logra “llevar a la expresión propia de su sentido al mundo vivido, decir la verdad”<sup>10</sup>.

En el capítulo 4, “Las ideas sensibles”, busca echar luz sobre esta complicada noción merleau-pontiana (presentada ante todo en *Le visible et l’invisible*, obra del autor francés reducida en buena medida, como sabemos, a notas de trabajo) asimilando tales ideas a una especie de lo que Merleau-Ponty describió como “institución”: ellas, comenta Buceta, “no son ideas puras como podrían serlo las ideas platónicas, son ideas que funcionan como niveles que se establecen al contacto con lo sensible abriendo una dimensión que jamás podrá cerrarse y en relación con la cual una serie de acontecimientos será comprendida”<sup>11</sup>. En efecto, en la apropiación hecha por Merleau-Ponty del concepto husserliano de *Stiftung*, se trata de explicitar cómo ciertos acontecimientos que brindan inteligibilidad a otros posteriores, que se vuelven el término de comparación para comprender estos últimos, se encuentran con ellos en una “relación interna”, diferente de la mera superposición<sup>12</sup>.

El capítulo 5, “En busca de la verdad: Las ideas sensibles en A la busca del tiempo perdido” está dedicado, como lo anticipa su título, a rastrear las distintas “ideas sensibles” que se presentarían en la novela de Proust. Las “ideas” en cuestión son tanto de fenómenos singulares como de generalidades (“la belleza”, “la muerte”). Así, Buceta aborda sucesivamente (1) la “idea sensible articulada en palabras que constituiría la esencia de los campanarios”<sup>13</sup> de Martinville-le-Sec

<sup>9</sup> *Ibid.*, 248, n.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 120.

<sup>11</sup> Buceta, *Merleau-Ponty...*, 146.

<sup>12</sup> Cf. Maurice Merleau-Ponty, *L’institution dans l’histoire personnelle et publique*, Paris, Belin, 2003, pp. 43-92 (*La institución* [...], p. 67).

<sup>13</sup> Buceta, *Merleau-Ponty...*, 182.

descritos por Proust en el primer tomo de la novela; (2) la "idea [...] del amor"<sup>14</sup> descrita a partir de una pieza musical; (3) la "aparición sensible de la idea de Belleza"<sup>15</sup>, en el segundo tomo, *À l'ombre des jeunes filles en fleur*; (4) la "idea sensible [...] de la pureza de la niña-mujer"<sup>16</sup>, que el autor encuentra en el pasaje de la novela que describe el primer encuentro amoroso entre el joven narrador y Albertine; (5) la "presentación sensible de la idea de la muerte"<sup>17</sup>, que aparece en la historia a propósito del deceso de la abuela del narrador; (6) la "presentación de la idea de la seducción"<sup>18</sup>, que Buceta detecta a partir de la descripción proustiana de un episodio entre dos hombres; (7) la "idea de la inaccesibilidad del otro, de la imposibilidad de conocimiento pleno del otro"<sup>19</sup>, que figura en la trama en el marco de las dudas que aquejan al narrador acerca de la vida pasada de Albertine; (8) la "idea sensible del sufrimiento provocado por el abandono"<sup>20</sup>, que el autor del libro identifica sobre la base de la "huida" de Albertine, y de la que encuentra expresión también en un poema de Borges; (9) la "idea [...] del hastío del placer"<sup>21</sup>, en *Le temps retrouvé*, a propósito de la decadencia desenfadada del barón de Charlus con posterioridad a una separación amorosa traumática, y, finalmente, (10) la "idea sensible del Tiempo como artista de la destrucción"<sup>22</sup>, en ocasión de las transformaciones ocurridas por el paso de los años en varios de los personajes de la novela, y de las que se percata el narrador en ocasión de un baile de máscaras.

De esta manera, Buceta ofrece un acercamiento "laborioso" al texto de Proust, con el nivel de detalle suficiente para cumplir con dos propósitos: ir más allá de las meras indicaciones generales sobre la obra, y ofrecer sus tesis también al lector no previamente familiarizado con el muy extenso texto de *À la recherche du temps perdu*. Este último objetivo, por otra parte, es reforzado en el libro por la presencia de un apartado final, titulado simplemente "*A la busca del tiempo perdido*" que resume la obra proustiana, en primer lugar a partir del tratamiento de sus ejes temáticos principales y, a continuación, en la forma de un resumen

<sup>14</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 189. Cf. también 188, 190 y 192 para esta misma "idea sensible".

<sup>16</sup> *Ibid.*, 196.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 199. Cf. también 196 para otra formulación sobre esta "idea".

<sup>18</sup> *Ibid.*, 209. Cf. también 207 y 208 para otras formulaciones al respecto.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 214. Cf. también 220.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 238.

ordenado de la trama tal como ella se desarrolla en cada uno de los siete tomos<sup>23</sup>. El aspecto del libro de Buceta que resulta comparativamente menos convincente, sin embargo —pero que seguramente, habida cuenta de la continuidad de las investigaciones del autor, será objeto de un tratamiento más preciso en sus futuros trabajos— es el que se condensa en esquemáticas formulaciones que, siguiendo pasajes igualmente esquemáticos de Merleau-Ponty, creen identificar “la similitud que existe entre filosofía y literatura en tanto que ambas tienen una tarea común y exclusiva: *decir* el mundo”<sup>24</sup>. Buceta nos invita de esta manera a dejar completamente de lado la dimensión *argumentativa* de la filosofía e incluso, lo cual no deja de ser irónico, la de la propia filosofía *merleauPontiana*, dimensión esta que claramente *no* es asimilable al trabajo del lenguaje literario. El autor del texto se apoya en frases del filósofo francés como aquella de la *Phénoménologie de la perception* en que se afirma que “la fenomenología es laboriosa como las obras de Balzac, Proust, Valéry o Cézanne”<sup>25</sup>, pero no se detiene a analizar si lo que Merleau-Ponty *dice hacer* como fenomenólogo efectivamente equivale a lo que *hace*. Un análisis que se centre en el segundo aspecto y no en el primero encontrará a lo largo de los textos merleauPontianos no tanto “descripciones del mundo” sino extensas *argumentaciones*, mejores o peores, que buscan sostener las propias posiciones y discutir las tesis de adversarios que introduce con categorías —frecuentemente solapadas entre sí— como “intelectualismo”, “empirismo”, “psicología clásica”, “pensamiento objetivo”, etcétera (característica esta del autor francés que probablemente distinga radicalmente textos como la *Phénoménologie* o incluso *Le visible et l’invisible* con respecto al estilo, mucho más “descriptivo”, del Husserl de *Ideas I* o el Heidegger de *Ser y tiempo*). Como fuere, el público interesado en las relaciones entre filosofía y literatura encontrará en el texto de Buceta un estimulante material de trabajo, incluso si no toma a valor nominal cierto intento de pronunciarse globalmente acerca de la tarea filosófica.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 251-264.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 265.

<sup>25</sup> Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, p. XVI. Buceta comenta este pasaje en *Merleau-Ponty...*, p. 25.

**Sara FUMAGALLI, *Wege zu einer neuen  
Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im  
Dialog*, Würzburg: Ergon-Verlag. Studien zur  
Phänomenologie und praktischen Philosophie, 2017,  
151 pp.**

**Noé Expósito**  
UNED  
nexposito@fsof.uned.es

La obra que reseñamos es el primer libro publicado de la profesora Sara Fumagalli, *Wege zu einer neuen Phänomenologie: Landgrebe, Fink und Patočka im Dialog*. Como va indicado en el título mismo, el objetivo principal de Fumagalli es mostrarnos otros *caminos hacia una nueva fenomenología*, sirviéndose para ello de tres autores clásicos ya de la tradición fenomenológica: Ludwig Landgrebe (Viena, 1902 – Colonia, 1991), Eugen Fink (Constanza, 1905 – Friburgo de Brisgovia, 1975) y Jan Patočka (Turnov, 1907 – Praga, 1977). Aunque son de sobra conocidas, remarco desde el comienzo tanto el lugar como las fechas de estas biografías porque este será, precisamente, el hilo conductor adoptado por Fumagalli para reconstruir la relación entre estos tres autores: la dimensión biográfica. Tal y como nos muestra la autora apoyándose en la correspondencia epistolar, alguna de ella inédita, como la mantenida entre Landgrebe y Patočka durante más de tres décadas (1940-1976), la relación entre estos tres fenomenólogos alcanzó el rango de verdadera amistad personal. Tal es, efectivamente, una de las grandes novedades que nos ofrece esta obra, pues, insisto, estamos ante materiales inéditos —conservados en el Archivo Patočka de Praga— que nos

muestran fehacientemente la estrecha relación personal entre estos tres discípulos, cada uno a su modo, de Edmund Husserl y Martin Heidegger. Así, tras dedicar un primer capítulo introductorio al “Contexto histórico del diálogo” (pp. 13-29), apoyándose, entre otras, en la famosa obra de Hannah Arendt sobre *Los orígenes del totalitarismo*, lo cual nos muestra desde el principio la actitud crítica —en el mejor sentido del término— adoptada por la autora, y no meramente descriptiva, nos ofrece en el segundo capítulo (pp. 31-62) un análisis detallado de la citada correspondencia entre los tres fenomenólogos. O, dicho con más precisión, de la correspondencia, por un lado, entre Fink y Patočka (pp. 31-46) y, por otro, entre Landgrebe y Patočka (pp. 46-62). Ahora bien, más allá del estudio de las relaciones biográficas, que en el caso de Fink y Patočka queda igualmente atestiguada por el intercambio epistolar mantenido durante más de cuatro décadas, entre 1933 y 1977, el estudio de Fumagalli es de carácter estrictamente filosófico. Tal y como nos indica desde el comienzo, la autora insiste en que el valor de estos materiales reside, precisamente, en mostrarnos cómo en el diálogo informal y espontáneo se refleja, en primer lugar, la convicción compartida por estos tres autores de que la fenomenología, tanto en su versión husserliana como heideggeriana, ya no era suficiente, *nicht mehr genügt* (cfr. p. 7). Ahora bien, esta primera aproximación —crítica o deconstructiva, *pars destruens*, en palabras de la autora (cf. p. 10)—, nos remitiría, en un segundo momento, al proyecto, también compartido por estos tres autores, de “una innovativa recuperación de la metafísica, justamente, una *fenomenología metafísica*” (cfr. p. 12). Tal es, efectivamente, el objetivo último de Fumagalli, mostrar cómo en el intercambio epistolar se van fraguando, en diálogo crítico, las tres propuestas filosóficas de nuestros autores. Esta tarea será la que nuestra autora emprenderá ya decididamente en el tercer capítulo de la obra, titulado “La fenomenología en diálogo: los nuevos caminos que se muestran en el intercambio epistolar” (pp. 63-144). Este queda dividido, a su vez, en tres extensos epígrafes, uno dedicado a “Ludwig Landgrebe y el «método del *Leitfäden*»” (pp. 66-100), otro a “Eugen Fink: fenomenología de la fenomenología” (pp. 100-122), y un último a “Jan Patočka y la fenomenología asubjetiva” (pp. 122-137). Es, pues, en este tercer capítulo donde la autora recoge y sintetiza las líneas directrices expuestas en el capítulo precedente, dedicado al intercambio epistolar, para esbozar su propia lectura de estos tres autores y, a partir de ella, “una nueva fenomenología metafísica”, tal y como queda reflejado en el título mismo de la “Conclusión” (pp. 139-144). Con esto

queda trazado ya el marco general de la obra, tanto su punto de partida como de llegada.

No es mi objetivo aquí, puesto que excede los límites de una reseña, detenerme en los interesantes y complejos temas que Fumagalli va abordando a lo largo de la obra, sino invitar al lector a que emprenda por sí mismo una lectura que, me atrevería a decir, resultará fructífera y reveladora incluso a los estudiosos más versados en la tradición fenomenológica, y no solo por los materiales inéditos ofrecidos, sino también, y sobre todo, por la originalidad de algunos de los planteamientos esbozados por la autora al hilo del diálogo filosófico entre estos tres fenomenólogos. En un estilo claro, sistemático y ameno —recordemos que el estudio no excede las ciento cincuenta páginas—, la autora logra sintetizar los puntos realmente relevantes en este diálogo, tanto en su dimensión crítica (sin eludir la problemática confrontación con los maestros), como constructiva o propositiva. Respecto a lo primero, si bien es cierto que la autora se limita a exponer, y no a problematizar, algunas de las críticas que los discípulos —sobre todo Patočka— formularon al fundador de la fenomenología, tales como el supuesto solipsismo inherente a la epojé husserliana (cfr. pp. 126; 132-133), la recaída en el idealismo tradicional (cfr. pp. 135-137), o incluso la asunción de que la fenomenología de Husserl no atendió —ni entendió— realmente la historia (cfr. p. 139), prejuicios todos ellos más que superados en la bibliografía husserliana que hoy conocemos, lo cierto es que la contraposición entre las propuestas específicas de los tres discípulos y las de los maestros ayuda a enfatizar la originalidad y especificidad de las mismas. Respecto a lo segundo, es de destacar, como ya he indicado, el rigor expositivo de Fumagalli a la hora de adentrarse en los escritos de los tres fenomenólogos, sin esquivar ninguno de los complejos problemas en juego. Y esto, además, sin perder de vista el objetivo principal de su estudio, que no es ofrecer un análisis aislado de los distintos autores, sino, justamente, de sus afinidades y discrepancias. Así, por ejemplo, en el epígrafe dedicado a Landgrebe, la autora nos muestra el hilo conductor que recorre toda su obra, desde su primerizo estudio *Der Begriff des Erlebens* (1929-1932) —publicado póstumamente, como es sabido, en 2010— hasta su último libro, *Faktizität und Individuation* (1982), caracterizada por Fumagalli como “una ontología del ser humano” o “antropología a priori” (cfr. p. 67). En el marco de esta lectura general de la obra de Landgrebe, la autora analiza también el papel de las sensaciones, la afectividad o la corporalidad en los textos del filósofo austriaco (cfr.

pp. 89-91), sin que ello le impida, insisto, desatender su objetivo principal, que es destacar la dimensión *metafísica* a la que nos conducirían las propuestas de los tres amigos fenomenólogos en su abordaje de los problemas clásicos de la fenomenología, tales como el de la reducción fenomenológica, que nos conduciría, entre otros, al problema de “la apertura del mundo” o al de una “experiencia originaria” (cfr. pp. 97-99). Tales cuestiones son, como es sabido, las que Landgrebe aborda explícitamente en escritos como “Phänomenologie und Metaphysik” (1949), pero no serán otras las que empujen a Fink a desarrollar una “fenomenología constructiva”, cuyas dos primeras tareas principales serían, tal y como explica Fumagalli, confrontar los problemas relacionados, por un lado, con la “totalidad egológica” y, por otro, con la “intersubjetividad” (cfr. p. 106). Esto quiere decir que, en última instancia, la “fenomenología de la fenomenología” esbozada por Fink no se limita a la problemática metodológica, a *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, para decirlo con el ensayo de 1932, sino que todas estas cuestiones, como la referida a la “ausencia de motivación de la reducción” («*Motivationslosigkeit*» der Reduktion), nos remiten, como explica Fumagalli, no ya al “sujeto” de la reflexión fenomenológica, sino “al lugar desde el cual la cosa aparece al sujeto”, rehabilitando, así, la problemática de “la aparición del mundo” (cfr. p. 117). Partiendo de esta temática general, y sin desatender los trabajos de algunos de los estudiosos más destacados sobre esta materia, como los de Hans Rainer Sepp o Ronald Bruzina (cfr. pp. 118-119), la autora logra trazar con toda claridad el camino que conecta los textos de estos dos discípulos de Husserl con los de Jan Patočka y su propuesta de una “fenomenología asubjetiva”. Como explica Fumagalli, para el filósofo checo la fenomenología no tendrá como objetivo principal el estudio de la subjetividad, sino “del ser mismo”, esto es, “el aparecer mismo” (cfr. p. 123). Así, el proyecto de Patočka, partiendo de la propia fenomenología de Husserl y su concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), apuntaría, explica nuestra autora, hacia una “historia de la ontología de la subjetividad” en relación, siempre, “con la libertad humana” (cfr. 124). Se trata, por tanto, al igual que en Fink y Landgrebe, de la pregunta por la “constitución intersubjetiva del mundo”, problematizando ahora la conocida idea heideggeriana expuesta en *Ser y tiempo* según la cual estamos “arrojados” (*geworfen*) al mundo, sin reparar, matizará Patočka, en que toda “venida al mundo” (*zur Welt kommen*) tiene como condición previa una “aceptación”, un ser “acogido” (*angenommen*) por el otro (cfr. p. 126). Así, como señala Fumagalli, podría

considerarse que el pensamiento de Patočka representa “una perfecta síntesis entre la intencionalidad husserliana como punto de partida y el análisis heideggeriano del tiempo como desarrollo del estudio de los fenómenos” (p. 124). Junto a estos conceptos destaca la autora la importancia en Patočka de la pregunta por “la identidad de Europa” (cfr. ib.) tal y como fue planteada por Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* (1936), problemática que, como hoy sabemos, se retrotrae, al menos, a comienzo de los años veinte, tal y como atestiguan, por ejemplo, los artículos de *Kaizo* (1923-1924) o su ensayo sobre “La idea de una cultura filosófica” (1923). De igual importancia resultará para el filósofo checo el concepto husserliano de “mundo natural” (*natürliche Welt*), a partir del cual, señala Fumagalli, desarrollará Patočka su conocida teoría sobre “el movimiento de la existencia humana” (cfr. p. 125), perfectamente sintetizada como sigue: “A la tríada de los movimientos de la existencia humana, piedra angular del pensamiento de Patočka, corresponde así una trinidad de categorías fenomenológicas intrínsecamente conectadas: la corporalidad se conecta con el primer movimiento de enraizamiento; la temporalidad con el segundo de reproducción; y la intersubjetividad con el tercero de apertura” (p. 128). Por ello, como concluye Fumagalli, el proyecto de Patočka puede concebirse como “una fenomenología de la existencia que coincide con una cosmología fenomenológica”, el cual nos remite, a su vez, al proyecto cosmológico de Eugen Fink (cfr. p. 132). Así, una vez más, sería el concepto de “mundo”, tomado ya desde su aparecer mismo, y no desde la subjetividad, el que nos abriría el camino hacia una nueva *fenomenología metafísica*, hacia la problemática cosmológica como rasgo característico fundamental de las propuestas de estos tres fenomenólogos, tal y como concluye Fumagalli en las páginas finales del libro que presentamos: “A diferencia de Husserl, tanto Landgrebe como Fink y Patočka sostienen que el objeto por excelencia del preguntar fenomenológico no sería el sujeto, sino el origen del mundo” (p. 139). Esta tesis quedaría claramente sintetizada en una carta de Patočka a Fink, en la que se sostiene taxativamente que la fenomenología, en tanto que “doctrina del aparecer” (*Erscheinungslehre*), no se dirige a la subjetividad, sino al ser (cfr. ib.), de ahí su proyecto de una “fenomenología asubjetiva”. Cabría preguntarnos, sin embargo, si esta tesis sería igualmente formulada —y aceptada— tanto por Fink como por Landgrebe. Recordemos, por ejemplo, y sin ir más lejos, que la propia Fumagalli nos presenta el proyecto filosófico de Landgrebe como “una ontología del ser humano” o “antropología a priori” (cfr. p. 67), lo cual parece

prácticamente inconcebible al margen de una filosofía que, como diría José Ortega y Gasset recurriendo a la lengua materna de nuestra autora, mande a la subjetividad al *lazzaretto*; y no digamos ya en una fenomenología “asubjetiva”, como la propuesta por Jan Patočka, por más que esta se nos presente, por otro lado, en el marco de una “historia de la ontología de la subjetividad” y asuma como problemática central “la libertad humana”, tal y como destacaba la propia autora (cfr. 124). Tales cuestiones exceden con mucho los límites de una reseña, limitada siempre, en el mejor de los casos, a un esbozo más o menos certero de las líneas generalísimas de la obra presentada, cuyo estudio pormenorizado no puede quedar aquí más que sugerido al ávido lector. Merece la pena, a mi juicio, llevar a cabo una traducción española de esta obra para facilitar al lector hispanohablante un acceso claro, conciso y riguroso a las propuestas filosóficas de Ludwig Landgrebe, Eugen Fink y Jan Patočka, discípulos prominentes, cada uno a su modo, de Edmund Husserl y Martin Heidegger —en fecunda y compleja conjunción de ambos maestros, como bien nos muestra Sara Fumagalli.

**Juan DUKUEN, *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*, Buenos Aires: Biblos, 2018, 337 pp.**

**Esteban Andrés García**

Universidad de Buenos Aires (UBA) - Consejo  
Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina)  
baneste72@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Desde su título, la obra aquí presentada se inscribe en el corazón de diversos entrecruzamientos, no solamente el que supone el diálogo teórico entre dos autores —Bourdieu y Merleau-Ponty— sino también el que se traza entre la filosofía y las ciencias humanas, la fenomenología y la antropología, algunos más específicos como los que anudan la epistemología con la filosofía política o la antropología con la sociología, y aun otros mucho más generales como el que existe entre las teorías y las prácticas. Uno de los peligros más frecuentes que enfrentan los estudios de este tipo es el de que, en cada diada, alguno de los términos de la relación haga primar su perspectiva y termine fagocitando al otro —o a su caricatura asimilada y simplificada—. En este sentido, debe destacarse como uno de los más singulares méritos de este trabajo la atención analítica minuciosa dispensada a cada una de las hebras que componen su entramado, lo que resulta en una obra de enorme y singular interés tanto para los especialistas en las ciencias humanas como en la filosofía fenomenológica por igual. Su autor, Juan Dukuen, también autor de *Las astucias del poder simbólico* (Bs. As.: Ed. Koyatun, 2010), es profesor en la

Universidad de Buenos Aires e Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Argentina), y alcanza en su obra una perfecta complementación entre una sólida formación en el área de la sociología y la antropología —se trata de la reelaboración de una Tesis Doctoral en Ciencias Sociales— y una igualmente rigurosa investigación filosófica —su investigación doctoral fue dirigida por la Dra. Graciela Ralón de Walton, reconocida especialista en los estudios merleau-pontianos, quien prologa la obra—.

Bourdieu forjó sus nociones de *habitus* y de violencia simbólica no sólo en el cruce teórico de la fenomenología y las ciencias humanas, sino que aquello que lo llevó a “reasumir tópicos fenomenológicos [...] para resolver problemas de la antropología y la sociología” (p. 35) fueron sus investigaciones empíricas en Argelia y el Béarn francés. Dukuen revaloriza, en este sentido, al Bourdieu antropólogo, mostrando que las nociones clave de su teoría de la práctica (*ethos, hexis, habitus*) “encuentran fundamento empírico en los estudios de etnología cabil y sobre el celibato de los campesinos en el Béarn francés” (p. 27). Analógicamente podría decirse que para discutir las ideas de Bourdieu, Dukuen replica y renueva la triple dinámica entre fenomenología, teoría social y práctica que generó las ideas que discute: si Dukuen vuelve a invocar herramientas teóricas fenomenológicas para revisar y enriquecer la teoría sociológica, lo hace no sólo apremiado por las tensiones teóricas internas al pensar bourdiano, sino interpelado por otras prácticas, ya no situadas en Francia o Argelia sino esta vez en Argentina, a partir de su participación en investigaciones empíricas —en diversos equipos de trabajo dirigidos por la Dra. Miriam Kriger— que se enfocaron en los discursos y categorizaciones periodísticas acerca de las “villas miseria” y los “pueblos originarios”, o la formación de disposiciones políticas en jóvenes escolarizados. En función de la brevedad de esta recensión deberé pasar por alto las diversas secciones relativas a esta práctica sociológica local que recorren la obra y que, como el lector comprobará, van atando firmemente cada tramo del hilo argumentativo que perseguiré al suelo de la experiencia. Al proponerme aquí sólo bosquejar el recorrido argumentativo general de la obra, omitiré también las referencias a la aguda e incesante discusión que Dukuen establece a lo largo de toda su obra con la exégesis bourdiana clásica y contemporánea, dialogando tanto con especialistas del ámbito sociológico como fenomenológico y merleau-pontiano. En este sentido, sólo observaré que, si bien las cuatro partes que estructuran la obra recorren exhaustiva y detalladamente la evolución del pensamiento de Bourdieu a partir de un análisis de sus principales obras y artículos, la

apuesta del autor no es agregar una nueva introducción general al pensamiento bourdiano a las varias ya existentes. Más bien, por el contrario, su propósito es evitar las lecturas “manualizadas” y simplificadas, relevar los hilos sueltos de su reflexión, “los caminos perdidos o dejados de lado en el recorrido” (p. 112), los desajustes y las tensiones internas que animan el *pensar* de Bourdieu considerado “verbalmente” como proceso y “en su estado naciente” más que como pensamiento cristalizado.

En esta tónica, la Primera Parte se propone analizar la “Génesis de las nociones de *habitus* y violencia simbólica” (1958-1964), centrándose en primer término en las investigaciones antropológicas de Bourdieu en Argelia. Fueron ellas las que señalaron su giro hacia la antropología desde su previa formación filosófica, marcada por un interés manifiesto en las primeras obras de Merleau-Ponty y en la filosofía husserliana. A la rigurosa exposición de la fenomenología del tiempo Dukuen dedica dos secciones puntuales: una relativa a los horizontes temporales en las lecciones husserlianas sobre la conciencia del tiempo y otra a las habitualidades en la fenomenología genética. El primero de estos dos análisis resulta de utilidad para comprender de qué modo Bourdieu “antropologiza” las investigaciones husserlianas acerca de la temporalidad —y en particular la distinción husserliana entre “protecciones” y “expectativas”— para elucidar la experiencia subjetiva del tiempo en el marco del *ethos* tradicional argelino frente al marco capitalista colonial. El segundo análisis acerca de las habitualidades en Husserl contextualiza el análisis de Dukuen acerca de la génesis de la noción bourdiana del *habitus*, que comienza a esbozarse en sus estudios de 1962 acerca del *ethos/hexis* corporal en los campesinos del Béarn francés. La particular comprensión bourdiana del *habitus* remite explícitamente a Mauss pero, como subraya Dukuen, también recoge la reformulación merleau-pontiana de las habitualidades husserlianas, ya no sólo como “posesiones del yo” sino más específicamente de un “cuerpo propio” configurado por capacidades y disposiciones latentes de comportamiento. Como se observa, ya estos análisis iniciales de la génesis de los conceptos vertebrales de la sociología bourdiana señalan en dirección a Merleau-Ponty, cuyo pensamiento cobrará en las dos últimas partes de la obra de Dukuen cada vez mayor protagonismo en la obra. Llamativamente, es por medio de la lectura de *Les aventures de la dialectique* (1955) de Merleau-Ponty que Bourdieu conoce el pensamiento weberiano, el cual lo conducirá a sus reflexiones metodológicas acerca de la relación de imbricación entre explicación y comprensión plasmada en la noción de *ethos*, asociada con la de *habitus*. Y es

también en la exigencia merleau-pontiana formulada en *Phénoménologie de la perception* (1945) de “encontrar para el pensamiento estadístico un fundamento fenomenológico” que Dukuen ve delinear la posterior preocupación bourdiana por el sentido del dato estadístico.

En la Segunda Parte de la obra Dukuen analiza las “Primeras sistematizaciones de *habitus* y violencia simbólica” (1964-1970) a partir de los estudios sociológicos bourdianos acerca de la cultura (fotografía, museos) y la educación francesa. Estos estudios llevan a Bourdieu a confirmar el rol clave que las disposiciones y *habitus* deben tener en los estudios antropológicos y sociológicos, en la medida en que, productos prerreflexivos de la “interiorización de la objetividad”, muestran el modo en que la objetividad “se arraiga en y por la experiencia subjetiva” (p. 101). Dukuen advierte que, surgido de la necesidad de *mediar* entre los análisis objetivistas y subjetivistas, el *habitus* no podría reducirse para Bourdieu a un mero canal de “incorporación” de las condiciones objetivas. Sin embargo, *La reproducción* (1970) parece mostrar al sistema escolar “reproduciendo” la estructura de relaciones de clase a través la violencia simbólica, violencia reconocida como legítima y a la vez desconocida por los dominados en la medida en que arraiga en *habitus*, modos perseverantes y transferibles de percibir, comportarse, pensar y hablar. Dukuen reconoce aquí la emergencia clara de lo que denominará el problema del “correlato” entre poder simbólico y violencia simbólica, el cual se mostrará fundado a su vez en un segundo correlato entre estructuras objetivas y subjetivas (*habitus*). Desde este punto, la obra comenzará a esbozar una lectura original de Bourdieu que — recurriendo luego a la fenomenología merleau-pontiana— apuntará a sacar a la luz las fisuras de este “doble correlato” que permitan escapar de un fatalismo o un determinismo según el cual la dominación parecería estar garantizada. Dukuen subraya así, por ejemplo, la necesidad de distinguir entre el poder simbólico como instancia y como capacidad, y entre la violencia simbólica como trabajo de incorporación y como efecto que no está nunca garantizado *a priori*. Desde esta perspectiva más compleja, el autor muestra que en la teoría de los “campos” que opera, por ejemplo, en “Sobre el poder simbólico” (1977) Bourdieu sobreestima el *ajuste* de las estructuras objetivas y subjetivas restándole “importancia a las prácticas de incorporación de las disposiciones” (p. 146), además de excluir del análisis la dominación de agentes que están “fuera de campo”.

La Tercera Parte de la obra muestra el modo en que la “praxeología” o teoría de la práctica bourdiana, formulada particularmente en *Esquisse d’une théorie de la*

*pratique* (1972) y *Le sens pratique* (1980), encuentra en el *habitus* el modo de superar los modos "subjetivista" y "objetivista" del conocimiento. Mediante un pormenorizado análisis de algunos capítulos claves de la *Phénoménologie de la perception* Dukuen comprueba que la crítica bourdiana al intelectualismo y sus desarrollos acerca del *habitus* como "esquema corporal" y "libertad condicional" se emparentan directamente con las tesis de aquella obra del fenomenólogo que postulaba una intencionalidad corporal simultáneamente centrífuga y centrípeta. Es también a la luz de los conceptos de tal obra que pueden comprenderse, por ejemplo, las distancias críticas de Bourdieu frente a Sartre. Sin embargo, lejos de la mera "incorporación" de temas fenomenológicos, Bourdieu "retoma el tema fenomenológico de la temporalidad y la formación de *habitus* corporales reelaborándolo en una teoría de la dominación [...] no desarrollada previamente en Husserl, Schutz o Merleau-Ponty" (p. 162). El autor releva con detalle otra de las fuentes de inspiración de la teoría bourdiana de la práctica, la proveniente de la concepción de Pascal de la creencia. Esta concepción supone "una lectura de las prácticas mundanas como mayormente prerreflexivas, lo cual permite ubicarlo como antecedente de la fenomenología merleau-pontiana" (p. 177). Pero aquello que permitirá a Dukuen realizar una lectura crítica y renovadora del problema bourdiano del "doble correlato" —crítica a la vez "escrita con Bourdieu y contra Bourdieu" (p. 213)— será especialmente la concepción no mecanicista del hábito de Merleau-Ponty, y su análisis de la compleja dinámica de imbricación y desfase entre el "cuerpo habitual" y el "cuerpo actual". Esta dinámica introduce la ambigüedad y la indeterminación en el seno de las prácticas y permite abordar el mundo social desde una dialéctica de lo instituido y lo instituyente, así como de la sedimentación, la reactivación y la transformación del sentido: "no hay ajuste entre las prácticas, las condiciones objetivas y las situaciones, sino diferentes grados de complicidad ontológica entre un agente estructurado por un *habitus* y una situación" (p. 229). Sólo desde este renovado marco, señala el autor, podrán comprenderse los "*habitus* desgarrados" ya observados por Bourdieu en sus primeras investigaciones antropológicas, así como la noción de "contradiestramiento" (*contre-dressage*) propia de las posteriores *Méditations pascaliennes*.

En la Cuarta Parte, titulada "Aventuras de una teoría de la violencia simbólica", Dukuen confirma, en primer lugar, las aporías a las que conduce el "doble correlato" en los análisis bourdianos concretos del "gusto de necesidad" (*La distinction*, 1979) y las relaciones de dominación sexual (*La domination masculine*, 1998). Por ejemplo, en este último trabajo se observa problemáticamente que siendo la *violencia*

*simbólica* -fundamentada en el carácter corporal-disposicional de las prácticas-  
presa del "doble correlato", Bourdieu no acierta a brindar "ningún fundamento teó-  
rico a la posibilidad crítica de las luchas contra la dominación masculina que el libro  
busca alentar" (p. 282). En ciertas secciones de *Le sens pratique* (1980), *La no-  
blesse d' État* (1989) y *Méditations pascaliennes* (1997) el autor halla, en cambio,  
elementos que contribuyen a su reelaboración crítica de los rasgos fatalistas de la  
teoría bourdiana de la dominación. Si desde los primeros estudios antropológicos  
Bourdieu daba lugar a "*habitus* escindidos" o "desgarrados" y "*ethos* contradicto-  
rios" o "ambiguos", algunas de sus últimas obras permiten considerar la *indetermi-  
nación* de los efectos del trabajo de violencia simbólica. Pueden advertirse así di-  
versas brechas en distintos niveles del "doble correlato" que Dukuen clasifica con  
minucia analítica, aquellas presentes en el proceso de formación, reproducción y  
transformación de los *habitus*, y que requieren reconocer "grados de dominación" y  
"márgenes de libertad". Como señala acertadamente el autor, un reconocimiento  
de este tipo no significa "negar los condicionamientos sociales, sino más bien com-  
prenderlos en su lógica específica, la de la práctica", y esta lógica permite ver en  
raras y felices ocasiones que "las relaciones de dominación que las prácticas sociales  
han instituido pueden ser transformadas por prácticas colectivas instituyentes" (pp.  
321, 322).

**José GAOS, *Obras completas***  
**I.- *Escritos españoles (1928-1938)*,**  
**Dos volúmenes, México: UNAM, 2018, 1437 pp.**  
**Coordinador de la edición Antonio Ziri3n Quijano**

**José Lasaga**  
UNED  
jlasaga@fsof.uned.es

Quizá no sea un azar que los escritos de los primeros años del filósofo español expatriado en México desde 1938 hasta su muerte en 1970, José Gaos, hayan sido los últimos en incorporarse a su vasta producción recogida en los ya aparecidos 17 tomos de los 19 programados. El motivo lo constituye, sin duda, la quiebra biográfica que como español experimentó al sufrir una guerra civil que marcó de por vida a todas las generaciones que intervinieron o simplemente padecieron sus avatares y consecuencias. Aunque Gaos trasladara muchos de sus papeles al nuevo mundo, es evidente que algunos se perdieron; afortunadamente otros quedaron al resguardo de algún archivo donde esperaron a que la tarea del investigador cauteloso que es Antonio Ziri3n los rescatara del silencio de cajas y archivos. La tardanza en aparecer no solo habla de la dificultad objetiva de llegar a muchos de los documentos que ahora podemos leer sino de la distancia temporal y, por así decir, "biográfica" que una guerra perdida puso de por medio.

Fernando Salmer3n, el promotor, diseñador y editor de muchos de los volúmenes de estas obras completas había puesto ya en marcha la edición de estos escritos españoles, esto es, lo producido por Gaos antes de su llegada al México de Lázaro Cárdenas, acogido a la generosidad del programa que el economista y fundador del FCE, —tan importante luego en la actividad profesional de muchos

de los exiliados—, Daniel Cosío Villegas, elaboró para dar refugio a intelectuales y científicos cuyas actividades se veían dificultadas por la contienda. Es poco sabido que Cosío Villegas fue un espectador cercano de esta. Ocupaba un cargo diplomático en la embajada de México en Lisboa y desde allí pudo advertir el principio de un fin, poco favorable a la causa republicana. De ahí que planteara directamente al presidente Cárdenas la necesidad de crear una institución que acogiera a los españoles que lo desearan. Y así nació La Casa de España, prontamente transformada en El Colegio de México cuando sus responsables, ya para entonces Alfonso Reyes la dirigía y Cosío era el secretario, sospecharon que la instalación de los exiliados no iba a ser precisamente breve.

Gaos fue uno de los primeros en acogerse a la hospitalidad mexicana, y su labor docente de las más destacadas. Es imposible contar la historia de la filosofía mexicana del siglo XX sin dedicar un capítulo, y no precisamente menor, a la docencia de Gaos y a sus “discípulos”, aun cuando se ha discutido que los tuviera (de ahí las comillas). Pero, en fin, ahí están no solo los 18 tomos que ya conocemos. Estos no pueden concebirse sin el trabajo en las aulas de las dos instituciones que centraron su labor docente, la UNAM y El Colegio, así como las traducciones y los seminarios, tesis doctorales, que conformaron la incansable actividad de su vida profesional.

La pregunta quién es el José Gaos que llega a México en 1938, pregunta que el mismo Gaos quiso contestar en un breve artículo publicado en una revista mexicana, hablando de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid y de una “Escuela de Ortega y Gasset”, primera alusión a lo que luego conoceremos como “La escuela de Madrid”, queda perfectamente respondida en estas más de 1400 páginas de escritos pre-mexicanos que contienen la hechura intelectual de un hombre que había descubierto muy pronto su vocación para la filosofía, una vocación cumplida con una entrega, casi cabría decir, con un abandono, que, exagerando un punto, evoca las respuestas de algunos místicos a la llamada de Dios. “*Vocado, profeso, adicto, obseso*” son algunos de los términos que Agustín Serrano de Haro espiga de las primeras “confesiones” gaosianas, en su excelente trabajo introductorio, sobre cómo Gaos juzgaba su propia vida, *vocada* a la filosofía. Son suficientemente elocuentes de “quien a través del saber filosófico se buscó a sí mismo con empeño singular”.

El material es articulado por el minucioso editor, Antonio Ziri6n, en los escritos publicados, en primer lugar, comenzando el primer volumen por acoger los

dos libros que habían llegado a la imprenta, *Introducción a la fenomenología seguida de La Crítica del psicologismo en Husserl y La filosofía de Maimónides*. Si el primero nos pone en la pista de que Gaos se movía en lo más vivo de la filosofía europea, al ser uno de los primeros en estudiar y divulgar la fenomenología husserliana, junto a sus maestros Ortega y Zubiri, este último director de la tesis que fue antes este libro, el segundo, un trabajo ocasional con motivo del centenario del sabio cordobés, nos recuerda lo importante que ya era en su concepción de la filosofía el conocimiento de su pasado, y no solo como materia docente sino como fuente de reflexión y crítica en la onda de una “filosofía de la filosofía”. Dentro de “Otros textos publicados” se recogen prólogos a traducciones suyas, alguna reseña, algún escrito sobre pedagogía escrito en colaboración con su amigo de juventud Antonio Moxó, un ciclo de cuatro conferencias sobre *La filosofía en el siglo XX* y un inclasificable, al tiempo que asombroso, testimonio sobre cómo la guerra afectó a su vocación en la forma de dañar los edificios que estaban destinados a su docencia. Me refiero a “Grandeza y ruina de la Ciudad Universitaria”, el último texto publicado en suelo español, a juzgar por la fecha (1938). El título alude al hecho de que los nuevos edificios destinados a albergar la Facultad de Filosofía y Letras en la Ciudad Universitaria de La Moncloa, al oeste de Madrid, se convirtieron en frente de batalla y sus edificios destruidos en el curso del asedio de las tropas franquistas.

Lo publicado por Gaos en aquellos diez años primeros de su actividad profesoral no alcanza la quinta parte del total de la edición, de ahí la relevancia de los inéditos. La última de este primer volumen acoge todo el material, por así decir, “profesional”, lo que redactó con vistas a su carrera como memorias de oposición, programas, metodologías, resúmenes de cursos, etc.

Todo ese ingente material es ordenado por el editor, siempre cronológicamente, en seis secciones que podemos agrupar en tres campos temáticos: Los “Apuntes y notas de curso”, junto con los “Textos de los cuadernos de trabajo” nos informan, primero, de las actividades docentes del profesor en ciernes así como de sus preferencias filosóficas. Aparecen rastros de algunos de los núcleos de sus primeras reflexiones, por ejemplo, en apuntes dedicados a “la filosofía de la filosofía” o a una “Autobiografía filosófica”. No es de extrañar que Serrano de Haro concluya que el Gaos que llega a México está ya “hecho” intelectualmente, cosa imposible de concluir antes de conocer todo el material que sale ahora a la luz. También merece destacarse, dentro de este apartado, la lección “La filosofía

de D. José Ortega y Gasset y las nuevas generaciones españolas" (1935), en donde Gaos se reclama simultáneamente discípulo y crítico de la filosofía de la razón vital. Pero le concede a su maestro haber situado la filosofía en lengua española en igualdad de condiciones para dialogar con el resto de las europeas. Es lo que hará el propio Gaos, atendiendo, por un lado, a las novedades que llegaban de Alemania —señaladamente, el Heidegger de *Ser y tiempo*— y, por otro, fundando el seminario dedicado al pensamiento en lengua española ya en su etapa mexicana.

El segundo campo los forman los apartados "Discursos y conferencias" y "Textos y discursos relacionados con la Exposición Internacional de París de 1937..." Ambos recogen los escritos a que dieron lugar las responsabilidades que le encargó el gobierno de la II República, primero como Presidente de la Junta Delegada de Relaciones Culturales de España en el Extranjero, es decir, como representante de la política cultural del gobierno español, y más tarde como responsable de la ejecución del proyecto para el Pabellón español en la citada exposición de París, lo que implicó, entre otras múltiples gestiones, la de negociar con Picasso el encargo que daría lugar a su cuadro más famoso, el *Guernica*, expuesto por primera vez en el mencionado pabellón. La importancia de estos textos, la mayor parte rescatados de los archivos oficiales, puede resumirse observando que amplía considerablemente lo que hasta ahora se sabía del compromiso de Gaos con la República.

El tercer campo lo conforman unas "Paginas adicionales" junto con "Otros textos". No debe el lector pensar que se trata de restos de archivo carentes de valor. El editor, cuya nota introductoria, al igual que el prólogo ya mencionado resultan ser lecturas indispensables, ha decidido recoger en el primer apartado la correspondencia del periodo, dado que ya no es posible incorporarla al volumen XIX de las OC destinado a tal función. Gracias a lo publicado sabemos, entre otras cosas, que Gaos y Ortega se vieron muy pronto en Grenoble, por tanto, recién salido este de España, y que dicha entrevista tenía una intencionalidad política: José Gaos había sido encargado por el gobierno de tantear un posible apoyo de Ortega a la causa republicana en los foros internacionales.

Los "otros textos" con que se cierra el segundo volumen completan las secciones que nos informan del taller de ideas en que laboraba Gaos sus cursos y publicaciones. Borradores, apuntes para artículos, publicados o no, notas para unas palabras de homenaje, resúmenes de lecturas... tienen, con la distancia y

el conocimiento de lo posteriormente producido, un valor inestimable para conocer la génesis de una filosofía compleja y llena de tensiones como es la de Gaos. Saber que pensaba escribir un libro con el título de "La vida filosófica" nos pone en la pista de que ya fatigaba la hipótesis de justificar su enfoque historicista como unas "confesiones".

Cuando Gaos abandona España camino de Cuba para recalar finalmente en México, concluye Serrano de Haro, "llevaba consigo su filosofía propia" (44). A la vista de las numerosas referencias a los temas que conforman dicha filosofía, no cabe sino estar de acuerdo. Pero me gustaría añadir que Gaos se lleva consigo las cuestiones sin resolver y que aún conserva la esperanza de hallar la fórmula que le permita encajar las piezas. De ahí que en los primeros años intente ese libro imposible que fue el proyecto de las *Jornadas filosóficas*, que luego da en las *Confesiones profesionales* (1953), y su tesis ya asumida de entender que, como la filosofía debe someterse a su condición de saber universal, tiene que "descontar" la perspectiva subjetiva desde la que es pensada. Nuestra vida imposibilita el anhelo de verdad que ha caracterizado a la filosofía desde su nacimiento en Grecia. Gaos decidió sacrificar el prejuicio platónico-escolástico de un sistema filosófico que culmina en el Uno o en el Ser. De ahí que su pensamiento más original prospere en las tensiones asumidas como materia simultánea de crítica destructiva y construcción sistemática. Siempre hay dos Gaos: el que quiere escribir sobre la metafísica de Dios, alma y mundo, prohibida por la crítica kantiana, que asume, y el que se conforma con una "filosofía del hombre" que, sin embargo, ha de tener forma de sistema; el profesor que lee línea a línea los grandes textos de la historia de la filosofía, como si fueran la última verdad que adviene al aula, al tiempo que los contextualiza enfatizando, con escepticismo, su relativización al ser referidos al conjunto de las opiniones que fluyen en el río histórico del saber; el profesor que enseña y transmite se desdobra en el crítico inmisericorde que no se perdona, vuelta la soberbia profesional del filósofo contra sí mismo, y menos a sus maestros más próximos. Véanse los últimos textos que dedicó a comentar los póstumos de Ortega o las observaciones sobre los miembros del grupo Hiperión, muchos de ellos discípulos o, al menos, alumnos suyos.

Gaos fue un pensador dialéctico, no ya de dialéctica sin síntesis, sino de dialéctica sin solución. Su vocación para la filosofía no le permitió evitar su abrazo, ni siquiera alejarse un poco. Pero fue extremadamente consciente de que le había tocado en el lote vivir en tiempos no filosóficos, incluso "anti-filosóficos", como

él mismo diagnóstico. De todas esas tensiones no resueltas surge una obra llena de dificultades, pero también de un extraño vigor que invita a seguir leyendo sus obras. Y lo que sabemos ahora es que todo comenzó antes de México y que solo se resolvió gracias a México.

**Ricardo PARELLADA, *El orgullo ¿vicio o virtud?***

**Madrid, Editorial Síntesis, 2019, 332 pp.**

**Sonia E. Rodríguez**

UNED

soniaerodriguez@fsof.uned.es

Casi coincidiendo con el final de año, llega hasta nosotros una curiosa novedad editorial, *El orgullo ¿vicio o virtud?*, escrito por Ricardo Parellada, Profesor Titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, que la Editorial Síntesis ha tenido a bien publicar en la serie “Emociones, afectos y sentimientos”. Tal vez esta sea la primera curiosidad, la inclusión dentro del ámbito general de filosofía de una serie específica dedicada al análisis filosófico de sentimientos. Cualquiera despistado que se encontrase con este título sin tener referencias previas podría equivocarse ante la naturaleza del ensayo que hoy tengo el gusto de presentar. Pero todavía más curiosa resulta la belleza magistral con la que se aborda el análisis del sentimiento de orgullo, conjugando a la perfección una doble aproximación histórico-hermenéutica y filosófico-fenomenológica. Un rápido vistazo sobre el índice del libro refleja de forma clara el objetivo y los intereses del autor: reconstruir la historia del orgullo y examinar su relevancia en el mundo contemporáneo. Así, a un primer capítulo introductorio, que expone la dualidad del orgullo, le siguen dos partes claramente diferenciadas, «Historia del orgullo» y «Filosofía del orgullo». Y, si bien el ensayo cuenta con una tercera parte, «El futuro del orgullo», que recoge un último capítulo a modo de epílogo; la razón de publicar esta reseña en *Investigaciones fenomenológicas*

se encuentra en el penúltimo capítulo, "Fenomenología del orgullo", con el que se cierra y, a mí parecer, culmina *orgullosamente* el análisis filosófico.

La dualidad del orgullo expuesta en el primer capítulo es el eje vertebrador de la investigación. Esta dualidad puede apreciarse en el lenguaje ordinario con la diferencia entre *estar o sentirse orgulloso* y *ser orgulloso*. En el primer caso, el orgullo es un *sentimiento positivo* vinculado a la propia excelencia; en el segundo caso, el orgullo es una *seña o marca de carácter negativa* que conlleva una actitud de superioridad o desprecio y que las más de las veces sería identificada como "soberbia". He aquí la dualidad y ambivalencia del orgullo. En este primer capítulo, Parellada también ofrece el estado de la cuestión, reseñando cuatro monografías que desde diferentes perspectivas han abordado la investigación en torno al orgullo. Pese a los diferentes enfoques, estas investigaciones coinciden en dos puntos fundamentales: todas señalan la dualidad del orgullo y todas confieren gran importancia a la historia del sentimiento con el fin de alcanzar la comprensión actual. El libro que hoy nos ocupa lugar ofrece una perspectiva complementaria a estas investigaciones y cuenta con el mérito no sólo de completar parte de la historia del orgullo, sino también de ofrecer lúcidos análisis filosóficos que culminarán con la propuesta ensayística de Parellada de una fenomenología del orgullo. En lo que sigue, esbozaremos someramente un mapa por los principales puntos de la investigación con el fin de presentar y mostrar la peculiaridad del análisis fenomenológico.

La primera parte, «Historia del orgullo», rastrea tanto las fuentes filosófico-literarias de la Grecia clásica como las fuentes filosófico-teológicas de la religión judeocristiana con el mismo objetivo: reconstruir la historia, las variaciones y matizaciones que desde la antigüedad confluyen y posibilitan nuestra actual comprensión del orgullo. Ya en la Grecia clásica nos encontramos con una amplia variedad de objetos que pueden motivar nuestro sentimiento de orgullo. En un primer momento, Grecia se revela como modelo de aristocracia y democracia. La aristocracia guerrera pone de manifiesto la conciencia de excelencia de los héroes homéricos, un tipo de orgullo compartido por todas las aristocracias antiguas y que en los juegos olímpicos adquirirá una dimensión deportiva y corporativa. Pero el orgullo de la aristocracia guerrera cede el paso al orgullo democrático de los políticos que podemos encontrar hermosamente ilustrado tanto en la oración fúnebre de Pericles como en el mito de Prometeo.

En un segundo momento, la aristocracia de sangre o del dinero será desplazada por la aristocracia intelectual con la que se fragua el orgullo de los filósofos. Platón, al tiempo que critica la democracia, exalta la educación filosófica y el nuevo modelo aristocrático de la excelencia que adquiere una doble dimensión, intelectual y moral. No es de extrañar que su filosofía desemboque finalmente en la propuesta del filósofo-rey como gobernante ideal de la *polis*. Por su parte, Aristóteles considera que la excelencia sólo puede hallar su perfección en la determinación anímica del magnánimo, aquel consciente de su propia excelencia, de la grandeza del alma; aquel que domina las virtudes éticas y puede dedicarse al aprendizaje de las virtudes dianoéticas. La doctrina aristotélica del justo medio determina la desmesura como ultraje, insensatez, insolencia... variantes estas del orgullo feo que se encuentran alumbradas en la *húbris* griega. Por último, al orgullo aristócrata de los héroes homéricos, al orgullo democrático de los políticos y al orgullo intelectual de los filósofos, cabe añadir un cuarto tipo de orgullo resaltado por Hesíodo: el orgullo laborioso de los campesinos, un orgullo fundamentado en la excelencia del trabajo.

Este breve recorrido por la Grecia clásica ilumina la pluralidad original de objetos que todavía hoy en día pueden despertar nuestro sentimiento de orgullo. Pero es necesario reconstruir las fuentes teológicas para comprender las connotaciones religiosas que también impregnan nuestra actual comprensión del orgullo. Si la literatura y la filosofía griegas nos facilita enfatizar el orgullo bonito, la reconstrucción judeocristiana nos permite poner el acento en el orgullo feo, en el pecado de soberbia en que incurrieron tanto ángeles como humanos. La raíz del mal, en ambos casos, es la soberbia, el querer ser como Dios. El ángel caído quiso ser como Dios (por semejanza en el poder) y se convierte en demonio por su insumisión. También Eva quiso ser como Dios (en este caso, por semejanza en el saber) y provoca la caída de la humanidad. Pero, mientras que el pecado del ángel fue un pecado espiritual; el de Eva fue moral. Apoyándose en esta interpretación, Tomás de Aquino diferencia entre la soberbia espiritual y la soberbia moral, para poner de relieve la gravedad de la primera sobre la segunda. Para el de Aquino, el pecado general es compartido por ángeles y humanos y consiste en el apartarse de Dios, en la insumisión. Esta es la soberbia espiritual. En cambio, el pecado especial tiene carácter moral, es exclusivo del ser humano y consiste en un "apetito desordenado de la propia excelencia".

A la soberbia espiritual del ángel y al orgullo intelectual de los seres humanos, debemos sumar las relaciones de poder y justicia. La historia del pueblo de Israel está determinada por una dialéctica de soberbia y humildad que permite vincular y entrelazar los dos grandes pilares del Antiguo Testamento: la piedad, entendida como sumisión espiritual, y la exigencia de justicia con huérfanos, viudas y extranjeros. Por último, tras haber bosquejado las fuentes filosófico-literarias de la Grecia clásica y las fuentes filosófico-teológicas del judeocristianismo, Parellada avanza en el tiempo para cerrar su reconstrucción histórica con un original análisis de Fausto. Para el autor, la curiosidad y el afán de saber de Fausto no son un ejemplo más de desmesura y soberbia, sino que se aúna con la impiedad como insumisión; es decir, en la figura de Fausto se articulan el pecado de Eva y el pecado de Satán. Finaliza de este modo una reconstrucción histórica que, pese a su carácter fragmentario, ha alumbrado los matices que como sentimiento y como marca de carácter el orgullo va adquiriendo en su devenir.

La segunda parte, «Filosofía del orgullo», se aproxima al sentimiento desde una vertiente más analítica con el fin de resolver dos cuestiones fundamentales: la naturaleza del orgullo y su relación con otros fenómenos psíquicos. Estos análisis ponen de manifiesto el paso de la psicología medieval a la filosofía moderna. La nueva filosofía rechaza las facultades del alma de la antropología medieval y abre la comprensión a las denominadas "pasiones del alma". Para Descartes, el orgullo es una *pasión*, pero también una disposición o hábito. El juicio y la valoración que fundamenta la pasión del orgullo es la "buena opinión" sobre uno mismo; cuando esta es razonable cristaliza en hábitos positivos y da lugar a la virtud de la autoestima o magnanimidad; cuando no es razonable cristaliza en hábitos negativos y da lugar al vicio de la soberbia. Por su parte, para Hume el orgullo es un *sentimiento* que admite un sentido positivo y otro negativo. El orgullo noble (sentido positivo) radica en la afirmación del propio ser y de la propia dignidad. Mientras que para Spinoza el orgullo es *contento* y diferencia entre la arrogancia del soberbio y el contento de sí del sabio.

Pero esta comprensión que desde la filosofía moderna se va fraguando recibe un fuerte envite con el filósofo del martillo. Para Nietzsche, la valoración de la excelencia guerrera es propia en todas las aristocracias antiguas y el judeocristianismo es el responsable de la transmutación de los valores. El desplazamiento de la moral aristócrata a la moral de los plebeyos es, para Nietzsche, fruto del resentimiento. En este punto, Parellada realiza un análisis del mecanismo del

resentimiento distinguiendo dos pasos: en primer lugar, el sujeto estima algo que no es capaz de alcanzar y, en consecuencia, decide que no merece la pena; y, en segundo lugar, pese al intento de cambiar su valoración inicial, no es capaz de desprenderse de ella y surge la impotencia y el rencor. En función de este análisis, la humildad cristiana surge de la impotencia y el rencor ante el orgullo aristócrata. Sin embargo, frente a la perspectiva nietzscheana de la humildad como impotencia, el autor se anima a dibujar una nueva perspectiva de la humildad cristiana como fraternidad cuyo máximo esplendor será la igualdad.

Ciertamente, la historia contemporánea del orgullo pivota en torno a la idea de la igualdad. En este punto, también la filosofía española aporta lúcidos análisis a esta investigación. Así el poeta-filósofo que es Machado dirige la atención a lo que nos une y a la dimensión religiosa del orgullo de la igualdad suma una dimensión patriótica, la grandeza de lo que somos y de los que compartimos. Por su parte, el filósofo-poeta que es Unamuno se escandaliza ante el hecho de que su ansia de inmortalidad sea tildada de soberbia, y vuelca su orgullo bueno en una versión moderna del orgullo del trabajo y la laboriosidad. Y, por supuesto, Ortega también tiene un hueco en la investigación sobre el orgullo y la soberbia contemporáneos. La soberbia espiritual o insumisión reaparece en forma mundana en la rebelión de las masas. Surge, así, lo que Parellada denomina orgullo-masa, una afirmación de nivelación, vulgaridad y odio a los superiores.

Pero igual que el desarrollo moderno de la política de la identidad se ve abocado a la política de la diferencia, el orgullo de la identidad debe abrir paso al orgullo de la diferencia, uno de los nuevos modos modernos de orgullo. El autor recurre aquí a dos ejemplos paradigmáticos: el orgullo negro y el orgullo LGBTI. El primero es la afirmación de una identidad racial y supone la autoafirmación del valor propio. El segundo es un modo de resistencia individual y colectiva frente a la opresión y la exclusión social. Curiosamente, ambos, aunque quizá de forma más significativa el segundo, se mueven del orgullo de la diferencia al orgullo de pertenencia a un colectivo. Este último, el orgullo colectivo, pese a ser una forma moderna de orgullo admite distinciones similares a las formas individuales de orgullo: apropiado /inapropiado, auténtico/desmesurado. Entre otras formas de orgullo colectivo, el autor analiza el derivado del deporte, de las profesiones, del patriotismo e, incluso, de la actual vida política española.

Y llegamos así, en nuestro apresurado y apretado recorrido, al análisis fenomenológico del orgullo. En este punto, Parellada busca reconducir la pluralidad

de orgullos a una estructura fundamental que revele las notas esenciales del sentimiento para, en un camino de ida y vuelta, reconstruir y dar cuenta de las distintas variaciones históricas y conceptuales. Su fórmula pasa por la identificación de cinco elementos en la estructura del orgullo: el yo (sujeto) que siente (relación) su propia (objeto material) excelencia (objeto formal) de forma ordenada/desordenada (modo). Cada uno de estos elementos —sujeto, relación, objeto material, objeto formal y modo— admite variaciones y la conjugación de estas variaciones permite analizar la riqueza y complejidad del fenómeno. En primer lugar, la reconstrucción histórica y los análisis filosóficos previos nos han permitido identificar al menos cuatro variaciones en la relación del sujeto y el objeto material: como apetito (Tomás de Aquino), como opinión (Descartes), como sentimiento (Spinoza/Hume), como estimación (Ortega). En segundo lugar, podemos atender de modo simultáneo a las variaciones del sujeto y del objeto material. El sujeto (yo) y el objeto material (lo propio) coinciden en el orgullo. La variedad de objetos materiales es innumerable, pero todos dependen del individuo, de lo que uno es o quiere ser. Pero, en tercer lugar, lo realmente interesante de las variaciones del objeto material es que ponen de manifiesto lo que para el autor es una doble intencionalidad que se dirige, en un primer momento, al objeto material original (uno) y, en segundo momento, a la variación de la cualidad (peinado, inteligencia, etc.). En cuarto lugar, los análisis previos también nos han permitido identificar diferentes variaciones eidéticas del objeto formal del orgullo. La excelencia podía venir determinada por el mérito y el esfuerzo, por la comparación o por la nivelación mediocre. Y, por supuesto, en quinto y último lugar, las variaciones del modo más básicas en función del orden/desorden, medida/desmedida nos devuelven a la dualidad del orgullo con la que iniciamos. Estas son, *grosso modo*, las líneas generales de esta original fenomenología del orgullo iniciada por Ricardo Parellada, un ejercicio práctico que, sin lugar a duda, deberá ser tenido en cuenta por todos aquellos interesados en la estimulante fenomenología de los sentimientos.

Por falta de espacio y no de ganas, dejo al lector el placer de descubrir otras mil historias, anécdotas, paralelismos y comparaciones, así como la digresión final acerca del futuro del orgullo, el orgullo posthumano o potsorgullo.