

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



1

1995

SEFE - UNED



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



SOCIEDAD ESPAÑOLA
DE
FENOMENOLOGÍA

**INVESTIGACIONES
FENOMENOLÓGICAS**
ANUARIO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA DE
FENOMENOLOGÍA

DIRECTOR DE LA EDICIÓN

Javier San Martín

SECRETARIO

José Lasaga

CONSEJO DE REDACCIÓN

Fernando Montero Moliner † (Univ. de Valencia)

César Moreno Márquez (Univ. de Sevilla)

Vicent Martínez Guzmán (Univ. de Castellón)

Miguel García-Baró (Univ. Comp. de Madrid)

Sergio Sevilla (Univ. de Valencia)

M^a Carmen Paredes (Univ. de Salamanca)

Eduardo Ranch (Univ. de Alicante)

Javier Lerín (Barcelona)

Antonio Rivera García (Univ. Autónoma de Madrid)

Nel Rodríguez Rial (Univ. de Santiago)

M^a Carmen López Sáenz (Univ. de La Rioja)

**NUMERO UNO
MADRID, 1995**

© UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA - Madrid, 1996

*Reservados todos los derechos y
prohibida su reproducción total o parcial*

Depósito Legal: M. 27.292-1996

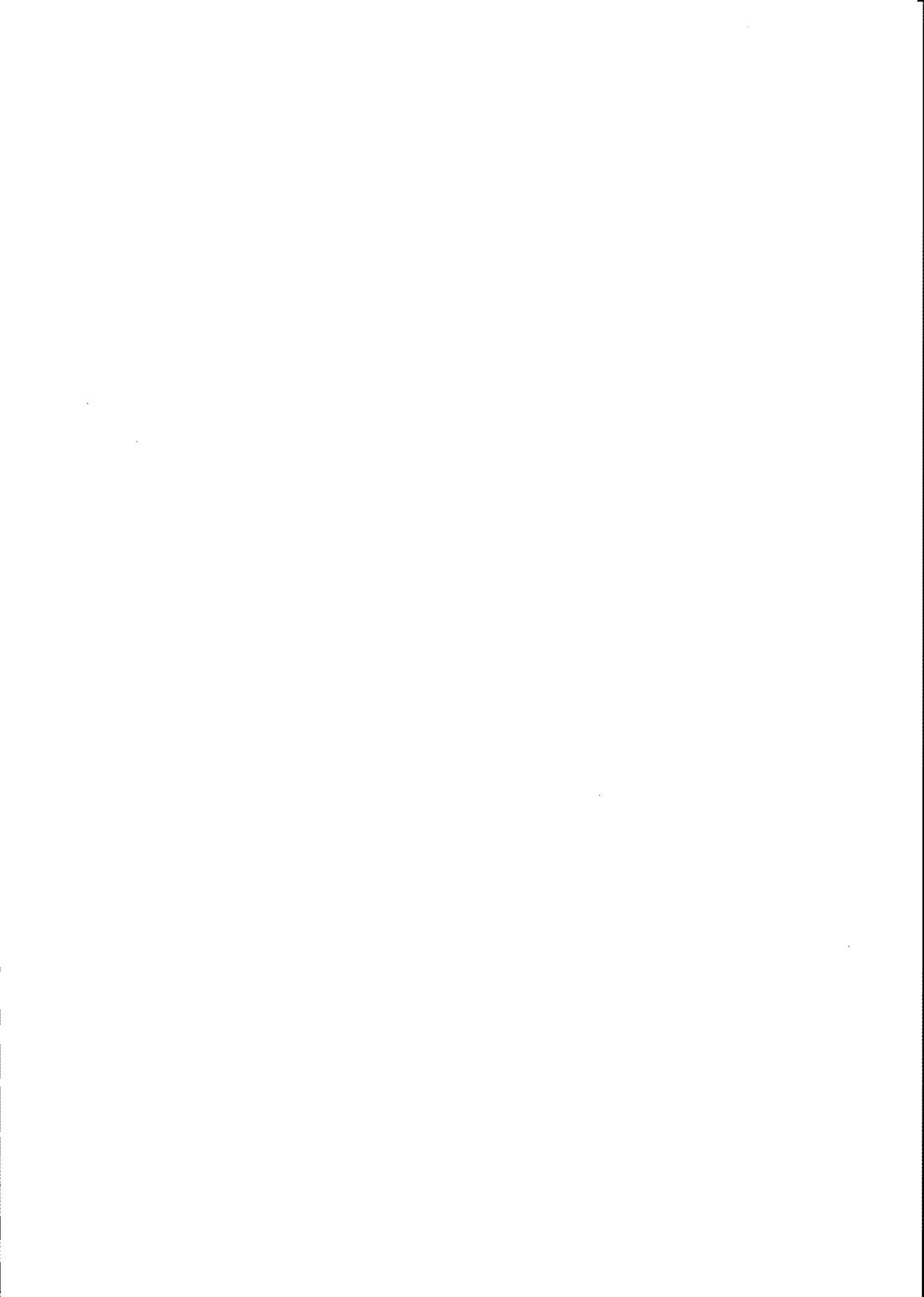
*Imprime: LERKO PRINT, S.A.
Paseo de la Castellana, 121. 28046 Madrid*

IN MEMORIAM

El día 4 de septiembre nos dejó definitivamente nuestro querido maestro, compañero, pero ante todo amigo, Fernando Montero Moliner, Presidente Honorario de la Sociedad Española de Fenomenología desde su fundación. Hacía varios años que luchaba con la enfermedad que por fin lo venció. La lucidez con la que comprendía la fuerza de la Tierra frente al proyecto del Mundo no puede menos que estremecernos; pero jamás se doblegó y se dio por vencido, aunque sabía que al final la Tierra impondría su ley. Pero mientras tanto nos legó muchas páginas escritas que trascienden a la noche de la Tierra y nos iluminan desde la luz del Mundo. Por eso su presencia sigue siendo eficaz entre nosotros, como ejemplo humano e intelectual. Con él hemos compartido muchas horas de discusión, encuentro y amistad. Arropados por su cariño, se nos contagiaba su bondad. Su apertura siempre era un ejemplo vivo de fenomenología antidogmática. Por eso todos cabíamos en su Mundo local pero universal.

Fernando Montero Moliner conectaba la generación de los fenomenólogos discípulos directos de Ortega con la nuestra. Esa situación le da un lugar preciso en la historia de la fenomenología española, a la que aportó la necesidad de abrirse en todas las direcciones. La relativa soledad en la que cultivó la fenomenología en la década de los sesenta le hizo romper las estrecheces de las escuelas. Y cuando ya sus discípulos se convirtieron en profesores, él se consideró un ejemplar aprendiz entre ellos, aunque siempre trasparecía su saber en la sencillez de sus formulaciones.

No puede faltar nuestro recuerdo para Carmen, su entrañable esposa, testigo fiel de una vida dedicada a la enseñanza e investigación. Desde estas páginas queremos condolernos con ella porque para todos el Mundo se ha empequeñecido, pero principalmente para ella. Aunque bien sabemos que Fernando la animaría a seguir adelante para sus hijos y nietos, con el buen ánimo que él nunca perdió. Nosotros, por nuestra parte, seguiremos nuestro diálogo con Fernando, aunque ahora sea a través del "silencio" de sus escritos.



CONTENIDO

<i>Edmund Husserl</i>	
Tres anexos de <i>La crisis</i> sobre el mundo de la vida	7
<i>Bernhard Waldenfels</i>	
Hablando en nombre propio	21
<i>Bernhard Waldenfels</i>	
El desfondamiento del sentido. Crítica a la idea husserliana de fundamentación	25
<i>Javier San Martín</i>	
La estructura de la fenomenología. Para una evaluación de la lectura fregueana de Husserl	47
<i>Jesús Miguel Díaz Álvarez</i>	
J. Patočka: el sentido de la historia, el cuidado del alma y la comprensión de la modernidad	63
<i>Urbano Ferrer</i>	
Algunas conexiones entre libertad, conocimiento y valor, según la fenomenología	85
<i>M^a Uxía Rivas Monroy</i>	
La vuelta a los orígenes: E. Husserl y G. Frege. Panorámica general. En torno a la relación entre fenomenología y filosofía analítica.	99
<i>Oscar L. González-Castán</i>	
El ser psíquico y el mundo de la vida: ¿Sócrates o Husserl?	119
<i>Jorge M. Ayala</i>	
Fenomenología y experiencia religiosa	135
<i>M. López S.; J. Uscatescu; S. Sánchez B.; J.M. Díaz A.; P. Hermida</i>	
El concepto de <i>lebenswelt</i> . Seminario Permanente de Fenomenología	147

<i>Pablo Hermida Lazcano</i>	
III Semana Española de Fenomenología	183 .
<i>Jorge Uscatescu</i>	
Anotaciones sobre <i>Lógica</i> . Una lección dictada por Heidegger en el semestre de verano de 1934	195
<i>Amparo Ariño</i>	
Anna Escher di Stephano, <i>Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo</i>	215
<i>Luisa Paz Rodríguez Suárez</i>	
M ^a Carmen López Sáenz, <i>Investigaciones fenomenológi- cas sobre el origen del mundo social</i>	219
<i>Jaime Aspiunza</i>	
Heidegger o el pensar de futuro	223
<i>Javier San Martín</i>	
La subjetividad trascendental y sus horizontes. Dos libros de Roberto Walton	237
<i>José Lasaga</i>	
Sobre unas notas inéditas de Ortega	257
<i>M^a Carmen López Sáenz</i>	
Montero, F., <i>Mundo y vida en la fenomenología de Hu- sserl</i>	267 .
<i>Jesús Miguel Díaz Álvarez</i>	
Urbano Ferrer, <i>Desarrollos de ética fenomenológica</i>	273
<i>Pablo Hermida</i>	
Colonnello, Pio, <i>Tra fenomenologia e filosofia dell'esisten- za; Saggio su José Gaos</i>	281
<i>Pablo Hermida</i>	
Rodríguez Huéscar, Antonio, <i>José Ortega y Gasset's Metaphysical Innovation; A Critique and Overcoming of Idealism</i>	282
<i>Pablo Hermida</i>	
Chantal Maillard: <i>El crimen perfecto; Aproximación a la estética india</i>	284

TRES ANEXOS DE *LA CRISIS* SOBRE EL MUNDO DE LA VIDA

Nota de introducción

por Javier SAN MARTÍN

La razón de ofrecer la traducción de los presentes anexos de *La crisis de las ciencias europeas* es dar a la publicidad el trabajo realizado para una de las sesiones del Seminario de la *Sociedad Española de Fenomenología* sobre el mundo de la vida. Al no haber incluido dichos anexos en la edición que de *Las crisis* se ha hecho en la Editorial Crítica, nos pareció oportuno hacerlos públicos. Los textos XVII y XIX proceden de las pp. 144-147 y 178 del número 1 del manuscrito husserliano K III, que abarca los textos que Husserl escribió para *La crisis*. El número XVIII es una hoja suelta que Husserl añadió al manuscrito de la tercera parte de *La crisis*. La época exacta de los textos ha podido ser establecida con precisión por el editor de Hua. XXIX, de manera que los Anexos XVII y XIX proceden ambos de mayo de 1936. En ese momento está Husserl trabajando intensamente en el manuscrito de *La crisis*, cuya primera parte (parte I y II del actual texto) la envió a Praga en enero de ese año. Justo en ese mes de enero tuvo que soportar dos graves humillaciones, la retirada de la capacidad docente, en base a las leyes de Nuremberg, y la orden del Ministerio de darse de baja en la Sociedad de Filosofía de Belgrado. Sin embargo, parece que Husserl ya ha encontrado su camino. Todas las angustias de los tres años anteriores no han conseguido quebrarlo y ahora ya tiene como meta definitiva de su vida terminar la reelaboración de las conferencias de Praga de noviembre de 1935 como su última gran aportación, o como le dice a Félix Kaufmann, como su «testamento político». A

finales de febrero pensaba Husserl tener ya lista la segunda entrega, que sería la parte III del actual texto. A mitades de marzo su hijo y su yerno ya han salido de Alemania, para terminar en los Estados Unidos. El cambio de horizonte no puede menos de tranquilizar a Husserl, por más que la preocupación no deje nunca de estar presente. El 14 de marzo Malvina Husserl escribe a Albrecht que Husserl está embarcado en un gran viaje: «de las conferencias [de Praga] va a salir un gran escrito que contiene el centro del trabajo de su vida. Sólo tengo miedo de que se abrumen»¹. Efectivamente, sin que sepamos las fechas con precisión, Husserl tuvo a mitades de marzo una pleuresía, que le apartó de su trabajo más de un mes, y después le obligó a hacer un mes de convalecencia en Rapallo; pues bien, los manuscritos de que aquí tratamos proceden o bien del mismo Rapallo o de unos días inmediatamente posteriores, y están pensados para el § 34 de *La crisis*.

El primer texto trata de explorar la diferencia entre el mundo particular, por ejemplo, de una profesión, que tiene su verdad y su ontología, y el mundo de la vida común pero atemático mientras estamos en el primero, así como el tema aporético que surge del hecho de que el mundo que la ciencia prevé en su trabajo es un mundo particular que se sostiene en el mundo más amplio de la vida. El segundo texto es una exposición sobre uno de los puntos fundamentales del mundo de la vida, el darnos los criterios de realidad, es en la experiencia del mundo ordinario, del mundo de la *doxa*, donde aprendemos a conocer algo como existente. El tercero plantea el problema de la contraposición del mundo científico y el de la vida, sobre todo cuando se lleva esa contraposición al seno mismo de la filosofía.

Quiero agradecer expresamente a los Archivos de Husserl en Lovaina así como a la Editorial Kluwer la desinteresada autorización para la traducción y publicación de estos textos, así como el interés mostrado en la cuidadosa lectura que de la traducción han hecho con valiosas sugerencias para mejorarla.

¹ *Briefwechsel*, IX, p. 125.

ANEXO XVII

(A los §§ 33 ss)

Siempre vivimos en el mundo de la vida de un modo consciente. Normalmente no hay ningún motivo para convertir en explícitamente temático el mundo de un modo universal. Conscientes del mundo como un horizonte, vivimos para nuestros fines particulares, bien sean momentáneos y cambiantes o como una meta que nos guía permanentemente. En este caso puede tratarse de una meta que hemos elegido nosotros mismos como una profesión vital, para ser la dominante en nuestra vida activa, o puede ser tal que en cierta manera hayamos sido introducidos en ella por la educación. En este caso se constituye un horizonte cerrado del "mundo". En tanto que seres humanos con una profesión podemos permitirnos ser indiferentes a cualquier otra cosa, teniendo ojos sólo para este horizonte como nuestro mundo y para sus propias realidades y posibilidades, —aquellas que existen en este mundo— es decir, tenemos puesta la mirada sólo en lo que es "realidad" aquí (lo que es correcto, verdadero en relación a esta meta) o "irrealidad" (lo incorrecto, lo erróneo, lo falso).

Que toda esta vida eficaz y todo este mundo de trabajo se mantiene dentro del mundo siempre existente de un modo obvio, en el sentido más universal y pleno de mundo de la vida; que la actividad particular y las obras presuponen su "verdad y falsedad" en términos de lo que existe y no existe, de lo que es correcto y erróneo en la esfera más amplia del ser —esto permanece fuera de nuestro interés, aunque en la vida de los intereses particulares hacemos uso de lo que existe en una esfera más amplia, de acuerdo a nuestras necesidades particulares. Así cuando vivimos temáticamente sólo en un mundo particular (bajo la reglamentación de la meta superior que lo "realiza"), el mundo de la vida es atemático para nosotros; y en tanto permanece tal, tenemos nuestro mundo particular, el único mundo que es temático en cuanto tal, como nuestro horizonte de interés.

Puede ser aquí que esta meta directriz sea en última instancia una meta común, es decir, una tarea vital personal que es una tarea parcial (si es que se puede hablar de "parte" en este caso) dentro de una tarea común, de modo que el individuo personal que emprende un trabajo funcione en concurso y conscientemente, así para cada uno de los "participantes" en la empresa común.

La vida dirigida por metas, que es la vida profesional de los científicos, cae claramente bajo la caracterización general que se acaba de hacer, junto con el "mundo" que es suscitado [erweckte] en la comunalización de los científicos (a través del encadenamiento de las sucesivas generaciones de investigadores) como el horizonte de los trabajos científicos. Pero los trabajos científicos tienen una característica típica que no pertenece necesariamente a todos estos mundos y sus fines. Todos los trabajos pertenecientes al mundo científico con su específico y común sentido de ser (ser real y verdadero y, por otra parte, incorrecto, falso para todas las personas de la comunidad), no sólo constituyen una multiplicidad y una copertenencia ontológica; más bien los trabajos particulares, los resultados científicos particulares llegan a ser premisas, sillares para trabajos de un nivel más alto y esto por necesidad y *in infinitum* y a la vez de tal modo que los trabajos de la ciencia [se juntan] en un trabajo total coherente, el sistema teórico (la teoría contenida en el libro de texto ideal). El mundo científico, el horizonte ontológico de los científicos, tiene el carácter de una obra única o edificio que crece *in infinitum*, que las generaciones de científicos, que le pertenecen correlativamente, están construyendo sin término. El sistema teórico aquí, sin embargo, es una obra de verdad predicativa, en la que está suscitado correlativamente, como un sustrato universal, el ser-verdadero teórico en ese "dominio" —bajo la más alta idea-fin, la verdaderamente determinante, de lograr un ser incondicionalmente verdadero (una idea situada en el infinito). En el sistema teórico de afirmaciones este "ser en la verdad" es el sobre qué [Worüber] idéntico subyacente en el sentido teórico de las mismas como el concepto ideal del ámbito y de sus seres.

El mundo científico —la teoría sistemática— y lo que está contenido en él como existiendo en verdad científica (en ciencia natural, en la teoría universal, su naturaleza, naturaleza que vale como sustrato de las proposiciones, de las proposiciones formales), como todos los otros mundos teleológicos, pertenece él mismo al mundo de la vida, exactamente como todos los seres humanos y todas las comunidades humanas en general, y sus fines humanos, ambos individuales y comunales, con todas sus correspondientes formaciones de la actividad [*Werkgebilde*, *working structures*] pertenecen también a él. Pero esto vale también para la filosofía en el viejo sentido, cuyo “universo” teórico es el mundo en el más amplio sentido. Tenemos especiales motivos para mencionarla en último lugar. Cada uno de estos “mundos” tiene su universalidad particular determinada por el objetivo profesional; cada uno tiene el horizonte infinito de una cierta “totalidad”. Pero todas esas totalidades se insertan en el mundo que rodea todo lo que existe y todas las totalidades existentes a la vez que todos sus fines y todos los seres humanos teleológicos y las civilizaciones. Todo esto tiene su lugar en él y todo lo presupone. ¿Qué significa esto? ¿Qué significa para el mundo de la “filosofía”? *¿No surge aquí una necesaria y a la vez peligrosa duplicidad en el significado del “mundo”, del ámbito de la filosofía*, que, después de todo, supone que tiene como su tema el mundo pleno y total, junto con todos los mundos particulares antes mencionados? Y la teoría universal buscada por la filosofía debe ser, después de todo, también la teoría de la existencia de la humanidad y de sus fines y obras, e incluso debería abarcarse a sí misma, porque ella misma es una formación teleológica del ser humano.

No nos dejemos confundir. Hay que *distinguir* el ámbito que *precede* a todos los fines y a la idea-fin que guía de un modo unitario, en el más alto nivel, aquel ámbito en términos de lo que pretende este fin, en términos del dominio del que trata, de lo que tiene de antemano a la vista, para actuar en relación con él de un modo teleológico y crear formaciones de la actividad; y *por otro lado el ámbito de los fines, el ámbito de lo que ya ha sido obtenido teleológicamente y de lo que está todavía por alcanzar* en su propia universalidad,

el horizonte de realidades concebido antes o después como suscitado y para ser suscitado en particular por las ciencias. La naturaleza predonada —el ámbito del mundo de la vida— la naturaleza corpórea, es aquel que es familiar al hombre corriente en la vida cotidiana y que se puede conocer “con más detalle” pero que él simplemente no tiene ningún motivo para destacar y considerar de una manera coherente en su carácter de unidad abstracta, como la ciencia natural se propone hacer. Para él ella es la esfera predonada de ser para la que desea realizar algo nuevo: teoría para la naturaleza, ser teóricamente verdadero, determinación predicativa —bajo la idea de incondicionalidad, verdad universalmente válida. Este es el ámbito del científico natural orientado puramente hacia los fines de su profesión; y dentro de este ámbito a su vez hay que distinguir: lo que ha sido ya establecido teóricamente y en un cierto sentido el horizonte total de la ciencia al que eso pertenece, pero en la situación en la que eso ha sido establecido por ella; por otra parte, lo que se debe establecer como nuevas tareas para la ciencia, puesto que lo ya terminado es siempre a la vez fundamento sobre el que construir teóricamente después, a saber, para hacer nuevas preguntas y responderlas.

Finalmente, en el caso de la “filosofía” (en el viejo sentido), debemos distinguir igualmente el mundo simplemente, el que siempre es autoevidente, el conocido-desconocido mundo de la vida, como el ámbito universal, para el cual se pone una meta universal —teoría, ciencia para este mundo—; y la vida del científico que es apropiada para poner este fin, su horizonte de intereses y sus horizontes de “realidades”, de resultados, no sólo aquellos bajo el título de “naturaleza existente en verdad científica”, sino también aquel del “mundo en general”. Esta verdad es una estructura teleológica teórica relacionada al mundo que existe en la vida precientífica de un modo incuestionado, en certeza de ser y realidad autoevidente; pero no es este mundo mismo.

Está claro lo que constituye aquí la diferencia radical. El mundo de la vida es el mundo que está constantemente predonado, constantemente válido y existente de antemano, pero no válido por algún proyecto de investigación, de acuerdo con alguna meta universal.

Todas las metas lo presuponen, incluso de antemano lo presupone la meta universal del conocimiento en el sentido científico; y en el curso del trabajo científico siempre lo presupone de nuevo como un mundo existente en su propio modo, pero de todos modos existiendo. El mundo científico (naturaleza en el sentido de ciencia natural, mundo en el sentido de filosofía como ciencia positiva universal) es una estructura teleológica extendida hacia el infinito —una estructura de los hombres presupuestos, para el mundo de la vida presupuesto. Si ahora hay que hacer evidente que el mundo de la vida mismo es una “formación” [Gebilde], no es, sin embargo, una “formación teleológica”, aunque a su ser, que precede a toda meta, pertenezcan los seres humanos, como nosotros los encontramos y llegamos a conocerlos sin más, con todas sus intenciones y sus obras, que, en tanto hechas por el ser humano, en adelante por supuesto también pertenecen al mundo de la vida.

Aquí se produce de nuevo una confusión: todo el mundo práctico, toda ciencia, presupone el mundo de la vida; como formación teleológica se opone al mundo de la vida que siempre fue y sigue siendo “por sí mismo”. Por otra parte todo lo que la humanidad ha hecho y está haciendo (individual o comunitariamente) es una parte del mundo de la vida: así se suprime la oposición. Pero esto sólo puede llevar a confusión, porque los científicos, como todos aquellos que viven comunitariamente bajo una meta profesional (“meta vital”) no tienen ojos más que para sus propios fines y horizonte de trabajo. Por más que el mundo de la vida sea el mundo en que ellos viven, incluso al que pertenecen todas sus “obras teóricas”, y por más que usen los elementos del mundo de la vida, que, como lo tratado, es precisamente el “fundamento” del tratamiento teórico, el mundo de la vida mismo no es precisamente el tema, ni como lo predonado a ellos en cada caso, ni como el que posteriormente recibe su trabajo; y así no es su tema, en una sinopsis completa, el universo de lo que es, aquello que siempre está para nosotros en un movimiento incesante de relatividad y es suelo para todos los proyectos particulares, fines, horizontes de fines y horizontes de trabajo para metas de un nivel más alto.

En tanto el científico habla como científico está en la actitud científica, pensando dentro del horizonte de su meta teórica, por así decir, pensando dentro de él, y a la vez teniéndolo como horizonte en validez universal privilegiada, como el horizonte actual de su interés profesional. El resto del mundo, la totalidad del mundo que *eo ipso* incorpora todas las formaciones teleológicas humanas dentro de sí mismo como totalidad del mundo, queda fuera de sus intereses. El ser universal pleno del mundo de la vida —especialmente en su [función de hacer posible] su mundo teórico [del científico] y la correspondiente predonación que le pertenece— esta completamente desconsiderado.

Pero ahora la pregunta paradójica: ¿no se puede convertir el mundo de la vida, el mundo del cual somos conscientes en la vida como el mundo de todos nosotros, sin hacerlo tema universal de investigación, estando siempre entregados a nuestras metas e intereses profesionales diarios, momentáneos, ya sean individuales o universales, no se puede, en un cambio de actitud, tener una visión universal de él y no se puede tratar de conocer qué y cómo es en su propia movilidad y relatividad, hacerlo tema de una ciencia universal, pero tal que de ninguna manera tenga la meta de una teoría universal en el sentido en que ésta era buscada por la filosofía histórica y las ciencias?

ANEXO XVIII

(al § 34)

Puede ser que la posición de tareas [Aufgabenstellung] de la ciencia objetiva haya entrado en el horizonte de la humanidad filosófica no por un azar histórico, sino por necesidad, como siendo la primera en poder ser comprendida. Pero puede que lo que es primero para nosotros no sea la ciencia primera en sí, que como tal sólo en la repercusión unilateral de los siglos y también en la repercusión sobre el conjunto del devenir histórico de la humanidad podía motivar reflexiones en las que podía aparecer el sentido nuevo de la ciencia, ante todo su sentido como ciencia del mundo de la vida en tanto que suelo para la ciencia objetiva, en cierta medida, por tanto, como medio de ayuda (como remedio). Eso es lo que espero mostrar, así como en el desarrollo consecuente, que no nos podemos quedar en el descubrimiento del mundo de la vida como tema teórico (a saber, el mundo predonado a la ciencia objetiva como autoevidente) y que esta ciencia de un género nuevo, la ciencia del mundo de la vida, engloba, en definitiva, de un modo inevitable en la universalidad de tareas que constituyen su cientificidad propia, todos los problemas provistos de sentido en cuanto al ser y al conocimiento de la verdad. No sólo todas las cuestiones del conocimiento que juegan su papel en la vida (en la vida precientífica y extracientífica), sino también, en un nivel superior, todas las preguntas de la ciencia objetiva. Pero entonces en una modalidad de fundación que conduce a nuevas dimensiones, y por ellas mismas, en la medida en que se abren en su profundidad infinita, a una ciencia universal que encierra en ella todos los conocimientos imaginables y todos los problemas del conocimiento — todos los problemas de la razón.

La idea de la verdad objetiva y del conocimiento objetivo está determinada de antemano por su contraste con la idea de la verdad y del conocimiento propias de la vida extracientífica, que, en sus validaciones ontológicas y en el horizonte abierto universal que constantemente comporta de un modo dado a la conciencia [bewußt-

seinsmäßig], designa el concepto de mundo de la vida con el que chocamos en primer término. En la vida, por tanto en este mundo, vale como "efectivamente" existente lo que se atestigua por la experiencia. Toda mención, toda validación en el sentido más amplio, si no es ya una mención de experiencia [erfahrende Meinung] (por ejemplo, una percepción simple), debe ser verificada por la experiencia. Para la vida extracientífica en la experiencia lo mentado está dado como él mismo ahí, en la percepción como presente él mismo, en el recuerdo como representificado él mismo, y así para todos los modos de la intuición, de la experiencia en el sentido más amplio, aquello que uno tiene delante de los ojos como eso mismo. La experiencia verifica, atestigua la mención justamente por el hecho de presentar lo objetivo mismo, invocándolo a dar testimonio. Pero también la experiencia necesita verificación en la medida en que también ella, de un modo confiado, comporta momentos de co-mención que aún no son momentos de experiencia efectiva. La experiencia se verifica por la continuación de la experiencia, por la continuación de la experiencia activa, y porque en esa continuación lo que está co-mentado y pre-mentado continúa verificándose en el modo de la experiencia.

A la experiencia en tanto que co-mención, pertenece también la inducción, que, por encima de lo mentado como él mismo en una experiencia unitaria, señala hacia otras objetividades y sus posibles experiencias. No hay diferencia esencial en uno y otro caso; por ejemplo, en la experiencia de una cosa, los lados co-mentados de esta misma cosa, que van más allá de los lados percibidos cada vez, eso es en el fondo una inducción, por decirlo así, una inducción interior frente a la siempre concomitante referencia externa a la co-presencia [Miteinander] de otras cosas en tanto que experienciables, en su inductividad interna. La experiencia efectiva es la que en definitiva verifica el ser mentado y la verificación misma da al ser que antes sólo era mentado el carácter de ser efectivo y verdadero, confirmación de "es así". En este "es así", en este ser en verdad con que el que hace la experiencia se satisface en su situación, se ventila el conocimiento, su conservación y desde ahora la posibilidad de disponer siempre de nuevo de ese ser como efectivamente existente. Pero la

vida es un continuo movimiento y eso implica ante todo que aparecen discordancias, que la verificación sufre una ruptura y que ahora se tiene experiencia de algo pero no encajando, ya no como algo que cumple la pre-mención, sino que se le opone. Entonces, en lugar de la certeza del ser y de la confirmación, se produce más bien duda, mera pretensión, y eventualmente en definitiva la experiencia negativa, la de la apariencia negadora [nichtigen], de la tachadura del ser. Pero tales experiencias negativas en lo particular no suprimen el acuerdo normal universal, que siempre se restablece de nuevo. El amplio conjunto de lo que concuerda absorbe por así decirlo la nueva experiencia, gracias a las correspondientes modificaciones de opiniones, y de antemano se está seguro de que toda duda puede ser superada, y que a todo ser corresponde, o le puede ser producido, otro ser apropiado, a todo ser negativo, un ser real apropiado. Y también, lo que de antemano juega un papel continuo, en el acuerdo comunicativo a partir del desacuerdo, por tanto como posibilidad de corregirse mutuamente y de llegar a una verdad en la comunidad. El mundo, en tanto que el horizonte común con valor de ser y de las cosas existentes, tiene siempre y de antemano el valor ontológico de un poder ser dado en experiencia de un modo concordante y de poder ser corregido mediante intercambios recíprocos en todas direcciones hasta el acuerdo. Esta descripción, por lo demás muy basta, muestra que el mundo de la vida está en perpetuo movimiento, tal que está en un movimiento de continua relatividad en la validación y referencia a quienes viven juntos, que tienen juntos el mundo, como soportes y ejecutores de la validación, como quienes tienen menciones, o quienes tienen experiencias unos con otros y unos frente a otros, pero siempre corrigiendo de nuevo a los otros y pudiendo corregirles.

Este mundo de la vida no es otro que el de la simple δόξα, tradicionalmente tratada de un modo tan despectivo. En la vida extracientífica no es en absoluto desvalorizada de semejante manera; ahí significa una esfera de validaciones seguras, de aquellas que dan posibilidad y sentido a la vida total de intereses [gesamten Interessenleben] del ser humano en todos sus objetivos. A todos los objetivos,

por tanto también a los teóricos de las ciencias objetivas, pues éstas comportan efectivamente “evidencias”, de las que el científico hace continuo uso. Hablando de un modo universal, el mundo de estas cosas entendidas de un modo autoevidente como existentes y como pudiendo ser demostradas verdaderas y efectivas en el modo de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$, este mundo es el suelo sólo sobre el cual se puede desarrollar toda ciencia objetiva. En una palabra, el mundo de la vida, este mundo “puramente” subjetivo y relativo es, en su flujo incesante de validaciones de ser, con sus cambios y correcciones, es, por muy paradójico que pueda parecer, el suelo sobre el que la ciencia objetiva edifica sus formaciones de verdades “definitivamente válidas”, “eternas”, esas formaciones de los juicios absolutamente válidos una vez por todas y para todo el mundo.

Ciertamente ella sabe que eso es un simple ideal y tal vez confiese que la meta se encuentra en el infinito. Pero tiene esa idea directriz, que pertenece a su propiedad esencial, y por mucho que sus teorías estén en un movimiento histórico de perfeccionamiento, como en una relatividad propia de su validez, se trata de juicios sobre el suelo del mundo de la vida, es decir, sobre el fundamento de una validación universal de ser que se produce en la movilidad de la vida de validación de los sujetos, con la correspondiente certeza, que opera verificaciones, a través de la experiencia cotidiana y de la confirmación de la experiencia.

ANEXO XIX

(al § 34 e)

La *oposición: mundo científico*, mundo del científico, que no es sino el universo teleológico [zweckvolles] de la verdad científica, que sólo tiene el ser científicamente verdadero; y *mundo de la vida*, en el que esas metas y obras, como todos los demás, confluyen. Pero los científicos mismos son seres humanos en el mundo de la vida, seres humanos entre los demás. El mundo de la vida es mundo para todos, y por eso las ciencias, que son en primer lugar los mundos de los científicos, existen para todos los seres humanos como nuestro producto, nuestra adquisición (enunciados, teorías), existen para todos, así como el mundo de la vida es para todos, de una manera subjetivo-relativa. La filosofía debe ser la *ciencia universal* del ser, debe englobar a todo ser en su verdad; esto significaba tradicionalmente crear para el conjunto del mundo de la vida, este mundo subjetivo-relativo, una teoría objetiva, suponerle la idea teleológica [Zweckidee] universal de una verdad definitivamente válida y poderla realizar en tanto que idea teleológica. ¿Es esto en general una empresa dotada de sentido? ¿Se puede decidir esto sin interrogarse por el ser propio del mundo de la vida? ¿Está incluido en tal filosofía el ser del mundo de la vida? ¿no hay una tensión entre el mundo de la vida y el mundo científico, entendidos ambos como existentes? No sólo por el hecho de que los científicos son por sí mismos seres humanos en el mundo de la vida, perteneciendo a una humanidad que está en el mundo de la vida; sino también porque siendo ellos mismos seres humanos en el mundo de la vida, no siempre están interesados en la ciencia y ocupados por ella, sino que tienen muchos otros intereses que presuponen como existente el mundo de la vida con sus diversos modos de predonación.

El mundo de la vida es subjetivo-relativo; no es un universo ontológico obtenido por la idea teleológica universal "mundo existente", como si no existiera antes de que se desarrollara esta idea y como si esta pretendida idea teleológica no supusiera el mundo de la vida. Pero este es algo subjetivo y algo que vale ontológicamente en la relatividad para los hombres en tanto que "sujetos para el mundo", y estos sujetos siguen siempre viviendo en sus intereses, intereses instintivos, pero también de representación y de voluntad —intereses

teleológicos. Siempre siguen teniendo metas y siempre termina lo que se persigue confluyendo en el mundo de la vida como lo suscitado [Erwecktes]; mundo preñado de la vida que siempre se ha hecho [ist geworden] a partir de los intereses humanos, siempre algo así como nuestro mundo de conciencia.

Convertir a los seres humanos y a la humanidad universal en tema ¿no es eo ipso transformar en tema toda esta vida de conciencia con todo el contenido subjetivo? Pero ¿tiene entonces un sentido tratarla como una temática teleológica objetiva y querer así llegar al mundo relativo-subjetivo que siempre está presupuesto (que es una efectuación de conciencia de los seres humanos)?

* *
*

El sentido y la posibilidad de una ciencia objetiva universal —su posibilidad, no su possibilitación práctica, su posibilidad como praxis dotada de sentido, que persigue un objetivo dotado de sentido, que comporta consigo métodos dotados de sentido— se convierte en un problema, y a la vez también se convierte en problema una filosofía, una teoría efectivamente universal del ser, que abarque a todo ente de tal modo que ninguno se le escapara de las manos como presupuesto, es decir, como nunca cuestionado en su ser propio, en su confirmación propia de ser.

¿Son una y otra idea de la filosofía idénticas o no son más bien diferentes por principio; la una contradictoria, la otra, dotada de sentido y necesaria? Y con ello ¿no se hace la pregunta de si para la existencia de la humanidad en tanto que humanidad, que en cuanto tal es de un modo *práctico*, es decir que sólo puede vivir [ihr Leben könnend] en una praxis que tenga éxito, no se da la necesidad esencial de crearse en la filosofía el órgano de la autorreflexión última y entonces <conocer> en esa única filosofía posible, el modo cómo puede vivir, cómo puede, en su horizonte de infinitud y de infinitud de destinos, conseguir la “felicidad” [glücklich werden]? ¿Y no pertenece esto al reino de la ciencia filosófica?

Traducción de Javier San Martín y
de Jesús Miguel Díaz Álvarez

HABLANDO EN NOMBRE PROPIO¹

Por Bernhard WALDENFELS

Si acepto, no sin vacilaciones, la invitación a decir algo sobre mis propios esfuerzos intelectuales, los incluiría en un tipo de fenomenología abierta y dispuesta al cambio. La caracterizaría como el desarrollo de una fenomenología estructural-existencial en el sentido de Merleau-Ponty, que evoluciona hacia una fenomenología responsiva en la que la intencionalidad (intencionar, aprehender como algo) se transforma en una responsividad (responder a apelaciones)². Así, aquello *a lo que* respondemos es siempre más que *aquello que* damos por respuesta en determinadas circunstancias y en el marco de órdenes determinados. De esta manera, la racionalidad se puede comprender como racionalidad responsiva que surge del responder creativo; que por tanto no está dada previamente en las cosas y no puede distribuirse simétricamente entre diversos interlocutores.

Realicé mis estudios de filosofía y, paralelamente a ellos, de psicología, filología clásica e historia en Bonn, Innsbruck, Munich y París. Los comienzos estuvieron marcados por los estudios de filosofía clásica, sobre todo con Helmut Kuhn y Kurt von Fritz, de los que nació mi tesis doctoral dedicada al arte platónico del diálogo (*Das sokratische Fragen*, Meisenheim 1961). Los estímulos que recibí de Ricoeur y especialmente de Merleau-Ponty durante mi estancia

¹ Los traductores del artículo del Profesor B. Waldenfels, «El desfondamiento del sentido», que aparece en este número de *Investigaciones fenomenológicas*, creíamos que podría ser de interés que el citado texto fuera precedido por unas consideraciones del propio autor sobre su itinerario filosófico. Así se lo hicimos saber al profesor Waldenfels, quien amablemente redactó para la ocasión el siguiente escrito. Por ello le expresamos nuestro más sincero agradecimiento (nota de los traductores).

² El término *Responsivität*, que procede originariamente de la medicina, se refiere a la capacidad de un organismo para 'responder' a las exigencias del medio en que vive (nota aclaratoria de B. Waldenfels).

académica en París me condujeron por el camino de la fenomenología. En mi escrito de habilitación: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (Den Haag 1971), me esfuerzo por transferir el enfoque filosófico-transcendental de Husserl a una dialógica fundada intercorporalmente, en la que lo propio y lo extraño aparecen como algo igualmente originario. Los autores de referencia más importantes de mi propio pensamiento son, junto con Platón (con Nietzsche al fondo), Husserl, Merleau-Ponty y Levinas, y con ciertas restricciones Foucault y Derrida.

Desde los años setenta ha intentado, en continua revisión de los textos husserlianos, proseguir la *Fenomenología de la existencia y coexistencia corporales* de Merleau-Ponty en el sentido de una teoría del comportamiento no behaviorista (*Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt/M. 1980) y de un mundo de la vida plural, no fundamentalista (*In den Netzen der Lebenswelt*. Frankfurt/M. 1985). Junto a eso desempeña un importante papel la discusión permanente con las teorías sociales de Schütz, Mead y Habermas, y con las ciencias humanas y sociales. Hay que añadir a esto la discusión con el marxismo, estimulada por marxistas críticos y disidentes de la Europa del Este, que me parecía relevante para quitarle a la fenomenología su ingenuidad política y comprender el mundo de la vida como mundo de conflictos sociales (cf. los volúmenes que edité juntamente con J. M. Broekman y A. Pazanin: *Phänomenologie und Marxismus*. Frankfurt/M. 1977-79). La filosofía analítica fue un importante interlocutor, sobre todo en el afinamiento del instrumental metódico de la fenomenología. Como merleau-pontyano y como lector de Bühler, Saussure y Jakobson, nunca he tenido buena opinión del así llamado *linguistic turn*, pues la mitad del mismo me era evidente (que no hay intuiciones puras, que todo lo experimentado muestra determinadas estructuras de significado), y la otra mitad me resultaba cuestionable (que todo sentido tiene que pasar por el filtro de expresiones lingüísticas o que "todo es lenguaje", como dijo Gádamer). Frente a la teoría comunicativa de la nueva escuela de Frankfurt, me parecía importante insistir en que las estructuras prepredica-

tivas de la experiencia no se pueden degradar al nivel previo de la formación argumentativa del consenso. La fase de mi filosofar aquí esbozada la incluiría en una fenomenología *estructural-existencial* en la que la *pluralidad de referencias* y la *ambigüedad* de los fenómenos ocupan el lugar central.

El paulatino cambio de prioridades, provocado entre otras cosas por la lectura de Foucault, de cuyos textos me he ocupado desde principios de los años setenta, llevó a que el problema del orden y, más concretamente, el problema de los órdenes variables, limitados, pasara a ocupar el lugar central. Estos órdenes, en contraposición con los tradicionales, que tienen un carácter totalizador y fundante, son contingentes. Surgen mediante procesos de selección y exclusión de posibilidades, y la imposibilidad de campos de posibilidad (Merleau-Ponty) conduce a conflictos que no se pueden dirimir mediante fundamentaciones suficientes (*Ordnung im Zwielicht*. Frankfurt/M. 1987). De aquí se derivan dos haces de problemas. Por una parte, nos encontramos con el problema de que la experiencia sólo es posible a través de la reducción de *un exceso de posibilidades*. Pero, por otra parte, la multiplicación de las posibilidades y la mezcla de códigos, que pasa a ser el tema central en los autores posmodernos, no da ninguna respuesta a lo que hay que decir y hacer. Este segundo problema remite a las pretensiones que, a falta de un orden que abarque todas las tendencias y dirima todos los conflictos, se presentan como una pretensión excesiva (*Überanspruch*). Impulsado por este problema son dos los ámbitos temáticos que me han tenido ocupado los últimos años: la pregunta por lo *extraño*, que como apelación (*appeal/claim*) de lo extraordinario supera las fronteras de nuestro respectivo orden personal y colectivo (*Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/M. 1990), y la pregunta por un comportamiento que satisfice la apelación de un extraño y que trato de comprender como *responsividad* (cf. sobre esta expresión las investigaciones médicas de Kurt Goldstein). Ahora estoy trabajando en una amplia

obra, *Zur Logik der Antwort*³, en la que abordo los antiguos enfoques filosófico-dialógicos pero tratando de liberarlos de las garras de una razón comunicativa. Entre el que pregunta y el que responde no hay simetría alguna, no hay una instancia de un tercero que dirima, que pueda tender un puente sobre el abismo (*Abgrund*) que separa la pregunta y la respuesta. Con ello, la concepción de la responsividad se encuentra al mismo nivel que la concepción fenomenológica usual de la intencionalidad, que la concepción analítica de regularidad y que la concepción pragmática de la practicabilidad, sin embargo, al mismo tiempo, constituye un claro contraste con respecto a ellas. En la elaboración de esta clase de *fenomenología responsiva* estoy particularmente cerca de Levinas, pero también del último Merleau-Ponty. No se trata con ello de una ética independiente, sino de aspectos y huellas éticos que se pueden distinguir desde el principio en *toda* experiencia y que incluye también nuestra relación con la naturaleza.

Desde un punto de vista histórico habría que mencionar mi monografía *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt/M. 1983), en la que intento mostrar la variedad y la riqueza mediadora de la fenomenología francesa, que durante décadas fue la filosofía dominante en ese país. Esta obra terminaba con un capítulo titulado «*Phänomenologie im Widerstreit*», es decir, con una discusión entre la fenomenología y el estructuralismo, en la que se pone en cuestión las posibilidades de supervivencia de la fenomenología. El proyecto se debió a estímulos de Herbert Spiegelberg. En una *Einführung in die Phänomenologie* (München 1992) aparecida recientemente presto especial atención a la diversidad geográfica de la fenomenología y a su repercusión en las diferentes ramas de la ciencia.

(Traducción: Raúl Castroviejo Fernández
Jesús Miguel Díaz Alvarez)

³ El libro aquí anunciado acaba de ser publicado con el título *Antwortregister*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1994. (Nota de los traductores).

EL DESFONDAMIENTO DEL SENTIDO¹ Crítica a la idea husserliana de fundamentación

Por Bernhard WALDENFELS
Universidad de Bochum

A la filosofía, que se ha comprendido desde antiguo como la ciencia del fundamento, le es de sobra conocida la idea de fundamentación, y como casi todo a lo que se le ha dado tantas vueltas en el transcurso de los siglos también es esta idea sumamente compleja, equívoca y controvertida. Una ambigüedad radical estriba en que la fundamentación unas veces se entiende como retorno a un *fundamento* (*Fundament*) y otras como retorno a *fundamentos* (*Gründe*) últimos, fundamento como *fundamentum* y como *ratio*. El esfuerzo de Husserl por recuperar el mundo de la vida se inscribe en esta tradición, dándole a su vez un giro determinado en el que se equilibran motivos empiristas y racionalistas. Husserl no se pregunta por los fundamentos *de* la experiencia, sino que busca los fundamentos de nuestro conocimiento y de nuestras acciones *en* la experiencia misma, sin que se reduzca con ello a un proceso fáctico. "Fundamento" sólo puede significar por tanto: *sentido e intenciones* fundantes que son accesibles a una experiencia transcendental.

Con mis explicaciones situó el debate sobre la historicidad del

¹ El presente artículo se encuentra en Bernhard WALDENFELS, *In den Netzen der Lebenswelt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1985, pp. 15-33. Los traductores queremos expresar nuestro agradecimiento al profesor B. Waldenfels por el interés con el que acogió nuestra iniciativa de verter al castellano este artículo, haciendo posible que la editorial Suhrkamp concediese el permiso para su reproducción. Asimismo, le agradecemos el habernos orientado en la traducción de algunos términos problemáticos mediante la sugerencia de ciertas palabras o explicándonos con más detalle alguna de las ideas del texto. En este sentido nuestro reconocimiento también se hace extensivo a la ayudante del profesor Waldenfels, D^a. Antje Kapust. Por último, también al profesor Javier San Martín por su trabajo en la revisión de la traducción, con el que nos libró, en más de una ocasión, de algún fallo. (Nota de los traductores).

mundo de la vida en una dirección muy particular². El tenor de mi crítica reza: el intento de Husserl de una fundamentación fracasa porque el presunto fundamento, o sea, la experiencia del mundo de la vida como percepción, está determina de un modo inadecuado. La alternativa que se podría buscar en una determinación más adecuada no conduce, sin embargo, a que se logre una mejor fundamentación, sino que la pretensión misma de una fundamentación última experimenta una limitación. "Desfondamiento del sentido" debe significar que el proceso de formación de sentido en absoluto puede situarse sobre un fundamento último, porque desde un principio confluyen en él presupuestos contingentes previos. El intento de una fundamentación total conduciría inevitablemente a que las operaciones de orden (*Ordnungleistungen*) que permiten surgir un mundo de la vida no pudiesen ser aprehendidas. De ello se deriva una consecuencia decisiva para la relación entre la filosofía y las ciencias particulares. Si la idea de fundamentación se relaja y el intento de fundamentación tropieza con sus límites, entonces las ciencias particulares ya no se fundan unilateralmente en la filosofía. La experiencia cotidiana, la investigación científica y la explicación filosófica entran en una tensión estructural que excluye órdenes superiores e inferiores unilaterales.

En primer lugar, empezaré con algunas observaciones aclaratorias previas en las que rememoro los aspectos más importantes de la teoría husserliana. A esto seguirán unas reflexiones críticas que se centran en un punto decisivo. Finalmente, se indicarán alternativas que podrían ser apropiadas para poner de nuevo en movimiento la fenomenología. No en último lugar resultan posibilidades inagotables de la elaboración interpretativa y de la clasificación diferenciada de los resultados de la investigación científica, y al mismo tiempo se deriva de ello una resistencia a la coerción del método a la que la fenomenología corre el peligro de quedar sujeta si se constituye como una "supraciencia".

² Para el estado de este debate, en el que han participado entre otros H. Blumenberg, G. Brand, U. Claesges, H.-G. Gadamer, J. Habermas, P. Janssen, W. Marx y P. Ricoeur, cf. Landgrebe 1977, 14-22.

1.- Observaciones aclaratorias previas.

1. El mundo de la vida no es para Husserl objeto de una descripción directa sino de una pregunta retrospectiva metódicamente dirigida, a través de la cual debe ser recuperado *de nuevo* en su estado de antemano (*Vorgegebenheit*)³. La pregunta retrospectiva persigue una triple finalidad. Sirve (a) para la fundamentación de las ciencias en el mundo de la vida y con ello para la superación del objetivismo, que resulta de una falta de suelo, o sea, de la separación y autonomización de las construcciones científicas. Sirve (b) para el *acceso a la fenomenología trascendental* a partir del mundo de la vida, que se muestra en su constitución fenomenal como subjetivo-relativo. Y sirve (c) para *lograr una perspectiva histórica total* en tanto que todos los mundos históricos particulares en su multiplicidad sincrónica y diacrónica presuponen un mundo de la vida. El mundo de la vida, al desempeñar una función de suelo, una función de hilo conductor y una función de unificación, se convierte de esta manera en el «problema filosófico universal» (cf. K, 34, 35)⁴.

2. El mundo de la vida sólo puede desempeñar la función de fundamentación universal a él asignada si se efectúan en él importantes distinciones. El mundo de la vida se presenta de diferentes formas: (a) como «mundo de la vida concreto» (K. 136) que comprende en sí, en su universalidad, todas las formaciones de fines (*Zweckgebilde*), incluidas las ciencias; (b) como mundo particular relativo que designa determinadas generalidades temáticas (por ejemplo, los mundos profesionales) o encarna individualidades históricas (como mundo cultural determinado); (c) como «núcleo del mundo que hay que elaborar de forma abstracta» (K. 136), como

³ Cf. el título de la 3ª parte A de *La crisis*, «El camino a la filosofía trascendental fenomenológica desde el mundo de la vida» (subrayado de B. Wandenfels). Para los diferentes aspectos de la pregunta retrospectiva cf. Ricoeur 1978.

⁴ Para el entrelazamiento de la función suelo y la función hilo conductor, y la problemática correspondiente a ello ver Claesges 1972; cf. también la diferenciación que establece Ricoeur entre una función ontológica y una epistemológica (1978, 218-221).

estrato fundamental (cf. K. 171). Bajo esta última forma el mundo de la vida es el mundo espacio-temporal de los cuerpos (*Körper*) o bien del ser humano psicofísico en su generalidad, la naturaleza en el sentido de una naturaleza experimentada aún no construida o interpretada culturalmente (cf. también CM § 58); este mundo es igualmente accesible para cualquiera (K 142), como «mundo de las simples experiencias intersubjetivas» (K. 136).

El mundo de la vida, sólo bajo esta última forma mencionada, pero no como mundo de la vida concreto y en absoluto como mundo particular relativo, puede ser un fundamento general para toda formación de sentido⁵. En su constante estar dado de antemano constituye el nivel fundamental de todas las formaciones de sentido superiores; en su estructuralidad universal permanece invariable en relación a todas las relatividades que aparecen. Es, por consiguiente, *lo dado en primer lugar* y a la vez *la norma última* (*Letzregelndes*). Está *dado en primer lugar* en presencia intuitiva, en su «ocasionalidad» (*Jeweiligkeit*), y es la *norma última* en su estructuralidad universal como «totalidad sintética» (K. 148). De esta manera puede ser calificado como *suelo* (= de dónde) y *horizonte* (= a dónde) de toda formación de sentido. El doble sentido de fundamentación mencionado al principio aparece aquí claramente. Si el mundo de la vida fuera un mero estar dado en primer lugar, por ejemplo en el sentido de los datos simples, entonces iríamos a parar al terreno del empirismo; si fuera una norma última que no estuviera anclada en el suelo de la experiencia, entonces el racionalismo ostentaría la supremacía. En tanto que Husserl permite germinar la razón a partir de la experiencia, salva ambos escollos. El realiza esto de modo diferente a Kant, pero de forma perfectamente comparable.

3. Es cierto que el mundo de la vida es, él mismo, fundamento de toda formación de sentido, pero como tal se revela en el curso del giro transcendental, dentro del cual aparece el estar dado de

⁵ Esta alternativa es infravalorada cuando Gadamer menciona la ontología del mundo de la vida con su pregunta por el «entramado esencial del mundo» y luego prosigue: «pero con *el mundo de la vida* se alude a algo completamente distinto, la totalidad en la que nosotros como vivientes vivimos históricamente» (1965, 233).

antemano como operación previa (*Vorleistung*) de la subjetividad. La fenomenología trascendental puede considerarse entonces como «la ciencia radical del fundamento» (K. 144). La reducción trascendental conduce a una autoreflexión y autoesclarecimiento que libera de su latencia a la vida que opera originariamente y la hace consciente de sí. A la estratificación del mundo le corresponde ahora un rango anterior y posterior de las funciones trascendentales.

4. Pasando por el mundo de la vida intuitivo la fenomenología trascendental se organiza en un orden previo de cara a las ciencias objetivas, en tanto que ella pone en claro su fundamento. Esto es válido para los diferentes tipos de ciencias que Husserl toma en consideración: (a) *Las ciencias objetivas de hechos* como la historia, se mueven ya en estructuras generales. (b) *Las ciencias que idealizan* como la matemática y la física matemática, parten de estructuras intuitivas. (c) *Las mismas ciencias humanas* como la psicología, investigan estructuras de la subjetividad y de la intersubjetividad, si bien es cierto que en la medida en que hacen esto y no proceden sólo inductiva y experimentalmente, toman estas estructuras de un análisis fenomenológico. Así pues, la psicología aparece como filosofía trascendental mundanizada, o sea, como fenomenología eidética: esta «psicología apriórica» es una «eidética de la subjetividad trascendental» (K. 268). A la triple pretensión de fundamentación le corresponde un triple modo de crítica de la ciencia. La fenomenología se vuelve (a) contra la absolutización de los hechos, (b) contra la autonomía de las construcciones y (c) contra la objetivación de la subjetividad, que hace de ésta una parte del mundo.

Por lo tanto, las ciencias objetivas (= Episteme¹) se fundan según su sentido en la experiencia intuitiva cotidiana (= Doxa), y encuentran su fundamentación *expresa* en la evidencia racional fenomenológica (= Episteme²), que acredita y defiende el derecho relativo propio de la experiencia del mundo de la vida⁶. Ellas mismas tienen su lugar

⁶ Para la diferenciación de Episteme¹ y Episteme², cf. K. §§ 3-6, o bien § 34. Para eso, W. Marx 1970, 45 ss., más recientemente, Biemel en Ströker (Hgr.) 1979.

entre la Doxa y la evidencia racional, y caen en un objetivismo si no respetan esta doble dependencia. Según su propio rango son filiales de una razón que administra la fenomenología.

2.- Reflexiones críticas

Comenzaremos con una objeción *metódico-formal* concerniente al esquema de fundamentación en general; al mismo tiempo me referiré al mundo de la vida como mundo espacio temporal de los cuerpos (véase más arriba= c), es decir, en el sentido de que constituye el fundamento general para cada formación de sentido. La experiencia del mundo de la vida se determina aquí doblemente: como experiencia *fundamentadora*, en tanto que está presupuesta en todos los modos de vivencia y de comportamiento, y como experiencia *parcial*, en tanto que se obtiene de manera abstracta a través de la separación de la experiencia concreta, o sea, mediante una deconstrucción (*Abbau*) de estratos superiores. En este contexto habla Husserl de «núcleo», «estrato inferior» (*Unterschicht*), «componente» y de otros. Pero la doble determinación mencionada es una contradicción en sí misma: una experiencia de una parte en cuanto tal no puede ser una experiencia fundamentadora, pues presupone el todo del cual se separa como parte —a no ser que se considere que la experiencia ulterior de la parte aparezca primero como experiencia independiente y, más concretamente, precediendo a todas las experiencias superiores. Pero Husserl no sostiene de ningún modo esta última opinión. La naturaleza en general es primeramente para él sólo co-operante (*mitfungierend*) en el marco de mundos culturales concretos; ella misma se configura (*gestaltet*) en un mundo cultural, «por primitivo que pueda ser su nivel» (CM. § 58). Por eso sólo puede ser objeto de una pregunta retrospectiva, pero no objeto de descripción directa. Así pues, no se puede dejar de reprochar a Husserl que considere como experiencia originaria fundamentadora aquello que 4,34 —según sus propias palabras— constituye un *constructo*, o sea, el producto de un análisis abstractivo.

En el mejor de los casos puede tratarse de una experiencia *reducida*, por ejemplo, cuando objetos culturales como muebles, casas, palabras, se enajenan en nuevas cosas y muestran una faz desconocida —la naturaleza como «fond de nature inhumaine» (Merleau-Ponty 1945, 374). De facto resulta que lo «categorial del mundo de la vida» se asemeja fatalmente a la naturaleza cartesiana y por cierto, no sólo nominalmente como Husserl cree (K. 142 ss.). ¿Qué significa, pues, «espacio-temporalidad viva» en contraposición con la lógico-matemática (K. 171) si está despojada de todas las determinaciones concretas? El hecho de que todo lo experimentado tenga aspectos espacio-temporales no significa que veamos debajo de todo cuerpos espaciales. Se podría objetar en contra de ello que el mundo de la vida, como mero mundo de cuerpos, es el mundo de la vida en tanto que constituye el fundamento de la ciencia natural matemática, con lo que de hecho poco importa que el cuerpo que caiga sea una manzana o una bomba. Así, se presupondría como realizada una operación específica de reducción —y habría que preguntarse de nuevo en qué se funda. Otro fundamento que tenga un carácter universal no está, sin embargo, previsto por Husserl. ¿Cómo tendría que ser? Esta dificultad también se puede expresar así: si el mundo de la vida es histórico-concreto, no es fundamento universal, y en tanto que lo es, no es histórico-concreto⁷.

Estrechamente vinculado con esto hay una dificultad adicional relacionada con la función de unificación del mundo de la vida. El fundamento último es para Husserl a la vez *fundamento de unidad* para todas las diversidades y particularidades. El mundo de la vida es uno y el mismo mundo para todos nosotros; está dado en experiencias intersubjetivas “simples”, es decir, no preparadas ni elaboradas. Sólo así es válido como garante de una “totalidad sintética”. Pero que el mundo tenga aspectos comunes no significa que él, como mundo,

⁷ Landgrebe somete esto a la contraposición husserliana de un “universum de la intuitibilidad” y de una “universalidad concreta”. El primero se refiere a una estructura fundamental, que, sin embargo, no comprende en sí los mundos de la vida particular en sus particularizaciones y, en ese sentido, permanece abstracto (1978, 42).

formas estructurales *que se enfrentan*. Allí donde se presentan diferencias, aparecen o como variables empíricas dentro de un sistema o bien como niveles dentro de un sistema global, o sea, como etapas dentro de un proceso global, pero no como estructuras variables. En consecuencia, también la contraposición de normalidad y anormalidad permanece fija; no se puede concebir la idea de que una anomalía pueda ser precursora de una normalidad diferente.

De este modo se impone continuamente la unidad, pero en virtud de un esquema dudoso: el mundo de la vida que se presenta en su núcleo como un mundo de cuerpos es en uno, lo dado en primer lugar y la norma última, presencia originaria y normatividad universal, de ahí que precisamente *arqueología* y *teleología* se engargen una en otra. Hay una fundación originaria (*Urstiftung*) uniforme, que por encima de todas las vicisitudes y peripecias, por encima de todas las anticipaciones y retrocesos, garantiza una tradición unitaria. El fondo transcendental lo forma una *egología*. El ego aparece como lugar de la autopresencia y como última instancia operante en relación a toda formación de sentido (cf. Derrida 1967). Todos los análisis particulares, incluso las investigaciones que insisten en los ámbitos preyoicos, se mueven, en última instancia, dentro de este esquema fundamental, de ahí que se puedan reconocer los límites que aparecerán aún con más claridad en las reflexiones alternativas siguientes. De ninguna manera me gustaría excluir la posibilidad de orientar una parte de las descripciones husserlianas en otra dirección menos unilateral, pero para eso se precisan cambios de acentuación decisivos que hagan saltar el marco teórico existente y no simplemente que lo mejoren.

3.- Alternativas

El mundo de la vida concreto, el mundo de la vida en el *más amplio sentido*, es para Husserl un mundo de "cosas", es decir, de piedras, plantas, animales, hombres y creaciones humanas. Este

mundo es subjetivo-relativo no sólo en relación a sujetos individuales, sino también en relación a *ámbitos sociales de la vida*. Hay en cada uno hechos y verdades determinados. «... Si vamos a parar a un círculo de relaciones extraño, el de los negros del Congo, los campesinos chinos, etc., entonces nos encontramos con que sus verdades, los hechos para ellos seguros, acreditados en general y por acreditar, no son de ninguna manera los nuestros» (K. 141). Pero vayamos más allá de estas relatividades y preguntémonos por un mundo “común” y por cosas “comunes” que sirven de base a todas las aprehensiones relativas en cuanto identificables. Así alcanzamos un mundo de la vida en *sentido más restringido*, y precisamente esto es la naturaleza como mundo intuitivo de los cuerpos espacio-temporales, que en virtud de su estructura general es accesible *a todo el mundo* por igual (K. 142, CM. 160). Ya hemos señalado la dificultad de hacer pasar este núcleo del mundo obtenido de manera abstracta como lo dado originariamente y, asimismo, que esta reducción se ha conseguido a costa de una infravaloración del mundo concreto de la percepción. Esta crítica hay que explicitarla más y completarla con consecuencias en contra.

En la diferencia de diversos mundos particulares no se trata solamente de hechos de experiencia diferentes, sino de diversos *modos de organización* de la experiencia. Lo que está dado desde un principio no es solamente algo distinto, sino que lo que está dado, está dado respectivamente bajo otra interpretación. Esto es válido para los fenómenos naturales cotidianos, especies de plantas y animales, simples objetos de uso, así como para rituales sociales y de culto. Las cosas están «dadas de un modo simple» sólo dentro de mundos familiares que denotan ya estructuras de familiaridad (*Bekanntheitsstrukturen*), por lo que nuestras experiencias se acuñan previamente y se dotan con el índice de lo evidente. El choque entre mundos extraños muestra esto suficientemente, ya sea en la relación entre niños y adultos, entre grupos étnicos y ambientes sociales o entre lo así llamado normal y anormal. Para comprender estas diferencias estructurales no habría en efecto que partir simplemente de una relatividad en relación a individuos y grupos, sino de una

relatividad de los *sistemas de relación*, de diversos modos de experiencia, habla y acción que se fusionan en formas de vida determinadas. Todo esto, naturalmente, no le es ajeno a Husserl cuando habla, por ejemplo, de «un mundo circundante que es para mí», en el que todo es conocido o anticipado como algo que hay que aprender a conocer, con lo que los predicados de este mundo circundante están enraizados respectivamente en el hacer y padecer humanos (CM. 102, K. 162).

Pero lo que es válido para las operaciones de orden específicas concierne también a un mundo de cuerpos espacio-temporales que Husserl quisiera sustraer a la relatividad. Es válido precisamente para la *experiencia de la cosa*. La división, por ejemplo, entre lo animado e inanimado no está de ningún modo igualmente configurada en todas partes si se piensa en formas de animismo como el «animismo de la primera infancia» (Piaget). El grado de constancia de la cosa depende de hasta qué punto el sujeto de experiencia queda preso de la situación o se eleva por encima de ella. Algo parecido vale para la *experiencia del espacio*. El modo de la orientación espacial puede ser más concreto o más abstracto, como ya aflora en las diferentes acciones de agarrar e indicar y en sus posibles trastornos (cf. las investigaciones de K. Goldstein. Para ello véase: Merleau-Ponty 1945, 119 ss.). Hay espacios más o menos abiertos y cerrados, dependiendo de como estén marcados los límites y los umbrales. En las formas de la perspectiva, tal y como la ha desarrollado la pintura, se manifiestan diferentes modos de dominio del espacio. Las formas de organización social se traducen asimismo en distintas formas de proximidad y lejanía espaciales (contacto personal) o en diferentes disposiciones espaciales (por ejemplo, el orden de los asientos en la sala del juzgado) (cf. los estudios de E. Goffman). La *experiencia del tiempo* no muestra diferencias menos acusadas. Los ritmos temporales divergen (tiempo de comer, dormir, trabajar). El tiempo puede estar sujeto a esquemas más lineales o más cíclicos, donde se puede apreciar, por ejemplo, la dependencia del trabajo o del cambio de las estaciones del año (vida urbana y rural). Los horizontes temporales pueden ser más limitados o más extensos, por ejemplo, bajo el influjo

de una cultura con o sin escritura, o según el anclaje en la tradición. El cálculo del tiempo difiere según en que medida se ponga en primer plano el aprovechamiento del tiempo o la dependencia del modelo general del tiempo, de modo que la puntualidad, por ejemplo, significa algo distinto en cada caso. Finalmente la *experiencia corporal* también está atrapada en una red de interpretaciones diversas. Los esquemas corporales divergen, así como la valoración de la salud y la enfermedad. Se puede remitir aquí a la rica historia de la medicina, pero también a la representación del cuerpo humano en el arte, por ejemplo, en la decoración de jarrones con figuras marionetescas en la Grecia arcaica, que tienen su equivalente en el escenario de los poemas épicos de Homero (cf. B. Snell 1955, 17-42). Estos ejemplos, en los que se reflejan los nuevos y múltiples enfoques de una teoría de la percepción más concreta, serían suficientes para poner en claro que una comprensión abstracta de los cuerpos espacio-temporales uniformes representa sólo *un* resultado específico, y, más concretamente, un resultado que de ningún modo puede ser considerado como fundamental. Lo decisivo ahora es que tales procesos de formación y estructuración o de interpretación productiva aparecen sólo *selectiva y exclusivamente*, en tanto que ellos eligen del campo de interpretaciones posibles determinadas posibilidades y excluyen otras sistemáticamente o según la situación. Una prueba de ello es el cambio de forma, la imposibilidad de realizar formas diferentes, o sea, fondo y forma en *una* experiencia. Esto no tiene nada que ver con un relativismo de la validez, a no ser que se presuponga que hay formas *verdaderas*. ¿Pero no significaría esto que nosotros operamos con una «regla de medida inexistente» (Nietzsche III, 317) —a no ser que presupongamos ya un mundo acabado? Estas reflexiones se pueden transferir sin esfuerzo a la heterogeneidad de los diferentes modos de hablar y de pensar, tipos de acción, manifestaciones del sentimiento y organizaciones sociales. Los límites de la formación de sentido aparecen aquí por doquier. Con esto se abre entre los meros hechos y las estructuras universales un ámbito medio donde se presentan *formas de organización alternativas* y *líneas de evolución divergentes*. La cuestión habitual de

la "historicidad" interna del mundo de la vida puede articularse claramente de esta forma, más claramente incluso que si se parte de un contexto de comprensión global, en el que las cesuras que surgen amenazan con desaparecer⁸.

Esta situación de partida repercute en el intento de unificar las diferentes estructuras de sentido. Si estamos obligados a partir de sistemas de estructura e interpretación selectivos, entonces no se puede hacer de ellas una unidad, ni "desde abajo", recurriendo a *lo dado de modo elemental*, ni "desde arriba", anticipando *normas universales*. La primera posibilidad se elimina porque los elementos en cuanto productos de un análisis presuponen ya determinadas formaciones sintéticas globales y con ello no pueden formar el fundamento de la unidad. W. Köhler ha mostrado en el plano empírico que las reacciones a idénticos elementos individuales (por ejemplo, a un gris absoluto en contraposición a un tono de gris más claro) se encuentran antes en adultos que en niños o animales —prescindiendo de aquellos casos donde los elementos se independizan y aparecen en relación con fenómenos patológicos de disociación. En un caso se trata de una operación de nivel superior que ya presupone formaciones de unidad, en otro caso se trata de la disolución de una contexto de experiencia. De todas formas no podemos partir de los elementos. La segunda posibilidad, es decir, el intento de llevar a cabo una unidad concreta apoyada sobre reglas universales, fracasa también en la medida en que modos de ver e interpretar alternativos no se pueden integrar como partes en un sistema global. Una visión general de conjunto o un supralenguaje pasaría por alto las diferencias específicas y obviaría la experiencia.

⁸ Cf. Blumenberg, 1963, 26: en las síntesis de la intuición empírica aparecen siempre selecciones y saltos, y esto significa: «en el nivel más elemental de sus operaciones, el intelecto humano está formalizando permanentemente». Como es sabido, Foucault ha hecho del ámbito medio de una "episteme" apriórico-fáctica el punto de partida de sus investigaciones: «entre la mirada ya codificada y el conocimiento reflexivo hay un ámbito medio que deja al descubierto el orden en su propio ser». Aquí se trata de un "être brut" (una expresión tomada de Merleau-Ponty) que no se puede derivar de otro y —dicho paradójicamente— se ofrece como un "suelo positivo" (1966, 12).

Así constatamos de hecho que «la idea de un universo de posibles mundos de la vida históricos no es realizable» (Gadamer 1965, 233).

La anticipación de reglas invariantes y el retroceso a elementos materiales puede servir exclusivamente para mostrar que la posibilidad de la formación concreta de sentido está sujeta a condiciones restringidas que delimitan su campo de acción. Pero con esto lo formal y lo material no son condiciones suficientes, sino solamente condiciones necesarias que ya presuponen las operaciones de orden pero no las aclaran desde sí mismas. Así por ejemplo las leyes de asociación, de semejanza y contraste no pueden explicar por sí solas por qué precisamente *estas* relaciones de semejanza y contraste se fundan y se imponen. El propio Husserl, en su repetida crítica a Kant, ha insistido que no es suficiente preguntarse por las condiciones de posibilidad de nuestro mundo de experiencia sin mostrar cómo éste mismo nace de nuestras experiencias; pues con ello concurrirían en la investigación «presuposiciones incuestionadas» (K. 105) e impedirían un cuestionamiento radical de la experiencia. Si la filosofía trascendental debe preguntarse retrospectivamente por las «fuentes últimas de toda formación de sentido», entonces se prohíbe una desviación, por una parte, a meras condiciones de posibilidad y, por otra, a datos elementales. Pero esto significa también que la unificación concreta de la experiencia puede darse sólo en el nivel medio, donde nacen *determinados* órdenes específicos. Ahora bien, si aquí aparecen alternativas, entonces no se puede buscar la unión en una síntesis universal, sino en procesos de *transformación y traducción*, por lo que las diferencias fundamentales de ningún modo quedarían superadas.

Pero de ahí se sigue ahora que el *único* mundo de la vida se transforma en *una red y cadena de mundos particulares* que se cruzan y se superponen de múltiples maneras, pero que —prescindiendo de puntos de vista parciales— no se dejan ordenar *jerárquicamente* ni dirigir *teleológicamente* con respecto a un todo abarcador. La razón como *totalidad* se descompone en campos de sentido, en racionalidades; la razón como teleología total se deshilvana, por así decirlo, en líneas de evolución, en teleologías. Pero si *arqueología y teleología*,

como ya se ha afirmado antes, están unidas con una egología, en consecuencia, también la unidad de la subjetividad pierde su carácter evidente. Esto sólo tiene que asustar al que ve en la síntesis guiada por principios el único modo de formación de la unidad, y olfatea por doquier azar y relativismo donde las diferencias se pueden sustraer a la coerción de la unidad y permiten surgir otras formas de relación. Aquí habría nuevamente que examinar a fondo algunas cosas.

Sin embargo, cuando el fundamento unitario se desmorona y en lugar de una experiencia fundadora aparece un acontecimiento diferente y discontinuo que representa un modo abierto de formación de sentido y de explicación, entonces se modifica también, la relación entre la filosofía y las ciencias. Ya que la formación de órdenes específicos del mundo en el modo de diferentes esquemas de percepción, sistemas de signos, estructuras lingüísticas, formaciones del yo, socializaciones, concepciones del tiempo y del espacio, está sujeta a *condiciones contingentes* y a contextos históricos, y ya que la racionalidad está indisolublemente ligada a lo fáctico, entonces surge en la teoría un ámbito medio donde pueden coincidir los esfuerzos por una explicación filosófica y por investigaciones especiales, y donde pueden ser mutuamente fructíferos. La filosofía ya no tiene su puesto más acá o más allá de las ciencias como Husserl todavía pensaba debido a que él ubicaba éstas entre la opinión cotidiana y la evidencia racional, sino más bien se mueve con sus propios medios de pensamiento en el mismo ámbito que aquéllas o donde percibe su función crítica, en sus márgenes. Se producen otras formas de *crítica de la ciencia* que ya no tienen en mente el objetivismo, o sea el olvido de sí del sujeto, sino el olvido del carácter paradigmático y modélico de las ciencias. Una tarea para la filosofía sería no perder de vista, frente a la univocidad y a la pretensiones de exclusividad, la equivocidad y la apertura del contexto de la experiencia, y poner de relieve, frente a las fijaciones de los sistemas de reglas, lo irreglado y lo excluido por las reglas. Podría valer algo parecido para una *crítica de la vida* que empieza en la actitud y en la praxis naturales de la vida (sobre esto cf. Waldenfels 1978).

Es notorio que Husserl en su crítica de la ciencia —donde también las circunstancias de la época son decisivas— parte de determinadas formas y autointerpretaciones de las ciencias. Ciencia significa para él precisamente la búsqueda de la “verdad objetiva”, donde inducción empírica, idealización, aproximación a una verdad en sí y cosas semejantes desempeñan el papel decisivo; y este realismo lo ve él convertirse en un instrumentalismo. Cuando la ciencia olvida sus orígenes en lo referente al sentido, se limita al manejo de técnicas y da a todas las reglas la forma de reglas de juego, como en el ajedrez (Cf. K. 46, además LUII/1, 69). Lo que apenas se deja ver es la ciencia como *formación de paradigmas y modelos*, entendido esto último no en el sentido de una mera ilustración (Cf. K 132). No en vano reacciona Husserl a la teoría de la forma (*Gesalt*) y a la teoría del inconsciente, las cuales encajan mal en su esquema crítico, de arriba abajo: la forma presupone el sentido, el inconsciente la consciencia, etc. Una crítica detallada que aborde y *acompañe* estas investigaciones no se encuentra en ninguna parte. Debido a que él remite de tal forma las ciencias a un ámbito previo fundado, tiene que desarrollar completamente su filosofía, sobre todo los análisis estructurales del mundo de la vida, sin su ayuda. ¿Pero no es una ingenuidad pensar que se puede pasar sin considerar las investigaciones científicas si se investigan las formas generales de la experiencia de la cosa, del espacio y del tiempo, o del lenguaje? Ciertamente algo ha cambiado en las ciencias humanas *después* de Husserl, en parte también debido a su influjo. En la psicología y en la sociología se habla de un “giro cognitivo”. Algo semejante se muestra en los campos de la lingüística y de la semiótica, del arte y de la teoría literaria, a veces también en la medicina. La configuración de estructuras de sentido, funciones de orden y sistemas de reglas específicos pertenecen con ello al ámbito de investigación, y no faltan intentos de establecer *ciencias del mundo de la vida* que ya no pueden llamarse objetivistas —y naturalmente tampoco se basan en presupuestos transcendentales *puros*. El “milagro de la racionalidad”, es decir, la aparición de la racionalidad en lo fáctico, en lo que Husserl mantiene puesta su atención, no queda con ello resuelto,

pero se hace de ello el médium de la investigación misma, a saber, allí donde el científico es consciente de los límites de su método. Aquí puede conectar la fenomenología, si no se limita —Husserl *en segundo plano*— a decretar qué es la ciencia. Observar la ciencia en su *quehacer* y profundizar en él es algo que el propio Husserl recomienda (K 228). Por lo demás no pocos fenomenólogos después de Husserl, como Scheler, Plessner, A. Gurtwitsch, A. Schütz, Merleau-ponty, Ricoeur, han hecho esto más o menos de modo evidente⁹.

Finalmente se plantea la pregunta de si no hay que interpretar también la filosofía y la ciencia desde el modelo de la experiencia esbozada del mundo de la vida. El equivalente correspondiente serían formaciones estructurales de orden superior y procesos de interpretación potenciados —por ejemplo, la configuración de *planteamientos, temáticas, campos de problemas, modos de pensar, paradigmas*—, y también aquí la pregunta es si la tendencia a unificar no tropieza de nuevo con sus límites. En lo que respecta a las *ciencias* remito al debate que ha seguido a las tesis de Kuhn y Feyerabend. Una conexión con nuestras reflexiones se produce allí donde estos autores se remontan al plano prepredicativo de la configuración (*Bildung*) de la forma y la estructura, y buscan aquí un modelo para la formación de la teoría en la ciencia. Lo que ahí se cuestiona sistemáticamente es la *realización* de un modo unitario y global de ver y hablar. Este es un punto de vista que no tendría que resultar extraño a un fenomenólogo de la escuela husserliana (esto más detalladamente en: Waldenfels 1979).

En la *filosofía* parece llegar a su fin este modo de ver diferenciador, si se parte de que ella depende de la pretensión de inaugurar un modo de ver universal que abarca lo último, y de aportar fundamentos últimos para todas sus afirmaciones. Y se podría objetar que una teoría que persiste en diferencias irreductibles es precisamente una teoría omniabarcante con pretensión universal y que esto es contrario al contenido de la afirmación misma. Esta objeción se

⁹ Para una orientación fenomenológica en la psicología cf. por ejemplo, Graumann y Métraux 1977.

podría aclarar con una de las enseñanzas de Husserl: una teoría de la percepción que afirma que la perspectividad pertenece a la esencia de la percepción, ella misma no está limitada perspectivamente como lo está la percepción misma.

A esto se podría responder de varias maneras. Si se admiten generalidades formales y reglas universales —y estaría dispuesto a hacerlo—, entonces, con ello, sólo se excluye que diferentes sistemas de interpretación y cuerpos teóricos se desintegren en puras particularidades y que los “mundos particulares” estén encapsulados en sí mismos como una mónada. Sin embargo, con eso aún no se ha puesto en marcha positivamente de ningún modo una unificación de lo diversos sistemas de interpretación y de estructura. Esto sucedería solamente si estos sistemas no sólo fueran subsumidos bajo un esquema general, sino que fueran comprendidos como momentos de un universal concreto (*eines konkret Allgemeinen*). Esta pretensión no se puede cumplir mediante una argumentación formal y ni siquiera se puede mostrar como realizable. La oposición de Husserl a la argumentación formal es de sobra conocida. Su oposición no se basa en que estas argumentaciones sean falsas, sino en que no prueban nada en el lugar decisivo. Este lugar decisivo es la “experiencia muda” que «hay que verter en la expresión de su *propio* sentido» (CM. 77; subrayado del autor, cf. también K 191); una expresión tal no puede alcanzarse hablando únicamente *sobre* la experiencia. Y aventurarse en la experiencia con sus estructuras variables es precisamente lo que impone límites a la unificación. Es de sobra evidente que todo intento de traspasar estos límites en señal de una razón pura tiene en sí algo de violento. Además se podría replicar que hay diferentes modos de superar los límites. Un distanciamiento del mundo propio —que no es ningún privilegio del filósofo, sino que también se da en las rupturas del arte y en la revolución de las costumbres cotidianas— nos conduce a los márgenes de la familiaridad; puede abrir nuevas posibilidades sin acercarnos a una visión global de conjunto. Un importante impulso nace ahí de la confrontación con mundos extraños. Allí donde se produce entendimiento mediante traducción de lo propio en lo extraño y viceversa, puede desarrollarse algo general, que no penetra “de arriba abajo” como una ley global, sino

“de lado”, mediante la apertura de los sistemas y la multiplicación de las relaciones, por lo que lo extraño no cede de ningún modo a una apropiación universal¹⁰. En este sentido, hemos hablado de una concatenación y entrelazamiento de mundos particulares como de una unidad en las diferencias. Finalmente, las explicaciones filosóficas parten siempre de preguntas que se le plantean al filósofo y le empujan en determinadas direcciones, caso de que él no se limite a practicar un juego establecido. De ahí que una unidad concreta tendría que sintetizar todas las preguntas, ponerlas en relación a una pregunta unitaria. ¿Pero existe algo así como *la* pregunta? ¿Y cómo se podría fundamentar esta preferencia? Fundamentos de verdad no son suficientes aquí, ya que una pregunta como tal no puede ser verdadera o falsa. Aquí entran en juego múltiples puntos de vista relevantes que sólo los pasa por alto quien presupone un orden fijo y acabado. Todo esto indica que la buscada ciencia *del* mundo de la vida está enraizada más fuertemente *en* éste de lo que se quiere admitir con la pretensión de una reflexión que fundamenta de modo último. En efecto, la objeción antes formulada llama nuestra atención sobre el peligro que supone que una teoría que opera con diferencias determinadas y limitaciones de espacios teóricos se solidifique en una teoría general, revistiéndose, como una tesis pura. ¿Pero no es posible manejar teorías de tal manera que se tenga presente constantemente su problematicidad y así se quede en contacto con el «fructífero *bathos* de la experiencia»? La idea de una superación de la filosofía habría que pensarla en este sentido, pero ya que todas las soluciones definitivas se alejan, quizá se debería hablar antes de un permanente comenzar de la filosofía que deja sitio a experiencias renovadas.

Todo esto tiene poco que ver con la antigua forma del relativismo, que no es más que la contrapartida de un absolutismo. Husserl tiene siempre a mano de modo excesivamente rápido un reproche contra el relativismo y el historicismo, y más exactamente allí donde plantea la cuestión de la validez. Pero hay formas contingentes de las *condiciones previas y de contexto* (*Vor- und Rahmenbedingungen*) que

¹⁰ Merleau-Ponty habla en relación con la superación de la extrañeza etnológica de una «universel latéral» (1950, 150).

preparan primero el suelo a las pretensiones de validez y a los intentos de fundamentación en general, y por ello no se dejan recuperar y hacer evidentes en una fundamentación general¹¹. Si esto significa con Wittgenstein: «lo que los hombres admiten como justificación, muestra cómo piensan y viven» (*Philosophische Untersuchungen*, 325), ¿se trata entonces de un puro relativismo? ¿No se desplaza aquí más bien la cuestión a otro plano donde no tendría sentido hablar de una negación de fundamento o de una interrupción de la reflexión? Elevarse a una esfera supuestamente pura de la razón puede resolver sólo en apariencia los conflictos adscritos al mundo de la vida. Todo el bello *pathos* de la razón y del consenso racional no puede llamarse a engaño sobre esto.

Desfondamiento del sentido -esto no habría que entenderlo en el sentido de un nuevo modo de irracionalidad (la cara opuesta de la moneda), sino como restricción y concretización de la racionalidad. Con ello es necesario soportar las diferencias, tolerar las ambigüedades y al mismo tiempo oponer resistencia a las coerciones de la unidad. Un mundo inacabado como el nuestro difícilmente admite otra cosa.

BIBLIOGRAFÍA

- BLUMENBERG, H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, Turín, 1963, Sguardi su la filosofía contemporanea 51.
- CLAESGES, U., «Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff», in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschungen*, La Haya, 1972, *Phaenomenologica* 49.
- DERRIDA, J., *La voix et le phenomene*, París, 1967.
- FOUCAULT, M., *Les mots et les choses*, París, 1966. Dt. von U. Köppen, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt, 1971.
- : *L'ordre du discours*, París, 1971. Dt. von W. Seitter: *Die Ordnung des Diskurses*, Munich, 1974.
- GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode*, Tübingen ²1965.

¹¹ Para las limitaciones y exclusiones, tanto externas como internas, de todo discurso cf. Foucault 1971.

- GRAUMANN, C. F. u. MÉTRAUX, A., «Die phänomenologische Orientierung in der Psychologie», in SCHNEEWIND, K. A., *Wissenschaftstheoretische Orientierungen der Psychologie*, Munich, Basilea, 1977.
- GURWITSCH, A., *Die miemenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, hrsg. u. eingeleitet von A. Metraux, Berlin, Nueva York, 1977.
- HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen*, Tübingen, 1968 (= LU).
— *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, La Haya, 1950, Hua. I (= CM).
— *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1. Bd., La Haya, 1950, Hua. III (= Ideen I).
— *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, La Haya, 1954, Hua. VI (= K).
- LANDGREBE, L.: «Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins», in: WALDENFELS, B., BROEKMAN, J. M., PAŽANIN, A. (Hrsg.), *Phänomenologie und Marxismus 2*, Frankfurt 1977.
- MARX, W., *Vernunft und Lebenswelt*, La Haya, 1970, Phänomenologica 36.
- MERLEAU-PONTY, M.: *La structure du comportement*, Paris 1949. Dt. von B. Waldenfels: *Die Struktur des Verhaltens*, Berlin 1976.
— *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. Dt. von R. Boehm, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin, 1966.
— *Signes*, Paris, 1960.
- NIETZSCHE: *Werke in 3 Bdn.*, hrsg. von K. Schlechta, Munich, 1973.
- RICOEUR, P.: «Rückfrage und Reduktion der Idealitäten in Husserls «Krisis» und Marx', "Deutscher Ideologie"», in: *Phänomenologie und Marxismus 3*, Frankfurt, 1978.
- SNELL, B.: *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, 1955.
- WALDENFELS, B.: «Im Labyrinth des Alltags», in: *Phänomenologie und Marxismus 3*, Frankfurt 1978.
— «Wider eine reine Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie», in *Phänomenologie und Marxismus 4*, Frankfurt 1979.

(Traducción: Raúl Castroviejo Fernández
Jesús Miguel Díaz Alvarez)

LA ESTRUCTURA DE LA FENOMENOLOGÍA
Para una evaluación
de la lectura fregueana de Husserl

por Javier SAN MARTÍN

El presente trabajo trata de exponer unos puntos básicos para evaluar el alcance de la lectura fregueana de Husserl propuesta por Dagfin Føllesdal¹ y que está encontrando inusitada acogida entre los filósofos analíticos y entre algunos intérpretes de Husserl. Con ello se pretende mostrar los límites de la imagen del ser humano propia de la psicología cognitiva. Desarrollaré el tema en cuatro puntos. En el primero esbozaré en sus líneas fundamentales el núcleo de esa lectura fregueana, dando alguna pista sobre su inadecuación como lectura de Husserl. En el segundo mostraré la raíz fundamental de esa limitación y que no es otra sino la incapacidad de asumir la diferencia decisiva en la fenomenología de Husserl entre la *fenomenología psicológica* y la *fenomenología trascendental*. En el tercer punto se destacará el sentido filosófico que subyace tras esa diferencia; una vez formulado ese sentido, lo que supone adoptar una imagen precisa del ser humano, no nos será difícil como conclusión exponer los límites de la imagen del ser humano que dirige tanto la psicología cognitiva como la ciencia cognitiva. Lo que nos llevará también a sugerir la importancia de algún modelo alternativo posible.

1.- La lectura fregueana de Husserl

Para saber exactamente de qué quiero hablar, debo exponer, aunque sea brevemente, el núcleo de la interpretación que Føllesdal

¹ Cf. Dagfin Føllesdal, «Husserl's Notion of Noema», en Hubert L. Dreyfus, *Husserl, intentionality and Cognitive Science*, MIT, 1982, págs. 73-80.

hace de Husserl y que empieza a estar presente en todos los Congresos sobre la fenomenología². Sin profundizar excesivamente, podemos resumirla en tres puntos. En primer lugar en ella se trata de una interpretación *intensional* de la intencionalidad, considerando que lo que Husserl llama el *nóema* es un *contenido intensional* que media entre el acto mental y el objeto real o el referente. Este esquema fregueano, apropiado para el lenguaje, lo habría extendido Husserl a la totalidad de la vida mental, tal como Husserl lo dice con toda claridad en un texto decisivo para Føllesdal (Cf. *Id. III*, Ha. V, p. 89), pues el sentido (el *Sinn*), que constituye el *nóema* no es sino una ampliación o generalización del significado o *Bedeutung*. Así pues los análisis fregueanos serán válidos para la fenomenología. El *nóema* equivale al *Bedeutung* de Frege, por lo que es una entidad expresable, lo que es lo mismo que decir que es un *Satz*, como lo llama Husserl en las *Ideen I* de 1913. El contenido de un acto mental es una *Bedeutung*, o de un modo general, un *nóema*, e.d. un *Satz* o "proposición". Esta equivalencia de términos es muy importante y justamente ella es la que convierte a Husserl en un precursor de la actual ciencia cognitiva, puesto que ésta tiene precisamente como presupuesto el *carácter proposicional* de la vida mental, cuestión, por otro lado básica para la incorporación de lo mental en programación y computerización.

Este carácter *intensional* de la vida intencional implica o supone obviamente una diferencia básica entre lo intencional y lo real (el referente). Husserl lo ha expresado gráficamente cuando ha dicho que el *nóema* de un árbol no se quema, mientras que el árbol real se reducirá a cenizas en caso de arder. En la nueva jerga se dice que lo *intencional intensionalmente entendido es opaco a la realidad*. Lo intencional, en ese sentido, no queda afectado por lo que sea lo real. Los ejemplos aducidos como prueba son innumerables. Baste con uno: Si yo creo tirar agua, al tirar un líquido transparente, el hecho

² En el XVIII Congreso Internacional de Filosofía que tuvo lugar en Brighton, en 1988, el propio Føllesdal fue una figura.

de que lo tirado sea vodka, no afecta para nada a mi creencia, que es pues opaca respecto a la realidad.

Desde esta perspectiva la vida mental se concibe como un conjunto de *actitudes proposicionales*, es decir, de *actitudes respecto a proposiciones o respecto a nóemas*. Estas actitudes son los diversos actos de conciencia, tales como ver, decir, oír, querer, desear, amar, etc. que tienen como contenido un nóema, un sentido (*Sinn*) o un significado (*Bedeutung*), en definitiva, una proposición, (un *Satz*), que puede ser la misma en multitud de actitudes. P.e. "cerrar la puerta" es lo mismo en la serie de posibles actitudes, actos o posturas que yo tenga respecto a, p.e. *quiero* 'cerrar la puerta', *te pido* 'cerrar la puerta', *se me ha olvidado* 'cerrar la puerta', *¿qué pasa que no se puede* 'cerrar la puerta'? etc. El hecho de que en muchos de estos casos la proposición no esté formulada lingüísticamente no tiene importancia; de todas maneras siempre es expresable.

El problema de esta interpretación —y con esto quisiera sólo dar alguna pista sobre sus límites— arranca del caso de la percepción, del contacto corporal con el mundo: ¿se aplica lo que hemos expuesto también a la percepción? ¿se puede decir que también la percepción de cosas reales funciona con una intencionalidad *intensional* siendo la percepción una *actitud proposicional* más? ¿es el nóema perceptual una *proposición*, bien es cierto que no expresada lingüísticamente, aunque evidentemente expresable? ¿no podemos efectivamente "decir" lo que vemos? Estas preguntas aparentemente sencillas, tienen un profundo alcance y en realidad viene a preguntar si percibimos las cosas *mediante conceptos*, lo que sería tal vez el requisito latente a la posibilidad de expresar lo que vemos. Por otro lado ya sabemos por la historia que la percepción objetiva —*Wahrnehmung*— sólo es posible según Kant mediante los conceptos del entendimiento. Pero ¿cuál es la postura de Husserl?

Pues bien, para la lectura fregueana de Husserl, la percepción no es sino un caso más en el que se cumple la teoría general que hemos expuesto en los párrafos anteriores. Los dos ejemplos citados, tirar el agua y cerrar la puerta, se refieren los dos a acciones en las que está implicada la percepción, acciones perceptivas de la vida real y no parece detectarse por ello ninguna diferencia. Pero es que la interpre-

tación fregueana tendría una base textual en el propio Husserl que arranca de las mismas *Investigaciones lógicas*. En efecto, la diferencia fundamental en la fenomenología entre *sentido significativo* y *sentido impletivo* de una percepción obligaría a pensar la percepción en la misma línea expuesta anteriormente, con lo que esa interpretación encontraría sus raíces ya en los primeros textos de Husserl.

En efecto, una cosa se nos puede dar como algo *meramente pensado no realmente dado*; en ese caso de esa cosa tengo un *sentido significativo*; si ese sentido se *cumple*, se llena intuitivamente, entonces la cosa me es dada realmente, en sí misma. Esta estructura dual de la conciencia sería básica según Husserl y hará acto de presencia a lo largo de toda la fenomenología. André de Muralt ha basado en cierta medida en ella su temprana presentación de la fenomenología.

Ahora bien, ahí se nos va a plantear un problema serio: el *sentido impletivo* no sería un acto presentativo de la significación sino la base para la *mediación interpretativa* de un material que de por sí no tendría sentido, basándose para esto en las frases de Husserl en las *Ideas* donde se dice que la Hyle no es intencional, e.d. que la materia de los actos intencionales por sí misma no tiene intencionalidad y en que una *intención* nunca está real o totalmente cumplida, pues siempre arrastra menciones sin llenar, por tanto no dadas impletivamente.

Con esto nos hemos metido de lleno en un esquema del conocimiento de carácter típicamente *constructivista*, según el cual de la realidad sólo nos vienen estímulos que han de ser descodificados, e.d. interpretados de acuerdo a los esquemas de descodificación previos del sujeto.

Desde esta interpretación fregueana se entienden perfectamente los conceptos fundamentales de la fenomenología, tales como la epojé, que no es sino la operación de poner entre paréntesis el referente de los actos, para quedarnos sólo con la mediación, con los nóemas. La reducción por su parte es la consecuencia de la epojé, e.d. la reducción a los contenidos intencionales; por fin el idealismo trascendental es una filosofía que tiene como presupuestos fundamen-

tales esa epojé y esa reducción, que trata por tanto de contenidos ideales y no de contenidos reales, dado que los nóemas son ideas o conceptos y no "realidades". El fenomenólogo es el "espectador" de esa vida noemática, por tanto del sentido de las cosas, pero no de las cosas reales mismas. Por eso el idealismo trascendental husserliano sería profundamente ajeno al idealismo trascendental clásico de la filosofía moderna.

No es el objetivo de mi ponencia discutir a fondo la interpretación fregueana desde la insuficiencia del modelo constructivista, sino desde un momento anterior, desde lo que yo llamo la *estructura del método fenomenológico*. Pero a título de pistas para esa crítica diré que la lectura fregueana olvida algo elemental en la fenomenología, a saber, que la vida mental no sólo está constituida por una capa compuesta por una *intencionalidad de actos*, dado que por detrás de cada uno de ellos hay una vida sólo en la cual los actos tienen sentido y respecto a la cual ya no vale ninguno de los análisis fregueanos propuestos. Para esa vida tampoco vale el esquema usual de hyle-morfe, pues en ella no se puede encontrar una *materia* sin interpretar o a interpretar. La ausencia de intencionalidad que según Husserl sería característica de esa Hyle, y que tantas confusiones ha provocado, es *ausencia de intencionalidad de acto*. Cuando p.e. yo tomo partido respecto a la existencia de una cosa, e.d. cuando la *pongo* como existente, la *materia* de ese acto, e.d. la cosa *puesta* era algo *no puesto por el yo*, por eso era *ichlos*, porque el yo es ante todo sujeto de esos actos. En ese sentido es la Hyle no intencional; pero esa Hyle está por sí misma dotada de sentido, de referencialidad, puesto que pertenece a la estructura del tiempo, es fruto de la *Leistung* de la *síntesis pasiva*. Si se toma en consideración la síntesis pasiva, tanto el modelo constructivista como la interpretación de Føllesdal no son admisibles fenomenológicamente.

2.- La estructura del método fenomenológico

Mi intención no está tanto dirigida a rechazar directamente la interpretación fregueana de Husserl, mostrando la inconsistencia de

sus postulados básicos, sino a señalar que en esa interpretación se malversa la intención fundamental de la fenomenología, al convertir la reducción y la epojé en una técnica sin más alcance filosófico que el producir el cambio de dirección que el lógico realiza en su trabajo sin ninguna dificultad. Hay sin embargo una mínima verdad en esa interpretación, pues hasta cierto punto se podría decir que responde al proyecto inicial de Husserl. Pero es obvio que no se puede olvidar toda la historia del desarrollo de la fenomenología y tomar como punto de partida las *Investigaciones lógicas* y de llegada definitiva las *Ideas* de 1913. De atenernos a las manifestaciones del Husserl de después de la Gran Guerra del 14, los últimos problemas metafísicos, los últimos problemas de la vida humana, el alcance mismo de la fenomenología como *telos* de la filosofía occidental, son cuestiones fundamentales de la filosofía fenomenológica, que quedarían totalmente al margen de la interpretación fregueana.

Ahora bien, en esta comunicación sólo me interesa señalar que la interpretación fregueana olvida especialmente un punto decisivo de la fenomenología de Husserl, del que depende justamente su sentido filosófico, a saber, la diferencia entre la *fenomenología psicológica* y la *fenomenología trascendental*. Bastaría seguir el Artículo de la Enciclopedia Británica para darse cuenta de la importancia de esa distinción, que en mi opinión es una diferencia básica y estructural de la fenomenología, hasta el punto de que de ella surge el sentido filosófico de la fenomenología; aunque bien es cierto que Husserl sólo en el período de Friburgo captó con precisión esa diferencia. Una interpretación que excluya las novedades o desarrollos del período de Friburgo no puede menos de ser limitada, tanto más cuanto que deben ser interpretadas como desarrollos coherentes, si no exigidos, con la estructura del primer período.

Permítaseme señalar brevemente la diferencia entre la fenomenología psicológica y la trascendental. En primer lugar, es preciso insistir en que de acuerdo a Husserl cada una de ellas tiene su epojé y su reducción como técnicas para acceder a ellas, habiendo en consecuencia una epojé y reducción psicológicas y otras transcendentales; en segundo lugar, el objetivo de cada una de ellas es distinto,

siendo en el caso de la fenomenología psicológica ese objetivo el describir el sentido del nóema psicológico, mientras que en el caso de la fenomenología trascendental ese objetivo es describir el *nóema trascendental*, así como las operaciones en que surgen tanto el uno como el otro. Cada saber describe un nóema, una vida mental, por lo que podemos hablar bien de un *nóema psicológico*, bien de un *nóema trascendental*. El paso de una fenomenología a la otra consiste en considerar o convertir el nóema psicológico en nóema trascendental.

Pues bien, y con esto llego al núcleo del problema, la característica fundamental del nóema psicológico frente al nóema trascendental es el *carácter de representación* que es propio de aquél: EL NÓEMA PSICOLÓGICO ES UNA REPRESENTACIÓN; el nóema psicológico es la *representación del mundo*, que se sabe distinta del mundo en sí. El objetivo de la psicología fenomenológica es describir el mundo de la representación así como las operaciones de la vida mental que configuran ese mundo, pero en la clara comprensión de que ese mundo de la representación no es un mundo real, no es el mundo en sí³.

Ahora bien, la fenomenología de Husserl se plantea desde el primer momento en una *intención filosófica*. La crítica del psicologismo es de carácter plenamente filosófico y la puesta en marcha del método ya en sentido estricto entre los años 1905 y 1910 tiene como motivo impulsor una intención profundamente filosófica, como una nueva crítica de la razón, o como a mí me gusta decir: como una reconstrucción de la razón pervertida en el psicologismo, en el historicismo y posteriormente —como dirá más tarde—, en la Edad Moderna. La fenomenología no se plantea como una ciencia más que trataría del ser humano —o una parte de él— en el mundo, sino que

³ Los objetivos asignados por Husserl a la fenomenología psicológica, a saber, describir la representación del mundo, no difieren de los objetivos recientemente asignados a la *psicología cognitiva* e incluso a la *ciencia cognitiva*, por ejemplo, los esquemas o marcos de Minski no son sino guiones de nuestra conciencia según los cuales dirigimos nuestra acción, de acuerdo a la representación que nos formamos del mundo.

trata del ser humano *que hace ciencia*, de lo que representan las condiciones mismas de la ciencia.

Desde esta perspectiva la psicología como fenomenología es radicalmente limitada, dado que no se pregunta por la relación entre la representación y el mundo. Mas si la ciencia es un saber que se fundamenta en la evidencia y en *razones*, una ciencia que no se cuestiona el fundamento mismo de la evidencia y la razón, el ámbito mismo de la racionalidad, que en la terminología usada exigiría preguntar por qué la representación representa el mundo, no puede preguntar por su propia razón como ciencia, por lo que no puede ser ni la ciencia fundamental ni primera. Quisiera señalar a este respecto lo sintomático que resultan las últimas páginas del libro de Fodor *El lenguaje del pensamiento*, que después de exponer el carácter representacional de la mente, de acuerdo al paradigma de la psicología y ciencia cognitivas, se ve forzado a confesar que el problema básico, a saber, *cómo y por qué la representación representa*, sigue sin resolverse, y eso teniendo en cuenta que se plantea la cuestión como un análisis de la racionalidad, como él dice: «de la forma en que se estructura la racionalidad» (Fodor, *El lenguaje del pensamiento*, p. 218).

Pues bien, justamente ahí radica el sentido de la fenomenología trascendental como filosofía, pues a la fenomenología trascendental no le interesa la representación del mundo o la representación de las cosas, sino el mundo y las cosas, el ámbito mismo de la racionalidad, pues sólo así se puede hacer una crítica de la razón. Justamente el carácter fundamental de la fenomenología trascendental consiste en la superación radical de la noción de representación; porque a la fenomenología trascendental no le interesa la representación del mundo sino el mundo; aquello precisamente que la psicología no puede responder, por qué la representación es representación. Cabalmente la ambigüedad de esta terminología de la Edad Moderna llevará a la conclusión de la inadecuación de toda concepción representativa del conocimiento, lo que significa practicar la reducción trascendental, pues en la fenomenología trascendental no tiene sentido decir que somos conscientes de una representación del

mundo, sino que *tenemos experiencia del mundo*. Practicar la reducción trascendental es tener plena conciencia de ello⁴, pues en definitiva la reducción trascendental es la operación de mostrar que el mundo no es algo ajeno a la subjetividad sino su sistema de experiencia real y posible. La objetividad no es algo ajeno a la subjetividad, sino que es necesariamente su correlato, no porque sea algo 'subjetivo' en el sentido moderno, sino porque pertenece a un nivel primordial en el que lo que hay es un mundo dado a una subjetividad, cuyo sentido no es por su parte sino ser experiencia de un mundo.

3.- El sentido filosófico de la filosofía trascendental

Desde la estructura que hemos expuesto en el número anterior no es difícil comprender, en primer lugar, el sentido filosófico de la filosofía trascendental, que implica una determinada concepción o imagen del ser humano, que sería la que la filosofía de Husserl quiere promocionar como sujeto teórico de la ciencia y como sujeto práctico de la realidad histórica. Desde ese sentido filosófico y desde esa imagen del ser humano no es difícil entender la profunda diferencia con la psicología fenomenológica, que no se plantea con un objetivo filosófico.

Hemos insistido en que lo que caracteriza el paso de la fenomenología psicológica a la fenomenología trascendental es la superación de la noción representacional del conocimiento, la superación de la noción de representación como el conocimiento fundamental; pues el conocimiento no es una representación de la realidad, ya que para ello haría falta un conocimiento de la representación, que no podría a su vez ser representacional, si queremos evitar un regreso *in infinitum*. Mas entonces también me sobre la primera representa-

⁴ En los libros que he publicado sobre la filosofía de Husserl, *La estructura del método fenomenológico*, (Madrid, UNED, 1985) y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, (Barcelona, Anthropos, 1987) están ampliamente desarrollados estos temas y ese sentido de la reducción trascendental.

ción⁵. La única salida que cabe es pensar el conocimiento directamente como presentación de la realidad. Pensar el conocimiento como representación implica pensar al sujeto cortado del mundo o de la realidad, mas entonces ya no tenemos posibilidad de instaurar una comunicación. Si como hemos visto concebimos la vida mental como un conjunto de actitudes respecto a proposiciones —actitudes proposicionales— o representaciones, en la medida en que éstas son opacas, estamos cortados del mundo. Para saber por qué la representación o la proposición sobre el mundo es una representación de la realidad o una *pro*-puesta sobre la realidad me hace falta un metacognocimiento de aquello de lo que la representación es representación o la propuesta, propuesta, metacognocimiento que ya no es posible del mismo modo.

La reducción trascendental significa la superación de ese planteamiento, convirtiendo al en sí del mundo en correlato de la subjetividad, convirtiendo al conocimiento en *presentación*, pues no *nos representamos el mundo*, sino que *se nos presenta originariamente*. La presencia originaria como donación originaria de un ser no es otra cosa sino ese primer momento de presencia, al que antes he aludido y que consiste en la experiencia del mundo. En ese ámbito de la *Vorgegebenheit*, la realidad está presente en sí misma como correlato de la subjetividad. Ser sujeto es eso, es estar abierto al mundo, y mundo no es sino lo que aparece en esa experiencia en que consiste el ser sujeto. Sólo a partir de esa estructura de presencia y de relación se puede hablar de subjetividad y objetividad, que no son sino los dos polos de esa estructura originaria, esos *Dii consentes* a los que Ortega y Gasset se refirió ya en 1915, desentrañando con inusitada precocidad el profundo sentido de la fenomenología de Husserl.

La noción de *Hyle* mencionada en ese ámbito de la *Vorgegebenheit* de ningún modo es un caos de sensaciones, sino que es ya un mundo, sólo en el cual emerge el sujeto como posibilidad de otras experien-

⁵ Fodor, que ha visto con claridad el problema, defiende que el sistema mismo es la representación y por eso no haría falta "conocerla". Pero entonces no hay conocimiento, no hay sujeto; y si lo único que tenemos son relaciones o representaciones, seguimos aún sin saber cómo esas representaciones representan.

cias o de atención temática objetivadora. La Hyle primigenia es la apertura al mundo como ámbito de la realidad, un ámbito en el que las cosas aparecen *leibhaftig*, en su propia carne, pues aparecen también en correlación con nuestro *Leib*. Es una constante de Husserl, como muy bien lo ha estudiado Didier Franck, identificar la presencia originaria con presencia *leibhaftig*, donde el *Leib* acompaña a toda percepción y que es el modo de darse la percepción. El cuerpo, el *Leib*, es dador y dado. El *Leib* en cuanto *yo puedo* y *yo nuevo* es lo que está detrás de esa *Hyle* que constituye el campo originario fundamental; pero el *yo puedo* es posterior al *yo nuevo* (cf. Husserl, Ha. IV, *Id. II*, p. 261). La cosa como unidad de diversos fenómenos está referida a la unidad del propio *Leib*, como se dice en la *Krisis*. Los movimientos subjetivos de los órganos del *Leib*, las cinestesis, están ligados a los escorzos. Las variaciones de éstos están acompañadas por movimientos propios, por sensaciones cinestésicas. Los escorzos de una cosa no poseen sentido de ser, valor de aspecto de una cosa, más que en la medida en que son exigidos por la situación cinestésico-sensible en su conjunto. Es el cuerpo propio, el *Leib*, el que actúa en todo conocimiento de cuerpos. Los nóemas no son tales desde el punto de vista de la conciencia «más que en la unidad que forman con el *Leib* en su funcionamiento cinestésico» (Ha. VI, *Krisis*, p. 122 s.).

Ahora bien, en esa base perceptiva se abre o despliega la racionalidad. La pertenencia a ese horizonte de donación *leibhaftig* indica realidad. La posición de esa realidad, es decir, la toma de postura respecto a ese dado es "racionalidad". Porque ser racional es ser susceptible de ser fundado (cf. *Id. I*, § 135); preguntar por la racionalidad es preguntar por la forma originaria de la conciencia humana, de la conciencia de cumplimiento de una conciencia que de otro modo sería pura mención. Ahora bien, el cumplimiento originario es *leibhaftige Gegebenheit*, donación en su propia carne⁶.

⁶ Habitualmente se suele traducir la palabra *leibhaftig* por "en persona", si bien literalmente significaría la presencia de algo en sí mismo, en su propio cuerpo, en su propia carne. Esa presencia se da también a través y sólo a través del propio *Leib*.

La autodonación, la presencia originaria en su propia carne, en su propio cuerpo es la racionalidad como plenitud originaria. Mas la forma originaria constituyente de la racionalidad es la evidencia, cuyo correlato es el ser o el ser así. Sólo la evidencia como donación originaria es garantía de que el objeto mentado es real. Siendo esta donación originaria, la evidencia es el fenómeno original de la vida intencional, forma apriórica de la vida humana. La razón en este sentido es estructura esencial y universal, si bien teleológica, de la subjetividad humana. Como dice Frank Didier, «Donación originaria, la evidencia es un archifenómeno de la vida intencional, la forma estructural apriórica de la conciencia».

Si el telos de la fenomenología, e.d. de las diversas operaciones metodológicas puestas en marcha por Husserl, es llegar a esa estructura apriórica como la única garante del sujeto que hace ciencia, podemos decir que el telos de la fenomenología es mostrar que el ser humano no es el ser dado en el mundo, sometido por tanto a la legalidad del mundo, a las diversas determinaciones del mundo, sino que ante todo como ser humano —sin lo que no sería “humano”— es subjetividad trascendental teleológicamente COMPROMETIDA CON LA RACIONALIDAD: Sólo tal ser puede hacer ciencia y por supuesto, sólo también ese ser puede ser un sujeto ético radicalmente comprometido, por encima de cualquier coyuntura y situación fáctica, con unos valores éticos.

No me voy a detener a comentar las profundas implicaciones de esa concepción antropológica reivindicada y promovida por la fenomenología de Husserl en cuanto filosofía trascendental. Sólo quiero insistir en que no tenerlo en cuenta significa desactivar filosóficamente todo el sentido de la filosofía husserliana, pues éste está en íntima conexión primero con el comienzo de la filosofía como superación del psicologismo, de un psicologismo que convertiría la razón en algo puramente funcional, en última instancia en *un puro cálculo* de representaciones —o de hipótesis, como se dice ahora—, desprovistas de suyo de toda racionalidad. Husserl tuvo presente muy pronto que el cálculo no tiene nada de racionalidad y por eso es posible incorporarlo en una máquina.

Mas el sentido auténtico de la superación del psicologismo se hace patente en la reducción trascendental como superación de la noción de representación y del esquema Hyle no intencional-forma intencional o forma interpretativa. La racionalidad está en nuestro contacto con el mundo, en la dación originaria del mundo. Por último para Husserl la promoción de ese sentido de ser humano es lo que ha definido a Europa como proyecto cultural y para él ese sería el telos de la filosofía, así como también viendo la historia desde su lado negativo, ahí radica el sentido frustrante de la Edad Moderna y su consecuencia, la desorientación teórica pero sobre todo práctica del mundo contemporáneo⁷.

4.- La interpretación fregueana de Husserl y el modelo cognitivista: a modo de conclusión

Una vez expuestos los puntos anteriores no nos será difícil extraer algunas conclusiones. En primer lugar parece útil insistir en la limitación radical de la interpretación fregueana de Husserl, que proviene del completo olvido por su parte de la diferencia entre la noción de subjetividad trascendental y subjetividad psicológica; puesto que en esta diferencia se transmite el sentido filosófico fundamental de la fenomenología, en mi opinión la lectura fregueana de la fenomenología lo pierde totalmente. Por eso nos parece abordar esta lectura justo desde esta perspectiva, sin entrar en la crítica textual precisa. En la medida en que la lectura fregueana trata de formular una aproximación entre Husserl y la psicología cognitiva, la crítica a aquélla implica también un esbozo de crítica del programa cognitivista. La exposición del sentido de la subjetividad trascendental hará comprender el profundo abismo que separa a la fenomenología trascendental de la psicología cognitiva, cuyo sentido de racionalidad es justo *de puro cálculo de proposiciones, de nóemas o representaciones*.

⁷ A mostrar estas conexiones y su enraizamiento en la filosofía de Husserl está dedicado mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ed. Anthropos, Barcelona, 1987.

Mientras la fenomenología trascendental descubre, analiza y promueve una *idea de ser humano* cuyo sentido es ser experiencia de un mundo, la interpretación fregueana y la psicología cognitiva trabajan con la *idea de un ser humano cortado del mundo, de la realidad*, en el que la racionalidad no es ante todo *el correlato subjetivo de la realidad, sino un puro cálculo de representaciones, de las que no podemos saber justo por qué representan.*

Para terminar, quiere señalar un punto en parte implicado en los desarrollos anteriores, pero en el que también se añadirá algo nuevo. La interpretación fregueana será válida para la psicología fenomenológica y éste sería el sentido básico de la psicología cognitiva. Si defendemos que la fenomenología trascendental supera radicalmente ese nivel, quiere ello decir que filosóficamente es tan insostenible la lectura fregueana como la psicología cognitiva, la basada en un modelo constructivista, o como la propia psicología fenomenológica de ese mismo nivel. Si la fenomenología trascendental reivindica una imagen del ser humano opuesta a la de la psicología cognitiva o a la de la psicología fenomenológica, quiere decir que éstas trabajan con una imagen del hombre limitada o errónea y que por tanto no pueden ser "ciencias" de la realidad mental o conductual humana. Por tanto debemos sacar una importantísima conclusión que hasta cierto punto valdría en general para las ciencias humanas, a saber: el desarrollo de la fenomenología trascendental no deja indiferente a la psicología. En mi opinión Husserl vio perfectamente este problema a partir de la mitad de la década de los veinte y a esa situación responden las difíciles frases de que la psicología es en definitiva idéntica con la fenomenología trascendental, de modo que, como dice en un texto último, la separación inicial entre psicología y fenomenología trascendental debe quedar superada. Lo que no significa que no pueda haber verdadera investigación científico-psicológica; sólo que ésta tiene que tomar como paradigma básico o marco conceptual fundamental la idea de ser humano de la fenomenología trascendental, que, a los efectos que nos interesa, significaría una idea de ser humano en la que el contacto con el mundo o la relación del ser humano al mundo y la realidad no es representacional, pues la

percepción no es una representación ni ninguna actitud proposicional ni siquiera una interpretación de datos sensoriales. No es nuestra tarea en este momento decidir la respuesta a la pregunta de si existe una psicología científica que pudiera ser pensada desde el paradigma de ser humano transmitido por la fenomenología trascendental, pero sospecho que tanto en los intentos de pensar algunos aspectos de la psicología cognitiva como en las investigaciones de la psicología ecológica se puede encontrar elementos muy valiosos en esa línea.



J. PATOČKA: EL SENTIDO DE LA HISTORIA, EL CUIDADO DEL ALMA Y LA COMPRENSIÓN DE LA MODERNIDAD

por Jesús Miguel DÍAZ ALVAREZ
Universidad a Distancia

I Notas biográficas¹.

Jan Patočka nació en Turnov (Bohemia) en 1907. Al terminar los estudios en el *Realgymnasium* inicia su andadura universitaria en la Karls-Universität de Praga, donde cursa romanística, eslavística y filosofía. En 1928 se traslada a París para proseguir sus estudios en la Sorbona. Al año siguiente escucha las ya famosas conferencias que Husserl pronuncia en esa universidad, y a través de Alexandre Koyré, antiguo alumno de Husserl de la época de Gotinga, se produce el primer encuentro entre ambos². En 1931 se doctora en Praga con

¹ Dado que J. Patočka es un filósofo relativamente desconocido en España, me he permitido, como preámbulo a mi exposición de los *Ensayos heréticos* (J. Patočka: *Ensayos heréticos de filosofía de la historia*, Ediciones Península, Barcelona, 1988), hacer una breve sinopsis de su biografía intelectual. Los datos aquí recogidos provienen de las siguientes fuentes: Jan Patočka: «Erinnerungen an Husserl», en W. Biemel (Hgrs.): *Die Welt der Menschen. Die Welt der Philosophie*. Martinus Nijhoff. Haag, 1976. W. Biemel: «Einleitung», en J. Patočka: *Kunst und Zeit. Kulturphilosophische Schriften*. Klett-Cotta. Viena Stuttgart, 1987. L. Landgrebe: «Einleitung», en J. Patočka: *Die natürlche Welt als philosophisches Problem*. Phänomenologische Schriften I. Klett-Cotta. Viena/Stuttgart, 1989.

² Patočka nos cuenta en sus «Erinnerungen an Husserl» que fue a la primera conferencia de Husserl con «el corazón tembloroso» porque lo consideraba desde hacía tiempo como «el filósofo». Y prosigue «Así presencié el inicio de las *Meditaciones cartesianas*, que Husserl había proyectado y pensado como una presentación sistemática de la totalidad de la fenomenología -desgraciadamente, tan profunda y densa que era poco apropiada para conferencias. Y, sin embargo, emanaba de esta conferencia y del conferenciante algo que alentaba la comprensión, que comprometía en los desarrollos del pensamiento, pues éstos eran todavía poco comunes -se sentía la urgente necesidad de una nueva fundamentación, de una

una tesis sobre el concepto de evidencia y su significado para la noética, y en 1932 obtiene una beca de la Fundación Humboldt para estar un año en Alemania. La primera parte de su estancia, el semestre de invierno de 1932-33, la pasará en la Universidad de Berlín, donde asiste, entre otras, a las lecciones de Nicolay Hartmann, Werner Jaeger, Jakob Klein, Max Planck, Erwin Schrödinger y Werner Heisenberg. Posteriormente, en el semestre de verano, se trasladará a Friburgo para estudiar con Husserl, quien, en la primera invitación a su casa, lo saludará con las siguientes palabras: «¡Por fin! He tenido alumnos de todo el mundo, pero todavía no me había sucedido que un paisano me visitara»³.

El trabajo filosófico de Patočka durante ese semestre, lo que podríamos llamar su "adiestramiento" fenomenológico, no correrá exclusivamente, ni siquiera mayormente, a cargo de Husserl, sino del que era por aquel entonces su más estrecho colaborador, Eugen Fink, con el que pronto estableció una gran amistad. Asimismo, también escuchó Patočka en Friburgo las lecciones de Heidegger, que le produjeron una viva impresión.

En 1934 regresa a Praga, prosiguiendo con L. Landgrebe su formación fenomenológica⁴. Ambos colaborarán en la creación, ese mismo año, del *Círculo lingüístico de Praga para la búsqueda del entendimiento humano*, siendo nombrado secretario el filósofo checo. La primera actividad importante del *Círculo* fue la invitación que se le cursó a Husserl en 1935 para pronunciar una serie de conferencias. Así, después de las conferencias que el fundador de la fenomenología da en Viena en la primavera de ese mismo año sobre «La filosofía en

reorientación de profundidad secular- y se veía a un filósofo ante sí, que no glosaba y comentaba, sino que estaba sentado en su taller como si estuviera solo, y luchaba con sus problemas despreocupándose del mundo y los hombres». «Erinnerungen an Husserl», en W. Biemel (Hrgs.): *Die Welt der Menschen. Die Welt der Philosophie*. M. Nijhoff. Haag, 1976, pp. VII-VIII.

³ «Erinnerungen an Husserl», en *op. cit.*, pp. VIII, IX.

⁴ Landgrebe nos recuerda a este respecto que uno de los temas más frecuentes en las conversaciones que casi diariamente mantenían en Praga, versaba sobre la relación del pensamiento de Heidegger y la fenomenología husserliana. La convicción de ambos era que entre los dos enfoques lo que se daba no era una relación de exclusión sino de complementariedad. Cf. Landgrebe, *op. cit.*, p. 12.

la crisis de la humanidad europea», tienen lugar en otoño del 35, en la que será la última comparecencia pública de Husserl, lo que ya se conoce con el nombre de «Conferencias de Praga»⁵.

Antes de partir hacia Friburgo, Husserl anima a Patočka a que prepare su escrito de habilitación. Bajo la influencia directa de las «Conferencias de Praga» elige como tema *El mundo natural como problema filosófico*, culminando el trabajo en 1936.

En 1938 empieza la invasión nazi de Checoslovaquia. La universidad se cierra y Patočka, desde 1939 a 1945, impartirá clases en diversos institutos. En 1945 pudo dar clases de nuevo en la universidad, pero en 1949, durante la fase de estalinización, es expulsado. Desde 1950 hasta el 54 trabajará en la Biblioteca Masaryk, y del 54 al 58 en el Instituto de Investigación de la Academia de Ciencias, participando en la edición de las obras completas de Comenius, uno de los fundadores de la filosofía de la educación en la época renacentista. Finalmente, a partir del 58, será nombrado miembro del Instituto de Filosofía en la citada Academia.

A partir de 1957 es invitado en múltiples ocasiones a impartir cursos y conferencias en universidades de Alemania (entre otras, Colonia, Aquisgrán, Bonn, Bochum, Heidelberg, Berlín, Maguncia y Friburgo). En 1964 viajará por primera vez al Archivo Husserl de Lovaina, y durante 1964/65 y 1967/68 será profesor invitado en las

⁵ Patočka recuerda con las siguientes palabras aquel acontecimiento: «El éxito fue de nuevo enorme. La impresión de la persona de Husserl y de la irreplicable energía de su pensamiento, grandiosa. Nunca antes y nunca después ha visto nuestro auditorio máximo un acontecimiento semejante, nunca se había oído entre nosotros tales palabras, nunca habíamos sido tocados de modo tan inmediato por el espíritu de la filosofía. ... El gran pensador vino aquí, al igual que antes en Viena, a hablar sobre una candente cuestión de actualidad, pero todavía de modo más profundo y original, pues aquí todo se había organizado por primera vez sobre el problema del olvidado mundo de la vida: se veía nacer detrás de la crisis de la ciencia, que emerge a pesar de sus éxitos, la crisis de la razón y la crisis de la humanidad; se dirigía la mirada hasta una crisis de la Ilustración, que se hace más honda a lo largo de los siglos, que no puede ser superada apartándose de la razón, sino por el acceso a un nivel de razón y de ciencia todavía desconocido. Qué contraste con las «Conferencias de París», en las que se desarrolló una concepción en el puro Empíreo del pensamiento que fundamenta de nuevo, mientras que aquí, una voz llamó al cambio que el mensaje de los filósofos llevaba a la humanidad, que se encontraba en extremo peligro». «Erinnerungen an Husserl» en *op. cit.*, p. XVI.

universidades de Maguncia y Colonia. Sólo en 1968, a la edad de 51 años, será nombrado catedrático de filosofía en la Karls-Universität de Praga. Tras la invasión de Checoslovaquia por las fuerzas del Pacto de Varsovia en 1968, con la consiguiente caída de Dubcek y su socialismo con rostro humano, la situación de Patočka se vuelve cada vez más difícil. Así, por ejemplo, en 1971 el *Reihnisch-Westfälische Technische Hochschule* de la Universidad de Aquisgrán le concedió la distinción de doctor honoris causa. A pesar de las promesas dadas por las autoridades a la legación alemana, no le fue concedido el visado de salida. El acto tuvo que tener lugar en la embajada de Alemania en Praga. Con esta situación de fondo se jubila anticipadamente en 1972. A partir de entonces impartirá sólo seminarios privados.

En 1977, y llevado por su compromiso filosófico-político, será uno de los firmantes del célebre manifiesto Carta 77, del que es elegido uno de sus portavoces. Sometido a una serie de interrogatorios policiales, que prosiguieron a pesar del progresivo y amenazante empeoramiento de su estado de salud, muere Patočka el 13 de marzo de ese mismo año.

Para terminar este apartado quisiera hacer una breve referencia a las principales publicaciones de Patočka. A parte del ya citado *El mundo como problema filosófico*, cuya traducción francesa apareció en el tomo 68 de la colección *Phaenomenologica*, merecen destacarse la obra que aquí comentamos, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, el seminario *Platón y Europa* y los *Estudios sobre Masaryk*.

A partir de 1987, el Instituto para las ciencias del hombre de Viena está publicando unos *Escritos escogidos*, de los que tenemos los siguientes tomos: 1987, *Arte y tiempo. Escritos filosófico-culturales* (introducción de W. Biemel); 1988, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia y textos complementarios* (introducción de Paul Ricoeur, que aparece también en la edición castellana); 1990, *El mundo natural como problema filosófico. Escritos fenomenológicos I* (introducción de L. Landgrebe); 1991, *El movimiento de la existencia humana. Escritos*

fenomenológicos II (introducción I. Srubar) y 1992, *Escritos sobre cultura e historia checas* (introducción de Petr Pithart)⁶.

II Nota filológica sobre los *Ensayos heréticos*⁷

La versión mas completa de los *Ensayos heréticos* es el resultado de un largo proceso que culmina en la edición alemana de la obra.

El germen inicial del libro podemos remitirlo a 1973, año en el que Patočka entrega por su sesenta cumpleaños al también filósofo Bozena Komarkova el cuarto ensayo: «Europa y la herencia europea hasta finales del siglo XIX». Pero será más tarde, en 1974/75, cuando tome cuerpo, a través de una serie de conferencias impartidas en un seminario privado que, a la postre, se convertirán en ese mismo año en el texto de la primera edición checa.

A comienzos de 1975, antes de que fueran redactados los últimos ensayos de la edición checa, empieza Patočka una traducción del texto al alemán que posteriormente quedará interrumpida⁸. Esta traducción tiene la característica de que se aparta en numerosas ocasiones del texto checo, al haber cosas que no traduce, otras que reformula, o textos que sólo aparecen aquí. Ante esta situación los traductores alemanes han optado por seguir como texto base una nueva edición checa aparecida en 1980, cuya única diferencia con la de 1975 es que no incluye las *Glosas*⁹, no renunciando, sin embargo, a incluir aquellos párrafos que aparecen como novedad en la edición

⁶ Todos los volúmenes han sido editados por la Editorial Klett-Cotta.

⁷ Los datos que ahora consignamos están sacados del epílogo a la traducción alemana de los *Ensayos*. J. Patočka: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*. Klett-Cotta. Viena/Stuttgart, 1988, pp. 461-473.

⁸ Tanto el texto checo como el alemán le son enviados al filósofo polaco Krzysztof Michalski, quien en octubre del 74 le había pedido un artículo sobre el tema «Fenomenología e Historia». El artículo aparecerá en la revista polaca *Zank* en otoño del 75. La versión es del citado Michalski, y lo allí expuesto tiene como base el tercer ensayo «¿Tiene un sentido la historia?».

⁹ Las *Glosas* son dos textos breves escritos en 1976 que acompañan a los *Ensayos* (aparecen también en la edición española).

alemana. En un caso se produce también una sustitución de una parte del texto checo por el alemán correspondiente (cf. p. 88).

Quisiera ahora, para terminar esta nota, hacer una breve referencia a la edición castellana. Por las indicaciones que aparecen en la hoja donde se especifica la edición de la que se hace la traducción (Institut für Wissenschaften vom Menschen, Viena, 1987), todo indica que nos encontramos ante una versión castellana de los *Ensayos* realizada a partir de su correspondiente alemana. Sin embargo, una vez que se efectúa una mínima confrontación de los textos, todo indica que la versión ha sido hecha a partir de otro idioma, y no con demasiada fortuna. Sólo desde esta óptica es explicable, por ejemplo, la traducción del título del quinto ensayo, que en alemán reza, «Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?», por el innecesariamente perifrástico, que además es inexacto, «sobre si la civilización técnica es una civilización en decadencia y por qué». En esta línea, el texto está lleno de perífrasis completamente prescindibles y de construcciones sintácticas que se alejan de la literalidad del texto alemán. Pero el dato determinante a la hora de comprobar que la traducción no es del alemán no se cifra en una cuestión de estilo, sino en que ninguno de los textos que Patočka añadió o modificó en su traducción parcial del libro al alemán, y que aparecen, según ya he indicado más arriba, en la versión alemana definitiva, se encuentra en la edición castellana (cf. pp. 21, 23, 45, 62, 77, 78, 84 y 92 de la edición de Península, con las siguientes de la edición alemana, 22-23, 26-28, 49, 63-66, 81, 82, 82-83, 88, 89 y 96-97).

Con respecto a la traducción en sí hay que decir que es bastante deficitaria, siendo por momentos ininteligible.

Uno de sus mayores problemas reside en el desacierto, la falta de criterio o el error radical, a la hora de traducir términos que son esenciales en el conjunto de la obra, algunos de los cuales tienen un significado muy preciso en la fenomenología (Husserl y Heidegger). Así: *Umwelt* se vierte en algún caso por «mundo ambiente»; *Dasein* por «ser-en-el-mundo»; *Einsicht*, en algún caso, por «intuición»; *Erscheinen*, en algún caso, por «descubrimiento»; *Vollziehen* por «cumpli-

mentación»; en algún caso *Apperzipieren* por «percibir»; *Sein*, en algún caso, por «ente»; *Leib* por «cuerpo», sin ningún tipo de indicación aclaratoria; *Faktum*, en algún caso, por «subsistencia»; *Sinnvoll* «mantenedor-de-sentido»; *Ausschaltung* (referido a la *epoché*) por «desvalorización»...

A parte de los desaciertos en, digámoslo así, la terminología más técnica, hay traducciones que se podrían calificar, cuando menos, de curiosas, quizá por aparecer así en la edición que manejó el traductor. Por ejemplo, traduce varias veces «Nueva Inglaterra» cuando en alemán dice *Amerika*, o en un caso vierte «filosofía de la dialéctica económica revolucionaria» por un simple *historische Materialismus*.

Tenemos, en fin, múltiples errores, visto todo ello desde la edición alemana, en palabras normales («civilización científico técnica» por *Wissenschaftlich-technische Revolution*; *Ungerechtigkeit* por «falta de propiedad»; *Konstruktion* por «hipótesis»; *Menschsein* por «humanidad»; *Nebensächlich* por «cantidad despreciable»...) y en la comprensión gramatical de no pocas frases (*Dabei haben die dominierenden Philosophien der Gegenwart, sei es nun offenkündig, sei es insgeheim, die nämliche Auffassung...* por «Al mismo tiempo, las filosofías dominantes del momento actual, una pública y otra secreta, tienen...»).

Por todo lo dicho, creo que la versión castellana de los *Ensayos* es bastante deficitaria, siendo realmente una pena que no se haya puesto más interés a la hora de traducir un libro de gran valía y actualidad.

III El sentido de la historia, el cuidado del alma y la comprensión de la modernidad¹⁰

Esta exposición de los *Ensayos heréticos* va a constar de dos partes con arreglo a las cuales pienso que se puede dividir de un modo no demasiado arbitrario el contenido de la obra.

En la primera daré cuenta de la tesis básica del libro, que gira en torno al nacimiento de la historia y las consecuencias que de ello se derivan para la comprensión del propio decurso histórico en general. Esto abarca, grosso modo, los tres primeros ensayos del libro y parte del cuarto¹¹.

En la segunda parte trato de hacerme cargo del análisis que Patočka efectúa de la civilización y el pensamiento europeo a partir de la concepción del sentido histórico antes tematizada, que se centra fundamentalmente en la modernidad y su continuación: siglos XIX y XX. Estas ideas están contenidas en parte del ensayo cuarto y los ensayos quinto y sexto¹².

¹⁰ Como advertencia preliminar a las páginas que ahora siguen, quisiera hacer notar que éstas no tratan de ser un estudio pormenorizado de la obra de Patočka traducida al castellano en el año 1988, sino, más bien, una presentación general de sus ideas fundamentales. También quiero señalar que durante la elaboración de este texto he tenido la oportunidad de leer, por amable gentileza de sus autores, las dos comunicaciones que sobre la filosofía de la historia del pensador checo presentaron, en el III Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología, Agustín Serrano de Haro y José Lasaga Medina. Ambas se publicarán próximamente en las actas de dicho Congreso. Ya para terminar, decir que cuando había finalizado la redacción de este escrito, me fue dado a conocer el riguroso trabajo del profesor R. Walton, «Jan Patočka y la existencia humana», en R. Walton: *El fenómeno y sus configuraciones*. Editorial Almagesto. Buenos Aires, 1993, pp. 95-110. Su lectura es sumamente recomendable.

¹¹ Los títulos de estos ensayos son: «Consideraciones prehistóricas», «El principio del la historia», «¿Tiene un sentido la historia?» y «Europa y la herencia europea hasta finales del siglo XIX».

¹² Los títulos son: de nuevo, «Europa y la herencia europea hasta finales del siglo XX», «¿Está abocada la civilización técnica a la decadencia?» (el título de este ensayo difiere, como ya dijimos, del vertido en castellano, que no es del todo exacto) y «Las guerras del siglo XX y el siglo XX en cuanto guerra».

1.-

La tesis fundamental de los *Ensayos heréticos* proclama que «la historia nace por la conmoción (*Erschütterung*) del sentido ingenuo y absoluto que tiene lugar en el nacimiento casi simultáneo y mutuamente condicionante de la política y de la filosofía»¹³. Puesto que para Patočka la filosofía y la política nacen en Grecia en el siglo VI a.c., tenemos que decir que la historia es un producto típicamente europeo y, más concretamente, típicamente griego, y cualquier otra cultura sólo puede llamarse histórica de un modo derivado, es decir, en la medida en que se europeiza y participa de ese acto fundacional.

Veamos como se justifica esta tesis. Para ello voy a partir del corolario lógico de la misma: si la historia nace en una época determinada y como fruto de unas creaciones culturales concretas ¿cómo caracterizamos a los pueblos y civilizaciones en los que no se dieron o no se dan semejantes creaciones culturales y que por lo tanto carecen de historia? La respuesta del filósofo checo es que a esas culturas hay que calificarlas de prehistóricas y, en algunos casos, de sin historia.

El suelo sobre el que se asienta la noción patočkiana de prehistoria es el concepto de mundo natural o mundo de la vida. No es por lo tanto de extrañar que uno de sus principales interlocutores en este problema sea Husserl. Para Husserl el *Lebenswelt*, por lo menos en una de sus funciones, es el mundo precientífico que, enajenado a partir de la modernidad, debe ser reganado en su estructura fundamental como suelo de sentido de la vida humana¹⁴. Ahora bien, tal mundo precientífico tiene su justificación última en la remisión del

¹³ EH., p. 99. A partir de ahora, todas las citas que aparezcan de los *Ensayos* son traducciones mías hechas a partir de la versión alemana. De todas formas, para la comodidad de aquél que no pueda acceder al texto en este idioma, la paginación que se consigna es siempre, salvo indicación, la correspondiente de la edición de Península.

¹⁴ Para las diversas funciones que realiza el *Lebenswelt* pueden verse, entre otros, los artículos de: U. Claesges, «Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff», en U. Claesges/K. Held (Hrsg): *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschungen*. Den Haag, 1972; L. Landgrebe, «Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins», en B. Waldenfels... (Hrsg.): *Phänomenologie und Marxismus II Suhrkamp*. Frankfurt, 1977, y B. Waldenfels: «El desfondamiento del sentido», en *Investigaciones fenomenológicas*, Vol. I, 1995.

mismo a la conciencia, a la subjetividad (intersubjetividad) trascendental en tanto que ámbito constituyente responsable de todo aparecer y mostrarse de los objetos.

Esta remisión de la vida precientífica a la conciencia es para Patočka un resto de mentalismo, de idealismo cartesiano que limita ampliamente el proyecto husserliano, impidiéndole penetrar en estratos básicos del *Lebenswelt* como, por ejemplo, el que se refiere al «hombre en los fenómenos concretos del trabajo, la producción, la acción y la creación artística»¹⁵, que nunca son tratados por el fundador de la fenomenología. En este sentido, la noción husserliana de mundo de la vida se muestra claramente insuficiente porque, en consonancia con lo dicho, «el mundo natural, el mundo de la vida, sólo puede ser comprendido como la *totalidad* de los modos esenciales de comportamiento del hombre, de sus presuposiciones y de sus sedimentos»¹⁶.

Esta intelección del *Lebenswelt* apunta ya otra característica que enfrentará la posición de Patočka con la de Husserl, a saber, el carácter historial del mundo natural, y, en este sentido, la imposibilidad de hallar bajo el amontonamiento de lo «artificial» o, lo que es lo mismo, de las concepciones constructivas del mundo, estructuras materiales originarias en tanto que invariantes. El carácter historial del mundo de la vida viene dado por aquello que, a juicio de Patočka, caracteriza de un modo más propio al hombre: la apertura al mundo o, dicho de otro modo, la apertura al ser. La apertura significa esa posibilidad que tiene el ser humano, por su propia determinación esencial, de que el ente se le muestre por sí mismo sin ningún tipo de mediación de cualquier otra instancia (como es, por ejemplo, según Patočka, la conciencia en el caso de Husserl)¹⁷. Ahora bien, esta mostración del ente tiene un carácter historial que se vincula con las acciones y tradiciones de los hombres de los

¹⁵ EH, p. 23

¹⁶ EH, p. 28. La cursiva es mía.

¹⁷ Para el pensador checo, el ser humano es el único ente que comprende al ser, y esto ocurre en tanto que él se refiere al ser, se relaciona con él, es más, podemos decir, en tanto que es esa relación. Sólo así puede estar abierto a los demás entes.

diferentes mundos que existieron y existen en la tierra. Así, la manifestación del ente, el modo en el que estamos abiertos al mundo, varían de unas épocas a otras y de unos mundos a otros, sin que quepa hablar al modo husserliano de un único mundo de la vida cuyas estructuras serían comunes a los diversos mundos particulares. En este sentido, habría que reconocer que todos los mundos son mundos naturales.

Una vez visto el carácter historial de los mundos de la vida, Patočka dará un paso más y nos dirá que ese carácter historial del ente se estructura en lo que él denominará los tres movimientos de la vida humana. Estos movimientos son: el movimiento de aceptación, el movimiento de defensa, y el movimiento de verdad¹⁸. Cada uno de ellos posee un sentido preciso, que puede ser explícitamente temático o no, y tiene su propia temporalidad, basada en el predominio de una de las tres dimensiones del tiempo (pasado, presente y futuro).

El movimiento de aceptación consiste en que el hombre tiene que ser acogido e introducido en el mundo. Para el resto de los seres vivos esta acogida tiene un carácter de mera adaptación biológica que carece de sentido, la armonía con su mundo se da de un modo mecánico. Por el contrario, la entrada del hombre en el mundo humano quedaría reflejada en el famoso *dictum* de Anaximandro «hacerse justicia recíproca y reparar la injusticia», porque la injusticia, la extrañeza del mundo, es la clave inicial para comprender la individuación humana, su entrada en el universo. Esa injusticia es reparada por la aceptación de los miembros de la comunidad, que hacen del mundo para ese nuevo ser un hogar cálido y acogedor. Igualmente, el acogido reparará la injusticia. Y lo hace a través de todos aquéllos a los que se entrega, a los que ama, a los que él mismo acepta. La temporalidad dominante en el movimiento de aceptación es el pasado, y el mejor modo de ejemplificarlo sería la familia patricia de

¹⁸ La palabra alemana que designa al aquí llamado movimiento de defensa es *Selbstverteidigung*. No he creído conveniente variar la traducción de la edición española con el fin de no introducir una mayor confusión en el posible lector de la misma.

la época helenística o romana: «El padre, que levanta al recién nacido del suelo, ejecuta un rito de aceptación que, sin embargo, comprende una relación con todos los horizontes temporales. El ve en el acto presente que decide sobre la vida o la muerte, no sólo las posibilidades del hijo, sino también su propia posibilidad de existencia en él, su propia finitud; pero todo esto reunido en la continuidad del *LAR* familiar, cuya existencia es el punto de partida de todo acto de aceptación y al cual vuelve el círculo del movimiento de aceptación»¹⁹.

En íntima correlación con el anterior se encuentra el segundo movimiento de la existencia humana, el movimiento de defensa. Nosotros sólo podemos aceptar al nuevo ser en tanto que nos preocupamos por sus necesidades, no menos que por las nuestras. Eso lo hacemos fundamentalmente mediante el trabajo. Un trabajo que deriva de las penalidades de la vida, de la necesidad de sobrevivir, y que está dedicado, por lo tanto, al mantenimiento de la vida, a la reproductividad de la vida en función de la propia vida²⁰.

El trabajo es, pues, una carga para el hombre, una imposición, y en ello reside precisamente su carácter humano (el animal no trabaja porque lo realiza todo de un modo automático). El trabajo implica una resistencia que debe ser superada, una decisión que se nos impone. En este sentido dirá Patočka que en el trabajo, y aunque sea de modo paradójico, sentimos nuestra libertad y la problematicidad que toda libertad lleva consigo. Pero, seguidamente, todo este sentimiento de libertad y problematicidad se desvanece debido a la virulencia del propio trabajo, que hace que la única manera de conferir significado a esta vida amenazada por la necesidad y por la muerte sea la creencia en los dioses. El mundo del movimiento de defensa está dotado de sentido porque hay dioses que existen como una realidad evidente, no cuestionada (del mismo modo que pueden existir los elementos de la naturaleza) que está por encima del hombre. Ellos rigen los destinos del mundo, ponen orden frente al

¹⁹ EH, pp. 53-54.

²⁰ A esta disciplina se incorporará el aceptado tan pronto como tenga capacidad para ello.

caos y la corrupción, dictando al ser humano las normas que debe respetar y cumplir. Así pues, el precio que los hombres deben de pagar por el sentido en este mundo dominado por el trabajo es la pérdida de la libertad, de su autonomía.

El mundo del movimiento de defensa es un mundo cerrado donde todas las soluciones están ya dadas por los dioses y las tradiciones que los avalan, y en el que no hay el menor atisbo de problematidad. La dimensión del tiempo que aquí domina es, dada la necesidad cotidiana de sobrevivir, el presente.

Llegamos, así, al tercer movimiento de la vida humana, el movimiento de verdad. En él se produce, por primera vez, la conciencia de apertura del hombre al mundo de la que hablamos páginas atrás. Esto sólo es posible por la ruptura con las ataduras del mito o, lo que es lo mismo, por la conmoción del sentido recibido. Esta conmoción significa romper con los dioses, pero también con la vida de sentido, modesto pero seguro, que ellos nos ofrecían. Así pues, la vida abierta, la vida verdadera, es una vida en la que hemos recuperado nuestra autonomía, una vida libre, pero al mismo tiempo, y, precisamente por ello, una vida al descubierto que carece de una base en la que apoyarse y que está dominada por un futuro, que ahora es la dimensión del tiempo dominante, abierto e imprevisible. En suma, una vida instalada conscientemente en la finitud, sin ningún tipo de amparo; una vida en peligro.

Pues bien, es en esta vida libre, convulsa, finita, en esta vida en un mundo que se ha vuelto problemático, donde tiene lugar, según Patočka, el principio de la historia, siendo el mundo apromblemático de los dos primeros movimientos, en el que se juntan el encadenamiento a la vida y su reproductividad con la cautividad del hombre a manos de los dioses, lo que el filósofo checo denominará mundo prehistórico²¹.

²¹ Quisiera decir, para aportar otro dato en la confrontación que Patočka mantiene con Husserl en torno al problema del mundo natural, que para el primero sólo la investigación y la comprensión de las relaciones recíprocas de todos estos movimientos arrojaría luz y daría una imagen correcta de lo que es el mundo de la vida (cf. pp. 28-29). Evidentemente, el enfoque husserliano del *Lebenswelt*, por lo

Veamos ahora, brevemente, cómo se produce este tercer movimiento. El modelo originario con el que Patočka caracteriza el mundo prehistórico es el primitivo hogar familiar, pues en él se encarnan a la perfección la comunidad de aquellos que trabajan para asegurar su subsistencia. Por los datos que tenemos podemos decir que los grandes imperios del mundo antiguo, las primeras civilizaciones y culturas, no eran otra cosa que gigantescos hogares en los que los hombres se dedicaban a reproducir la vida sin alimentar pretensiones más altas. Todo su esplendor arquitectónico, literario, artístico en general, así como la organización social y política, respondía al servicio que se debía hacer a los dioses en pago al otorgamiento de sentido a una vida constantemente amenazada.

Sin embargo, también es cierto que serán los grandes imperios los que posibiliten una nueva comprensión del sentido de la vida. Su creciente desarrollo hará que el trabajo para el autoconsumo y una vida en constantes niveles de subsistencia sea progresivamente sustituida por lo que Patočka, siguiendo la terminología de H. Arendt, denomina producción²². La producción, en tanto que libera

menos tal y como la entiende Patočka, se alejaría bastante de esto. Además, a partir de la página 30 el pensador checo, realizando un desplazamiento sustancial en este tema que consumará su *herejía* frente al planteamiento husserliano, reservará el nombre de *Lebenswelt* exclusivamente para el mundo prehistórico, que se corresponde, como acabamos de ver, con los movimientos de aceptación y defensa. De igual modo, es en este punto referente a los tres movimientos de la vida humana donde el filósofo checo se alejaría también de Heidegger. El pensador de la Selva Negra, omnipresente a lo largo de todo el libro (véase, por ejemplo, todo lo que se ha dicho sobre la apertura como carácter estructural del hombre; cf. nota 17) habría tratado sólo aspectos básicos relacionados con el movimiento que se refiere precisamente a la apertura, el movimiento de verdad, no teniendo en cuenta, sin embargo, los otros dos. Es en este sentido en el que Patočka dirá que Heidegger no ha solucionado el problema del mundo de la vida, «aunque se tiene que decir que el concepto de apertura es hasta ahora el fundamento más apto sobre el que podría apoyarse una tal solución» EH., p. 28.

²² No quiero dejar de señalar aquí la importantísima influencia que la obra de H. Arendt, en particular, *La condición humana*, con su tripartición de las tres actividades fundamentales bajo las que se ha dado al hombre la vida en la tierra: *Arbeiten, Herstellen, y Handeln*, ha ejercido sobre los tres movimientos de los que nos habla el filósofo checo. Cfr. H. Arendt: *La condición humana*. Paidós. Barcelona, 1993.

del puro autoconsumo y provee el andamiaje para la construcción de una vida duradera, establece las bases para que un grupo de individuos pueda liberarse de la lucha cotidiana por la vida y se cree un espacio público que se yuxtaponga a la esfera privada del hogar, rivalizando con él en importancia y desplazándolo como núcleo en torno al que se conforma el mundo en general. Este espacio público no es otro que el de la política, que se materializa por primera vez en la *polis* griega.

La política, en tanto que ámbito donde discuten y debaten los hombre libres y racionales, en tanto que ámbito contrapuesto al hogar y lo que éste simboliza, tiene que ser entendida como el espacio de la libertad, donde el objetivo ya no son las aspiraciones de la vida por la vida, sino aquellas que se derivan exclusivamente de la vida por la libertad. Es, pues, la política la que introduce la posibilidad de romper el mito, ya que nos lleva a asumir la instalación en la finitud y en la contingencia, precisamente como condición de posibilidad para alcanzar una vida auténtica en la que el mundo se nos manifiesta por primera vez sin el velo de la tradición.

No es difícil ver el parentesco entre lo que acabamos de decir y el inicio de la filosofía. Patočka estará de acuerdo con Platón y Aristóteles en que «el asombro es el inicio de la sabiduría», pero ello sólo es posible por la conmoción, por la problematicidad que introduce la política. Tenemos así, que en aquella renovación del sentido de la vida que trae consigo el nacimiento de la vida política, se contiene al mismo tiempo el germen de la vida filosófica ²³.

Pues bien, será en este contexto de la vida libre y de la conmoción del sentido heredado, de la filosofía y la política, en el que tiene lugar para Patočka el nacimiento de la historia en el sentido propio del término: «La historia tiene lugar allí donde la vida ha llegado a

²³ Las relaciones entre política y filosofía, en las que ahora no puedo entrar, dadas las limitaciones propias de este escrito, es uno de los aspectos más interesantes del libro. Sólo quisiera señalar, como dato informativo, que la cierta preminencia que parece traslucirse en los *Ensayos* a favor de la política, es matizada, e incluso invertida, en otros escritos que se recogen en la edición alemana de la obra, en concreto, en uno titulado *Die Epochen der Geschichte (Skizze)*. Cf. pp. 184-186 de la edición alemana.

ser libre y plena, allí donde conscientemente se crea un espacio para otra vida libre que no se agota en un mero aceptar y donde ella se decide, debido a la conmoción de aquel «pequeño» sentido de la vida, del aceptar, a un nuevo intento de darse a sí misma un sentido a la luz de aquello que se le aparece como ser del mundo en el que ella se encuentra»²⁴.

La historia es, pues, para Patočka un asunto humano que el hombre hace desde sí mismo y por sí mismo, sin ningún tipo de tutela. Sólo hay historia cuando el hombre es libre y autónomo o, lo que es lo mismo, cuando se mueve en un universo problemático donde las respuestas no están fijadas de antemano y las que se da el hombre a sí mismo se enfrentan unas con otras. Esta libre confrontación, que se inaugura y garantiza con la política y la filosofía, indica, no sólo donde está la gran cesura entre la vida prehistórica y la vida histórica, sino que también establece la norma, el principio que debe regir la vida humana si quiere seguir manteniéndose en el citado nivel histórico. Por lo tanto, concluye Patočka recurriendo a Heráclito, «hay que entender la vida no desde el punto de vista del día, del simple vivir y del aceptar, sino también desde el punto de vista de la lucha, de la noche, de *polemos*. El inicio de la historia nos enseña que en ella no se trata de lo que puede ser refutado o conmocionado por algo, sino de la apertura a aquello que conmociona»²⁵.

Ahora bien, entender la vida histórica como apertura a lo que conmociona, como *polemos*, como noche, como conflicto permanente, ¿no trae consigo el riesgo de precipitarse en el sin sentido? ¿Es posible desde esta posición dotar de sentido a la historia? Patočka es consciente de esta problemática y la abordará de modo extenso en el capítulo tercero de su obra, titulado significativamente: «¿Tiene un sentido la historia?»

El filósofo checo va a tener aquí un punto de apoyo fundamental en los análisis que sobre el problema del sentido ha hecho W.

²⁴ EH, p. 61

²⁵ EH, p. 64.

Weischedel²⁶. Para este autor el sentido no puede tener jamás un carácter aislado o individual, siempre hay una remisión a un entramado de significación global o absoluto del que el primero es subsidiario. Y esto sucede porque la vida humana no es posible sin una confianza, que puede ser asumida ingenua o críticamente, en un sentido absoluto, en un «sentido total del universo del ente, de la vida y del devenir». Como dirá el filósofo checo abundando en esta idea, allí donde el hombre se enfrenta al sinsentido absoluto no le queda más salida que el suicidio.

Tenemos, pues, que el hombre no puede vivir sin un sentido global, absoluto, es decir, no puede vivir en la certidumbre del sinsentido. Pero «¿significa esto que no puede vivir en la búsqueda, en un sentido problemático? Porque a la legítima donación de sentido, a la no falsamente modesta, pero tampoco a la no dogmática, ¿no pertenece la vida en la atmósfera de la problematicidad? ... El sentido sólo puede aparecer en la búsqueda, que procede de la carencia de sentido, como punto de fuga de la problematicidad, como epifanía indirecta»²⁷. Así, la problematicidad del sentido, lejos de ser una caída en el nihilismo, es precisamente lo que nos impide caer en él, el sentido «absoluto» de la historia implicado en la propia búsqueda de sentido, teniendo además la virtualidad, frente a otras concepciones de la historia, de alejarnos, a su vez, de los que hacen apología de cualquier sentido fijo e inmutable, en definitiva, dogmático.

Para Patočka, la tesis que se termina de formular no es otra que la que la filosofía clásica griega tematiza expresamente bajo el nombre de cuidado del alma²⁸. El cuidado del alma significa «que la verdad ni está dada de una vez por todas, ni es un asunto de la mera contemplación y adquisición cognoscitiva. Ella es más bien una praxis de pensamiento y una praxis vital que se explora, se controla

²⁶ H. Gollwitzer/W. Weischedel: *Denken und Glauben*. Stuttgart, 1965.

²⁷ EH, pp. 96, 81.

²⁸ Digo 'expresamente' porque para Patočka, y como se desprende coherentemente de su tesis fundamental sobre el nacimiento de la historia, la temática está ya en los filósofos jonios, y sobre todo en Heráclito con su tematización del *polemos*. Cf. p. 104.

y se integra a sí misma a lo largo de la vida»²⁹. Es esta manera de pensar la que ha engendrado a Europa y marca, a pesar de sus fracasos, crisis e interrupciones, lo que yo me atrevería a llamar, aunque la palabra quizá fuera rechazada por Patočka, la teleología de Europa.

2.-

Una vez que el pensador checo ha mostrado su tesis sobre el nacimiento de la historia y las consecuencias que de ella se derivan para la propia comprensión del sentido histórico, se va a dedicar, en lo que he considerado al principio como segunda parte de la obra, a realizar una interesantísima interpretación del decurso de la civilización y el pensamiento europeos desde la perspectiva del cuidado del alma. Yo aquí voy a dar solamente unos breves apuntes sobre aquello a lo que Patočka concede una atención prioritaria: la modernidad y los siglos XIX y XX, en tanto que herederos y consumidores de la actitud moderna.

Para el filósofo checo, «el siglo XVI parece haber sido el momento del gran cambio radical en la vida europeo-occidental. A partir de esta época otro tema, opuesto al del cuidado del alma, se sitúa en primer plano, conquista un dominio tras otro —política, economía, fe y saber— y lleva correspondientemente esos dominios a un estilo nuevo. Ya no será dominante el cuidado del alma, el cuidado del ser, sino el cuidado por el tener, el cuidado por el mundo exterior y su dominio»³⁰.

Es verdad que la ciencia renacentista de los Copérnico, Kepler o Galileo está todavía ligada de un cierto modo a la *Theoria* antigua en

²⁹ EH., p. 104. Los principales teóricos del cuidado del alma serán, aunque con diferentes matices, por un lado, Demócrito y Aristóteles y, por el otro, Platón. Desde el punto de vista práctico, va a ser Sócrates, con su actitud ante la vida y su muerte ejemplar: «Si nosotros no nos equivocamos, precisamente, ese reencontrarse del sentido, según una búsqueda que procede de su ausencia, corresponde a la existencia socrática...», p. 81.

³⁰ EH. p. 105

tanto que momento del cuidado del alma, pero con ellos se ponen las bases para que en la ciencia posterior, sobre todo en las matemáticas, se empiece a manifestar un espíritu de dominio técnico que se aleja totalmente del comprender y al que sólo le interesa la aplicación práctica. Así, pronto teorizará Bacon sobre la idea de que el saber es poder, de que solamente un saber eficaz, útil, es verdaderamente real. Es cierto que los pensadores europeos del siglo XVII, principalmente franceses y holandeses, tratan de reganar el viejo objetivo por métodos nuevos, pero no lo es menos que la idea de la matemática como modelo de las ciencias y la filosofía, y el dominio técnico que a partir de aquella se nos brinda son parte esencial de los sistemas de los mismos. Así, por ejemplo, Descartes nos dirá que el saber debe convertirnos en dueños y señores de la naturaleza³¹.

Durante el siglo XVIII, lo que propiamente llamamos siglo de las luces, se generaliza completamente esa nueva manera de entender el saber, que cada vez es más eficaz y rico en resultados³². Sin embargo

³¹ La vertiente político-social de esta nueva forma de pensar se manifiesta claramente en los hechos que siguen al descubrimiento del Nuevo Mundo y sus riquezas. Se desencadena una carrera por su posesión (tener), explotación y mantenimiento, y lo que es más importante, será a partir de ahora cuando los estados se transformen progresivamente hasta convertirse, según la definición de Hegel, en uniones armadas con vistas a la defensa colectiva de los bienes. Las luchas entre las diversas potencias europeas por la hegemonía romperá poco a poco todo proyecto que trate de vincular entre sí a las diversas naciones, alejando cada vez más la idea de un Estado Europeo.

³² Como bien señala Patočka sería injusto no mencionar en este punto el intento que se hizo por reflexionar y problematizar desde la propia Ilustración los principios en que ella misma se asentaba. Esto tiene lugar en suelo alemán y su principal inspirador es Kant: «La filosofía alemana que parte de Kant y los modos de pensar ligados a ella intentaron otra vez regresar al espíritu europeo: la Ilustración debía ser aceptada, pero sólo como un método para comprender la naturaleza, el reino de aquellas regularidades que no comprenden el verdadero núcleo de las cosas. En cambio, allí donde el mundo fenomenal se analiza en su fenomenalidad (es decir, en su esencia), debía regir de nuevo el viejo principio europeo del cuidado del alma, de la *theoria* filosófico contemplativa, un principio que nos libera para el ámbito moral-espiritual, en el que se sitúa el propio anclaje y determinación humanos» EH, p. 110.

Pero esta tendencia crítica que surge con Kant y se radicaliza filosóficamente en los diversos sistemas del idealismo alemán, a la postre servirá de poco para combatir la idea primigenia de modernidad, e incluso, desde algunas de sus ideas más extremas en el campo político, como las de "individualidad espiritual", o la de Estado como divinidad terrestre que no admite ninguna limitación en su soberanía, contribuirán decisivamente a la progresiva particularización de Europa y al aumento

ya a finales de éste emblemático siglo, pero sobre todo a lo largo del venidero, nuestra civilización se sume en una profunda crisis de sentido que se manifiesta de un modo contundente en los distintos procesos revolucionarios y la creciente inestabilidad político-social. Tenemos, pues, que, paralelamente a la progresiva tecnificación de las sociedades y el pensamiento, el fenómeno del nihilismo, tan lúcida-mente visto por autores como Nietzsche y Dostoievski, se extiende irremediabilmente, alcanzando su manifestación más trágica en las dos guerras mundiales que sacuden al siglo XX³³. Y es que el saber, tal y como se entiende a partir de la modernidad, o por lo menos a partir de una cierta modernidad que se manifiesta como dominante, es, ya lo he indicado, un saber eminentemente práctico, un saber entendido como instrumento volcado al exterior del hombre. Aquí no tienen cabida, en principio, las cuestiones referentes al sentido, y cuando la tienen (recuérdese la tesis de Weischedel) se articulan en torno a mistificaciones científicas que nada resuelven y son de funestas consecuencias.

No hemos de pensar que tras estos dos acontecimientos sin par en la historia de la humanidad que son las Guerras Mundiales, el hombre ha enderezado su camino. Después de la Segunda Gran Guerra el hombre sigue tan desorientado, si no más, que antes. Y no puede ser de otro modo, porque es en nuestra época cuando esa idea del saber técnico y sus frutos llegan a sus más altas cotas.

de las tensiones nacionales, acelerando la propia disolución de Europa y su espíritu fundacional. Cf. a este respecto la nota anterior.

³³ A este respecto, creo que es importante recoger aquí el valor que Patočka concede a la Primera Guerra Mundial en el devenir del siglo XX: «La Primera Guerra es un acontecimiento decisivo de la historia del siglo XX. Es la que decidió su carácter general, la que mostró que la transformación del mundo en un laboratorio que libera reservas de energía acumuladas durante infinidad de años tenía que suceder por medio de la guerra. Ella significa, por tanto, la irrupción definitiva de la concepción del ente nacida en el siglo XVII con la aparición de la ciencia mecánica de la naturaleza y la eliminación de todas las "convenciones" que obstaculizaban esta liberación de las fuerzas: una transmutación de todos los valores bajo el signo de la fuerza». EH, p. 148. Dado que la Primera Gran Guerra marca el devenir de nuestra centuria, el filósofo checo interpretará, consecuentemente, en la que es una de las ideas más brillantes de la obra, que merecería un amplio estudio, que la guerra, el estado de guerra, es el fenómeno civilizatorio propio del siglo XX.

En este marco Patočka planteará un análisis muy interesante sobre los graves males y las ambigüedades que rodean a la civilización técnica. De ella, por una parte, se puede decir, en referencia al nihilismo que genera, del que no podemos descartar efectos tan devastadores como en el pasado e incluso alguno de carácter definitivo para la especie humana, que está en decadencia³⁴. Pero, por otra parte, ella nos brinda en la actualidad los medios para hacer posible, por primera vez en la historia, un combate efectivo contra la miseria, las desigualdades y la violencia humanas. Ahora bien, esta lucha contra la «miseria exterior» y la posibilidad de superar verdaderamente la guerra que es el siglo XX o, lo que es lo mismo, la superación del nihilismo, sólo se podrá realizar de un modo efectivo si somos capaces de recuperar la «lucha interior», si reganamos el sentido con el que Grecia creó y marcó por vez primera la entrada en la historia: *polemos*, el perpetuo combate del sentido (que ahora es sin sentido) recibido, el acceso al sentido implicado en la propia búsqueda del mismo. En suma, hay que recuperar el cuidado del alma que se interrumpe con la modernidad.

La pregunta ahora es ¿cómo es posible en las actuales circunstancias de acoso extremo del nihilismo realizar semejante tarea? La respuesta de Patočka es: mediante la solidaridad de los conmocionados, de aquellos que comprenden en qué consiste la historia y su sentido. Sólo a través de ellos sería posible una *metanoesis* de nuestro mundo.

En este punto, el pensador checo nos va a decir que esa solidaridad ya se ha dado en el siglo XX durante las dos grandes guerras, en lo que él llama la «experiencia del frente».

Sus análisis se basan en los testimonios de dos «frentistas», Ernst

³⁴ En este sentido Patočka no se hace ilusiones sobre la paz de que disfrutamos desde la Segunda Guerra Mundial. Para él no es más que un enmascaramiento o una latencia del propio estado de guerra que, como ya apuntamos, domina todo el siglo XX desde la Primera Guerra Mundial. En relación con la noción de decadencia quiero decir que Patočka maneja con sumo cuidado dicho término. Prueba de ello son las palabras con las que termina el quinto ensayo, dedicado exclusivamente a esta problemática: «Quizá toda la pregunta por la decadencia de la civilización está mal planteada» EH, p. 141.

Jünger y Teilhard de Chardin. A través de ellos se puede ver como la presencia directa y permanente de la destrucción y la muerte en el frente de combate produce una transformación radical en el hombre.

El ser humano se encuentra aquí ante una vivencia absoluta, una experiencia más allá de la que no hay nada, que no es un medio, que no lleva a otra cosa. Esto le permite emanciparse de las servidumbres y los intereses habituales que conforman el sentido dado y alcanzar así la «libertad absoluta». En este contexto, el enemigo, ya no es un «adversario absoluto». En la medida en que participa de la misma situación que su atacante, descubre también esa libertad, convirtiéndose en cómplice de la conmoción.

La pregunta que ahora salta de modo evidente, y un tanto angustiosamente, es ¿por qué esta experiencia, la única capaz de posibilitar que la humanidad abandone el estado de guerra, no ha desarrollado su «potencial salutífero» en la historia contemporánea? Según observa Paul Ricoeur en las páginas finales de la introducción que acompaña a los *Ensayos*, Patočka no da una contestación a esta cuestión, limitándose a la «renovación de un acto de fe» en la solidaridad de los conmocionados como la única actitud válida capaz de recuperar el cuidado del alma, y, por lo tanto, un sentido de la historia humana que nos aleje de la catástrofe.

Llegados a este punto, la posibilidad de una *metanoesis* del mundo depende en el fondo de la respuesta que demos a la siguiente pregunta: «¿es la parte de la humanidad que es capaz de comprender de qué ha tratado y de qué trata la historia (los conmocionados), que, al mismo tiempo, por la posición de la humanidad actual a la cabeza de la técnica científica está obligada a asumir la responsabilidad por el sinsentido, es esta parte de la humanidad, capaz de la disciplina, de la renuncia de sí que requiere la actitud de no enraizamiento, única en la que puede realizarse el sentido absoluto y, sin embargo, accesible a la humanidad por ser problemático?»³⁵.

Lo que nos jugamos en el envite es, desde la óptica de Patočka, el futuro del ser humano.

³⁵ EH., p. 97. El paréntesis es mío.

ALGUNAS CONEXIONES ENTRE LIBERTAD, CONOCIMIENTO Y VALOR, SEGUN LA FENOMENOLOGIA

por Urbano FERRER
Universidad de Murcia

Es una característica común a la mayor parte de los representantes de la Etica de inspiración fenomenológica el haber subrayado el papel ineludible de lo que llamaríamos *actitud fundamental de la persona* y de las diversas *Gesinnungen* (disposiciones de ánimo o estados de espíritu) en las realizaciones morales. No podía ser de otro modo, si es que la vivencia del valor precede y acompaña a los actos con significación moral. Vamos a ocuparnos en estas páginas de dos cuestiones adicionales estrechamente relacionadas con lo anterior, a saber, la presunta ampliación que con ello experimenta el alcance de la libertad, si así lo comporta su correlación con los valores, y, por el lado opuesto, la restricción o mengua en la libertad cuando deja de guiarse por el conocimiento del valor. Si la primera cuestión se formula más concisamente, en forma problemática, como la antinomia "libertad-valor", la segunda apunta al principio explicativo de la llamada "ceguera para los valores". Aun cuando hayan de hacerse alusiones a diversos axiólogos, se tomarán en cuenta preferentemente las contribuciones de Hengstenberg, Max Scheler y von Hildebrand, por la centralidad que en ellos ocupan los problemas indicados y por el carácter complementario, y en ocasiones divergente, de sus posiciones respectivas.

1. La actitud específicamente moral y el amor

Para Hengstenberg —y en concordancia con su Ontología realista— la cualidad moral de las acciones se inscribe en una *Gesinnung*

de bondad, según la cual se busca el bien del otro desinteresadamente. Hay en ella una correspondencia con el *Sinn* del proyecto constitutivo de aquél hacia quien la acción se encamina, mientras que lo moralmente malo es un fenómeno derivado, consistente en oponerse a aquel proyecto. Así, dar un consejo es un ejemplo de acción moral basada en la voluntad del bien del otro no logrado todavía. No es aquella *Gesinnung* una posesión de la que posteriormente hagamos uno u otro uso, al modo de las dotes físicas o psíquicas o de los conocimientos técnicos, sino que la somos como disposición actual, en la medida en que procede de la dirección hacia el otro, sin un tercero que la mediatice (ya sean las formas estandarizadas, los *pattern* culturales, etc.); afecta al comportamiento en acto y se endereza a él, en vez de ser dirigida por otra cualidad (en términos clásicos, se trata de un hábito operativo).

La base antropológica predecisional reside en la *Sachlichkeit* o actitud de objetividad. Primariamente, se hace presente como el reverso positivo de la resistencia que opone el mundo externo; estriba en un interesarse por las cosas por sí mismas, ateniéndose a lo que prospectivamente dan de sí. La *Sachlichkeit* se orienta hacia el ente por él mismo, conspirando con su proyecto existencial. La moralidad es la confirmación o ratificación correspondiente (*bewährte Sachlichkeit*), en una de sus formas posibles (junto a las propias de la ciencia, la técnica, el arte, etc.); está, pues, en conexión con la posición fundamental del hombre en el mundo. En otros términos: la decisión originaria (*Vorentscheidung*) a favor de los existentes, en su modo objetivo de ser, presupone el contacto primitivo con los objetos. No por ello es ya una elección, sino más bien un reconocimiento o rechazo (el rechazo es como una decisión en negativo) voluntarios de la pretensión que proviene de ellos. Trátase de una decisión tautológica, en el sentido de que no admite ser derivada de algo previo, sino que ella misma es direccional, sin contener tendencialidad pasiva alguna que prefigurara un objetivo. Es decir, entre la persona y su decisión fundamental no se interponen motivos, lo cual invalidaría la creatividad propia de las acciones humanas (Hengstenberg lo enuncia al sostener que la persona es

siempre más que ella misma). Tampoco es en sentido propio una reacción afectiva, sino que más bien está presupuesta en las respuestas axiológicas, del tipo del agradecimiento, la admiración, el respeto, etc., confiriéndoles su índice moral. Es en virtud de tal decisión inicial por lo que la libertad se corrobora posteriormente aun en medio de la necesidad de las situaciones creadas y de los motivos prefijados, pues justo en la medida en que ambos tienen su principio en la *Vorentscheidung*, no estriba aquélla en una necesidad de constricción, ni la motivación constante introduce heteronomía. Es decir, en la *realización determinada* de una acción no desaparece la *libertad inicial* —como si ambas fueran antinómicas—, porque ésta no se afirma y consolida como indeterminación, sino en la necesidad de la motivación definida y de la situación asumida. Estamos ante una paradoja que se puede expresar en términos simétricos: somos *libres para* la elección determinada, pero *no en* ella (en las condiciones que la sitúan y al margen de la decisión primera); por contra, *no* somos *libres para* la *Vorentscheidung* (que es condición decisional indeclinable de toda elección posible), pero *sí en* ella, al saberse libre el sujeto en su cumplimiento, en la medida en que, como se ha indicado, las decisiones no pueden ser derivadas de propiedades constitutivas previas.

En realidad, la paradoja deriva de —y se asimila a— la que se concreta en la posición (*libre*) del sujeto ante los valores (*dados* en su razón de ser objetiva). Limitar la libertad a la elección de medios, de suyo indiferentes, es quedarnos en la capa más baja y periférica de aquélla. Pero, ¿cómo puede comportarse libremente el sujeto ante unos valores que no son puestos ni elegidos por él, ni jerárquicamente dispuestos a su arbitrio? Lo que es creado, según Hengstenberg, son las realizaciones morales, al no designar los correspondientes predicados un añadido que adhiriera pasivamente a la esencia humana, dado que sólo se actualizan como realizaciones; tales predicados comparecen como comienzos debidos a la libertad, y no como un peculio entitativo que esté a disposición. En cambio, los valores son puntos de referencia que el sujeto descubre, por los cuales medir las cualificaciones morales. En la terminología de nuestro

autor, si en la realización dependiente del propio poder y querer hay *libertad de autonomía*, ante los valores se da, por cierto, la *soberanía* de la decisión inderivable, pero no, en cambio, libertad autónoma. ¿Cabe precisar más el concepto de libertad soberana?

En este punto es esclarecedora la tematización scheleriana del amor como movimiento autotranscendente y fenomenológicamente creador, en cuyo decurso se hacen manifiestos los valores. Para Scheler la libertad se expresa en la espontaneidad del amor espiritual, que sobrepasa el ámbito de los valores inferiores, los que son dados en un sentir no puro, sino relativo a la disposición orgánica. Cuanto más impredecible e indeterminado es el comportamiento —a merced de los diversos estímulos—, tanto menos libre es. Por el contrario, la libertad, en su expresión más plena, se ejerce como previsible, constante en sus determinaciones, que a su vez se tornan comprensibles desde los valores que las acuñan. Ser libre equivale, expresado negativamente, a la no determinación de la persona por los estratos vital y psíquico. Y el libre albedrío es consecuencia, no condición, de este no estar determinado el estrato superior por los inferiores.

Si por principio Scheler había separado el momento esencial o *So-sein* —dado al conocimiento— y el momento existencial —dado como resistencia a los impulsos—, en el amor ambos momentos son unificados, al afirmarse en él simultáneamente la existencia y propiedades valiosas (el *So-sein*) del ser amado. El amor no objetiva, sino que, en su condición de movimiento trascendente, hace emerger los valores más altos posibles para el ser que es amado. Según Scheler, la persona es toda ella en cada uno de sus actos y se evidencia en ellos, pero a la luz de lo anterior hay que añadir que no es actualidad pura, ya que sólo en el amor que se le tiene resplandece su ser más alto, y como el amor la revela progresivamente en su ser, no empieza por hacerse ya desde el inicio enteramente patente en sus actos. Más bien, la persona, inespacial e intemporal, tiene poder sobre sus expresiones corpóreas, distendidas espacial y temporalmente, siendo ella quien las unifica al referirlas a sí. La individualidad no le viene de un marco externo, sino que es el *ordo amoris*, inherente a ella esencial y normativamente, lo que la diferencia de las demás;

la dirección respectiva del amor, que a cada persona caracteriza y que es constante aun en el cambio en la ejecución de los actos, interviene como un *príus* respecto de los contenidos intencionales empíricos que especifican a aquellos actos.

La estructura dinámica de la persona comporta para Scheler que la libertad realizadora equivalga a un modificarse toda ella en cada uno de sus actos, imprimiendo así sentido y valor a la totalidad. En cada operación la persona se transforma a sí misma como un todo, decide sobre sí. Y si siendo en sus actos, no es nunca dada en su integridad —sino que la idea de un agotarse en sus estados orgánicos temporales manifestativos de los actos y en la caducidad de los mismos le es incompatible—, es por la prioridad que en ella alcanza el dinamismo del amor, posibilitante de los actos, en sí discontinuos, del conocer y del decidir. El amor está en la base de los actos emocionales, y éstos a su vez constituyen el nudo de enlace y la raíz común a los actos teóricos (seleccionados por el interés) y al comportamiento (vivido en la resistencia del mundo externo al impulso vital).

En la dirección inversa al modo en que la mente griega interpretó el amor, como un aspirar a lo que no se posee, un apetecer lo superior, la Revelación cristiana puso en el primer plano del movimiento amoroso el volverse hacia lo inferior por parte del Ser supremo, en un expandirse por sobreabundancia que pone en evidencia los valores ínsitos en el ser inferior. Los valores vitales positivos del ser menos dotado no se disipan, en efecto, en sus propiedades negativas, «no son, en absoluto, *dependientes* de aquellas propiedades, y radican mucho más hondo que ellas». De este modo, lo que caracteriza al amor no es una degradación de quien posee el valor más alto, como si lo contaminara la condición más baja de aquello a lo que se dirige, sino, por el contrario, la efusión o ex-ceso correspondiente que redundan en lo inferior (En conexión con ello está la denuncia por parte de Scheler de la confusión en Nietzsche del amor auténtico con el sentimiento de filantropía o altruismo, ampliamente tratado en la literatura filosófica de los siglos XVIII y

XIX y alcanzado efectivamente por las críticas nietzscheanas, como forma degradada del amor).

Con la anterior tematización del amor como movimiento intencional e ideal que permite descubrir los valores por la orientación de aquél hacia el ser personal en quien radican (la persona es "valor de valores") no está, sin embargo, enteramente despejado todavía nuestro interrogante inicial. Recordemos que se trataba de mostrar la conexión entre los valores y la libertad. De aquí que se planteen las preguntas acerca de si, a su vez, el suscitarse del amor no requiere algún género de conocimiento previo y si no se da enlace alguno entre el amor y la actitud moral básica, a la que Hengstenberg se refería, como veíamos, en términos de *Gesinnung* específicamente moral. Llegados a este punto nos van a ser fructíferos los análisis emprendidos por Hildebrand.

Para Scheler los valores se diferencian entre sí en el plano objetivo de su ser dados a la percepción emocional según unas relaciones de altura. De aquí que su mostración no se refiera a ellos aisladamente, sino en conexión con los demás y a través de los actos relacionantes del preferir y posponer. También "la percepción sentimental" de los valores mismos se basa necesaria y esencialmente en un "preferir" y "postergar", ya que todos los valores existen esencialmente en un orden jerárquico; por tanto, son inferiores y superiores en una relación mutua, y esto es sólo captable precisamente "en el" preferir y postergar. Si, como es el caso en Scheler, las diferencias axiológicas son sólo de altura, la dificultad residirá en hallar el genérico denominador común a los diversos valores que permitiera situarlas. Es más: por tratarse de un conocimiento emocional concreto, no cabría en ningún caso la experiencia del "valor" en general. Sólo si se apela a diferentes centros subjetivos según que la elección se oriente por lo valioso, importante en sí mismo, o por lo que meramente satisface al sujeto, será posible poner de manifiesto la actitud fundamental de éste ante el valor como tal, implicada en las tomas de posición (*Stellungnahmen*) frente a valores particulares. Más en concreto, en las situaciones de conflicto entre ambos centros se revela más nítidamente la posición general de cara al valor, al haber

de elegirse en cierto modo el sujeto a sí mismo. Es ésta la objeción básica y sumamente reveladora que Hildebrand opone a Scheler. La ausencia de la actitud moral fundamental en el segundo (apenas suplida por la mención de las "disposiciones de ánimo" como depositarios originales de valores morales) le llevará a establecer la separación de capas o estratos en el hombre (lo vital, lo psíquico, lo espiritual o personal), paralela a la delimitación "sólo objetiva" —es decir, que no implica toma de posición en el sujeto unitario— entre los diversos ámbitos de valor. Podríamos ver cómo también en Reiner se encuentra una diferencia, análoga a la de Hildebrand —si bien desde supuestos diferentes—, entre lo importante de un modo relativo y lo importante absoluto o en sí mismo.

Pues bien, para Hildebrand las actitudes morales en las que entra en juego el papel decisivo de lo valioso en sí para la conducta (del tipo del respeto, la veneración o la admiración) son las que sedimentan en respuestas sobreactuales, caracterizadas por mantener su validez más allá del momento en que está presente el objeto que las provoca. También el amor es respuesta sobreactual, con la particularidad de que es el propio acto en el que se patentiza la respuesta el que perdura en una capa más profunda que la de las respuestas actuales y tiñendo a éstas. En tanto que respuesta, el amor es despertado por el valor de la individualidad presente al conocimiento; y en tanto que actitud sobreactual de más hondo alcance que las otras, contiene las elecciones morales básicas, aun cuando éstas podrían hacerse presentes —bien que no en plenitud— sin él.

Podemos ya responder a la cuestión que nos ocupaba, completando las diversas aportaciones examinadas. La libertad, que, según Scheler, atraviesa el dinamismo amoroso de la persona comporta a su vez, en opinión de Hildebrand, un supuesto de orden cognoscitivo y otro supuesto de carácter volitivo, ambos en conexión. Sin ellos se plantearía a la libertad la aporía de que, al venir determinados los valores morales por las leyes reactivas del sentir, el querer no podría oponerse al valor sentido. En cambio, en la respuesta sobreactual al ser valioso en que consiste el amor coopera la voluntad, expresándose terminativamente con un "sí". El amor en su sentido plenario no

puede incoarse ni proseguir sin la *afirmación* a cargo de la voluntad de la individualidad que está en su origen. Tal afirmación es una respuesta libre unilineal (o se emite o no se emite), diferenciándose de aquéllos actos también unilineales que dirigen una acción en que termina en sí misma, pronunciándose, así, con ella la persona en su actitud moral fundamental. Mientras que ante lo importante meramente subjetivo no se precisa una aplicación expresa por parte de la voluntad, sino que lo que hay en ésta es más bien un “dejarse conducir” egocéntricamente, la orientación de la persona hacia lo valioso en sí, en cambio, no podría tener lugar sin marcar simultáneamente su distancia respecto de ello, y es únicamente la voluntad quien puede asentir a lo valioso, desde la distancia, en una respuesta sobreactual que hace de trasfondo de los actos y expresiones particularizados que son manifestativos de ella.

Adviértase, asimismo, que, como quiera que la afirmación se actualiza en un juicio, queda un margen para la libertad, al no acoplarse por sí solos el valor concreto al que se responde y el predicado abstracto que lo presenta como valioso: sólo en el pronunciamiento libre correspondiente se efectúa la unión. Considero que es en estos términos como puede encararse la dificultad que en Scheler representaba para la libertad la inervación necesaria del querer desde el percibir emocional concreto y la consiguiente no participación del querer —que parece desprenderse— en la suscitación y despliegue del amor. Ciertamente, tampoco para Hildebrand se halla éste bajo nuestro poder voluntario directo, pues la mera voluntad de amar a alguien no se convierte por sí sola en su amor efectivo, al que faltaría el componente afectivo esencial de la autodonación, pero, complementariamente, una respuesta afectiva que no viniera sancionada por el centro voluntario sería incompleta como acto de amor.

2. La ceguera para los valores y el ejercicio de la libertad

No cabría, según Hengstenberg, error en la conciencia moral que va asociada a la decisión primaria en favor del bien, cualquiera que

sea el existente por el que el bien se determine. La fuerza de la conciencia y su infalibilidad se vinculan a la *Vorentscheidung*, pudiendo debilitarse y equivocarse en el despliegue de la acción, a medida que aparecen informaciones contingentes. Mientras en la decisión fundamental se manifiesta nítidamente la competencia de la conciencia, en la acción concreta se presenta siempre un condicional, referido a las circunstancias que la acompañan: la primera es moralmente buena o mala, en la segunda cabe lo moralmente correcto e incorrecto (dentro de lo moralmente bueno).

Consecuencia de lo anterior es que con la conciencia en su aspecto moral no se trate, propiamente y ante todo, de un "juicio sobre", lo cual implicaría la distancia entre sujeto que juzga y objeto juzgado. Consiste más bien en un ser—afectado por el estado de cosas que provoca la vivencia moral, con anterioridad a todo juicio objetivante; y termina en un saber de sí mismo, que integra las capacidades intelectual, volitiva y afectiva, en continuidad con la autoconciencia psicológica. En este sentido, la expresión "voz de la conciencia" resulta equívoca, ya que es el propio sujeto, como totalidad unitaria, no una voz impersonal o anónima, quien emite el dictamen y adquiere el correspondiente saber. Hengstenberg encuentra en la coincidencia del sujeto consigo mismo —dimanante de la actitud de objetividad confirmada— un criterio de rectitud moral. Por el contrario, la decisión que es contraria al "proyecto de sentido" de las realidades objetivas, en vez de conllevar en el sujeto la dimensión de concordancia íntima, ha de movilizar artificiosas razones y motivaciones que ella misma se impone.

En este punto se torna oportuna la pregunta por el alcance que hay que dar a tal "movilización" provocada, pues en ella reside la explicación del fenómeno de la ceguera para los valores y de su necesaria sustitución. Scheler se ha fijado preferentemente en el carácter desviatorio que sobre la atención a los valores ejercen las diversas formas de ilusión (*Täuschung*). Lo peculiar de la ilusión está en que, sin dejar de ser reconocidos los valores que se pretenden, quedan relegados a una esfera del sentir que no es la de la conciencia actual. Y paralelamente a como en la ilusión representativa no se

podría tomar A por B si no se partiera de la previa donación fenoménica de B (no se podría confundir un árbol lejano con un hombre si nunca nos hubiera venido dado un hombre), el autoengaño axiológico es un fenómeno que indirectamente atestigua en favor de la escala de valores que ha sido adulterada. En ninguno de los dos casos estamos ante un error de juicio. No se trata propiamente de una ausencia de conocimiento, ni tampoco —en el otro extremo— de un conflicto consciente entre los valores y la fuerza de una pasión o un interés que se opone a ellos, sino del proceso psicológico por el que, una vez desplazada al inconsciente la pugna entre cierto movimiento vital (sea el deseo de venganza, la concurrencia...) y las exigencias del valor, se la resuelve negando al nivel de la conciencia en acto el carácter axiológico de los portadores de valor, o incluso éstos mismos. El interés que se interpone en la selección de los contenidos conscientes acaba deformando los contenidos valiosos que habían sido descubiertos mediante el amor. En la ilusión, tanto física como psíquica, es trasladado el contenido intuitivamente presente a una capa de ser que no es aquélla en la que según su esencia reside. Que la percepción externa no se refiere aisladamente a un contenido intuitivo lo prueba el hecho de que tal contenido persiste aun después de desenmascarado como ilusorio. Por su parte, las ilusiones de la percepción interna son índice de que sólo una parte de la realidad anímica pasa el filtro de la conciencia actual, pudiéndose, de este modo, no establecer la relación adecuada entre las vivencias enfocadas por la atención presente y la zona psíquica de la que proceden.

El aporte fenomenológico decisivo de Scheler se cifra en la descripción de una serie de ejemplos de ilusión, así como en mostrar, a propósito de cada uno, como condición esencial de su posibilidad, que ha de haberse hecho presente en su genuina realidad aquello por lo que la ilusión se toma. Nos fijaremos en los más representativos. El objetivo inmediato de una tendencia de hecho, por ejemplo, puede ser confundido con un valor cuya forma de ser dado no se corresponde con el nivel en que la tendencia se encuentra. «Mas existe desde luego un *engaño* estimativo frecuente al tomar algo por valioso

de un modo positivo *porque* nos es dado en una tendencia; y tomar algo por valioso en sentido negativo porque nos es dado en una contratendencia... Toda aplicación de nuestros juicios de valor a nuestro sistema de tendencias *fáctico* —tal como lo caracteriza la resignación y el ascetismo inauténticos— está fundamentado en aquella *forma capital* del engaño de valores». Otro es el caso de fenómenos morales, como la compasión y el arrepentimiento, traspuestos a formas de contagio afectivo y de lamentación por los efectos perjudiciales de ciertas acciones respectivamente, situados ambos en el rango vital inferior. «¡Cuán trastocado está, pues, el intento de Lipps y de otros de explicar también la auténtica compasión por analogía con el contagio afectivo!... El motivo puede ser la ligereza que lleva tan fácilmente a ver en un suceso que es semejante a otro suceso axiológicamente positivo a éste último. Pero ello es una ilusión. Y ésta supone que conocemos el hecho de la *genuina* compasión; ¿cómo si no íbamos a poder verla inmiscuida en el hecho del contagio afectivo? Algo completamente análogo se aplica a ilusiones, como el que uno se arrepienta, siendo que sólo hace introducir las secuelas causales desagradables de una acción en el hecho recordado, como son el miedo y espanto a las consecuencias sociales que pueda tener tal acción cuando sea conocida. El arrepentimiento *auténtico* no se deja explicar según los criterios del arrepentimiento ilusorio. Es un fenómeno que se da por supuesto para la explicación». O bien, el engaño que consiste en hacer pasar por libre un acto que no lo es, para cuya explicación hay que partir del dato fenoménicamente cierto de la libertad.

Otras veces el engaño se debe a que se tiene por principio originario un hecho que fenomenológica e históricamente es tardío, como la tendencia al placer, inexplicable sin unos datos axiológicos primitivos. Puede ser que incluso la propia construcción teórica contradiga con su formulación lo que cree explicar, como es el caso del utilitarismo, que es de suyo una tesis no utilitaria. En las antípodas del fariseísmo, que hace pasar por bueno lo útil, el utilitarista pone en lo útil el criterio de lo bueno. «El utilitarista falta *contra* su propio principio de qué es lo bueno y qué lo malo cuando

ejecuta una acción tan perjudicial, pero, al mismo tiempo, tan *veraz* y *moralmente* buena como la de hacer pasar por lo que es y no por “bueno” lo útil y perjudicial... Para ser consecuente habría de llamar “mala”, y no perjudicial, a su propia conducta. Pues nada es más perjudicial que ser un utilitarista, y nada más útil que ser un fariseo».

Análogamente a lo que veíamos en el apartado primero, Scheler no hace mención de la toma de posición por parte del sujeto para dar cuenta de las ilusiones valorativas, sino que más bien se centra en el análisis esencial de los procesos que conducen a ellas. En Hildebrand encontramos, en cambio, la caracterización de la ceguera axiológica, en una de sus modalidades, como “ceguera de subsunción”, cuyo momento definitorio no es el ceder a una pasión—compatible con el conocimiento abstracto del valor que aquélla contraviene—, sino el *no querer ver* (Nichtsehenwollen) la oposición judicativa entre el valor al que el sujeto adhiere y la inclinación de signo contrario. El dominio de la pasión sobre la persona no engendra por sí solo la ceguera al valor. Sólo cuando aquel dominio se efectúa en el terreno de las actitudes no conscientes en acto, al cual se transfiere la resolución del conflicto entre inclinación y valor, es cuando la actitud general que determina los intereses del momento oscurece la visión de los valores que están en oposición a ellos. Es la prioridad anímica de lo que no se agota en ser actualizado sobre la pequeña parte que debe su ser a su actualización lo que hace posible que la colisión quede suyacente de modo inexpresado en el trasfondo inactual de la conciencia. De este modo, en la ceguera de subsunción coexisten paradójicamente la actitud fundamental positiva hacia el valor y la entrega a un interés o pasión desfiguradores, pues, al ser emplazado su conflicto en la conciencia inactual, acaba cegándose la conciencia en acto para la subsunción del caso particular conflictivo bajo aquella actitud. «De una parte, debe estar presente una actitud moral fundamental, que incluya al menos la aversión a lo inmoral. De lo contrario, no se evitaría el conflicto con el precepto moral. Tendríamos el caso antes mencionado de la despreocupación frívola por lo moral, que no puede conocer conflicto alguno entre precepto moral e inclinación, ya que nada le importa herir lo moral. Por

tanto, debe preyer, por un lado, el temor, el respeto a lo moral —el afectado no puede ser sin más ciego a lo moral— para que pueda sobreenir una tal tendencia a desplazar y evitar todos los conflictos».

Otra es la ceguera que consiste en ver los valores desde fuera, no prestándoles la aprobación desde dentro que ellos requieren. La actitud adoptada previamente se erige en juez de los valores, no puede aherirse a ellos por verlos como contrarios a su propia autoafirmación. Distinto es el tipo de ceguera en que no se los ve en ningún modo, por impedirlo la actitud concupiscente, orientada tan sólo hacia el agrado subjetivo. A su vez, tanto una como otra pueden ser parciales o totales, según se dé o no alguna coexistencia con la actitud fundamental frente al valor, del género examinado más arriba.

En cualquiera de estos casos no estamos ante una ceguera natural, que se suprimiera por la mera visión, sino que viene determinada por la *Stellungnahme* procedente de la persona desde uno de sus centros direccionales. No son, pues, ciertos objetos conocidos los que provocan la falta de visión —lo cual sería contradictorio—; ésta es debida, más bien, a una actitud general a la que la persona no se limita a dar su asentimiento desde el exterior, sino en la que interviene como cómplice, impidiendo, así, por su entrecruzamiento con ella, la orientación hacia lo valioso. Importa destacar que ambas actitudes no se sitúan en el primer plano de la conciencia; por el contrario, desde su trasfondo dirigen y seleccionan lo que aparece en el foco de la atención, predisponiendo, de esta suerte, a la respuesta al valor en que participa toda la persona en ejercicio de su libertad o, inversamente, determinado la ceguera a aquellos valores que son incompatibles con el vector por el que el núcleo de la persona se orienta (Hildebrand pone el ejemplo de quien está ciego al valor del perdón hacia otro o de la humildad, siendo sensible, en cambio, a valores como la justicia o la solidaridad; su explicación está en que afectan unos y otros a distintos centros vectoriales de la persona).



LA VUELTA A LOS ORÍGENES:
E. HUSSERL Y G. FREGE
Panorámica general
en torno a la relación
entre fenomenología y filosofía analítica.

M^a Uxía RIVAS MONROY
Universidad de Santiago

1. Introducción

Cada vez con más frecuencia y de modo más insistente aparecen artículos, libros, ponencias, etc., que tratan de poner de manifiesto la necesidad de aproximar dos de los planteamientos filosóficos más importantes de este siglo: Filosofía Analítica y Fenomenología. La urgencia de volver a revisar las contribuciones de una y otra opción a través de un diálogo que implique ambas perspectivas parece no poder retrasarse más. Inquietudes procedentes del ámbito de la fenomenología, como es todo el problema relativo a la intencionalidad, la conciencia, la constitución del sentido, etc. están invadiendo amplios sectores relacionados con la Filosofía del Lenguaje, configurando lo que podría llamarse Filosofía de la Mente¹, con lo cual, de un modo u otro, la discusión entre ellas está ya de hecho teniendo lugar.

¹ Representantes de esta línea de pensamiento, junto con alguna de sus obras en este sentido, —entre otros que aparecerán a lo largo del texto—, son J. R. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind* (1983); H. Putnam, *Mind, Language and Reality* (1975); D. Davidson, *Essays on Action and Events* (1980) y *Inquires into Truth and Interpretation* (1984); T. Burge, «Individualism and the Mental» (1979) y «Other Bodies» (1982); D. C. Dennett, «Current issues in the Philosophy of Mind» (1978) y «Beyond Belief» (1982); N. Block, A. Woodfield, J. Bennett, D. M. Armstrong, J. A. Fodor, D. Lewis, G. Evans, K. Bach, etc. son también autores importantes que contribuyen a la vigencia y actualidad de esta nueva perspectiva.

La opinión de los distintos autores que se ocupan de insistir en la conveniencia de que Fenomenología y Filosofía del Lenguaje en general —o Filosofía Analítica en particular, según distintos gustos terminológicos— entablen comunicación, se basa en el reconocimiento de puntos comunes entre ellas, especialmente en el hecho de tener un campo de estudio semejante como es el del significado, y el de partir en los orígenes de preocupaciones afines, que quizás sea importante volver a reconsiderar a la luz de las aportaciones que se puedan ofrecer desde una y otra dirección. La cuestión de los orígenes conduce inevitablemente a retrotraer los posibles lazos de unión entre ambas corrientes a los que existían entre sus precursores, Husserl y Frege respectivamente. También, por supuesto, a marcar las diferencias entre ellos y los distintos movimientos que directa o más indirectamente produjeron². Después de casi un siglo de prácticamente mutuo desconocimiento entre Fenomenología y Filosofía Analítica, recordar que sus iniciadores compartían presupuestos similares puede utilizarse como el nexo primero que aproxime estos dos movimientos.

2. D. Føllesdal: el comienzo de una preocupación

Quizás el punto de partida de la preocupación por establecer conexiones entre Filosofía Analítica y Fenomenología haya que situarlo en D. Føllesdal, autor noruego que promovió, en el año 1958, con su obra *Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, una polémica continuada después, relativa a la influencia de Frege en Husserl, y, por consiguiente, el poner de actualidad aspectos relevantes de las teorías

² «... it is hoped that a clear understanding of the relationship between these two philosophers [Frege and Husserl] will in turn help us to understand the relationship between phenomenology and analytic philosophy by showing us how, starting from a common set of concerns and often from a common set of distinctions and theses, Husserl on the one hand and Frege's followers on the other could have developed in such different directions that Western philosophy was split into two groups between which there was virtually no fruitful communication.» (J. N. Mohanty, *Husserl and Frege*, 1982, p. 17. Para referencia de esta obra, ver Nota 9).

de uno y otro. Todo ello contribuyó a que en el pensamiento de ciertos autores pertenecientes al campo de la Fenomenología pasaran a ocupar un primer plano cuestiones y problemáticas afines a las de la Filosofía Analítica, y a que algunos investigadores pertenecientes a este último ámbito se sintieran interpelados y con algo que decir al respecto. El contacto estaba, pues, comenzando a producirse.

El interés de Føllesdal por poner en relación a Frege y Husserl en el libro arriba mencionado, se debió sobre todo a la constatación por su parte de la falta de literatura e investigación acerca de este tema³, cuando el origen de la Fenomenología tiene en realidad bastante que ver, en su opinión, con el cambio de orientación filosófica que se produjo en Husserl a raíz de su intercambio de ideas con Frege⁴, especialmente después de la recensión que este último hizo en 1894 de la obra de Husserl *Philosophie der Arithmetik* (1891). El libro de Føllesdal es una investigación «histórico-causal» de las relaciones entre estos filósofos, centrada mayoritariamente en el análisis comparativo de las ideas de Husserl que aparecen en su *Filosofía de la Aritmética* y la réplica a las mismas realizada por Frege en su recensión de esta obra. Estas ideas son casi todas ellas referentes a la concepción de la lógica y a las nociones propias de esta disciplina y las matemáticas, tales como concepto, verdad, definición, identidad, número, representación, etc.. Pero Føllesdal presenta también en su obra tesis que tendrían amplias repercusiones, y que a través de la respuesta a la pregunta: «¿que significado puede haber tenido Frege (el hecho de que Husserl conocía los puntos de vista de Frege) para el origen de la Fenomenología (el desarrollo filosófico de Husserl en los años 1891-1900)?», le lleva a plantear que «puede existir una

³ «Die Situation ist also die, daß während Husserls Verhältnis zu einer Reihe von den Denkern mit denen er direkt oder indirekt in Berührung kam, wie z.B. Brentano, Bolzano, Hörbiger und Külpe zum Teil ser gründlich untersucht worden ist, niemand seinem Verhältnis zu Frege eingehendes Studium gewidmet hat, obwohl die zitierten Äusserungen deutlich zeigen, dass ein Bedürfnis nach mehr Klarheit vorhanden ist.» (D. Føllesdal, *Husserl und Frege*, Oslo, 1958, p. 13. Subrayado mío).

⁴ Cf. *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*, Ed. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980, pp. 33-47.

relación causal entre el hecho de que Husserl conocía los puntos de vista de Frege, y el origen de la Fenomenología»⁵.

Una de estas tesis es que el cambio en el pensamiento de Husserl que le llevó a cuestionarse su anterior psicologismo y que fue decisivo para su concepción de la Fenomenología se produjo entre 1894 y 1896. Esta tesis se completa con otra en la que considera como posible que el impulso provocador del cambio fuera la recensión de Frege de 1894, o por lo menos que esta crítica de Frege a Husserl justamente sucediese en un período en el que Husserl estaba cambiando sus planteamientos, proporcionándole «valiosas sugerencias». Además, la comparación entre la argumentación de Frege y el desarrollo del pensamiento de Husserl desde la *Philosophie der Arithmetik* a las *Logische Untersuchungen* proporciona, según Føllesdal, la base para creer que «Frege puede haber sido importante para el cambio en el desarrollo de Husserl y para la nueva interpretación de Husserl de una serie de problemas filosóficos centrales.»⁶.

En una conferencia pronunciada en 1962 y publicada posteriormente (1972) bajo el título de «An Introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers»⁷, Føllesdal presenta a la Fenomenología de tal manera que, por una parte se puedan observar sus conexiones con la Filosofía Analítica, y, por otra, con el Existencialismo. En su opinión, en Escandinavia y en los países anglófonos, la corriente predominante, filosóficamente hablando, es la Filosofía Analítica, mientras que en el resto del continente lo es la Fenomenología y el Existencialismo. Para él, las relaciones entre estas dos últimas tendencias parecen ser bastante usuales, como lo demuestran las distintas posturas intermedias entre una y otra, que se encuentran en algunos filósofos. Además de tener presente que tanto Heidegger como Sartre, partieron de la Fenomenología. Sin embargo, hasta hace poco, no parecía haber nada común que posibilitara el acercamiento entre Fenomenología o Existencialismo y Filosofía Analítica.

⁵ D. Føllesdal, *op. cit.*, p. 17 y 16. Trad. mía.

⁶ *Ibid.*, p. 49. Trad. mía.

⁷ Este artículo está publicado en R. E. Olson & A. M. Paul, *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, Ed. John Hopkins, Baltimore, 1972, pp. 417-429.

La idea de Føllesdal es que la Fenomenología, dadas sus buenas relaciones con el Existencialismo, puede «servir de lazo de comunicación» entre éste y la Filosofía Analítica, siempre que previamente sean reconocidas las posibilidades de «mutuo entendimiento y quizás fructífero intercambio» que pueden existir entre la Fenomenología y la Filosofía Analítica⁸. El rigor lógico y la precisión podrían ser, a simple vista, algunas de las ventajas que la Fenomenología podría obtener de ese intercambio. Otros autores como Mohanty, Harney o Haaparanta consideran que la Fenomenología puede proporcionar interesantes perspectivas a la Filosofía Analítica en lo que consideran sería su punto de unión: la cuestión de cómo el sentido se relaciona con la mente individual, o en términos más generales, la preocupación por la génesis, especialmente del significado, pero también de otros conceptos lógicos⁹, como Haaparanta pone de manifiesto. El plantear a la Fenomenología como puente entre el Existencialismo y la Filosofía Analítica se apoya en aquello que la Fenomenología tiene en común con ambas: con el primero, la teoría de la constitución del yo; y con la segunda, en que se ocupa de un análisis de los significados o noemata. De tal manera que mientras para los filósofos analíticos es el lenguaje el que constituye el mundo, para los fenomenólogos es la conciencia la que constituye el mundo. Conciencia y lenguaje se unen, pues, en el problema de la constitución del yo, punto esencial en las consideraciones de los existencialistas.

Entre las tesis principales que Føllesdal sostiene en este artículo se encuentra la de que Husserl combina la *teoría de la intencionalidad* con la *teoría del signo-significado-referencia*. Ello es debido, a su

⁸ Estudios en esta dirección están ya llevándose a cabo, valga como ejemplo el siguiente: M. Kusch, «Husserl and Heidegger on Meaning», *Synthese*, 77, (1988), pp. 99-127.

⁹ Cf. L. Haaparanta, «Analysis as the Method of Logical Discovery: Some Remarks on Frege and Husserl», *Synthese*, 77, 1988, (pp. 73-97), p. 86 y ss.; M. Harney, *Intentionality, Sense and the Mind*, Ed. Martinus Nijhoff, The Hague, 1984, pp. 47, 125 y 145 entre otras; J.N. Mohanty, «Husserl's Thesis of the Ideality of Meanings» en J.N. Mohanty (ed.), *Readings on E. Husserl's "Logical Investigations"*, Ed. Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, (pp. 76-83), p. 81, también en sus libros: *E. Husserl's Theory of Meaning*, Ed. Martinus Nijhoff, 1976, y *Husserl and Frege*, Ed. Indiana University Press, Bloomington, 1982.

parecer, a la influencia que sobre él ejercieron Brentano y Frege, respectivamente. Por una parte, la tesis de Brentano de que para cada acto hay siempre un objeto hacia el cual se dirige, no acababa de estar totalmente clara y presentaba problemas para Husserl, de modo especial, en el caso de los sueños y alucinaciones. Finalmente acabó negándola, pero manteniendo de ella el punto de vista *intencionalista*, de que los actos son dirigidos. Por otra parte, fue una distinción, semejante a la realizada por Frege (signo-sentido-referencia), la que le permitió a Husserl superar la dificultad del dilema de Brentano: se trataba de sustituir el modelo dicotómico de Brentano (acto-objeto) por uno tricotómico, a saber, *acto-noema-objeto*. En este sentido, para Husserl que un acto esté dirigido es lo mismo que decir que ese acto tenga un noema.

Desde la perspectiva del análisis de Føllesdal, y aunque reconociendo el carácter simplificador que conlleva, toda la fenomenología se basa en la siguiente «simple y natural generalización», tomada del propio Husserl: «El noema no es más que una generalización de la idea de significado al campo de todos los actos».

Para Føllesdal no sólo la teoría del significado de Frege que distingue entre signo, sentido y referencia, puede aplicarse al pensamiento de Husserl, sino también gran parte de las observaciones de Frege relativas a los contextos opacos, de tal manera que «el principio de que los actos contextuales posean esta peculiaridad de ser 'opacos' es fundamental para la teoría fenomenológica de la percepción»¹⁰.

Finalmente, después de realizar los comentarios aquí sucintamente presentados, Føllesdal concluye con las siguientes palabras:

«No es tampoco difícil observar aquí la cercana conexión entre filosofía analítica y fenomenología. Así como los filósofos analíticos, especialmente aquellos de la así llamada variedad lingüística, analizan el significado, los significados de las expresiones lingüísticas, así el

¹⁰ D. Føllesdal, «An Introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers», 1972, p. 423. Trad. mía.

fenomenólogo analiza los noemata, o significados de los actos en general.»¹¹

En un escrito titulado: «Husserl's notion of noema» (1969), de un tono muy similar al mencionado artículo anterior, Føllesdal, realiza un análisis de la noción de noema, caracterizándolo a través de doce tesis que presentan una notoria similitud, —al menos diez de ellas—, en el planteamiento general con aquellos rasgos que más propiamente definirían al sentido fregeano, pero por supuesto en el caso del noema la terminología es siempre relativa a actos, mientras que en el caso del sentido lo es a expresiones¹². Es decir, posiblemente Føllesdal al sugerir lo oportuno de establecer puntos de unión entre Filosofía Analítica y Fenomenología, sea el mismo el primer representante de este intento, su propio producto.

3. J. N. Mohanty: En defensa de Husserl

Mohanty es quizás, junto a Føllesdal, el otro autor más representativo por su obra de esta tendencia, que de un modo más o menos directo establece algún tipo de conexión entre Fenomenología y Filosofía Analítica¹³. De nuevo esta toma de contacto se remonta a la discusión entorno a los orígenes, a saber, Frege y Husserl. Esto se pone de manifiesto a través de su obra *Husserl and Frege*, y una recopilación de artículos, de los que es el editor, recogidos bajo el título

¹¹ *Ibid.*, p. 425. Trad. mía.

¹² Dado que no es aquí el lugar de exponer con detalle estas doce y comentar su semejanza con el planteamiento de Frege, que parece ser el hilo que guía a Føllesdal en su análisis, remitimos a la propia obra para una exposición pormenorizada de esas tesis: D. Føllesdal, «Husserl's notion of noema», *Journal of Philosophy*, 66, (1969), pp. 680-687.

¹³ En el Prefacio de su obra *Husserl and Frege* señala Mohanty: «This study, I hope, will show that phenomenology and analytic philosophy started with common problems and concerns, and that there are distinct conceptual routes leading from one to other. It also aims at suggesting how the philosophical insights derived from both can be fruitfully integrated to yield a rich theory of meaning and mental life» (*op. cit.*, 1982, p. VI).

Readings on E. Husserl's "Logical Investigations", en donde se encuentran contribuciones de lógicos y autores relacionados con el mundo de la Filosofía del Lenguaje, así como dos artículos suyos, uno de ellos denominado «Husserl and Frege: A New Look at their Relationship». Los análisis de Mohanty de la obra de Husserl tienen especial predilección por su teoría del significado y por las cuestiones referidas a este último, como lo evidencia su libro *E. Husserl's Theory of Meaning* —donde con frecuencia menciona a importantes autores del mundo de la Filosofía Analítica—, y una serie de artículos en los que se trata este tema¹⁴.

Respecto a este último tópico, esto es, la teoría del significado, Mohanty llega a la siguiente conclusión: «para una adecuada teoría del significado y la referencia, se necesita integrar las ideas de Frege con las de Husserl. Mientras la teoría de Frege funciona razonablemente bien en el limitado contexto de su lógica veritativo-funcional, sólo Husserl se enfrenta al 'misterio' de la relación de las estructuras ideales que se encuentran en la lógica y el conocimiento de la mente que las 'aprehende'. El fue capaz de dar una explicación de esta relación que no era psicológica. Para esto se necesita —Husserl nos lo proporciona— una teoría de la intencionalidad suficientemente rica y un concepto de lo mental que no sea psicologista.»¹⁵.

De nuevo el papel relevante que se le asigna a la figura de Husserl en el campo del análisis del lenguaje, viene dado en función de sus ideas acerca de como se origina el sentido y mediante qué procesos tiene lugar la aprehensión de éste por los individuos. También para el estudio de cuestiones más concretas, tales como el problema de los indexicales, —especialmente el indicial "yo"—, los contextos de creencia o actitudes proposicionales, etc. pueden ser las aportaciones fenomenológicas de gran interés, pues es en estos puntos donde en ocasiones los estudios de los filósofos analíticos parecen quedar incompletos. Para ello las contribuciones de Husserl relativas a la percepción, la intencionalidad, la conciencia, la constitución del sentido, etc. podrían ser de utilidad, además de proveer a la semántica

¹⁴ Véase Nota 9, para la referencia de estas obras.

¹⁵ J. N. Mohanty, *Husserl and Frege*, 1982, p. 116. Trad. mía.

de una dimensión más propiamente filosófica y trascendental, «que vuelva a los orígenes del fenómeno de la referencia y el discurso significativo en los actos intencionales de la conciencia y sus estructura»¹⁶. De este forma sus aportaciones cubrirían ese hueco, apenas cerrado por la Filosofía Analítica, sin caer en el renegado psicologismo.

En general el posicionamiento de Mohanty discrepa en varios puntos del de Føllesdal, pero el más notorio es aquel relativo a la influencia de Frege en Husserl. De la significación que clarificar este aspecto tiene para Mohanty, da cuenta el hecho de haberle dedicado un artículo: «Husserl and Frege: A New Look at their Relationship» (1975) y el primer capítulo de su libro *Husserl and Frege* (1982): «Consideraciones históricas», aunque él afirma que su preocupación por este tema es algo más que la meramente histórica —de establecer quién fue influido por quién—, pues para él son mucho más importantes los asuntos filosóficos implicados en las relaciones entre estos pensadores, que «*pertenecían casi al mismo mundo filosófico*». El desacuerdo entre Føllesdal y él tiene lugar, sin embargo, en los siguientes términos:

1. El cambio ocurrido en el pensamiento de Husserl que lo conduce más tarde a la Fenomenología ocurre, según Mohanty, alrededor de 1891, y no entre 1894 y 1896, como sugería Føllesdal.
2. Mohanty opina que, con toda probabilidad, Husserl y Frege se influenciaron mutuamente, tanto en su antipsicologismo como en su defensa de la lógica pura, y que por lo tanto no es del todo correcto afirmar que haya sido Frege el que ejerció su influjo sobre Husserl, tal y como sostiene Føllesdal.

Así establecida la controversia, Mohanty presenta una serie de ideas que caracterizarían la relación de Frege y Husserl durante el período de 1891-1894, y que mostrarían que la correspondencia con

¹⁶ *Ibid.*, p. 115.

Frege no fue lo que provocó, primero, su nueva manera de entender la lógica y, posteriormente, su giro hacia la Fenomenología.

Así pues, según Mohanty, el cambio básico en el pensamiento de Husserl, que lo llevó a la concepción de la lógica pura que aparece en los *Prolegomena* ya había tenido lugar antes de 1891. Este cambio puede observarse, a su parecer, en la recensión de Husserl a la obra de Schröder *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, realizada en el año 1890. Es en esta obra donde se encontrarían la mayor parte de las ideas sugeridoras de la nueva dirección que iba a tomar el pensamiento de Husserl con independencia del de Frege, sobre todo respecto a la lógica. Prueba de ello es el programa de lógica intensional de Husserl que subyacía a su obra *Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik*, también de 1891. Por consiguiente, para Mohanty, tanto Frege como Husserl llegaron a la distinción *Vorstellung-Sinn, sentido-referencia*, o a la superación del psicologismo y a postular una lógica objetiva y pura, *independientemente uno de otro*; sus diferentes intereses, a pesar de estos puntos en común, los llevaron por caminos diferentes a la hora de desarrollar sus ideas lógicas, optando el primero por una lógica extensional y el segundo por una intensional. Otros trabajos de Husserl en los que se apoya Mohanty para defender su tesis son tres ensayos: «Zur Logik des Zeichen» (1890), «Intensionale Gegenstände» (1894) y una recensión de 1896 de la obra de Twardowski «Zur Lehre von Inhalt», así como la correspondencia mantenida por estos autores.

El punto en el que más insiste Mohanty para dar cuenta de que Husserl alcanzó una idea de la lógica no contaminada de psicologismo, objetiva y pura, de modo paralelo a Frege, pero sin que éste fuese el causante directo de este cambio, es precisamente el de la distinción “sentido-representación”. Al señalar que esta distinción ya se encuentra presente en Husserl en su recensión de Schröder, Mohanty justifica que Husserl llegó a ella por sí mismo, antes de leer la recensión de Frege, en la que precisamente lo criticaba por no diferenciar claramente concepto de representación, y por ello de mezclar lo lógico con lo psicológico, siguiendo la corriente en boga en esa época que hacía de la lógica una rama de la psicología; al mismo tiempo Frege insistía en su mutua divergencia, relativa a la

noción de concepto, ya que Husserl la entendía como el sentido de una expresión predicativa, mientras para él era su referencia.

Basándose en la misma recensión de Husserl arriba citada, Mohanty hace hincapié en otra idea similar a la anterior, esto es, que la distinción de *Vorstellung*, *Gegenstand* y *Bedeutung* o *Sinn* (estas dos últimas expresiones funcionan como sinónimas en esa obra) es también independiente de la influencia que Frege pudiera haber ejercido en Husserl, pues procede de 1891, y es por lo tanto anterior a la distinción fregeana, explicitada en «Über Sinn und Bedeutung», obra de 1892.

La interpretación de Mohanty de la obra de Husserl del período comprendido entre 1891-1894 resulta cuando menos muy interesante, por cuanto contradice la postura usual respecto a este tema, procedente de Føllesdal, que consiste en considerar que el cambio de perspectiva lógica ocurrido en Husserl, así como el diseño de su teoría del significado, estuvieron fuertemente influidos por las críticas y comentarios de Frege. La opinión de Mohanty, apoyada en sus análisis de los textos husserlianos, es la de insistir en la independencia de los puntos de vista de Frege y Husserl, a pesar de que en ambos pueden observarse lugares de confluencia, fruto de las preocupaciones propias de la época en que vivieron.

4. Significado y noema. Las versiones de Føllesdal y Mohanty

Tanto Føllesdal como Mohanty coinciden al poner de relieve que el noema es una entidad intensional, pero las razones que llevan a uno y otro a calificarlo de esta manera son diferentes.

El análisis realizado por Føllesdal de la noción de noema sigue muy de cerca una línea que parece estar más en consonancia con el modo usual de hacer de los filósofos analíticos que con el de los fenomenólogos. Esta impresión se produce al observar que, por un lado, su punto de partida es justamente la consideración del noema como una entidad intensional, y por otro, que lo que esto conlleva es tratar al noema como una generalización de la noción de signifi-

cado. O lo que es lo mismo, el noema es intensional porque es el *significado* que tiene todo acto.

Mohanty, por el contrario, cuando dice que el noema es una entidad intensional, manifiesta una actitud más propiamente fenomenológica, pues entiende que ello es debido precisamente al carácter intensional propio de todo acto noemático. Es decir, el noema es intensional, en última instancia, debido a la peculiaridad intensional que tienen todos los actos, ya que para Husserl el significado es siempre primordialmente el significado de un acto, por lo tanto la intensionalidad deriva de la intencionalidad.

Para Føllesdal cada acto tiene uno y solo un noema, mientras la inversa no es el caso, esto es, a un mismo noema le pueden corresponder diferentes actos; pero, además, a uno y el mismo noema le corresponde un único objeto, aunque a uno y el mismo objeto le pueden corresponder diferentes noemata. Esta tesis presenta cierta similitud formal —y de contenido— con la idea fregeana de que el sentido de una expresión determina de modo único uno y solo un objeto, o sea, su referente, mientras que un mismo referente puede ser determinado por diferentes sentidos, y el mismo sentido puede ser expresado por diferentes expresiones. Esta similitud afianza un poco más la hipótesis de que son presupuestos semánticos, propios del ámbito de la Filosofía del Lenguaje, los que guían el análisis que del noema realiza Føllesdal. Apoya aún más esta idea la siguiente afirmación de Føllesdal: «los noemata son como *sentidos lingüísticos* en muchos aspectos»¹⁷, entre otros el ser entidades abstractas y por lo tanto no perceptibles a través de los sentidos¹⁸. Es decir, los noemata son entidades abstractas porque son entidades intensionales, esto es, significados, y los significados se caracterizan por no ser perceptibles sensorialmente. Como los significados o sentidos lingüísticos son entidades abstractas, los noemata, por ser un tipo de significado, tienen también este rasgo. Con lo cual parece que son los significados o sentidos lingüísticos los que marcan la pauta a seguir. Es decir, el análisis de Føllesdal del noema sugiere que lo lleva a cabo

¹⁷ D. Føllesdal, «Husserl's notion of noema», 1969, p. 684. Subrayado mío.

¹⁸ Cf. *Ibid.*

tomando como modelo o como referencia la noción de significado lingüístico, más concretamente la de sentido propuesta por Frege¹⁹. Lo cual puede ser una interesante y novedosa perspectiva, que sin embargo no deje al margen el riesgo que implica una lectura demasiado fregeana de la noción de Husserl de noema.

En contraste con esta lectura de Føllesdal está la de Mohanty²⁰, principalmente por no aceptar como prioritario del noema el que éste sea una entidad intensional de tipo semejante a la del significado lingüístico, y caracterizada como una entidad abstracta. Para Mohanty es importante matizar la tesis de la *idealidad* del noema, y a ello dedicó el artículo «Husserl's Thesis of the Ideality of Meaning». Pero es en *Frege and Husserl*, donde más claramente se pronuncia al respecto:

¹⁹ En este sentido se expresa Mohanty a raíz de sus comentarios al análisis de Føllesdal: «The New Fregean interpretation, as contrasted with the traditional understanding, holds in addition to these that the noema is an abstract entity, that it cannot be sensually perceived, and that it is known only through a special sort of reflection called the phenomenological reflection» (D. Føllesdal, *Husserl and Frege*, 1982, p. 70).

²⁰ Este autor reconoce el riesgo implícito en una interpretación que, al estilo Føllesdal, centre todo su peso en la dimensión lingüístico-semántica:

«Furthermore, by taking the noema unrestrictedly as linguistic meaning, one overlooks the uniqueness of the Husserlian thesis which assigns the noema to an act rather than to a linguistic sign.

... The peculiarity of the Husserlian thesis is precisely this, that a real mental act also exhibits an ideal content, i.e., the noema.» (*Ibid.*, p. 78).

Coincidente con la postura de Mohanty es la de R. C. Solomon:

«Husserl, we must emphasize, did not deny any role to language in mental acts; he simply did not concern himself primarily with linguistic acts.

... The difference between Frege and Husserl would thus not seem to be Frege's employing the strictly linguistic notion of Sinn as opposed to Husserl's non-linguistic notion of 'essence'. The difference is rather one of emphasis

... Frege has little interest in the analysis of thinking itself, the prelinguistic mental act in which one has not yet attempted to evaluate the truth of a thought or its possible expression in language. Yet this is just what interest Husserl, who is not interested particularly in either judgments or assertions. Husserl and Frege differ not in their analysis of thought, but in their interest in it. Husserl is interested in the nature of thought before it gets captured in language. He also is interested in thoughts before they are recognized as true or false.» (R. C. Solomon, «Sense and Essence: Frege and Husserl», en R. C. Solomon (Ed.), *Phenomenology and Existentialism*, Ed. Harper & Row, New York, 1972, pp. 272-273).

«Ambos, el noema y el Sinne fregeano son entidades abstractas en tanto que, como enfatizó Føllesdal, no pueden ser percibidas sensorialmente. Pero el noema es, mientras que no lo es el Sinn fregeano, abstracto en otro sentido (en un sentido de 'abstracto', a menudo usado por Husserl): el noema es inseparable de un acto, el noema y acto constituyen una estructura concreta. El noema no puede ser por el mismo, excepto como componente (no una parte real, sino un correlato intensional) de un acto. Este punto de vista, en mi opinión, es a menudo olvidado por los intérpretes de Husserl, que ponen un énfasis parcial en la fenomenología noemática. (Los fenomenólogos noéticos cometen el error contrario)»²¹

Así pues, la postura de Mohanty respecto al significado y el noema es la siguiente: el significado es siempre el significado de un acto, lo cual quiere decir que se trata del significado de una "experiencia intencional". Un acto intensional consiste en la asignación de un sentido o significado: el noema, y una referencia: el objeto, de tal forma que el acto se dirige a un objeto de una cierta manera, como siendo lo indicado por el noema. Es decir, los noemata son los significados de los actos, en el sentido en que son sus contenidos, entendiendo por contenido el «*correlato intencional que acompaña necesariamente a un acto*». Este tipo de contenido se diferencia de otra noción de contenido, a saber, aquella que designa a los componentes reales de una experiencia, donde cada componente es un trozo de esa experiencia.

El contenido como correlato intencional es semejante a lo percibido que acompaña todo acto de percepción o a la proposición que es lo que acompaña a todo acto de juzgar. Hay una comparación muy interesante, que Mohanty considera que estaba presente en la mente de Husserl, entre la experiencia de los significados y la experiencia perceptiva: los significados son dados en actos de comprensión, de igual modo que los objetos físicos son dados en actos de percepción. Pero la similitud va aún más allá: en el caso de la percepción se dice que las sensaciones, que son los datos primarios,

²¹ *Ibid.*, p. 63-64. Trad. mía.

“se interpretan” de una determinada manera para significar tal o cual objeto. Lo mismo sucede con los «actos conferidores de significado»: no son sólo actos de comprensión, de tal forma que entendamos una determinada cadena fónica, sino que los sonidos son interpretados para significar este o aquel significado. Brevemente: los actos significativos son actos de comprensión y actos de interpretación simultáneamente.

Por último, Mohanty considera que la tarea de la Fenomenología es la de ocuparse de los “significados” y no de las cosas, es decir, no se trata de estudiar los objetos físicos, sino de estudiar su sentido como tales; o lo que es lo mismo, su objetivo consiste en clarificar los sentidos de los objetos físicos a través de las experiencias sensoriales en las que se constituyen.

Más concretamente, una teoría del significado fenomenológica, a diferencia de una teoría del significado de corte analítico, no se ocuparía directamente de los significados, sino de «sus sentidos como ‘significados’», en definitiva se trataría de responder a la pregunta: «¿cómo se constituye el sentido?».

5. Sokolowski, McIntyre y Welton: nuevamente Husserl y Frege

A raíz del simposio de la APA (American Philosophical Association), celebrado en diciembre de 1987, el tema de Frege y Husserl y sus relaciones volvió a ser actualidad²². La postura de Sokolowski, atacando directamente a Føllesdal, McIntyre y Smith²³, recuerda en algunos momentos a la de Mohanty, especialmente al poner el acento en la intención, como siendo la que constituye un signo como referencial. Mientras que el análisis de McIntyre es bastante fiel a la línea

²² Los artículos que contribuyeron a ello fueron los siguientes: R. Sokolowski «Husserl and Frege», *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n° 10, 1987, pp. 521-528; R. McIntyre, «Husserl and Frege», en la misma revista anterior, pp. 528-535; D. Welton, «Frege and Husserl on Sense», igualmente en la misma revista, pp. 535-536.

²³ Sokolowski en su crítica a D. S. Smith y R. McIntyre se refiere al libro de ambos *Husserl and Intentionality*, Ed. Reidel, Boston, 1982.

inaugurada por Føllesdal. Welton, sin embargo, tiene una actitud mediadora entre unos y otros, intentando presentar soluciones intermedias y conciliadoras entre ellos.

Sokolowski considera que Husserl y Frege presentan diferencias esenciales ya desde un comienzo, como se pone de relieve su interés en una cuestión que preocupaba a ambos: la clarificación filosófica del número. Hay un tema en el que también demuestran diferencias: la intención. En este caso, Frege únicamente reconoce en *Über Sinn und Bedeutung* que es la intención la que constituye un signo como referencial, y una vez hecho esto explícito no vuelve a retomar el asunto. Pero Husserl en el comienzo de la primera Investigación Lógica, es, en efecto, a esta intención a la que dedica esas páginas. Es decir, Frege solamente menciona la actividad intencional, pero no la explora en su dimensión constitutiva de sentido y referencia.

Para Sokolowski la interpretación que Føllesdal, Smith y McIntyre realizan de la noción de noema de Husserl «es incorrecta, y revela una mala comprensión, no sólo del noema, sino también de la idea de Husserl de intencionalidad, su reducción transcendental y su idea de la filosofía»²⁴. Smith y McIntyre, siguiendo a Føllesdal, consideran que el noema es una entidad intensional abstracta, que basándose en el esquema tricotómico, media entre el acto y el objeto referido; una entidad que en virtud de este carácter explicaría la intencionalidad de un acto y como la referencia al objeto intendido se realiza de determinada manera. Es decir, en realidad, comparan el noema con el sentido fregeano, y de esta manera lo hacen ser semejante al modo de darse el referente. Esta idea es en general criticada por Sokolowski, ya que a su parecer estos autores fracasan al no ver que en la reflexión filosófica no nos centramos en la correlación entre objeto y sujeto, o noema y noesis, sino que realmente los objetos están en correlación con nosotros mismos y con nuestra intencionalidad, es decir, cualquier cosa es examinada desde su presentabilidad con relación a nosotros.

El punto central de su crítica es que «ellos toman la reflexión transcendental como centrada simplemente en la subjetividad en su

²⁴ Sokolowski, *op. cit.*, p. 524. Trad. mía.

estructura intencional, y afirman que descubrimos el noema en su papel mediador cuando adoptamos este enfoque; pero ellos no preservan el objeto como parte de lo el enfoque puede cubrir. Si preservaran el objeto, no necesitarían el noema como una entidad mediadora.... Smith y McIntyre quieren usar el noema como un instrumento que explicaría como la conciencia se vuelve intencional. Pero la filosofía de Husserl no es explicativa en este sentido; no proporciona instrumentos, simplemente describe.»²⁵

McIntyre, partiendo de que Frege y Husserl compartieron un «espacio mental común», que se manifiesta en sus discusiones y críticas mutuas, su oposición al naturalismo, relativismo y psicologismo y el compartir los intereses fundacionales de la lógica y las matemáticas, aboga por la tesis de que el primer proyecto de Husserl, en el que coincidía con Frege, guía también todo su pensamiento posterior. Los puntos que ligan a estos autores son, según McIntyre, especialmente interesantes para una mejor comprensión de la noción de noema de Husserl y la relación que tiene con la de sentido de Frege.

En opinión de Welton, las diferencias que se observan entre McIntyre y Sokolowski se deben sobre todo a que basan sus análisis en dos interpretaciones diferentes de Husserl, pero no de Frege. Es decir, McIntyre, que sigue muy de cerca el texto de Husserl de las *Ideas I*, interpreta los sentidos como entidades intensionales, abstractas, ideales, características de todos los actos intencionales; su argumento es que los noemata, que es un término introducido por Husserl en esta obra, tienen que ser identificados con los sentidos, al ser los componentes de los actos intencionales y distintos de los objetos a los que los actos se refieren. Sokolowski, en cambio, sigue la *Lógica Formal y Transcendental*, y por ello rechaza esta interpretación, ya que el noema no se identifica ni como un componente de un acto ni como una entidad mediadora entre acto y objeto, sino como cualquier objeto, inclusive sentidos, «en tanto son examinados en su presentabilidad a nosotros». En resumen, por un lado,

²⁵ *Ibid.*, p. 527. Trad. mía.

McIntyre entiende la intencionalidad dentro de un modelo triádico: actos, sentidos, objetos; por otro lado, Sokolowski considera la intencionalidad como diádica, constituida sólo por actos intencionales y sus correlatos objetivos.

Finalmente presenta una serie de ideas para tratar de salir de este punto muerto:

- a) Volver al texto de Frege en el que éste intenta clarificar lo que se entiende por *Sinn* como opuesto a *Bedeutung* de una expresión conceptual.
- b) Mostrar que Frege diseña su teoría del sentido y las proposiciones con el objetivo de aplicarla al discurso científico, no al discurso ordinario.
- c) Sugerir que la interpretación de Husserl de la noción de noema en la época de la *Lógica Formal y Transcendental* es mejor comprendida si se la entiende como una "familia de nociones" y por lo tanto no se la reduce únicamente o bien a un correlato objetivo de los actos intencionales sobre los que se reflexiona filosóficamente (similar a la posición de Sokolowski), o bien a una entidad intensional abstracta (como la postura de McIntyre).

BIBLIOGRAFÍA

- BURGE, T.: «Individualism and the Mental», *Midwest Studies in Philosophy*, vol. IV, P.A. FRENCH, T.E. UEHLING & H.K. WETTSTEIN (Eds.), Ed. Univ. Minnesota, Minneapolis, 1979.
- «Other Bodies», *Thought and Object*, A. WOODFIELD (Ed.), 1982, (pp. 97-120).
- DAVIDSON, D.: *Essays on Action and Events*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1980.
- Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1984.
- DENNETT, D.C.: «Current issues in the Philosophy of Mind», *American Philosophical Quarterly*, 15, 1978.
- «Beyond Belief», *Thought and Object*, A. WOODFIELD (Ed.), 1982, (pp. 1-95).
- FØLLESDAL, D.: *Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der Phänomenologischen Philosophie*, Oslo, 1958.
- «An Introduction to Phenomenology for Analytic Philosophers» en R.E. OLSON & A. M. PAUL, *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, Ed. John Hopkins, Baltimore, 1972, (pp. 417-429).
- «Husserl's notion of noema», *Journal of Philosophy*, 66, 1969, (pp. 680-687).

- Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges, Ed. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980.
- HAAPARANTA, L.: «Analysis as the Method of Logical Discovery: Some Remarks on Frege and Husserl», *Synthese*, 77, 1988, (pp. 73-97).
- HARNEY, M.: *Intentionality, Sense and the Mind*, Ed. Martinus Nijhoff, The Hague, 1984.
- HUSSERL, E.: *Philosophie der Arithmetik*, 1891.
Logische Untersuchungen, 1900-1901.
Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, 1, 1913.
Formale und transscendentale Logik, 1929.
 «Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik», 1891.
 «Zur Logik des Zeichen», 1890.
 «Intensionale Gegenstände», 1894.
 Recensión de la obra de Twardowski *Zur Lehre von Inhalt*, 1896.
Gesammelte Werke. Husserliana, M. Nijhoff, La Haya, 1950 ss.
- KUSCH, M.: «Husserl and Heidegger on Meaning», *Synthese*, 77, 1988, (pp. 99-127).
- MCINTYRE, R.: «Husserl and Frege», *The Journal of Philosophy*, vol. 4, n° 10, 1987, (pp. 528-535).
- MOHANTY, J.N.: *Husserl and Frege*, Ed. Indiana University Press, Bloomington, 1982.
 «Husserl's Thesis of the Ideality of Meanings» en J.N. MOHANTY (ed.), *Readings on E. Husserl's "Logical Investigations"* (R.H.), Ed. Martinus Nijhoff, The Hague, 1977, (pp. 76-83).
 «Husserl and Frege: A New Look at their Relationship», en (R.H.) *E. Husserl's Theory of Meaning*, Ed. Martinus Nijhof, 1976.
- PUTNAM, H.: *Philosophical Papers, vol. II: Mind, Language and Reality*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1975.
- SEARLE, J.R.: *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1983.
- SMITH, D. S. y McIntyre, R.: *Husserl and Intentionality*, Ed. Reidel, Boston, 1982.
- SOLOMON, R. C.: «Sense and Essence: Frege and Husserl», en R. C. SOLOMON (Ed.), *Phenomenology and Existentialism*, Ed. Harper & Row, New York, 1972, (pp. 272-273).
- SOKOLOWSKI, R.: «Husserl and Frege», *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n° 10, 1987, (pp. 521-528).
- WELTON, D.: «Frege and Husserl on Sense», *The Journal of Philosophy*, vol. 84, n° 10, (pp. 535-536).
- WOODFIELD, A.: *Thought and Object*, Clarendon Press, Oxford, 1892:



EL SER PSÍQUICO Y EL MUNDO DE LA VIDA: ¿SÓCRATES O HUSSERL?

por Oscar L. GONZÁLEZ-CASTÁN

1. El problema de Sócrates

En el diálogo platónico *Fedón*, Sócrates cuenta la decepción que sintió en su juventud cuando se entregó al estudio de la teoría del filósofo Anaxágoras con el fin de penetrar en lo que hay de verdad en la tesis que afirma que la inteligencia (Nous) lo ordena todo y es la causa de todo (97 c). Para Sócrates, la consecuencia de esta afirmación sería que para cualquier objeto de estudio explicar su causa consistiría en explicar la necesidad de por qué una cosa es mejor de cierta manera que de otra cualquiera. Sin embargo, Sócrates se siente profundamente decepcionado cuando en el transcurso de la lectura del filósofo de Clazomene se da cuenta de que éste no atribuye a la «inteligencia ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas» (98 b-c). Justo a continuación dice:

Me pareció que había *sucedido* algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros... Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajar y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar *las verdaderas causas*: que una vez que a los atenienses les pareció mejor

condenarme a muerte, por eso también a mí me *ha parecido mejor* estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro!, según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera *creído* que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa (Fedón 98c-99b). (Los subrayados son míos)

2. Sócrates y la caracterización del ser psíquico

a) Intencionalidad y causalidad

El comportamiento de Sócrates cuando conversaba con sus amigos el día anterior a su muerte, constituye un ejemplo inmortal y trágico de cómo cierta clase de representaciones mentales —las creencias, los deseos, los juicios, las valoraciones y otros estados representacionales semejantes —puede ser invocada para explicar las causas de la conducta. Sin embargo, es irremediable dejar ahora al arbitrio de cada cual que el significado de la palabra “representación” cobre un perfil más o menos exacto. Para aclarar mínimamente cuál es el giro al que se quiere aludir en este momento inicial, sólo se apela a las intuiciones más básicas que todos compartimos acerca de cómo explicamos cotidianamente alguno de nuestros comportamientos. Sencillamente, los explicamos como los explicaba Sócrates: recurrimos a las representaciones mentales y decimos que ellas están esencialmente involucradas en los procesos etiológicos que dan origen a nuestras conductas. En este sentido, no hemos hecho grandes

progresos a pesar de todo el tiempo que ha transcurrido desde la muerte de Sócrates.

La ahistoricidad que parece ser propia de esta clase de explicaciones causales de la conducta puede considerarse como un indicio de la utilidad y profundidad de la "teoría" que propone esta clase de explicaciones. Esta "teoría" recibe el nombre de "psicología popular" (*Folk Psychology*) en las discusiones actuales sobre filosofía de la mente. La psicología popular formaría parte de ese conjunto de estructuras conceptuales máximamente genéricas con las que todos contamos de antemano, y que usamos para describirnos y describir el mundo en que vivimos y actuamos. Poner en claro cuáles son las entidades de las que se sirven las explicaciones de la psicología popular y cuáles son sus propiedades, supondría saber con qué dificultades esenciales tendría que enfrentarse una teoría psicológica que quisiera reivindicarlas como entidades teoréticas dignas de una consideración científica madura y que no estuviera atendida meramente a lo que el sentido común dictamina. El propósito de esta comunicación está orientado a conseguir una cierta claridad sobre esta cuestión. Husserl, dentro de la tradición fenomenológica, y Fodor y Garfield, entre los filósofos de la mente contemporáneos, son algunos de los numerosos autores que han subrayado con más frecuencia la idea de que la inteligibilidad de la empresa psicológica científica y, así, el fundamento que le da sentido en cada uno de sus estadios, depende de la claridad que seamos capaces de hacer sobre este punto de partida. Por consiguiente, lo que está en juego aquí no es otra cosa que la aprehensión de la esencia genérica de los objetos que deben ser sometidos a los métodos de la investigación psicológica especializada.

Desde el punto de vista de la psicología popular, se puede establecer tentativamente que las creencias y deseos de Sócrates son representaciones mentales, o, en terminología ya clásica, actitudes proposicionales. Por el contrario, los huesos y los tendones no lo son. Las actitudes proposicionales de Sócrates son, según él y según todos nosotros —al menos en principio—, "las verdaderas causas" de por qué está esperando tranquilamente la muerte en la ciudad de

Atenas. En definitiva, entender la etiología de lo que él está haciendo, no es describir la constitución física de todas y cada una de las partes de su cuerpo. Tampoco bastaría con la formulación de las leyes de generalidad empírico-contingente que expresan las regularidades contrafactuales que se dan entre esas partes. Para entender su comportamiento, antes que con cualquier otra cosa, sería necesario contar con el conocimiento de sus actitudes proposicionales y asumir que al menos una parte de sus comportamientos está relacionada con sus representaciones mentales por medio de ciertas principios y leyes generales.

Las ventajas fundamentales con las que se nos presentan las explicaciones psicológicas de sentido común son su comprensibilidad y sus pretensiones predictivas. Aunque probablemente es verdad que la singularidad de Sócrates es irrepetible, sin embargo, ¿quién, cuando leía el texto de Platón, no ha pensado que si estuviera en posesión de los mismos deseos y creencias que Sócrates no estaría dispuesto a seguir su conducta? La clase de explicación de las causas del comportamiento que Sócrates considera adecuada tiene, desde este punto de vista, la propiedad de ser sumamente comprensible para todos nosotros. No es de extrañar. Estas explicaciones, como acaba de recordarse, las utilizamos constantemente en nuestra vida cotidiana. De hecho, cuando Platón escribió *Fedón*, seguramente contaba con que todos entendiéramos a Sócrates cuando éste negaba que la disposición de sus huesos y tendones era la causa de su sobrecogedora espera. Sin embargo, su advertencia es también una señal inequívoca de que no todo el mundo en Grecia era un realista intencional, es decir, que no todos admitían que la atribución de actitudes proposicionales a un sujeto es el medio más adecuado para explicar la etiología de su comportamiento. Sin embargo, estas primeras aproximaciones al planteamiento general del problema de la «inteligencia encarnada» (Fodor 129), esto es, el problema de explicar cómo es posible que la inteligencia sea causa en seres que son materiales, no son todavía suficientes. Si Sócrates hubiera deseado marcharse de la ciudad en vez de soportar la pena y hubiera creído que así podía hacerlo, su comportamiento, permaneciendo el resto de

las condiciones iguales, hubiera sido, muy probablemente, distinto. Esta indicación apunta hacia el hecho de que las actitudes proposicionales deben de portar algún rasgo que las diferencie entre sí y que, en algún sentido, sea responsable de los efectos que ellas tienen en la conducta del sujeto a quien se adscriben. La literatura filosófica denomina a este rasgo diferenciador de múltiples maneras. Las más comunes son las de "contenido semántico", "contenido intencional", "objeto" o "proposición". En cualquier caso, todas estas caracterizaciones sólo vienen a insistir en la idea de que las actitudes proposicionales son estados intencionales.

De acuerdo con esta última consideración, el problema de la inteligencia encarnada se concreta en buscar las condiciones de posibilidad para que podamos decir justificadamente que las causas de verdad de la conducta ejemplar de Sócrates son sus actitudes proposicionales y los contenidos semánticos de éstas. Como mínimo, es la conjunción de estas dos propiedades de las actitudes proposicionales —su capacidad causal y sus contenidos intencionales— la que explicaría el hecho de que Sócrates esté sentado en una cárcel de Atenas y no camino de Mégara. Sócrates podría haber creído que lo mejor era cumplir con la sentencia dictada por los ciudadanos de Atenas, pero no desear cumplirla. Si ésta hubiera sido la situación psíquica en la que se hubiera encontrado, la interacción causal de sus creencias y deseos habría dado lugar, *ceteris paribus*, a una conducta muy distinta de la que nos narra Platón.

Según Fodor, esta clase de reflexiones da pie a pensar que los estados mentales que son muestras de tipos de actitudes proposicionales constituyen un entramado de causas y efectos. Estos entramados de causas y efectos entre los diversos estados mentales que forman nuestra vida psíquica se llaman "procesos mentales". Lo propio es que pensemos naturalmente en dichos procesos mentales como las causas (eficientes) de muchos de nuestros comportamientos. Las actitudes proposicionales serían los eslabones imprescindibles de estas cadenas causales que, finalmente, originarían el comportamiento manifiesto. Pero formarían parte de ellas de una manera muy peculiar, al menos desde el punto de vista de la psicología popular.

Las actitudes proposicionales no sólo conservan, claro está, las relaciones semánticas entre sus contenidos intencionales, sino que, además, se las apañan de alguna manera para interactuar causalmente.

Por informales que parezcan en principio estas precisiones, sin embargo, lo que ellas ponen de manifiesto es que las explicaciones de la psicología popular apelan esencialmente a entidades a las que atribuye a la vez poderes causales y contenidos semánticos. Estas son las propiedades esenciales de las entidades que caen bajo las generalizaciones de la psicología popular y de las que estaría hablando implícitamente Sócrates. Como se puede suponer fácilmente, la dificultad esencial aquí sería la de saber cómo podría estar construida una mente o un "alma" para que los estados mentales pudieran estar relacionados tanto semántica como causalmente (Fodor 14).

b) Problema: La promiscuidad ontológica del ser psíquico

El origen del rompecabezas teórico que Sócrates plantea es que, por una parte, la aprehensión precientífica del ser psíquico obliga a poner en marcha, como su motivación inteligible más originaria, una teoría psicológica acerca de los procesos mentales que explique el isomorfismo entre las relaciones semánticas y las relaciones causales que la psicología de sentido común atribuye a las actitudes proposicionales como causas del comportamiento. Por otra parte, la escisión dualista entre naturaleza en sí y mundo subjetivo que introdujo el avance de la metodología matemática, hace evidente que la psicología, como ciencia del ente psíquico, fuera automática y sistemáticamente descartada del reino de las ciencias "exactas" de la naturaleza. El desarrollo de la historia de la psicología desde la escisión dualista llevada a cabo en el pensamiento de Descartes, puede contemplarse como el intento denodado de la psicología por encontrar un método y una definición de sus problemas que le devolviera el derecho de pertenecer, sin asomo de duda, a las ciencias naturales especiales.

El problema de Sócrates se complica mucho más cuando se tiene en cuenta que la psicología popular parece obligar a postular una ontología promiscua para el ser psíquico —el ser psíquico tiene

propiedades semánticas y también causales—, pero que el mundo constituido y pensado con categorías científico-naturales no admite esta promiscuidad debido al dualismo inevitable a que dieron lugar la matematización de la naturaleza y la posterior eliminación sistemática de lo propiamente psíquico del reino científico. La imagen científica del mundo dice que si para hacer psicología debemos contar con un ser promiscuo, entonces no tendremos psicología. Tendremos neurofisiología o, finalmente, física. En cualquier caso, intentaremos reducir la psicología a otra ciencia más básica —posiblemente, en último término, a la física. Es decir, buscaremos teorías causales del comportamiento en las que no haya rastro de ninguna entidad con propiedades intencionales. Lo que sea preciso, antes que sucumbir, por así decir, a la “amoralidad” metafísica a propósito del ser psíquico. No seremos realistas intencionales.

3. Husserl y la caracterización del ser psíquico

a) Intencionalidad e “imperar” yoico.

¿Puede ser cuestionado el punto de partida mismo de la investigación psicológica? Los dos datos primarios que se nos daban como punto de partida de la investigación psicológica —la intencionalidad y la causalidad de las actitudes proposicionales— ¿son realmente primarios? Estas dos preguntas no se refieren ahora mismo a la posibilidad de erigir una “psicología neurofisiológica” que no dé cabida a entidades intencionales, sino sólo causales. Por el contrario, aluden a la posibilidad de construir una psicología exclusivamente intencional pero no causal, sin que esta psicología deje de ser una psicología científica. Es más, con la pretensión de que ella sea la psicología realmente científica: una psicología absolutamente carente de ingenuidades y supuestos, que estaría alentada, para alcanzar esta meta, por un sentido de científicidad radicalmente distinto del de la científicidad natural-objetiva. Esta tercera opción está representada por las tesis de Husserl.

Husserl tuvo el mérito enorme de enunciar con singular fuerza y nitidez por qué una psicología construida con los cánones de la cientificidad instaurados en la modernidad nunca podría haber servido de ayuda especial a la verdadera psicología, que, a la larga y mediante la aclaración constante de sus supuestos, debe identificarse con la filosofía trascendental. En este sentido, el dualismo psicofísico fue desastroso tanto para la filosofía como para la auténtica psicología. Husserl denunció este hecho pero no contestó específicamente cómo la psicología podría superar este dualismo congénito. Mejor dicho, sí que declaró cómo superarlo, a saber: eliminando el problema de la "inteligencia encarnada", en el sentido en el que hoy se entiende éste, mediante el planteamiento de la tarea de una investigación rigurosa de la subjetividad universal constituyente. Sin poder entrar directamente en el género de investigaciones que debería abrazar este proyecto, creo que el camino que quiso seguir Husserl estaba orientado por este otro lema: si para hacer psicología debemos contar con un ser promiscuo, entonces haremos psicología sin causalidad. Como se impone de suyo, la primera tarea será la de mostrar que no es correcto hablar de causalidad cuando se hace referencia a las propiedades ontológicas del ser psíquico tal y como se da éste en la psicología popular, en el "mundo de la vida", como dice Husserl. Para hacer posible esta eliminación, el primer paso será intentar caracterizar el ser psíquico —las almas, las mentes— tal y como se nos da previamente en el mundo de la vida. Esta caracterización debe ser llevada a cabo, según Husserl, «de una manera realmente desprejuiciada,... de un modo totalmente ametafísico» si es que se quiere «capturar el último sustrato auténtico de una ciencia de las "almas"» (Husserl 1976: 216).

De acuerdo con Husserl, mi "imperar" yoico sobre mi cuerpo vivo (*Leib*) y la intencionalidad, son los dos datos esenciales que se pueden extraer de la descripción ametafísica de la experiencia mundano vital del ser psíquico. En la experiencia fenomenológica, mi cuerpo no lo vivo originariamente como un simple cuerpo físico (*Körper*) entre los otros muchos que componen el sistema natural cerrado de cuerpos que pueblan el universo natural, sino como

cuerpo vivo (*Leib*) sobre el que yo “impero” o “mando” (*ich walte*); un cuerpo al que “animo”, al que “muevo”. Sin embargo, pronto descubro también que no solamente impero sobre mi cuerpo, sino que él es —dentro de ciertas limitaciones conocidas intuitivamente por todos— un instrumento que colabora conmigo y con mis intenciones de una manera más o menos armónica y eficaz cuando intento “imperar” también sobre el mundo físico circundante: yo cojo, atraigo, subo o bajo este o aquel objeto (Husserl 1976: 216). En general un “yo puedo hacer”. Es así como experimento de forma originaria en mi cuerpo vivo la «corporeización de las almas» (Husserl 1976: 220). Sólo cada uno en sí mismo puede encontrar propiamente esta clase de experiencia única.

El segundo dato esencial de la experiencia mundano-vital de lo psíquico que destaca Husserl no es otro que el de la intencionalidad, que se manifiesta de múltiples formas en el mundo vital: el lenguaje, la percepción, la persecución de fines y medios, etc. (Husserl 1976: 236).

Podría parecer que estos dos datos esenciales coinciden en sus líneas generales con las propiedades del ser psíquico que se pueden desprender de la queja que Sócrates expresaba a propósito de las explicaciones mecanicistas de su conducta. Lo que estaría reclamando Sócrates sería, en el lenguaje de Husserl, su imperar yoico sobre su cuerpo vivo; imperar en el que se manifestarían sus cogitaciones y sus disposiciones intencionales en general, en virtud de la docilidad y transparencia —una vez más dentro de ciertos límites— con las que su cuerpo vivo “traduce” públicamente estas intenciones subyacentes. Sin embargo, si se expresa de esta manera la coincidencia general de las propiedades que Sócrates y Husserl atribuyen al ser psíquico de la experiencia común, se deja escapar una diferencia fundamental. Donde Sócrates hablaba explícitamente de que sus cogitaciones son las “verdaderas causas” de por qué está en la cárcel, Husserl, quizá más cauto y, en cualquier caso, mucho más receloso, habla de un vago “imperar”.

¿Cuáles son las motivaciones profundas que impulsaron a Husserl a hablar de un mero “imperar”, pero no de un “causar”? Los tres

frentes que guían ahora la discusión son la espacio-temporalidad, la causalidad y la individuación de lo propiamente psíquico. Estos tres conceptos están estrechamente relacionados. Con todo, convendría tratar en primer lugar la espacio-temporalidad en unión con la causalidad. Según Husserl, la espacio-temporalidad es «la forma universal del mundo real» y, en primera instancia, de los cuerpos (*Körper*) (Husserl 1976: 220). La doctrina clásica es que lo que es material es, *eo ipso*, espacio-temporal. Por consiguiente, si se admitiese que los estados intencionales que Sócrates se adscribe y presenta como las verdaderas causas de su comportamiento fueran realmente causas, entonces, muy probablemente, habría que caracterizarlos como materiales y, se sigue de suyo, como espacio-temporales. Cualquier cosa que tiene capacidad causal es material y, *eo ipso*, espacio-temporal. Husserl se pregunta ahora si las almas poseen, al igual que los cuerpos y en el mismo sentido, espacio-temporalidad. Acogiéndose a la doctrina de su maestro Brentano, Husserl enuncia simplemente que «el ser anímico en y para sí no tiene ninguna extensión ni ubicación espacial» (1976: 220). La conclusión cae por su propio peso: lo que no es espacio-temporal, no es material y no tiene, por tanto, capacidad causal. Un yo, propiamente, no causa “por medio” de sus actitudes proposicionales. Antes bien, la argumentación precedente obliga incondicionalmente a diluir poco a poco la forma de expresión que utiliza Sócrates, que es ontológicamente muy arriesgada y, quizá, apresurada, hasta llegar a un vago “imperar yoico”. El problema que surge de inmediato es entender cómo puede realizarse este “imperar” yoico, cómo puede explicarse más allá de estas caracterizaciones intuitivas que se establecen sobre el sustrato descriptivo básico que ofrece el análisis “desprejuiciado” del mundo de la vida. Que alguna clase de dificultad esencial debe estar contenida ya en estas descripciones, puede colegirse del hecho de que Husserl escriba siempre la palabra “imperar” entre comillas, como si su sentido remitiese a dificultades encerradas más allá de las connotaciones inmediatas que aquella palabra tiene.

Ahora importa retomar el problema de la “causalidad” de lo psíquico, pero esta vez en unión con el problema de su individuación y no con el de su espacio-temporalidad. Su comprensión es única-

mente posible cuando se contraponen la causalidad e individuación de los cuerpos y la causalidad e individuación de las "psiques".

«Un cuerpo es lo que es en tanto que este cuerpo determinado: un sustrato de cualidades "causales" localizado espacio-temporalmente en su propia esencia. Así pues, si se hace desaparecer la causalidad, el cuerpo pierde su sentido de ser como cuerpo, su identificabilidad y diferenciabilidad como individualidad física. Pero el Yo es "éste", y posee la individualidad en sí y a partir de sí mismo, no a partir de la causalidad» (Husserl 1976: 221-222).

La dificultad inherente a esta cuestión de las relaciones entre la causalidad y la individuación es semejante a la que aparecía anteriormente cuando se discutió el problema de la espacio-temporalidad del ser psíquico. Desde el punto de vista originario en el que yo me percibo a mí mismo, no me sentiría cómodo si alguien estuviera dispuesto a defender respecto de mí que mi *haecceitas* depende esencialmente de las interacciones causales entre "el mundo" y mis estados anímicos, o entre mis estados anímicos entre sí, o entre éstos y mis movimientos corporales. Parece que yo soy una entidad individual a la que no hace la más mínima contribución el hecho de estar impropia e indirectamente localizada en un cuerpo, y como "participando" de su espacio-temporalidad (Husserl 1976: 220).

«En tanto que tal <el Yo> tiene de antemano en sí su unicidad. Para el Yo, tiempo y espacio no son principios de individuación; el Yo no conoce ninguna causalidad natural, la cual, según su sentido, es inseparable de la espacio-temporalidad; su actuar es un imperar yoico y éste acontece inmediatamente por medio de sus cinestesis en tanto que imperar en su cuerpo vivo, y sólo mediatamente (puesto que éste también es cuerpo) sobre otros cuerpos» (Husserl 1976: 222)

b) Las cinestesis: ¿la glándula pineal de Husserl?

La importancia que tiene el texto que se acaba de citar es que delega momentáneamente la discusión de la individuación del yo —nunca sujeta a la causalidad natural— al problema de su actuación. Su actuar

no es un causar sino un "imperar". Sin embargo, esta comprensión pasaría necesariamente por la comprensión de las cinestesisas como el lugar privilegiado en el que se realiza y manifiesta esta capacidad ejecutiva del yo¹.

Mi tesis es que es posible que haya una precomprensión oscura de lo que sea este actuar inmediato del "imperar" yoico sobre su cuerpo vivo. Pero no creo que haya una comprensión propia de cuáles sean sus condiciones de posibilidad. Varios son los problemas que se dan aquí la mano. El primero es la sospecha de que yo no "muevo" mi mano de la misma manera que una bola de billar mueve a otra cuando choca con ella. Sin embargo, mi mano —aquello sin lo cual mi "imperar" se quedaría en mera posibilidad impotente de actuar mediatamente sobre otros cuerpos— sí que puede mover este o aquel objeto según el modelo de las bolas de billar. Si el modelo intuitivo de las bolas de billar es el de la causalidad natural, entonces no quiero decir que mi "imperar" yoico sea un causar natural. La contrapartida de este recelo es relegar al irracionalismo cómo es que el Yo dispone libremente de su súbdito corporal.

Recurrir a las cinestesisas, como hace Husserl, no parece que sea de gran ayuda. Las cinestesisas son el punto misterioso donde lo yoico y lo físico se dan la mano. Argumentaré que si no se puede solucionar el problema de las cinestesisas sin hablar de cómo los estados intencionales del sujeto son causa (sea cual sea el sentido en que haya que hablar de causa aquí), entonces sería difícil no reconocer que los dos datos inmediatos que la psicología popular provee como el punto de partida inteligible de la investigación psicológica son la causalidad y la intencionalidad de los estados representacionales del sujeto.

¹ Sin embargo, la discusión sobre las cinestesisas es relativamente independiente de problemas tan interesantes como el de la individuación del yo. Cf. Husserl, Edmund. «Seefelder Manuskripte über Individuation». En *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). (Ed. Rudolf Boehm. Husserliana X. The Hague: Martinus Nijhoff), 1966: 237-268. Una idea de las dimensiones metafísicas que llegó a adquirir el problema de la individuación en la filosofía de Husserl, puede encontrarse en: Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. (Ed. Iso Kern. Husserliana XV. The Hague: Martinus Nijhoff), 1973: 666-670.

Antes, como es obvio, conviene recorrer algunos pasos fundamentales para justificar esta aserción. En *Experiencia y Juicio* las cinestesis son conceptualizadas como movimientos corporales que están, ante todo, al servicio de los procesos perceptivos del sujeto y, en concreto, al servicio de la percepción externa (Husserl 1985: 89). Gracias a estos movimientos corporales, el objeto de percepción externa va mostrando nuevos lados hasta ahora ocultos para el sujeto. Su rendimiento también puede ser el de hacer que un objeto que no se nos está dando en el modo de la percepción, pueda dárseos él mismo en persona.

Los movimientos cinestésicos son, por otra parte, efectos o resultados (*Auswirkungen*) "de las tendencias de la percepción", tendencias que se manifiestan primariamente en la orientación no simplemente puntual del yo hacia el objeto. Estos movimientos corporales tienen la función esencial de desarrollar estas tendencias perceptivas. Ellos proveen al sujeto, por así decir, con nuevas imágenes (*Bilder*) del objeto percibido. El objeto de percepción externa se da primariamente en una imagen tras la primera orientación del yo, y llega a constituirse paulatina y reglamentadamente para el sujeto mediante la síntesis de nuevas imágenes que son vividas por aquél como imágenes del mismo objeto. Entre otras condiciones, este constituirse gradual y reglamentadamente el objeto para el sujeto se realiza precisamente gracias a las cinestesis. Los movimientos del cuerpo vivo (*Leibesbewegungen*) y los modos de aparición del objeto correrían paralelos (Rang 161).

En estos movimientos corporales, yo, como «sujeto cinestésico» (Rang, 162), me manifiesto a la vez como productivo y receptivo respecto del objeto. En ciertas condiciones, está en mi mano interrumpir la secuencia de imágenes que se produce constantemente de una forma paulatina cuando dejo que las cinestesis entren en juego libremente. Si cierro mis ojos o me niego a girar la cabeza para ver el objeto que, en su movimiento, se ha situado detrás de mí, me mantengo en una relación activa respecto de las pretensiones del objeto, de las tendencias perceptivas que ha originado en mí. Yo interrumpo aquellas cinestesis que caen dentro de mi radio de

acción; impero sobre ellas; soy activo. Por el contrario, no está en mi poder que no se originen nuevas y nuevas imágenes del objeto si «dejo que se produzcan las cinestesis.... <Si> pongo en juego estas y aquellas cinestesis frente al objeto, se presentarán estas y aquellas imágenes» de grado o por fuerza (Husserl 1985: 89).

La argumentación comienza ahora. Si una de las funciones esenciales de los movimientos corporales cinestésicos, si no la principal, es estar al servicio de la percepción externa de objetos, entonces esta función sería un buen criterio para clasificar un movimiento corporal específico como una cinestesia. Si esto es así, entonces el ámbito de manifestación de las cinestesis debería comprender tanto los movimientos imperceptibles de convergencia y acomodación oculares, como movimientos de ojos más amplios o movimientos de cabeza. Sin embargo, hay que advertir que Husserl sólo incluye en sus ejemplos de cinestesis aquellos movimientos del cuerpo que, en caso de necesidad, el sujeto podría controlar voluntariamente. Así pues, movimientos de cabeza o de tronco, pero no movimientos de acomodación y enfoque oculares. De todas las maneras es preciso insistir en que Husserl debería haber incluido ambas clases de movimientos si se hubiera atendido a la función principal que les asigna.

Husserl piensa que las cinestesis, aun poseyendo el carácter de procesos subjetivos activos, no son, o al menos no necesariamente, acciones voluntarias (Husserl 1985: 89 y 91). Involuntariamente muevo mis ojos o mi cabeza sin atender primariamente a ellos cuando me dejo arrastrar por las tendencias perceptivas que el objeto ha encendido en mí. Es más, algunos movimientos cinestésicos —si es que de verdad hay que incluir todos los que se han mencionado anteriormente— pueden pasar desapercibidos para el sujeto y, en este sentido, estar fuera de su control voluntario. Así, los movimientos de enfoque ocular. Sin embargo, de acuerdo con Husserl, ¿habría que suponer que estos movimientos seguirían siendo procesos subjetivos activos?

El obstáculo fundamental, sin embargo, no radica primariamente en el carácter voluntario o involuntario de los movimientos cinestésicos —aunque también en él—, sino en cómo los clasificamos.

Para clasificar toda esta variedad de movimientos corporales como cinestesis lo esencial es que ellos hayan servido funcionalmente para la obtención de nuevas "imágenes" del objeto percibido. No muevo mi tronco y mi cabeza para hacer cierto ejercicio de gimnasia o para desentumecer mis músculos, sino para ver mejor en todas sus fases este objeto que se mueve a mi alrededor. Los movimientos corporales se clasifican transversalmente por las intenciones del sujeto y no por su descripción física. Este movimiento corporal concreto es una cinestesia porque sirve a las intenciones implícitas que consisten en ir desarrollando las tendencias perceptivas que el objeto ha encendido en mí y a las que yo respondo con una orientación que no es meramente instantánea. El mismo movimiento corporal es un movimiento gimnástico porque sirve a las intenciones de seguir las fases de esta tabla gimnástica. Una teoría de las cinestesis como conducta perceptiva de un sujeto cinestésico no puede ser sustituida por una teoría de los movimientos corporales. El comportamiento y, por consiguiente, también el "comportamiento" perceptual, consiste en acciones, y las acciones clasifican transversalmente los movimientos. El mismo movimiento corporal puede ser una cinestesia o un movimiento gimnástico.

A la luz de estas descripciones de las cinestesis, ¿dónde queda el imperar inmediato del yo sobre su cuerpo vivo? ¿No está detrás del proyecto de Husserl hablar de los movimientos cinestésicos como si éstos pudieran producirse fuera de todo control voluntario y, por tanto, de toda actividad auténtica del yo? Si esto es así, ¿en qué sentido se puede decir que en los movimientos de acoplamiento y enfoque ocular, por ejemplo, hay una actividad inmediata del yo sobre su cuerpo vivo? Y respecto de los movimientos cinestésicos que sí pueden caer dentro del control voluntario del sujeto, ¿no se plantean para ellos las mismas preguntas que se querían resolver con su introducción? ¿No es legítimo preguntar cómo es posible que mi cuerpo ande alrededor de la pieza de museo cuando la observo por nuevos lados? En este caso, los movimientos cinestésicos están guiados por un interés, por una intención, que, como ya se anunció, es necesario tener en cuenta cuando se quieren clasificar determina-

dos movimientos corporales como cinestesis y no como movimientos gimnásticos. Pero el problema de Sócrates es precisamente saber cómo las intenciones del sujeto pueden guiar los movimientos corporales; cómo las verdaderas causas están en armonía, por así decir, con los estados corporales. Por consiguiente, nada o muy poco se ha avanzado por este camino. El imperar del yo sigue siendo un misterio, y el problema de la "inteligencia encarnada" sigue sin resolver. Decir que el imperar yoico acontece inmediatamente por medio de sus cinestesis no soluciona el problema de Sócrates porque no sabemos cómo tiene lugar este "acontecer", ni cuáles son sus condiciones de posibilidad.

¿Sócrates o Husserl? ¿Intencionalidad y causalidad como propiedades del ente psíquico tal y como se nos da éste en el mundo de la vida, o intencionalidad e imperar yoico? Creo que Sócrates tenía razón.

BIBLIOGRAFÍA

- FODOR, Jerry A. *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1987.
- GARFIELD, Jay L., *Belief in Psychology. A Study in the Ontology of Mind*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1988.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ed. Walter Biemel. Husserliana VI. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- *Erfahrung und Urteil*. Ed. Ludwig Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Trad. Jacobo MUÑOZ y Salvador MAS. Barcelona: Crítica, 1991. (He seguido esta traducción con algunas pequeñas variantes).
- PLATÓN, *Diálogos. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. Carlos García Gual (Fedón). Madrid, Gredos, 1986.
- RANG, B. *Kausalität und Motivation*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.

FENOMENOLOGIA Y EXPERIENCIA RELIGIOSA

Jorge M. AYALA
Universidad de Zaragoza

Introducción

La conmemoración de dos hechos históricos relacionados con la mística religiosa, como son: el primer centenario del nacimiento de Edith STEIN (12 de octubre de 1991)¹, discípula y ayudante de Husserl, y el cuarto centenario de la muerte de San Juan de la Cruz², es el motivo que me ha impulsado a retomar el tema de la *Fenomenología del hecho religioso*, un tema sobre el que periódicamente vuelven los fenomenólogos. En esta Comunicación haremos un planteamiento expositivo de los diversos intentos llevados a cabo en el campo de la Fenomenología de la religión, y concluiremos señalando cuál es la aportación de la Fenomenología a la aprehensión de la especificidad de la *experiencia religiosa*.

1. Husserl y la religión.

De todos es sabido que Husserl no aplicó su método fenomenológico a la religión. Sin embargo, el tema de Dios estuvo muy presente entre sus preocupaciones teóricas. Según escribe Isidro Gómez Romero,

¹ Edith Stein murió en el campo de concentración nazi de Auschwitz. Feldmann. Cf., *Edith Stein. Judía, filósofa y carmelita*. Herder, Barcelona, 1988.

² Sánchez de Murillo, J., «El pensamiento fundamental de la fenomenología moderna en la doctrina mística de San Juan de la Cruz. Una interpretación fenomenológico-profunda» en *San Juan de la Cruz*, N° 6, Ubeda, 1990.

«la investigación teológica de Husserl apunta a un Dios que no se cifra en una idea de valor puramente heurístico y regulativo, sino en un Dios personal, cuya absolutez y trascendencia se han de tomar como plenamente irreductibles en la más fuerte acepción. Es, por consiguiente, un Dios *pensado*, dentro del marco de las posibilidades filosóficas, tal como el teísmo lo concibe, pero también un Dios respecto al cual se hace así mismo viable, en un estrato originario o primordial, la actitud religiosa de la pura fe. Con esto último se pulsa la dimensión en la que debe, según Husserl, moverse la fenomenología de la vivencia constitutivamente religiosa»³.

Isidro Gómez cita la obra de Angela Ales Bello: *Husserl. Sul problema di Dio* (Ed. Studium, Roma, 1985), de la que toma fragmentos de dos cartas dirigidas por Husserl al teólogo Przywara (15-VII-1932) y a Rudolf Otto.

«Mi método fenomenológico satisface todos los genuinos problemas de la evidencia. Esto es válido también para las evidencias religiosas» (Ales Bello, p. 123). Acerca de la obra de Otto, escribe Husserl: «este libro tendrá un lugar tanto en la historia de la filosofía de la religión como en la fenomenología de la religión» (Ales Bello, p. 124). Y añade a continuación estas enigmáticas palabras: «El metafísico (teólogo) Otto me ha mostrado al fenomenólogo Otto trasportado por las alas y pienso, por lo mismo, como comparación, en los ángeles, que con sus alas se tapan los ojos» (Ales Bello, p. 124).

En la misma carta alude Husserl a la necesidad de volver a las raíces, a lo prefilosófico. De modo que distinguiendo entre el hecho contingente y el *eidos*, se investiguen fenomenológicamente: «las posibilidades esenciales y las necesidades esenciales de la conciencia religiosa y de sus correlatos». Y especifica que sería «necesaria una tipología esencial, sistemáticamente llevada, de los grados del darse lo religioso y precisamente en su desarrollo necesario y en sentido esencial».

³ Gómez Romero, I., *Husserl y la crisis de la Razón*. Cincel, Madrid, 1986, p. 15.

Vemos, pues, cómo Husserl reconoce que las manifestaciones religiosas son manifestaciones humanas diversificadas según culturas, y susceptibles de ser analizadas precategorialmente. Siguiendo este último camino, el fenomenólogo puede llegar a describir/intuir la *actitud religiosa* como una actitud originaria del hombre. Husserl, sólo dejó insinuado el tema de la experiencia religiosa, seguramente porque no se atrevió a sobrepasar los límites de su propio método filosófico.

Fueron sus más inmediatos discípulos quienes separando método y filosofía convirtieron el método en una vía de acceso al nuevo mundo humano que acababan de descubrir: el mundo de los *valores*. Max Scheler, a través del cual la fenomenología ha ejercido su mayor influjo en el terreno de la filosofía moral, de la filosofía de la religión y hasta de la teología, convirtió la *visión de esencias* husserliana en la vía de acceso a un mundo de valores inalcanzables para el entendimiento y que solamente pueden alcanzar una intuición *sui generis*, análoga a las *raisons du coeur* de Pascal. Esta intuición no es un hecho sentimental empírico (movimientos psicológicos de ira, odio, simpatía, etc.), ni mucho menos una forma *a priori* de la razón formal autónoma en sentido kantiano, sino la capacidad intencional de alcanzar las estructuras axiológicas objetivas, apriorísticas y materiales del mundo moral. Así es cómo se puede fundamentar una ética material de los valores, entre los que son fundamentales los valores religiosos (lo Sagrado) y los de la opción libre, según una jerarquía recta (los valores morales). Max Scheler ha escalonado los valores en cuatro series correspondientes a los diferentes niveles del sentimiento: *valores sensibles* (agradable, desagradable), *valores vitales* (noble y vulgar), *valores espirituales* (bello, feo, justo e injusto), y valor supremo de lo Sagrado y su opuesto, *lo profano*.

El análisis intencional no permite a Husserl dejar en reposo las esencias en un cielo de ideas. Max Scheler, por su parte, no presenta los valores como independientes de la conciencia afectiva. Esto no significa que se limite al hombre, como si fuera él su creador y poseedor. Más acá y más allá del hombre, los valores son como el

objetivo del movimiento ascendente de la vida, existente ya para el animal que puede percibir unos valores inferiores, y prolongarse en lo sagrado y en lo divino, más allá de lo que puede el hombre conocer y captar del mismo. Orientado así hacia los valores superiores, el hombre es como el punto o lugar de transición de una intencionalidad cósmica que viene de más abajo que él y va más allá de él. Si el hombre es, en efecto, donde se abren paso los valores espirituales y lo sagrado, habremos de convenir en que el hombre no se reduce a una estructura orgánica ni psíquica. «En cuanto es el más preciso, no puede ser objeto de captación y de intuición fenomenológica, sino bajo la presuposición y a la luz de la idea de Dios»⁴.

¿Cómo aparece el hombre en esa tensión de valores que lo atraviesa? «El es el ser dotado de un cuerpo propio" que mira intencionalmente a Dios y el "punto en donde se produce la brecha hacia el reino de Dios, aquel por cuyos actos se constituyen el ser y el valor del mundo por primera vez... ^EEs algo que se trasciende a sí mismo, que trasciende la propia vida y toda vida»⁵.

Así, pues, en el hombre es donde se abren paso los valores espirituales y lo sagrado. Pero si el hombre se define como "tendencia a lo divino", "transición a lo divino". y esa tendencia y transición no es obra de una estructura localizable y generalizable, sea ésta de orden biológico o psíquico se habrá de situar la esencia axiológica y moral del hombre en esa dimensión a la vez superior y única que es la *persona*. Aplicando la *reducción* a la persona, nos muestrea que ésta no es un puro sujeto lógico, porque reducido el hombre a la actividad racional, dicho sujeto es idéntico en todo hombre, perdiendo así la singularidad. Tampoco incluiría la dimensión afectiva. La singularidad caracteriza, por tanto, a la persona en su esencia misma, por lo cual cabe definir al hombre como un individuo absoluto. Ahora bien, si el hombre tiene por vocación o por destino

⁴ Scheler, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*. Gallimard, Paris, 1955, p. 299.

⁵ *op. cit.*, p. 15.

la "transición a lo divino", ¿no habremos de considerar ese "divino" como lo sagrado absoluto, y por consiguiente, puesto que lo sagrado caracteriza a la persona, como una persona divina? Max Scheler sostiene que una fenomenología de lo sagrado no permite, por sí misma, pasar a la afirmación de la *existencia de Dios*. La esencia divina "no debe franquear nunca los límites de la pura esencialidad". Dios no puede ser otra cosa que "la idea de Dios".

El método scheleriano de investigación sobre el hecho religioso inspiró los más importantes ensayos de fenomenología de la religión: *Lo Santo*, de Rudolf Otto (1917) y *Fenomenología de la Religión*, de G. van der Leeuw (1933). Sin embargo, con anterioridad a Husserl y a Max Scheler, encontramos aproximaciones fenomenológicas aplicadas al estudio de la experiencia religiosa que influyeron poderosamente aun después del intento de Max Scheler. Pensamos en Schleiermacher y en su definición de religión en términos de *sentimiento* y *gusto* del infinito o sentimiento de la absoluta dependencia. Esta visión romántica, teñida de cierto psicologismo influyó en Rudolf Otto y en W. James. El primero insistió en el *sensus numinis* como origen de lo sagrado, y en segundo en el *sentimiento* como la fuente más profunda de la religión. Todas estas descripciones, comenta Juan de Dios Velasco⁶, contraponen el sentimiento al conocimiento racional; hacen de este sentimiento, como contacto intuitivo, original, inmediato, algo fundamental que la razón no puede recuperar enteramente y que solo puede tematizar y explicitar. Se trataría, pues, de algo no expresable en conceptos y con lo que sólo cabría el contacto sobre la base de la *simpatía* con el objeto que lo experimenta.

Es verdad que ese sentimiento tiene para alguno de esos autores carácter intencional y procura, por tanto, un contacto real con su objeto; pero tal contacto sería anterior e independiente de las ideas y representaciones que el sujeto puede hacerse de su objeto.

⁶ Martín Velasco, J., *Hacia una filosofía de la religión cristiana*. Henry Duméry. Universidad Pontificia de Salamanca, 1970. Duméry, H., *Critique et religion*. Sedes, Paris, 1957. Vancourt, R., *La Phénoménologie de la Foi*. Desclée, Lille, 1953.

En consecuencia, la experiencia religiosa, vista desde la perspectiva *sentimentalista* o *simpática*, encierra un valor de verdad previo a todo razonamiento por ser anterior a la razón y a sus juicios. Schleiermacher y sus seguidores, al localizar la dimensión religiosa en el ámbito del sentimiento, creyeron ponerla a salvo de los ataques reduccionistas de la filosofía racionalista e idealista, así como del intento kantiano de reducir la religión a ética. Pero contagiaron la religión del más absoluto psicologismo. Por eso fue importante para el estudio de la religión la aplicación del método fenomenológico llevado a cabo por Max Scheler y por G. van der Leeuw. Primero, porque la *intencionalidad* evita caer en el psicologismo y en el platonismo de las esencias transhistóricas; segundo, porque la *epojé* permite aprehender el logos de la existencia religiosa, y vivir su significado y valor.

2. Fenomenología y religión

La Fenomenología de la religión no es la descripción empírica de los datos externos que atañen a la vida religiosa: actos de culto, tipología de la oración, ritos, sacrificios, liturgias, etc. (objeto de la ciencia de la religión: historia, psicología, sociología, etc.), ni es tampoco una metafísica del fundamento último de la religión: lo divino en sí, la existencia y naturaleza de Dios, la relación ontológica entre creatura y creador, etc. (objeto de la filosofía de la religión), sino que es la descripción pura del significado del fenómeno religioso vivido en la conciencia humana. En otras palabras, la fenomenología quiere penetrar en la estructura inteligible del fenómeno religioso (oración, admiración, contemplación, sacrificio, culto, rito, etc.) tal como es asumida por la subjetividad del investigador y participado intersubjetivamente por la comunidad. Esta investigación presupone cierta empatía o participación afectiva del investigador en el fenómeno en cuestión.

Las estructuras inteligibles están *condicionadas* histórica y culturalmente, pero trascienden esos mismos condicionamientos, en cuanto que: a) son *invariables* en cierto modo frente a las circunstancias temporales y locales; b) son *vividas* interior y existencialmente y no sólo descritas desde fuera, como meros sucesos factuales. Así por ejemplo, la actitud de terror y de fascinación ante lo *tremendum* y lo *numinosum*, tal como los describe R. Otto, se halla en toda experiencia religiosa, entendida como relación vivida del hombre con lo *Totalmente Otro* que trasciende al yo y al mundo.

Tras ochenta años de aplicación del método fenomenológico al estudio del fenómeno religioso, se pueden destacar algunas aportaciones importantes: 1) el redescubrimiento de la especificidad de la religión y de su carácter originario en la historia y en la cultura humana. Ciertamente que no todos los fenomenólogos reconocerán la originalidad de la experiencia religiosa, debido sobre todo a su sentido trascendente. Pero nuestro acercamiento al fenómeno religioso supone siempre que uno está abierto y disponible a que tales experiencias puedan ocurrir. De lo contrario, no sólo se cierra uno la puerta a las vivencias de ese tipo, sino que se incapacita para comprenderlas en aquellos seres religiosos que dicen sinceramente haberlas experimentado⁷. 2) La racionalidad propia del hecho religioso. La utilización del método fenomenológico ha permitido plantear el problema de la relación entre la razón y la religión en otros términos que los del sometimiento de lo uno a lo otro o en el mutuo e irreconciliable enfrentamiento⁸.

Las interpretaciones *emocionalistas* de la experiencia religiosa tienen el mérito de haber puesto de manifiesto la *originalidad de la experiencia* y la imposibilidad de reducirla a una doctrina, código, institución o cualquiera de los otros elementos que también contienen. La *experiencia religiosa* no puede ser reducida a ser cosa del

⁷ Blanch, A. «Comparación de la experiencia estética con la religiosa» en *Experiencia religiosa*. ASINJA, UPCM, 1989, p. 85.

⁸ Martín Velasco, J., *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Cristianidad, Madrid, 1978, p. 72.

sentimiento y de la emoción, aunque ambas intervengan en ella. Todo orienta a pensar que es la totalidad del sujeto: sentimiento, razón, decisión y voluntad lo que interviene en ella. Sobre todo, son la decisión y el consentimiento las que constituyen el centro de la estructura religiosa, puesto que en la *experiencia religiosa* hay un salto al vacío que denominamos fe, mediante la cual el sujeto va más allá de sí mismo. Este aspecto, entre otros, es el que permite distinguir la experiencia religiosa de la experiencia estética. Ante una experiencia religiosa, ésta no está libre de condicionamientos. Los datos muestran que el sujeto religioso experimenta la realidad a la que se refiere con las formas que le procura una tradición en la que se inscribe y con la que se identifica. Toda experiencia, dice Paul Ricoeur, es una síntesis de presencia e interpretación. El fenómeno religioso no es vivido en estado puro por ningún sujeto, sino a través de mediaciones culturales.

La *experiencia religiosa*, comenta Martín Velasco, es una expresión muy frecuente en la literatura religiosa, pero su sentido no es unívoco debido a la gran variedad de hechos que designa, que aunque pertenezcan a un mismo ámbito de realidad, posee suficientes diferencias como para originar diferentes descripciones y exigir el recurso a términos nuevos⁹. El sentido de la palabra experiencia en el hombre creyente se aproxima a *experiencial*: experiencia como conocimiento inmediato de una realidad singular, externa o interna al sujeto. Ahora bien, la condición absolutamente trascendente del término de la relación religiosa, parece excluir la posibilidad de un contacto inmediato del hombre con él, o al menos su cognoscibilidad. Esta dificultad se tornaría insuperable si el horizonte de lo humano se limitase a lo finito y lo mundano. Pero tal limitación choca precisamente con los datos de la experiencia humana, uno de cuyos rasgos característicos consiste en inscribir todos los objetos con los que entra en contacto en el horizonte del ser y del bien que ninguno de ellos agota. Por esto, será arriesgado negar los datos de

⁹ Del mismo, «Las variedades de la experiencia religiosa» en *Experiencia religiosa*, ASINJA, UPCM, 1989, p. 19.

la historia de las religiones, descalificándolos como imposibles. Al contrario, ello invita a centrar la atención en la descripción del fenómeno religioso en toda la variedad de sus manifestaciones y tradiciones, así como en una posterior fundamentación crítica el mismo.

Los fenomenólogos de las religiones coinciden en la tipificación de los rasgos comunes: a) el carácter *experiencial* de lo vivido, b) el *término* de esa experiencia es una realidad superior al hombre, trascendente a su mundo al mismo tiempo que presente en él, c) la *visión* tiene lugar con otros ojos que los ojos corporales. La semejanza de estos hechos es tanto más sorprendente por cuanto se produce en el interior de sistemas religiosos que en otros aspectos, tales como sus creencias, sus ritos y sus instituciones presentan diferencias abismales.

Conclusión

Existen dos interpretaciones fundamentales de la fenomenología husserliana: la que ve en la fenomenología una filosofía trascendental del sentido y que interpreta la reducción como descubrimiento del mundo constituido por la conciencia y reducido a una fenomenalización trascendental (interpretación idealista), y la interpretación de la reducción que la considera como la vuelta, el redescubrimiento de un contacto originario con el mundo (interpretación existencial). Los sucesores de Husserl han ampliado el sentido de la fenomenología liberándola de una interpretación lógico-metodológica excesivamente restringida. En este contexto hay que tener presentes: «la idea husserliana de la teleología del mundo físico»¹⁰, así como su posible aportación a la teología filosófica. En efecto, entra dentro de las exigencias de la fenomenología de rigurosa observancia el descubrir la dimensión teleológica inherente a la conciencia misma.

En cuanto a la *fenomenología de la experiencia religiosa*, señalemos que la aceptación de este término no siempre resulta claro y unívoco.

¹⁰ Gómez Romero, Isidro, *l. op. cit.*, p. 178.

El término oscila muchas veces entre un análisis histórico comparado de los fenómenos religiosos (rechazando toda búsqueda de esencias transhistórica, acusada de platonismo) y una filosofía de la religión que desea alcanzar el fundamento último de la experiencia religiosa, prescindiendo de sus manifestaciones de hecho. Nosotros nos hemos inclinado por respetar el significado husserliano de la fenomenología: *descripción pura del significado del fenómeno religioso, vivido en la conciencia humana, a partir de sus innumerables manifestaciones*. Tal descripción trata de comprender su estructura significativa y la ley que rige en su desarrollo¹¹.

La reducción fenomenológica o epojé aplicada al fenómeno religioso, cumple dos funciones: primero, permite al fenomenólogo atenerse a la existencia del hecho poniendo entre paréntesis todo juicio sobre la verdad y su valor. Define qué hechos son religiosos pero no define si la religión en general o una religión es verdadera. En segundo lugar, al liberar de esa forma al fenomenólogo de cualquier tipo de prejuicio relativo al valor del hecho, le permite una proximidad y una inmediatez en su consideración del hecho religioso que en las consideraciones de otro tipo obstaculiza las preocupaciones y los prejuicios valorativos¹². Finalmente, la descripción fenomenológica no ha de quedarse en un comparativismo: acumulación de datos, sino alargarse hasta descubrir la estructura del fenómeno religioso, es decir, el *logos* o ley interna de su significación concreta, así como la intención específica que lo anima por parte del sujeto religioso. El fenómeno religioso está constituido por una *noesis* o aspecto intencional y un *noema* o aspecto objetivo descubierto, limitado y determinado por la intención significativa.

Tras la descripción de la *experiencia religiosa* quedan algunos otros problemas por aclarar, como la relación entre descripción e interpretación y la valoración y fundamentación del sentido de la experiencia religiosa, propias de la *filosofía de la religión*. Como es bien sabido, la fenomenología está abierta al problema ontológico-metafísico,

¹¹ Martín Velasco, Juan, *Experiencia religiosa*, p. 65.

¹² *Idem*, p. 58.

aunque se detenga ante ese umbral. El método fenomenológico ha tenido importancia en el replanteamiento del problema ontológico (Heidegger) y en la inspiración de una nueva ontología de tipo existencial, basada más bien en lo vivido categorial que en conceptos lógicos o entidades naturales-cosmológicas. En este sentido el método fenomenológico ha influido en la *teología* teórica de tipo existencial. Sin la fenomenología sería imposible comprender la interpretación existencial-antropológica de la revelación bíblica, al estilo de las llevadas a cabo por Karl Rahner y Paul Ricoeur.



EL CONCEPTO DE *LEBENSWELT*

Seminario Permanente de Fenomenología

Durante el curso 1991/1992, y por tercer año consecutivo, la *Sociedad Española de Fenomenología* se reunió durante cinco sábados para seguir el Seminario Permanente que había iniciado dos años antes. Durante esos sábados se siguió con el texto husserliano de *La crisis*, tratando de profundizar en el concepto de mundo de la vida. Aunque ya han pasado más de tres años desde que se terminó el Seminario y el mismo lapso de tiempo ha transcurrido desde que tuvo lugar la *Tercera Semana Española de Fenomenología*, que se dedicó al mismo tema, creo que será útil publicar el resumen que algunos compañeros han hecho de aquellas sesiones. La discusión fue muy animada. De ello son testigo estas páginas.

1ª Sesión (18 de Enero).- **La ciencia del mundo de la vida I**
§§ 33-34 y 38 de *La Crisis*

Por Maricarmen LÓPEZ SÁENZ

Después de revisar algunos errores de la traducción al castellano de los párrafos objeto de estudio, Javier San Martín planteó la necesidad de clarificar el significado de los términos *Lebenswelt*, *Umwelt* y *Lebensumwelt* en los mismos. A diferencia de los dos primeros, el *Lebenswelt* se refiere al horizonte global omniabarcante; es un término filosófico con contenido universal, invariable. Este

Lebenswelt es preonado y de él parte la vida, el conocimiento y también la ciencia, aunque como opinan Fernando Montero y Nel Rodríguez Rial también hay otros usos en Husserl.

A continuación recuerda Javier San Martín la opinión de I. Kern de que en este punto de *La crisis* inicia Husserl la nueva vía a la fenomenología trascendental a través del mundo de la vida y que de acuerdo a David Carr las páginas que siguen (todas estas páginas de introducción) sería lo último que escribiera Husserl, después de las conferencias de Praga de 1935. Según la teoría de Carr, estos textos marcarían una nueva aproximación de Husserl a la fenomenología. En los §§ anteriores ha terminado con Kant y ahora inicia un nuevo recorrido fenomenológico que deberá basarse en una pregunta retrospectiva respecto al mundo propiamente dado a la humanidad, al suelo de toda validez, a la fuente de las autoevidencias. En opinión de Vicent Martínez Guzmán, el *Lebenswelt* del que nos habla aquí Husserl no es el mundo de la conciencia, sino el de la comunidad, el de la intersubjetividad, con lo que tendríamos un anuncio del cambio del paradigma de la conciencia al de la comunicación.

De todas maneras, opina Fernando Montero, la filosofía de la intersubjetividad está ya desarrollada en Husserl desde la perspectiva de la analítica del lenguaje. Lo actual complementa aquello. Pero, lo que ahora introduce de nuevo sería la somaticidad, con los rasgos individuales que la somaticidad introduce, y que podría poner en peligro la comunicación. Pero según Nel Rodríguez Rial la somaticidad es precisamente la que permite la intersubjetividad y la comunicación y el nivel de las síntesis pasivas que son comunes porque todos tenemos un cuerpo, que es un apriori.

Pero, volviendo al texto comentando, según Javier San Martín, Husserl se pregunta por la posibilidad de un Saber que abarque tanto a las ciencias naturales como a las ciencias espirituales, un Saber ilimitado que supere la objetividad limitada de las ciencias naturales, un nuevo tipo de saber más humano y originario, en el que se anuncia un nuevo saber, en íntima conexión con la verdad hermenéutica, que fundamenta a todo otro saber. Vicent Martínez insiste en este

carácter retrospectivo de la pregunta husserliana, que se plantea la clarificación de las evidencias en las que se funda la ciencia.

Pero el problema es, como insisten Agustín Serrano, J. San Martín y E. Ranch, determinar el carácter dóxico de ese mundo. Según E. Ranch, es necesario reivindicar la doxa frente a la episteme, porque, como dice J. San Martín, lo que caracteriza al mundo en cuanto donación originaria es la *Urglaube, la doxa originaria*, a la que se remite toda otra evidencia, todo lo cual procedería ya de la época de las *Ideas*.

Después de una discusión sobre el carácter preconceptual o conceptual de esa doxa, J.M. Gómez Heras pregunta por la influencia de Heidegger en estos pasajes que se cuestionan el lugar de la razón en occidente. Pero en la opinión de San Martín, en la tesis sobre la razón que aquí se maneja se están exponiendo tesis muy anteriores, de la sección IV de las *Ideas*, donde está clara la idea de protoevidencia. Más ¿cuál es el concepto de razón?, insiste J.M. Gómez Heras. J. San Martín comenta la complejidad del tema por los diversos conceptos de razón puestos en juego, la racionalidad en sentido estricto, que se refiere a la legitimación; en segundo lugar, la que se podría llamar racionalidad de donación, y, por fin, la de cálculo. Pero en Husserl la protoevidencia del mundo de la vida es el fundamento de la racionalidad. Todos los conceptos de racionalidad remiten a la legitimación sobre la base del contacto (protoracional, continuo) con el mundo. La racionalidad de cálculo sólo es un instrumento de aquélla. En este sentido, Husserl se hallaría muy cerca de Ortega, como anota E. Ranch.

A continuación J. San Martín pone sobre el tapete la problemática del mundo en la medida en que, sin ser un objeto, está predonado. El problema es cómo se nos da el mundo. Fernando Montero insiste en que cada cosa remite en donación a un horizonte más amplio, omniabarcante, que es el mundo, que es, entonces, el horizonte necesario para que los objetos se nos den. Por eso dice que el mundo es predonado (es condición de donación) y que él mismo no se nos da a la manera de los objetos. ¿Se co-funda y co-origina este mundo con la propia subjetividad?. En efecto, como dice Nel

Rodríguez Rial, la constitución de la subjetividad sería correlativa al mundo como horizonte espaciotemporal que se anticipa a la donación de cada cosa particular.

El saber característico de este mundo es la vía de la profundidad, frente a la vía de la superficie, en la que se halla incluido el saber científico. Pero según Carr, como recuerda J. San Martín, la introducción de estos planteamientos sobre el saber del mundo de la vida representa un giro radical den la filosofía de Husserl, pues ese saber engulle no sólo la objetividad científica sino también el saber filosófico, que queda transformado en un producto cultural más del mundo de la vida. Esto parece que entra en contradicción con la anterior pretensión de la fenomenología de obtener verdades absolutas y radicales. ¿Queda efectivamente la fenomenología, en cuanto ciencia del mundo de la vida, afectada también por esta relatividad? Es decir, ¿son compatibles las ontologías de la vida con la fenomenología trascendental? ¿En cuál de ellas situaríamos la ciencia del saber del *Lebenswelt*? En opinión de Nel Rodríguez Rial, está claro que Husserl plantea la fenomenología como una ciencia universal válida para todos.

Pero J. San Martín recuerda que en este momento Husserl está preguntándose por un saber sobre el mundo de la vida antes de la fenomenología trascendental, porque otra vez estamos empezando. Husserl distingue entre ciencia objetiva y ciencia en general. ¿En qué consiste esta ciencia general o universal?. Dice que la vida ordinaria se caracteriza por una inductividad general que sería complementaria de la intuición. La inducción está relacionado con la serie de experiencias implicadas en una experiencia.

Husserl no habla de conocimiento del mundo de la vida, sino de familiaridad con él. Esto ilustra el hecho de que, en Husserl, experiencia y conocimiento son inseparables. El conocimiento de experiencia incluye inducciones, pero no es necesariamente conceptual por ello, sino que sigue siendo precategorial.

La verdadera cientificidad es, para Husserl, la filosofía capaz de tratar todas las diversas tareas científicas en conjunto y a la vez.

Pero, ¿cómo lograr esto?. Construyendo una ciencia hermenéutica del mundo ordinario, de ese mundo que produce todos los conceptos filosóficos y científicos. En efecto, el mundo de la vida nos ofrece todas las experiencias y éstas son el fundamento generador de la lógica. Esto implica que Husserl está autocorrigiendo algunos de sus propios planteamientos anteriores sobre la lógica.

El nuevo problema que se nos plantea ahora es cómo conocer el *Lebenswelt*. No podemos hacerlo mediante la experiencia, porque ésta me da tan sólo una sección del mundo. Si en *Ideas*, el mundo era la suma de todos los objetos, ahora es el horizonte de aparición de toda objetividad. El mundo no puede ser conocido ni constituido como un objeto. ¿Sólo cabrá suponerlo como algo predonado no susceptible de dación?

Esta nueva ciencia en la que piensa Husserl está estrechamente relacionada con el surgimiento de una nueva racionalidad, la cual no estaría referida a los objetos, sino al mundo como tal. Pero, ¿cómo puede actuar el mundo predonado como legitimación si no tenemos ninguna percepción de él, sino tan sólo de una sección del mismo? Sólo si consideramos que hay un a priori del mundo podremos entenderlo como ámbito de racionalidad; la fenomenología transcendental será la ciencia encargada de estudiar temáticamente ese *Lebenswelt* pero, curiosamente, choca contra la imposibilidad de realizar una reducción completa. Esta contradicción sólo es aparente, ya que, en realidad, la reducción es reconducción a la subjetividad y no supresión de la actitud natural.

Husserl nos quería llevar a un concepto de mundo como a priori de correlación, es decir, un mundo de la vida en el que sujeto y objeto quedarían superados por una instancia mediadora que los transcendiese.

Hay que entender la predonación del mundo en ese a priori de correlación. El mundo está predonado a la subjetividad; hay una dialéctica entre las secciones del mundo dadas y lo no dado. Puede hablarse entonces de constitución de los objetos, pero no así del mundo.

E. Fink discreparía aquí de Husserl. Para aquél, el mundo es el *a priori* de cualquier connotación, es decir, el que posibilita todo lo demás, el suelo originario de la subjetividad y hasta de las divinidades.

Husserl ha hallado los fundamentos de la ciencia en el mundo de la vida preñado, no en la subjetividad trascendental de Kant y menos en la subjetividad psicológica.

2ª Sesión (22 de febrero).- La ciencia del mundo de la vida II
§§ 44 y 51

por Jorge USCATESCU

En esta sesión se va analizar el § 51, dentro del tercer círculo de *La crisis* según Iso Kern. Para Javier San Martín *La crisis* es un libro en zigzag, en círculos, porque se pasa de la actitud trascendental a la natural y viceversa, como se muestra en el § 51, en cuyo primer párrafo está definida una tarea fundamental de la fenomenología: descubrir cómo cumple el mundo la función suelo. José Lasaga se pregunta si el fundamento de la epojé será la *episteme* o la ciencia de la *doxa*. A esto contesta Javier San Martín diciendo que se trata de fundamentar la ciencia de la *Lebenswelt*, si bien la ciencia de la *doxa* puede ser el fundamento de la *episteme*. La ciencia de *doxa* es el fundamento de la *episteme*. La fenomenología, que es una ciencia refleja no es lo fundamental, sino la *doxa*, que es lo que describe la fenomenología como conciencia refleja.

Vicent Martínez hace observar que en el § 38 había dos formas de ejecución con respecto al mundo de la vida: la normal y la reflexiva, que rompe la normalidad y es equivalente a la reflexión trascendental. En su réplica, Javier San Martín dice que hay dos modos de hacer temático el mundo de la vida: uno directo, viendo los objetos, y otro en que no nos fijamos tanto en los objetos cuanto en el modo de verlos, que es el modo reflejo. Pero recuerda que ya

Ortega confundía la reflexión natural con la trascendental. Por eso critica a Husserl al decir que para éste la reflexión es lo fundamental. La reflexión natural no implica eliminación de la ejecutividad. Para Vicent Martínez la actitud natural es fusión de la ejecutividad con el mundo predado.

Javier San Martín aclara su tesis con un ejemplo. El enamorado cuando reflexiona sobre las razones de su amor no suspende la ejecutividad del amor, no deja de ser eficaz su amor, sólo lo tematiza. Habría que distinguir estos tres niveles: el nivel directo, uno está enamorado, el nivel reflejo natural, uno reflexiona sobre los motivos de su amor, tercer nivel, la reflexión trascendental. En la fenomenología estamos en el tercer nivel, pero esto no afecta al primer nivel como suelo de validez, que sigue estando ahí.

Para Vicent Martínez el científico está anclado en el mundo de la vida. En su intervención Agustín Serrano apoya a Vicent Martínez, porque la reconstrucción del origen de la ciencia moderna no puede dar cuenta de ésta sólo a partir de la evidencia natural del mundo de la vida, ya que el paso a la idealidad es una protofundación de un objeto cuyas raíces no dan exhaustivamente cuenta de eso. Hay, por tanto, una duplicidad en la idea de verdad. Antonio Rivera recuerda cómo Husserl censura a la filosofía occidental el haber hollado sólo el camino de la verdad despreciando la *doxa*, el no-ser y cómo Fink habla en la sexta meditación de una meóntica, o vuelta a la *doxa*. Para Javier San Martín, Husserl no reivindica el mundo de las opiniones, sino el mundo de la *Urglaube*. Otra cosa es que en oposición a *episteme* los griegos interpretaron la *doxa* como opinión. La fenomenología, al revés, recupera, deconstruye el error griego que comienza con Parménides, al preferir éste el mundo de la verdad al de la *doxa*, que pasó a ser el mundo de la mera opinión. A juicio de Agustín Serrano la tesis del libro es que la ciencia exacta que opera con idealidades de orden exacto es la que es no-ser. Su sistemática es coherente, pero carece de punto de contacto con el ser. Para José Lasaga sería como el de un poema.

En relación con la meóntica, Javier San Martín menciona que, para Fink, el mundo de la actitud natural es ser, y el lenguaje que lo

describe es un lenguaje óntico, mientras que la actitud transcendental constituye un nivel del pre-ser, el nivel del *mee on*. Pero este no-ser ha de ser distinto del no-ser de la ciencia, que carece de base en el mundo de la vida. Distingue, además, el mundo de la ciencia, que es uno para todos los científicos, del mundo poético, que es personal de cada poeta. Para José Lasaga, la poesía no transforma el mundo a través de la técnica. A juicio de César Moreno Márquez, no hay que desdeñar la operatividad de los mundos poéticos. En Husserl, continúa diciendo, no tiene sentido la autosuperación de la filosofía, sino que hay una reivindicación de la *doxa*. Para Antonio Rivera se trata de superar toda una tradición filosófica basada en puntos de partida totalmente ideales que nada tienen que ver con el ámbito de la *doxa*, del mundo de la vida. A su juicio, habría que reivindicar el habla, que es el suelo del mundo de la vida. Tercia Vicent Martínez para anunciar su proyecto de hacer una fenomenología comunicativa como instrumento para reflexionar sobre el fundamento epistemológico de las ciencias humanas, si bien con reservas frente a lo transcendental. La fenomenología comunicativa es la expresión intersubjetiva por medio de las condiciones que posibilitan la comunicación, de la experiencia del mundo de la vida, basada en la comprensión como característica del ser humano.

A esto objeta César Moreno Márquez que son muchos los consensos irracionales. Vicent Martínez concede que el consenso bordea la línea entre lo racional y lo irracional, pero apuesta por la razón. A juicio de Agustín Serrano, hay que determinar cuál es la unidad de las diferentes condiciones de posibilidad del consenso. Para el interpelado, la unidad es la intersubjetividad transcendental. Pero se resiste a afirmar que sean condiciones de posibilidad absolutas, necesarias e incondicionadas. Continuando con el § 51, Javier San Martín repara en el nivel de ingenuidad de la primera fenomenología transcendental. Para José Lasaga, Ortega en *Qué es filosofía* dice que la ingenuidad es insalvable y que es más ingenuo el que cree que puede acabar por salvar esa ingenuidad. Para Javier San Martín, lo no-reflejo siempre va antes, no es del todo recuperable en la reflexión. Lo absoluto en Husserl es el principio más allá del cual no

se puede ir. A juicio de Agustín Serrano hay que mantener que el saber absoluto no es realizable y que el progreso hacia él no está marcado por un punto oscuro irracional. Como la conciencia del tiempo es tiempo que se ve a sí mismo, no es un agujero negro, se posibilita que se pueda asumir plenamente el ideal del saber absoluto y de la humanidad racional. Aunque el saber absoluto no sea realizable, sí hay que decir que la fenomenología es una filosofía racionalista. Antonio Rivera apostilla que, como la fenomenología queda limitada a una tarea interminable, la reflexión metódica jamás será omniabarcante. Se pregunta si el mundo está afectado por el apriori de correlación o es un apriori previo a esa fórmula. Para Fink en *Welt und Endlichkeit*, fuera de la onto-teología, el mundo no estaría afectado por ese apriori de correlación. Según Javier San Martín, en Husserl el apriori de correlación es el de subjetividad y mundo, modelo que para Antonio Rivera hay que superar. Para César Moreno Márquez, en una fenomenología descriptiva el problema de la verdad no es el primero ni el decisivo, si se interpreta en el sentido de la tesis nietzscheana, según la cual el mundo verdadero acaba por convertirse en fábula; en cambio, fuera del programa fenomenológico lo importante es la verdad. Antonio Rivera opina todo lo contrario. En esta disputa media conciliatoriamente Javier San Martín distinguiendo en la fenomenología dos etapas: una descriptiva, en la que se prescinde de la verdad y que es, además, básica para las ciencias sociales como la antropología cultural, que reconstruye mundos de la vida de culturas ajenas, y otra que se entiende como superación del psicologismo inscrita en un compromiso por la racionalidad. Agustín Serrano ve muy difícil que la actitud natural pueda restituirse para construir la ontología del mundo de la vida, pues aun cuando en la fenomenología quepa realizar el análisis del correlato de los actos intencionales prescindiendo del análisis constituyente de los objetos, no cree factible este proyecto en la actitud natural, cuya unidad y sentido viene precisamente dada por la reflexión transcendental. A esto objeta Javier San Martín que el descubrimiento del mundo de la vida se podría hacer, dice Husserl, sin ese interés transcendental. Sería el mundo tal como

lo descubriría el historiador, el sociólogo, el antro-pólogo, que pueden trabajar a nivel concreto, describiendo un mundo particular. Además la restitución de la actitud natural no significa la substrucción del objeto científico. Agustín Serrano niega que esto signifique la substrucción, y afirma que entonces se queda el concepto inerme ante la posibilidad de que se reinterprete a través de substrucciones o de otro tipo de objetividades. Javier San Martín critica la noción científica de la actitud natural. A esto responde Agustín Serrano: recordando que la disputa de Husserl con Avenarius no es porque éste no reconociese la actitud natural, sino porque la reinterpreta científicamente presentándola como algo contingente, que es abolirla. A juicio de Antonio Domínguez, sólo el proceso descriptivo poético se permite una autorrevisión o bajada continua a esa experiencia inicial, donde está la contemplación silenciosa de la que habla Paul Celan. Para Javier San Martín, éste es un tema muy husserliano: el mundo está siempre antes de la palabra. Menciona una nota de Husserl sobre la historicidad de la fenomenología trascendental, que supone un nuevo hecho histórico, un cambio histórico. Para Antonio Domínguez, la típica no es nunca la misma, si no el hombre no tendría un significado nuevo, sería una repetición dentro del mismo paradigma. En otro orden de cosas Jorge Uscatescu, afirma que la restitución de la actitud natural para analizarla sólo puede llevarse a cabo en una actitud filosófica. Javier San Martín replica señalando que el fin de la antropología cultural sería describir la típica general de la vida humana, para lo cual el antropólogo no necesita hacer fenomenología trascendental, y esto Husserl lo sabe. En su opinión, significa una actitud en la cual el historiador o cualquiera de nosotros actuamos en el mundo como referente absoluto de nuestra vida. Entrando en el problema de las ontologías regionales, Jorge Uscatescu dice que definir el objeto y el dominio de objetos de una ciencia es un rendimiento de la filosofía. Y cuando el historiador lo hace, éste deja de moverse dentro del marco estricto definido por su ciencia, puesto que al delimitar lo que es la historia también dice lo que no es. El científico en su ejercicio, en cuanto intenta fundamentar su ciencia, invade el territorio de la filosofía. Je-

sús Díaz discrepa de esta opinión, porque al filósofo no le cabe arrogarse el derecho a delimitar el dominio de las ciencias particulares sin conocer a fondo su objeto como los científicos respectivos. Termina su intervención concediendo que las ontologías regionales hechas en la actitud natural deberán ser justificadas en la reflexión trascendental. Pero para Agustín Serrano no tiene ni tan siquiera sentido hablar de ontologías regionales fuera de la reflexión filosófica. Para Javier San Martín, la actitud trascendental constituye una porciúncula de la vida del fenomenólogo, que puede reinstaurar la actitud natural en su vida normal, lo cual niega Agustín Serrano, quien afirma que la actitud trascendental impregna de algún modo toda la vida.

3ª sesión (28 de marzo).- La estructura del mundo de la vida

§§ 36 y 37

por Sergio SÁNCHEZ BENÍTEZ

La sesión del 28 de marzo del **Seminario Permanente de Fenomenología**, que por segundo año consecutivo se dedica al estudio de la obra de Husserl *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, se dedicó a la exposición y comentario de los párrafos 36 y 37 del citado texto.

Javier San Martín, quien se encargó de la presentación de esos párrafos, justificó la elección de los mismos por la aparición de un par antitético de conceptos —variabilidad histórica/estructura universal— cuya relación es fundamental para la dilucidación del sentido del quehacer fenomenológico. Aun más, del éxito en la comprensión de la dialéctica entre diversidad y unidad depende en buena medida el futuro de las Ciencias Humanas y, en especial, el de la Antropología.

San Martín pergeñó los dos asuntos principales, contenidos en esos párrafos, y a los que Fernando Montero añadió, oportunamente, un tercero: 1.- La duplicidad de la *Lebenswelt*, en cuanto que

concepto relativo y a la vez estructura universal; 2.- El anuncio de la estructura fundamental del mundo de la vida tal y como se nos da, que Fink llama "diferencia cosmológica", y que se establece -en relación dialéctica y de interdependencia- entre el mundo como singular y las cosas como de-por-sí-plurales; y 3.- La necesidad de distinguir el a priori objetivo del a priori del mundo de la vida.

Después de la lectura del § 36, San Martín intentó aclarar el sentido de la noción de *Einströmung* (afluir, incorporarse) que, a su juicio, es fundamental para entender la obra realizada por Husserl durante su estancia en Friburgo. Con esta palabra, el padre de la fenomenología apuntaba a la circunstancia de que todas las realizaciones humanas, incluidas las ciencias y la propia subjetividad trascendental, se ven abocadas a incorporarse nuevamente a sus coordenadas espacio-temporales originarias, en definitiva, al mundo de la vida.

La discusión sobre si el mundo al que se incorporan (*einströmen*) las realizaciones humanas coincide con la *Lebenswelt* en cuanto estructura universal, suscitó una viva polémica entre San Martín y Nel Rodríguez Rial. Para este último, se trata de una incorporación al marco universal del mundo de la vida. Estructura esta última a la que se accedería desde un plano trascendental.

San Martín, por su parte, hizo hincapié en que en ese texto todavía no se había efectuado la reducción trascendental y que Husserl abordaba el descubrimiento de las estructuras fundamentales del mundo de la vida desde la actitud natural. En este sentido, San Martín recordó las tres labores diseñadas para la fenomenología en *La crisis*: 1/La de descubrir la tarea de la ciencia y su relación con el mundo, que tendrá como resultado la sección segunda de la citada obra; 2/La de describir las estructuras del mundo de la vida; 3/ La de elaborar la fenomenología trascendental, la más importante de las tres y la que cumpliría los objetivos de la fenomenología.

Para Montero, sin embargo, el problema no era realmente el discutido por los dos contertulios anteriores, sino el de esclarecer el sentido de ese doble a priori apuntado más arriba.

Rodríguez Rial no recogió el guante lanzado certeramente por Montero y trasladó la polémica anterior al terreno de la epojé.

Rodríguez aseguró que la epojé de la que hablaba Husserl en ese texto era la fenomenológica. San Martín repuso que no se trataba de la epojé fenomenológica sino de la misma que utiliza un científico social —un sociólogo, por ejemplo— cuando prescinde de los resultados de la etología o de la fisiología humana en sus investigaciones. En *La crisis*, Husserl podría ser comparado en todo momento, en opinión de San Martín, con un científico. Recordemos que este último había mantenido la misma posición durante la discusión de los §§ 10 a 27 de esa obra husserliana, en la sesión correspondiente al seminario del año pasado.

Este último intercambio de argumentos sirvió para que Vicent Martínez plantease una de las cuestiones más viejas e interesantes de la fenomenología: ¿Puede el fenomenólogo, como científico, abstraerse de la crítica que ha efectuado previamente sobre las ciencias objetivas? Montero retomó la pregunta para reformularla con más radicalidad: «¿Puede la fenomenología olvidar que está también anclada en el mundo de la vida?». Para Montero, Husserl fue consciente en todo momento del problema y reflexionó sobre el mismo en distintos momentos de su obra, entre ellos en las *Meditaciones Cartesianas* y en los *Apendices de La crisis*.

La discusión desembocó en la explicitación de los motivos de la fenomenología. San Martín recordó que la fenomenología no está exenta de intereses concretos, pero que es consciente de ellos y los hace públicos. En este sentido, señaló que precisamente uno de los asuntos que más habían preocupado al propio Husserl era el de poner en claro qué motiva la puesta en marcha del pensar fenomenológico. El motivo último de la fenomenología, según su lectura de la 6ª *Meditación Cartesiana*, es la búsqueda de la autenticidad de la vida humana, algo que no tiene sentido desde la perspectiva de la actitud natural.

Al hilo de la intervención de San Martín, Vicent reconoció la virtud de la fenomenología para explicitar los intereses de las ciencias objetivas, pero puso en duda el hecho de que Husserl hubiese reconocido explícitamente el carácter interesado de la propia fenomenología.

Después de estas consideraciones generales, Montero retomó el

comentario del texto para preguntar si Husserl no estaría confundiendo distintos planos del mundo de la vida. En concreto, planteó si el a priori de las ciencias objetivas del que habla Husserl en ese párrafo es el mismo que el a priori de vida concreto del 34 e, o el que en *Experiencia y juicio* se plantea como "mundo de vida originario" o en la 5ª Meditación como "mundo de vida primordial".

San Martín coincidió en la importancia del tema, pero señaló al mismo tiempo la dificultad de tratarlo exhaustivamente en esa ocasión y acusó a Montero de cierta preterición al ocultar las respuestas mientras, de hecho, las sugería. En cualquier caso, él sí quiso dar su versión sobre las cuestiones suscitadas. Respecto a la problemática duplicidad de a prioris, San Martín afirmó que el a priori del mundo de la vida y el de la ciencia objetiva se necesitan y fundamentan mutuamente. En cuanto a la segunda pregunta, a juicio de San Martín, el mundo originario equivaldría al mundo primordial.

La discusión derivó entonces al estudio de las estructuras fundamentales del mundo de la vida. A la dilucidación de la noción de relatividad ofreció San Martín la distinción entre tres experiencias distintas de ella: 1/Nuestra experiencia individual; 2/ La experiencia de nuestra propia cultura; 3/ La experiencia de las otras culturas. Según San Martín, en estos tres momentos tenemos la experiencia del acuerdo y el desacuerdo, pero sobre todo en la tercera, que es la más importante. Pero la mayor perplejidad (*Verlegenheit*) la encuentra Husserl, a juicio de San Martín, cuando una vez que superamos la relatividad del mundo para constituir la ciencia del mundo de la vida, el fenomenólogo se sitúa en el camino de la ciencia objetiva, que es precisamente la senda que pretendía evitar.

A partir de aquí se estudiaron dos posibles interpretaciones del texto. La primera, propuesta por M. Luz Pintos, apuntaba a que esa ciencia objetiva a la que se había llegado, tras la superación de la relatividad, fuera precisamente la fenomenología trascendental. La segunda, que avanzó San Martín, afirmaba que más bien pudiera tratarse de una mera figura estilística.

Montero señaló que a tal perplejidad, resultante de que la misma objetividad que había caracterizado en otro momento las ciencias era

propuesta ahora por Husserl como meta de una investigación fenomenológica, no debía dársele demasiada importancia, dado que la amplitud del concepto mismo de objetividad permitía su uso en ambas ocasiones sin entrar en contradicción. Montero coincidía así con la segunda de las tesis expuestas más arriba.

San Martín mostró su acuerdo con Montero e intentó esclarecer, ayudándose de citas de los textos propuestas para la discusión, el sentido de la objetividad. Lo objetivo sería, en palabras de Husserl, «lo constatable por todos y para todos».

Jesús Miguel Díaz quiso en ese momento introducir en la discusión a las Ciencias del Espíritu. La diferencia entre el tratamiento de esas estructuras por un físico (el tiempo medido) y un filósofo (el tiempo vivido) es, a juicio de Díaz, bastante clara. Pero, cuando comparamos el estudio de estructuras humanas por un científico social y un fenomenólogo, ¿cómo se pueden captar esas estructuras sino a través de las ciencias? Lamentablemente, la sugerencia de Díaz no fue secundada por los presentes.

Vicent retomó en cierto modo el tema para destacar la crucialidad del estudio de las estructuras fundamentales del mundo de la vida a la hora de abordar la fundamentación de las ciencias humanas.

Retomando uno de los problemas planteados por él mismo durante su exposición de los parágrafos, San Martín insistió en la necesidad de no confundir relativo con relativismo. Relatividad equivale en el texto de Husserl a variación, a pesar de la cual los seres humanos pueden llegar a acuerdos. La vida humana, puso San Martín por caso, no existe sin un cuerpo, por mucha relatividad que pueda encontrarse en las diferentes culturas.

Después de esa distinción, San Martín replanteó la cuestión introducida por Jesús Díaz. En este sentido, resaltó los pocos ejemplos humanos de los que hizo uso Husserl en su obra, en contraste con los tomados de las ciencias naturales.

De regreso al comentario del § 37, Montero resaltó que Husserl —como Heidegger— no toma las cosas como aisladas sino que las hace remitir (*verweisen*) necesariamente al mundo, que a su vez las dota de estructura significativa. La alusión del autor de *Ser y Tiempo*

provocó una discusión sobre si fue primero Husserl o si fue Heidegger el descubridor de esa idea. San Martín aportó numerosos testimonios a favor de Husserl.

Antonio Domínguez, sin embargo, insistió en que Heidegger, aunque tuviera razón San Martín, lo había expresado con mayor radicalidad y precisión. Estas últimas consideraciones agotaron el tiempo destinado a la tercera sesión del seminario.

Así, con más dudas que certezas, concluyeron más de tres horas de apasionada discusión. Sólo una cosa quedó completamente clara tras la larga charla: los participantes volverían a la soledad del estudio con el fruto de un rico intercambio de ideas.

4ª Sesión (9 de mayo 92).- **La estructura del mundo de la vida II** §47

Por Jesús Miguel DÍAZ ALVAREZ

La cuarta sesión del seminario permanente de la Sociedad Española de Fenomenología dedicada a *La crisis de la ciencias europeas* se centró en el análisis del §47 que lleva por título: «Indicaciones de ulteriores direcciones de la investigación: los fenómenos subjetivos fundamentales de la cinestesia, del cambio de validez, de la conciencia de horizonte y de la mancomunización de la experiencia».

De entre todos estos "fenómenos fundamentales", los que suscitaban mayor debate fueron, por una parte, el de la **cinestesia** (el del cambio de validez quedó subsumido en éste), que posteriormente condujo a una discusión sobre la reducción trascendental y la autoobjetivación en el mundo de la subjetividad trascendental, y por la otra, el de la **conciencia de horizonte**. Con arreglo a esto, podemos decir, sin falsear demasiado lo que fue el curso del debate, que la discusión se articuló en base a dos grandes bloques temáticos de los que seguidamente paso a dar cuenta.

1.-

Dentro del primer y mas extenso bloque de discusión, Javier San Martín comenzó por señalar lo que para él era uno de los aspectos fundamentales del párrafo que aborda dentro del §47 el tema de la cinestesia . Dado que en él se habla de ellas como sistemas de presentación de los objetos del mundo, la pregunta que lógicamente se sigue de esto es si las cinestesis pertenecen o no a la subjetividad trascendental. El propio San Martín nos recordó al respecto que L. Landgrebe se formuló esta misma cuestión en una conferencia que tuvo lugar en la Universidad de Lovaina en el año 1971, y su respuesta fue que el cuerpo con su capacidad de movimiento es *elemento fundamental* de la subjetividad trascendental, por lo tanto, no es algo constituido, sino que es constituyente¹.

Esta interpretación de la cinestesia fue puesta en duda por Agustín Serrano de Haro, quien apoyándose en una frase del párrafo en la que se puede leer que «las cinestesis se *diferencian* de los movimientos del intracuerpo (*Leib*) que se presentan corporalmente (*Körperlich*)...»², sostuvo que la cuestión no es decir como base de explicación que la percepción sensible supone en su cara subjetiva, o sea, en su aclaración fenomenológica, la idea de cuerpo de manera primitiva, sino que más bien hay que pensar que a la cosa, fundamentalmente en tanto que pluralidad de contenido todavía no visto, corresponde en el polo subjetivo un “yo puedo”, que todavía no es un “yo me muevo”, porque el origen último de la cinestesia no es que el movimiento corporal se cumpla, o lo que es lo mismo, que ocurra de acuerdo con la anticipación que se ha hecho de lo que se puede ver, sino que está situado en un punto anterior, en el yo puro,

¹ Esta idea es una constante en los escritos de Landgrebe. Puede verse al respecto, a modo de ejemplo, «*Die Phänomenologie als transzendente Theorie der Geschichte*». En *Phänomenologische Forschung*, Vol. III, pp. 33 y ss. L. LANDGREBE, «*Das Problem der Teleologie un der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus*». En B. WANDENFELS... (Hrg.), *Phänomenologie und Marxismus*, Vol. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.

² *Krisis*, p. 164. Versión española, 169. La cursiva es mía.

en el *ego* en su pura potencialidad, que es el que anticipa la pluralidad no vista de la cosa.

Este es el modo en que se presenta la cinestesia, por ejemplo, en *Experiencia y juicio*. Es verdad, prosiguió Serrano de Haro, que difiere bastante a como se describe en *Ideas I*, donde parece que es el propio curso temporal del tiempo inmanente el que puede presentar la pluralidad espacial de la cosa. Esto nos indicaría que en este texto de la *Krisis* se matiza, es verdad, la tesis de la obra de 1912, pero sin llegar a decir que el origen de la cinestesia en un sentido trascendental surge a partir de un "yo nuevo", que sería, propiamente, la posición de Merleau-Ponty, no la de Husserl.

Javier San Martín replicó, aportando, sobre la base de que los animales también tienen cinestesis, los resultados de un conocido experimento en el que los psicólogos abordan el problema de la génesis de la conciencia perceptiva puramente animal. En este experimento se colocan dos crías de gato en una caja y a uno se le ata de forma que no se puede mover, teniendo sólo la experiencia del movimiento a través del otro gato. Pues bien, cuando se suelta a ambos gatos sólo uno de ellos ha desarrollado normalmente su sistema perceptivo, aquel que ha tenido iniciativas de movimiento, mientras que el otro, a pesar de que posee todos los sentidos en perfecto estado, es incapaz de percibir. Esto nos mostraría, a juicio de San Martín, que el movimiento real es la condición de posibilidad de desarrollo del sistema perceptivo, es decir, el cuerpo puesto pasivamente, aunque mantenga en plenitud los órganos sensoriales, no funciona. En consonancia con ello, no se puede entender el concepto de cinestesia como un "yo puedo" sin más, sino que ese yo puedo ha tenido que verificarse, y además, por iniciativa, por mí, pero no meramente en cuanto *ego* puro, sino en cuanto ser corporal.

Desde una estricta óptica husserliana, lo que se desprende de este experimento concordaría a la perfección con las innumerables veces en que Husserl después de la guerra habla, por ejemplo, en las *lecciones de ética de 1920*, de un nivel de la subjetividad trascendental estrictamente pasivo, sin yo, *Ichlos*, con sentimientos, cinestesis..., en el que hay continuas referencias a un mover real que es la base de

absolutamente todo, y sin el cual no existiría la propia subjetividad trascendental en cuanto tal.

Agustín Serrano enfrentó la cuestión reiterando su posición y señalando que en Husserl es posible hablar de una conciencia pasiva y que a la vez tiene el carácter de no sensible, tal es el caso de la conciencia del tiempo, que se define precisamente así: pasividad no sensible. Además, en su opinión, sólo desde una conciencia de las características señaladas más arriba por él, que se encuentre por debajo de cualquier pasividad sensible, es posible mantener una filosofía trascendental. Desde la otra óptica no cabe hablar, a su juicio, de reducción trascendental, siendo la conceptualización que Husserl haría de la conciencia semejante a la propugnada por Merleau-Ponty, cosa que le parece insostenible.

Prosiguió el seminario, después de estos primeros escauceos en los que ya se podía adivinar dos maneras bien diferentes de entender la fenomenología de Husserl, con la lectura de la parte del §47 que se dedica al tema del cambio de validez, pero para incidir una vez más en el problema de las cinestesis. En este punto, el texto que fue objeto de una mayor atención rezaba del siguiente modo: «Las cinestesis actuales se encuentran en un sistema de potencialidad cinestésica, con respecto al cual, el sistema de las posibles sucesiones que le pertenecen de un modo coherente está en correlación. Éste es, pues, el trasfondo intencional de toda sencilla certeza de ser de la cosa presentada»³.

Para Javier San Martín este párrafo, sobre todo en su última frase, es de gran importancia. En él se apuntaría al problema que mencionaba Agustín Serrano de la subjetividad en tanto que pura potencialidad, aunque el modo en que lo resuelve Husserl daría la razón a la tesis de Landgrebe que antes se mencionaba y que él también comparte. Así, tenemos que el trasfondo intencional es siempre un conjunto de cinestesis actuales en un sistema de posibilidad cinestésica, porque si fueran sólo cinestesis actuales, como no

³ *Op. cit.*, p. 164; esp. 170.

podrían tener ninguna expectativa, carecerían de relevancia en la constitución de nuestro mundo. En este sentido, la subjetividad, el trasfondo primario, remite a una dialéctica entre el sistema de posibilidad cinestésica y las cinestesias actuales, por lo que, el yo, la conciencia de la que habla Agustín Serrano de Haro, si no tuviera cinestesias actuales, según San Martín, no existiría.

En este contexto, abordó también San Martín el problema antes señalado de si es posible, desde esta forma de entender a Husserl, hablar de reducción trascendental y en qué términos. A este respecto, comenzó por decir que no tiene ningún reparo en afirmar que, después de la guerra, la manera en que Husserl entiende la conciencia, por lo menos en un grupo muy importante de textos, no diferiría demasiado del modo en que la tematiza el Merleau-Ponty de *La fenomenología de la Percepción*. Y, en consonancia con ello, la mejor enseñanza de la reducción es, tal como decía al pensador francés en el prólogo a la obra antes citada, que no puede practicarse de modo completo⁴. Esta conclusión, prosiguió San Martín, la sacó Merleau-Ponty a partir de la lectura de la *Sexta meditación cartesiana*, de E. Fink.

Según Fink, y eso es algo que el propio Husserl le reconoce, para poder hablar de fenomenología se necesita que ésta se exprese (libros...), y para expresarse tiene que incorporarse al mundo en sentido fuerte. Al incorporarse queda localizada en un tiempo y en un espacio, donde, por lo tanto, se ha trascendido el nivel trascendental y, con ello, la reducción.

La fenomenología y, en general, toda la vida humana están así, para Fink, abocadas a una duplicidad insuperable, la duplicidad trascendental/empírico. Y esto es lo que quería decir también Merleau-Ponty con su célebre frase sobre la reducción. Los mismos problemas estarían también apuntados por Husserl, a juicio de San Martín, cuando habla, por ejemplo, en el §59 de *La crisis de la ciencia europeas* de *Das Problem des "Einströmens"*, o en las propias discusio-

⁴ Cf. M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Ed. Planeta-Agostini (cesión de Ediciones 62), Barcelona, 1985, pp. 13-14.

nes con Fink a raíz de *La sexta meditación cartesiana*, de la vuelta a la actitud natural, que para él es incuestionable.

La tesis defendida por Javier San Martín suscitó varias intervenciones. La primera corrió a cargo de Manuel Rodríguez Rial, que se mostró en desacuerdo con la interpretación que San Martín dio del conocido *dictum* Merleau-Pontyano sobre la reducción. Para él, lo que el autor de *La fenomenología de la percepción* quiere decir es que en el proceso reductivo, que es reconducir todos los análisis a las capas últimas de la subjetividad que se van descubriendo como fundamento de la vida operante que constituye el mundo, ahí, llegamos a una capa última que es justamente el cuerpo en cuanto apriori, en cuanto preñado, en cuanto elemento que ya no puede ser constituido, y, por lo tanto, explicado fenomenológicamente. En este sentido vemos, prosigue Rodríguez Rial, que la reducción se topa con límites y no puede dar claridad sobre el fundamento de la vida trascendental.

San Martín respondió diciendo que en la argumentación precedente se confundían dos cosas: el análisis intencional y la reducción trascendental. La reducción trascendental no consiste en ese proceso arqueológico en busca de las estructuras de la subjetividad. Eso es tarea del análisis intencional que se posibilita una vez practicada la reducción. La reducción lo que hace es descubrir la estructura de la correlatividad entre el mundo y la subjetividad.

En cuanto a que en el proceso de análisis nos topamos con límites más allá de los que no podemos ir, eso sería en la fenomenología de Husserl lo que Landgrebe ha denominado como absoluto⁵. Pero no por haber un absoluto en la fenomenología, la reducción es imposible. Con la reducción puedo llegar a la estructura global a partir de la que el análisis se topa con lo absoluto. El problema es cuando yo tengo que expresar eso. Es entonces cuando niego el

⁵ Cf. L. LANDGREBE, «*Meditation über Husserls Wort "Die Geschichte ist das grosse Faktum des absoluten Seins"*». En L. LANDGREBE, *Faktizität und Individuation*, Felix Meiner, Hamburg, 1982, p. 43. L. LANDGREBE, «*Das Problem der teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und Marxismus*». En B. WALDENFELS...{Hrg.}, *Op. cit.*, p. 87.

producto mismo de la reducción, y tal es el sentido de la frase de Merleau-Ponty.

Fernando Montero, en el marco de esta misma problemática de la imposibilidad de llevar a término la reducción debido a la mundanización de los procesos trascendentales, preguntó a San Martín si la paradoja de la subjetividad (el yo puro es también yo empírico) que presenta Husserl en el §53 de *La crisis de las ciencias europeas* no sería también una formulación de ese tema. San Martín se mostró de acuerdo, ya que el yo trascendental aparece siempre en un *Körper*, y esa duplicidad no tiene solución.

En este mismo contexto Eduardo Ranch leyó un texto del §42 de la obra antes citada en la que se habla de la mundanización en tanto que autoobjetivación de la subjetividad trascendental. En relación con él, San Martín adujo que la palabra autoobjetivación es una palabra ambigua y que él considera poco afortunada, porque puede interpretarse con un matiz voluntarista que oculta la verdadera problemática de la mundanización. Yo como sujeto trascendental no me autoobjetivo en el mundo por una decisión mía. Esto no depende de mí, sino que toda mi realidad está indisolublemente ligada a mi cuerpo mundano, y no puedo sustrarme a ello. A este respecto, continuó San Martín haciendo hincapié en que hay un momento muy interesante en *La sexta meditación cartesiana* en el que Fink alude a la mundanización como un acto voluntario, y Husserl inmediatamente le corrige diciendo que no, que no soy yo el que la ejecuto, que está hecha y no puedo más que asistir a ese espectáculo.

Intervino posteriormente Agustín Serrano de Haro, quien, en consonancia con sus planteamientos anteriores, tenía una visión muy distinta de la de Javier San Martín sobre los temas recién tratados. Desde su óptica, en el asunto de la autoobjetivación o, lo que es lo mismo, en el de la mundanización, y los problemas que esto supone para la reducción, la clave está en ver hasta qué punto hay en Husserl una vía enteramente alternativa a la cartesiana. Porque si no la hubiera, y eso es lo que él se inclina a pensar, no en el sentido de que ella sea la única, sino que ésta es un momento necesario de cualquier otra, entonces lo que se asume es que en esa vía hay, en

coherencia con las tesis que mantuvo más atrás, algo así como individuación absoluta en tanto que conciencia y conciencia mía, y que a su vez, esa individuación absoluta no es solamente una posición teórica de partida, sino la condición de posibilidad de que haya un fin absoluto, de que haya libertad para un fin absoluto. En este sentido, Agustín Serrano rechazaría la vuelta a la actitud natural, la remundanización. No habría algo así como un hombre en el mundo. Esta manera de enfocar el problema es la que permitiría mantener el concepto de autoobjetivación, en el sentido, además, de que esa individuación y libertad de las que se termina de hablar, aun siendo absoluta no se pueda pensar como solipsista, es decir, que la existencia del otro sea en esa medida también una necesidad, y, según Serrano, una necesidad previa a la propia posición del mundo como espacial. En ese caso, si podemos asegurar la necesidad de la intersubjetividad, lo que tenemos no es una pluralidad de sujetos en el mundo, sino comunidad trascendental.

2.-

Con la intervención de Agustín Serrano de Haro finalizó lo que he dado en llamar el primer bloque del seminario, que consumió una parte importante del tiempo y las energías de los interlocutores. El segundo estuvo dominado, como ya dijimos al principio, por las discusiones en torno al problema fundamental de la conciencia de horizonte.

Una vez leído el fragmento del párrafo que enfrenta esta cuestión entró Fernando Montero a razonar los motivos por los que él lo consideraba de sumo interés⁶:

⁶ Reproduzco a continuación, para una mayor claridad en la comprensión de lo que sigue, el texto objeto de discusión: «Lo individual, conforme a la conciencia, no es nada por sí mismo; la percepción de una cosa es su percepción en un *campo perceptual*. Y como la cosa individual sólo tiene sentido en la percepción a través de un horizonte abierto de "percepciones posibles", en tanto que lo propiamente percibido "remite" a una multiplicidad sistemática de posibles presentaciones conforme a la percepción que le pertenece de un modo coherente, así tiene la cosa un horizonte: frente al "horizonte interno" un "horizonte externo", justamente

1°. Aquí aparece el término **remisión** (*Verweisung*) como elemento esencial en la constitución del mundo. Este término es también esencial en Heidegger a la hora de explicar la significabilidad de las cosas y del mundo: cada cosa remite a las que forman una situación, y, en definitiva, al mundo, y esa remisión es lo que otorga significabilidad a las cosas. Este concepto es igualmente importante en la filosofía de Habermas. El habla de un plexo de remisiones para describir lo que entiende por mundo de la vida.

2°. La constatación de la aparición del término remisión en Husserl y en Heidegger nos lleva a preguntarnos crítico-históricamente quién fue el primero en tematizar esta teoría. Desde el punto de vista de las publicaciones, Heidegger es el primero, *Ser y tiempo* es anterior a *La crisis de las ciencias europeas*, pero es posible que Husserl en manuscritos anteriores hubiese hecho lo propio. En relación con esto Fernando Montero solicitó a los presentes posibles aclaraciones sobre esta cuestión. No obstante, y antes de cualquier contestación sobre este punto, el propio interviniente introdujo en su razonamiento un matiz que podía convertir esta pregunta por la precedencia, aunque no el de las posibles influencias de Husserl en Heidegger o viceversa, en una pseudocuestión. Porque, siguió argumentando Montero, en Husserl la remisión tiene un carácter diferente al que le da Heidegger. Tal es, que mientras que en este último afecta a las cosas interpretadas ya dentro de una comprensión pragmática del mundo, a lo que desde la óptica husserliana podemos llamar el mundo de la vida concreto, habitado ya por útiles, por cosas en las que se han sedimentado las idealizaciones propias de la

como cosa de un "campo de cosas"; y esto remite finalmente a la totalidad del "mundo como mundo de percepción". La cosa es una en la totalidad del grupo de cosas percibidas real y simultáneamente, pero ese grupo no es para nosotros, de acuerdo con la conciencia, el mundo, sino que en él se presenta el mundo; este grupo tiene para nosotros como campo momentáneo de percepción siempre el carácter de una *sección "del"* mundo, del universo de las cosas de percepciones posibles. Esto es, pues, el mundo presente en cada caso; el se me presenta en cada caso a través de un núcleo de "presencia originaria" (con lo que se señala el carácter continuamente subjetivo de lo percibido actualmente como tal) así como a través de sus valideces de horizonte internas y externas». *Op. cit.* 165; esp. 171.

cultura, la remisión de Husserl se sitúa, en cambio, en un nivel anterior, previo, de percepciones y experiencias de carácter constituyente-trascendental, en su jerga, en un mundo de la vida originario, que es el subsuelo sobre el que crecería el mundo heideggeriano, el mundo de la vida concreto.

3°. Desde la propia comprensión intrínseca del desarrollo de la fenomenología husserliana la importancia del texto reside para Montero en que es prácticamente la primera vez que desde los textos se plantea la mundanidad desde un punto de vista trascendental. Es verdad que Husserl nos ha hablado del mundo en las *Ideas* en el nivel de mundo circundante, que es espacio-temporal, empírico, o bien en *La crisis de las ciencias europeas*, en tanto que mundo de la vida concreto que sirve como hilo conductor para acceder, mediante la correspondiente reducción fenomenológica a la subjetividad trascendental. Ahora, con la remisión, se sitúa, como ya se indicó hace un momento, en el nivel de las experiencias constituyentes. No es ni el mundo espacio-temporal de las *Ideas* ni el mundo de la vida concreto, sino un mundo que está en un nivel previo, un mundo de experiencias que siguiendo la terminología de *Experiencia y juicio* podríamos denominar como genéticamente originadoras de ese mundo concreto.

Finalizó su larga intervención, Fernando Montero, señalando que la remisión, contemplada en el marco trascendental de la subjetividad constituyente, enlaza el problema de la individualidad con el con el de la mundanidad. Y esto es muy importante dado que, según Montero, Husserl desde las *Investigaciones lógicas* tuvo una atención preferente sobre lo individual, ya fuera, como en la obra de 1900, centrándose en los elementos empíricos que tienen un sentido que cumple lo inteligible del enunciado, o bien en *Ideas*, mostrando los elementos noemáticos que configuran lo que una cosa es como individuo. Incluso en *Experiencia y juicio* se habla de lo individual como el substrato absoluto de las experiencias que me permiten formar juicios. Solamente en el texto precedente se plantea por primera vez que lo individual lleva consigo una mundanidad constituida por esa remisión de cada individuo al campo de experiencias de percepciones que en último término forman el mundo.

La exposición de Fernando Montero suscitó gran interés en todos los asistentes al seminario, estando como base en la mayor parte de las intervenciones que se sucedieron hasta el final del mismo.

Así, Javier San Marín se mostró muy de acuerdo con la última parte de la tesis, en la que se sostiene que en este texto hay un cambio claro en la tematización por parte de Husserl del problema del mundo, y ello, tanto a nivel de publicaciones como de manuscritos. Precisó, incluso, que en su opinión esta forma de entender el mundo como horizonte externo presente en cualquier percepción no se puede encontrar en el pensador alemán antes de los años treinta.

Intervino a continuación Jorge Uscatescu para afirmar que desde el punto de vista histórico-crítico es muy probable que E. Fink sea el que haya introducido en Husserl, tomándola de Heidegger, la concepción del mundo como horizonte. Esta idea, puntualizó, esta ya en Heidegger desde por lo menos el año 1922, y no hay que olvidar, añadió, que Fink no sólo era discípulo y amigo de Husserl, sino que también lo era de Heidegger, al que con frecuencia escuchaba sus lecciones.

Javier San Martín aportó seguidamente un dato de gran interés que matizó la intervención anterior. En la reelaboración que Fink hizo en los años 30 al 32, en intensa colaboración con Husserl, de las cuatro primeras meditaciones cartesianas se registra de continuo la expresión "sección del mundo" en el mismo sentido que ha aparecido en este párrafo. Siendo sabedor San Martín de que Fink había asistido a las lecciones de Heidegger del año 29, uno de cuyos centros de preocupación era el problema del mundo, preguntó a R. Bruzina, probablemente en la actualidad el mejor conocedor de Fink, si el discípulo de Husserl pudo haber tomado esta noción de mundo de las citadas lecciones de Heidegger. Bruzina dijo que no, porque esa idea aparece mucho antes en Fink y tiene como base la noción de infinito de Giordano Bruno.

A pesar de este dato, San Martín no minimizó la importancia que Heidegger haya podido tener en la nueva concepción de mundo que aquí aparece, porque el modo diferente que Fink tenía de entender este asunto con respecto, por ejemplo, al Husserl de las *Ideas*, pudo

verse corroborado por la audición de estas lecciones de Heidegger, forzando, en las discusiones con su maestro, un cambio de apreciación de este.

Ya en la recta final del seminario intervino José María Gómez-Heras para señalar que en su opinión, Husserl, con su nuevo concepto de mundo como horizonte universal de toda experiencia, está polemizando, por una parte, contra una concepción positivista del conocimiento. Frente a ella, el fundador de la fenomenología nos indicará que las cosas no se nos dan individualmente, sino en un contexto global de sentido (de un modo semejante hablará posteriormente la hermenéutica del mundo como espacio de interpretación). Pero por otra parte, continuó Gómez-Heras, Husserl estaría también enfrentándose a un concepto irracional de mundo, tal es el de Heidegger, porque, se preguntó, ¿Cuál es el puesto de la razón en la experiencia de las cosas en el mundo? Ese puesto de la razón es lo que se encuentra muy desvaído en Heidegger y otros autores de la época (Scheler...), derivando con ello hacia posiciones irracionalistas. Sin embargo, Husserl trataría de recuperar, precisamente, ese espacio de racionalidad con su noción de mundo de la vida, porque esa vida no mira más allá de la razón, sino que se trata de la vida de la conciencia, lugar por antonomasia de la razón.

Con esta reivindicación de un Husserl precursor de la hermenéutica a la vez que heredero de la tradición ilustrada, en la que todos los participantes se mostraron sustancialmente de acuerdo, finalizó la sesión del seminario.

Como espero haber mostrado, fueron muchos los comentarios interesantes que se hicieron. A pesar de ello, todos los que estuvimos allí también fuimos conscientes de la cantidad de cosas que quedaron por decir, de los problemas que quedaron sin tocar. De este modo, las dos hojas que ocupa este §47 nos pusieron de nuevo en evidencia la enorme riqueza del pensamiento del fundador de la fenomenología.

5ª Sesión (3 de junio).- **La estructura del mundo de la vida**

§§ 62 y 63

Por Pablo HERMIDA

Tras casi tres años dando vueltas al concepto de *Lebenswelt*, el Seminario Permanente de Fenomenología cerró el 3 de junio de 1992 el conjunto de sesiones dedicadas a *La crisis de las ciencias europeas de Husserl*. Esta última sesión versó sobre la caracterización del mundo de la vida en el párrafo 62 y en (?) de *La crisis*. El grueso de la discusión se centró sobre el párrafo 62, donde se abordan los temas capitales de la espaciotemporalidad, la causalidad y la individuación. Al final de la sesión se reservó un breve espacio para la recapitulación y síntesis de los fructíferos debates en torno a la estructura, la ciencia y la filosofía del mundo de la vida en Husserl.

De entrada, Javier San Martín justificó la elección del párrafo 62 alegando que en él se ofrece posiblemente la última caracterización global del *Lebenswelt* en las páginas de *La crisis*. Este párrafo pertenece a la sección B de la parte tercera, dedicada a la psicología. En este contexto, busca evidenciar los errores de la interpretación psicologista del mundo de la vida y, con este fin, se pasa revista a ciertas características básicas del *Lebenswelt*.

Antes de nada hubo de aclararse el equívoco empleo del término "inexistencia" (traducción de "Inexistenz") empleado, no como "no existencia", sino en el sentido heideggeriano-husserliano-brentaniano de existencia interna, inherencia o inserción.

San Martín se apresuró a cifrar en la espaciotemporalidad y la causalidad el doble objeto de atención del párrafo, en el que Husserl se remonta al mundo de la vida para explorar la génesis y el valor de verdad del dualismo cartesiano. Fernando Montero aprovechó para conectar enseguida con la perspectiva del mundo de la vida originario de *Experiencia y Juicio*, un mundo fraguado de experiencias subyacentes a las construcciones humanas, a las idealizaciones y revestimientos científicos. Enlazaba de esta manera con su preocupación por los dos niveles (originario y concreto) del mundo de la vida.

José Lasaga interrogó acerca de la posible conexión de la "existencia unitaria", a la que alude Husserl al final del primer párrafo, con el mundo en tanto que horizonte universal, referido en el párrafo 47. San Martín apuntó sin embargo que, en el segundo caso, se trataría más bien de un nivel de unidad superior al de la experiencia pura de cada uno, de "mi mundo", como dirá Ortega en *El hombre y la gente*. Sugirió Montero que esa experiencia pura será la que se traduce en el mundo primordial de la *V Meditación Cartesiana*.

Javier San Martín llamó la atención sobre el entrecomillado no inocente de la "experiencia pura" que invita a preguntarse por el nivel en que ésta se halla. Para Montero, dicha experiencia pura sería la que subyace a lo experimentado cotidianamente, una vez operado el proceso fenomenológico reductivo en busca de lo originario. San Martín observó que en la interesante explicación de Montero persistiría la ambigüedad consistente en la posibilidad de un retorno no trascendental a esa experiencia pura. Para él, las comillas subrayarían justamente el hecho de que la experiencia no es *reine* en el sentido de ya trascendental, sino que es pura sólo por estar despojada de las efectuaciones de sentido propias del mundo concreto, de las que cabe prescindir en el análisis intencional. Montero trajo a colación, a este respecto, la contraposición hilético/noemático trazada en *Ideen*. Por su parte, César Moreno hizo una pertinente evocación del concepto de "reine Erfahrung" empleado por Avenarius, y Antonio Rivera se remontó al párrafo 9 de *La crisis*, para retomar la alusión husserliana al «ropaje de ideas» [*Ideen Kleidung*] y al correspondiente desnudar a la zaga de la experiencia pura.

El profesor Montero siguió pese a todo sospechando la presencia de algún tipo de trascendentalidad en este nivel de la experiencia pura, una trascendentalidad que correspondería al plano de lo hilético. Javier San Martín adujo entonces la necesidad de poner en juego la *Entmenschung* o deshumanización para operar el tránsito reductivo hacia la trascendentalidad del sujeto hilético mundano.

Alcanzado este punto, el profesor San Martín creyó oportuno insistir en la estructura de zigzag de *La crisis* que, en tanto que

introducción a la fenomenología, va reiterando sus sucesivos pasos en toda su dificultad. Desde esta perspectiva zigzageante conviene leer las diversas partes y secciones de *La crisis*. Así, no se trata de una obra lineal donde la psicología suceda en orden de fundamentación a la teoría del mundo de la vida. Antes bien, en el contexto de la psicología resurge la caracterización del mundo de la vida, en el sentido de la experiencia pura, previa a la reducción trascendental.

El siguiente mojón de la discusión habría de ser la contraposición entre la espaciotemporalidad física y la espaciotemporalidad específica del mundo de la vida, con la subsiguiente duplicidad de objetos que en éste se introducen. En concreto, la pregunta formulada por San Martín apuntaba a la indagación del tipo de participación de lo cultural, lo espiritual, etc., en la espacialidad física y/o fenoménica (el espacio del mundo de la vida), indagación para la que resultaría muy fértil y esclarecedora la contraposición heideggeriana de mundo y tierra.

Según explicó José Lasaga, un importante rasgo diferenciador sería para Husserl la viabilidad de la separación abstractiva de espacio y tiempo físicos, en contraste con la inquebrantable solidez del continuo espaciotemporal en el mundo de la vida. Montero completó esta idea sugiriendo la relativa prioridad que Husserl, en el contexto del *Lebenswelt*, parecía conferir al tiempo sobre el espacio. En la misma dirección se pronunció el profesor Rivera, quien apeló al concepto ordenador y nuclear de "presente viviente" y evocó, a modo de antecedente de la primacía temporal, la Estética kantiana. Asimismo, Rivera rememoró la contraposición establecida por Husserl en la *Ding und Raum Vorlesung* entre la repetibilidad de las experiencias espaciales y la irrepitibilidad o irreversibilidad temporal, con sus hondas repercusiones sobre el concepto y las limitaciones de la historia, amenazada por su reducción a mera hermenéutica.

Por su parte, el profesor San Martín subrayó la importancia del tratamiento husserliano consecutivo de la temporalidad fenoménica (Investigaciones de 1905) y de la espacialidad fenoménica (*Ding und Raum Vorlesung* de 1906). Esta sucesiva investigación de sendas vertientes de la subjetividad delataría la importancia atribuida por

Husserl al cuerpo. Por otro lado, recordó San Martín que en Husserl el tiempo fenoménico es *ineinandersein*, es decir, que todas sus partes están coimplicadas a diferencia de lo que acontece en el tiempo físico. Iso Kern, en *Idee und Methode der Philosophie*, traslada la distinción al plano espacial, distinguiendo entre el espacio físico —que es *partes extra partes*— y la espacialidad fenoménica que, al igual que la temporalidad, sería *ineinandersein*, al estar referida al cuerpo de cada uno y, posteriormente, al espacio social. El propio Husserl aludirá ampliamente a la inhomogeneidad del espacio fenoménico (un espacio polarizado siempre entre el Aquí y el Allí) en el primero de sus volúmenes sobre Intersubjetividad. Así, San Martín concluyó esta intervención invitando a la cautela a la hora de sugerir la primacía de lo temporal en Husserl, y enfatizó el hecho de que éste no hablase ahora de espacio y tiempo por separado, sino de la *Raumzeitlichkeit* (espaciotemporalidad), con lo que rebasaría con mucho a Kant.

Tras una sugerente concatenación de ciertas doctrinas husserlianas, hegelianas y finkianas sobre la temporalidad por parte de Antonio Rivera, Agustín Serrano de Haro incorporó al debate el concepto husserliano de *Ur-Schöpfung* (proto-creación), surgimiento de la conciencia del tiempo que no es todavía el ahora del tiempo inmanente, que no hallaría su réplica en la síntesis del espacio. Abundó asimismo Serrano en la posibilidad de volver a ver el mismo espacio, lo que matizó luego con la tesis de que el espacio nunca se ha visto del todo, en tanto que el tiempo, al menos como presente viviente, se vive absolutamente. En diálogo con Serrano, Rivera sugirió la deuda de la *Urschöpfung* husserliana para con una concepción escolástica del tiempo a la que se sumaría también Descartes. La cadena de remisiones se enriqueció con la evocación del profesor Gómez-Heras de la problemática categoría empleada por Bloch de *Das Dunkeln des gelebten Augenblicks*, así como con el recurso a Merleau-Ponty por parte de San Martín para argumentar, frente a Serrano, en favor de la existencia de una *Urschöpfung* del espacio fenoménico, que sería la experiencia de movimiento.

Lasaga reclamó la necesidad de extender la irreversibilidad al devenir del continuo espacio-temporal, más allá de la presunción de estabilidad de la materia espacial. En un sentido similar manifestó Rivera que el espacio es, en última instancia, temporal. También se pronunció en esta dirección Montero, quien aprovechó para insistir una vez más en la cierta prioridad del Ahora viviente sobre el Aquí viviente.

Avanzando en la discusión, Javier San Martín invitó a considerar el tipo de entidades que, pese a poder aparecer en su corporalidad, no resultan reductibles a espaciotemporalidad, como sucede con las mentes (*Seelen*), los objetos culturales o los animales. Tras una breve digresión (suscitada por Rivera) en torno a la relación de los términos latinos *animus* y *anima*, San Martín se esforzó en subrayar la dependencia de todo producto cultural con respecto a la esfera de lo mental y de ahí derivó hacia una consideración de la participación corporal *indirecta*, única vía para eludir los problemas del dualismo cartesiano. En este punto Moreno, San Martín y Serrano recordaron el problemático estatuto de los objetos de los mundos segundo y tercero de Popper. Antonio Rivera sugirió la posible cárcel dualista tendida a Husserl por la terminología filosófico-religiosa tradicional, pero Mariluz Pintos se apresuró a recordar que el ineludible empleo de los conceptos tradicionales se veía en Husserl enriquecido y superado mediante la categoría central del soma (*Leib*).

Con la lectura de un nuevo pasaje del párrafo 62 se inauguró un intenso debate en torno al concepto de "imperar" (*walten*) y sus connotaciones de actividad y/o pasividad, que fue conduciendo hacia la fórmula más o menos consensuada del "yo imperante imperado", en la línea de Merleau-Ponty. Fue Lasaga quien lanzó el reto, al reprochar el —a su juicio— imperdonable olvido husserliano del padecer como integrante del imperar del yo sobre su cuerpo, lo que delataría el idealismo de un sujeto emancipado de la espaciotemporalidad histórica. Así pues, creyó urgente Lasaga, frente a las objeciones de Moreno y Pintos, incorporar en el imperar la dimensión del ser imperado, idea compartida en líneas generales por el profesor Montero. El delicado manejo de los términos "actividad" y

“pasividad” obligó a San Martín a recordar el recurso sintético husserliano en la paradójica fórmula *Aktive Passivität*. Y es que acaso, como apuntó Rivera, Husserl no elude la pasividad, sino que la explicaría desde una estructura más fundamental y compleja. Jorge Uscatescu interrogó acerca del carácter voluntario o involuntario del imperar y se preguntó por la posible conexión con la *Vermöglichkeit*. Defendió que el imperar no es propio del yo, sino una especie de fuerza impersonal, lo que vendría sustentado por el carácter impersonal del verbo *walten*. San Martín se encargó de matizar esta postura destacando en el imperar varios niveles, entre los que sería fundamental el del soma. Tras la riqueza de esta discusión, José Lasaga, que la había promovido, aceptó buena parte de las argumentaciones esgrimidas, venidas a contrarrestar la unilateralidad de su lectura, si bien quiso todavía subrayar la importancia del fondo insobornable de sensibilidad y expresividad corporal, más allá del “imperio” del yo. Esto dio pie a San Martín a llamar la atención sobre los diversos niveles del yo que figuran en Husserl y, en concreto, habló de fenómenos como la risa y el llanto (analizados por Plessner) como manifestaciones inmediatas de la *Leiblichkeit*.

El último párrafo del parágrafo 62 aborda la problemática de la causalidad y su diferente significación en el mundo físico y el mundo mental. De especial interés resulta la definición de la cosa en términos de pragmática o conjunto de causas en un determinado contexto. El profesor Rivera tomó la palabra para esbozar, a partir del comentario de Russell a Hume, las dificultades de la aplicación al yo del modelo causal mecánico. San Martín distinguió entonces con Husserl la causalidad meramente física de aquella que implica de algún modo lo mental, y que podría designarse como motivación. La reducción de la motivación a la causalidad no sería sino una vertiente de la reducción de lo mental a lo corporal, dentro del peliagudo debate multiseccular de la relación alma-cuerpo.

El profesor Montero aplaudió la introducción husserliana de la causalidad como principio determinante de la individualidad, superando así a la filosofía clásica aristotélica (con su recurso a la

byle) y al pensamiento moderno que, desde Locke y Leibniz, veía en el espacio y tiempo los factores de determinación. Aplicada al mundo de la vida, la causalidad se explicará desde las experiencias originarias, donde entraría en juego las *Verweisungen*. Por fin, señaló Montero, la individualidad del yo se evade a estos cánones para ser deudora de la actividad, la iniciativa propia de cada uno. San Martín suscribió estas descripciones de Montero, que apuntarían presumiblemente hacia la recepción husserliana (y también orteguiana) del Pragmatismo, con la consiguiente explicación del mundo de la vida y de las cosas en términos dinámicos y pragmáticos de comportamiento, con lo que pasaría a lugar destacado el concepto de inductividad general. Lasaga abundó en esta dirección activando el concepto de "campo pragmático" manejado por Ortega y citó el ejemplo orteguiano de la pólvora, que hubo de ser matizado por San Martín mediante la apelación a los distintos niveles (forma, uso, función, significado) que Linton señala para los objetos culturales.

Serrano de Haro creyó justo vincular la individuación del yo personal con el tema de la libertad, por contraposición a la causalidad que individualiza las cosas. Esta lectura, que fue muy contestada, despertaba de inmediato para San Martín la incógnita de la individuación (propia, impropia o ausente) del mundo animal, y su relación con la intimidad epistémica que los animales poseen. Se sumaron luego a la discusión Lasaga y Montero, este último para señalar la necesidad de aplicar al mundo animal la teoría de la *Einfühlung* (empatía) lo que, no obstante, dejaría aún abierta la cuestión de su individuación, tal como apuntó San Martín, para quien la individuación del animal estaría vinculada a su iniciativa y actividad, mientras que la libertad supondría ya un estadio superior. En el mismo sentido, Montero reiteró que, para Husserl, el soma del hombre se individualiza —a diferencia de las cosas— por su iniciativa y actividad. Con el ánimo de arrojar luz sobre estos asuntos, Javier San Martín esbozó su concepción de los tres niveles de trascendental que convendría distinguir si se quiere reivindicar una trascendentalidad *per se* en los niños o los animales. El primero de estos niveles sería precisamente la intimidad epistémica que reorienta y da perspectiva

al mundo, y este nivel permitiría ya hablar de individuación. Desde esta perspectiva, San Martín denunció la estrechez de la clasificación husserliana de los tipos de individuación y reclamó un espacio intermedio entre la individuación personal (*per se*) y la de las cosas. Por su parte, Antonio Rivera resumió las dos lógicas contrapuestas que operan en el proceso de individuación del yo: unificación de experiencias y vivencias hacia la identidad personal y establecimiento de fronteras frente al mundo social del nosotros, que bien podría enfocarse también como unidad aglutinante.

José Lasaga distinguió entre responder y reciprocitar y secundó la afirmación de Moreno según la cual el animal no reciproca. Desde aquí se derivó ineludiblemente hacia el tema de las proezas lingüísticas y comportamentales de los animales, con ilustraciones de la complejidad de este reino, que torna tanto más delicada la atribución de categorías antropocéntricas como la libertad, la responsabilidad o la decisión.

Una vez abandonado el parágrafo 62, se saltó hacia los textos complementarios incluidos en la edición española de *La crisis*, para comentar algunas cuestiones relacionadas con el tipo de vinculación entre el mundo científico y el mundo de la vida. Así, por ejemplo, se habló de la revolución operada por la Edad Moderna en la ciencia con el paso a la idealización físico-matemática desde lo que no era sino una ontología (de raíz aristotélica) de los seres físicos del mundo de la vida. Se comentó también el papel de los intereses particulares en el contexto de la actitud científica dentro del mundo de la vida. Especial énfasis se puso en la interdependencia ciencia-técnica, relación bastante descuidada en *La crisis* donde la dimensión teórica es exaltada en detrimento de la decisiva vertiente técnica y diseñadora de la ciencia.

En los últimos minutos del Seminario invitó el profesor San Martín a los participantes a hacer un esfuerzo recapitulador y sintetizador de la temática de la estructura, ciencia y filosofía del mundo de la vida, abordada a lo largo de los tres años consagrados al estudio del *Lebenswelt*. Tras un interesante intercambio entre San Martín y Rivera acerca de la viabilidad o improcedencia del resumen

de unas discusiones pobladas de variopintas intervenciones (donde Rivera se confesó partidario de no cartografiar el territorio del diálogo so pena de convertirlo en monólogo), César Moreno y Fernando Montero pronunciaron sendas tentativas de recapitulación. Moreno recurrió para ello al Husserl de *Experiencia y Juicio*, donde propone que la tarea de la fenomenología es, primero, regresar desde los datos de la ciencia objetiva hasta la vida subjetiva y, en segundo lugar, elevarse desde la vida subjetiva hasta la conciencia trascendental. Por su parte, Montero aprovechó la ocasión para reiterar su interés por el mundo de la vida originario de *Experiencia y Juicio* y el mundo primordial de la *V Meditación* en lo que sería, en palabras de M. Pintos, «un resumen mirando hacia adelante».

Como resistiéndose a poner punto final al Seminario, hubo todavía invocaciones de autores y de problemas. Se habló de la postmodernidad y de la desprestigiada *doxa*, de Nietzsche y de Fink. La clausura de un fértil ciclo del Seminario Permanente de Fenomenología dejaba en muchos impaciencia, opiniones y preguntas.

III SEMANA ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA

por Pablo HERMIDA LAZCANO

La histórica localidad mediterránea de Peñíscola (Castellón) fue el escenario de la III Semana Española de Fenomenología. En la Residencia de Funcionarios de esta ciudad se celebraron, entre los días 26 a 28 de noviembre de 1992, unas densas jornadas bajo el rótulo genérico de «Mundo de la vida e interculturalidad», organizadas por la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) en colaboración con la Universitat Jaume I de Castellón. La asistencia y participación fueron muy satisfactorias y, a pesar de lo apretado del programa, se mantuvieron sugerentes debates, estimulantes también para el grupo de estudiantes allí presentes.

Las sesiones fueron inauguradas al mediodía del jueves 26, con el Saludo del por entonces Vicerrector de la Universitat Jaume I, Vicent Martínez Guzmán, seguido de la Presentación de Javier San Martín, en calidad de Presidente de la SEFE. La Conferencia Inaugural («Fenomenología de lo propio y de lo ajeno») y la de Clausura («Europa y el entendimiento intercultural») corrieron respectivamente a cargo de los profesores alemanes Bernhard Waldenfels (Universidad de Bochum) y Klaus Held (Universidad de Wuppertal, presidente en aquel momento de la Deutsche Gesellschaft für phänomenologische Forschung) quienes, a parte de la brillantez de sus exposiciones y la meritoria participación en los debates más allá de las barreras idiomáticas, optaron por leer en un esforzado castellano sus conferencias respectivas.

Con su conferencia «Fenomenología de lo propio y de lo ajeno», el profesor Waldenfels se preocupó por exhibir las aporías gnoseológicas implicadas en la aprehensión, caracterización y ubicación de lo Otro. Como punto de partida tomó la paradójica definición que

Husserl hace de la experiencia de lo ajeno en las *Meditaciones Cartesianas*, según la cual ésta consistiría en la «verificable accesibilidad de lo originalmente inaccesible» (Hua. I, 144). Tras explorar las implicaciones de esta definición husserliana, Waldenfels examinó las aspiraciones de los distintos tipos de *centrismo*, presuntamente superador de lo ajeno. Así, distinguió entre *egocentrismo* (que comprendería todo lo ajeno como variación, duplicación y reflejo de lo propio) y *logocentrismo* (que desembocaría en la fusión de lo ajeno y lo propio en el espacio común de un Logos universal). De la fusión de ambos tipos de centrismo emergería el *etnocentrismo*, con su sobradamente conocida versión *eurocéntrica*. Mala alternativa a esta apropiación etnocéntrica de lo ajeno resultarían sin embargo, para Waldenfels, las diversas formas de autodesintegración de lo propio (descentralización del ego, dispersión del gran Logos...). Desde estos parámetros abordó el Profesor la descripción de la paradoja de la etnología o *xenología*: «si la ajenidad consiste en la accesibilidad de lo *originariamente* inaccesible, ¿de qué tipo podría ser un acceso que respetase la inaccesibilidad de lo ajeno?». En otras palabras: ¿cómo acceder, aunque sea parcialmente, a lo inaccesible sin anular su ajenidad?. El siguiente paso fue la descripción del modo en que esta amenazante aporía repercutió sobre la propia identidad de la etnología moderna, lo que se ejemplificó especialmente en el caso de Lévi-Strauss, y recurriendo a la interpretación de Merleau-Ponty en el artículo titulado «De Marcel Mauss a Claude Lévi-Strauss». En la parte final de su exposición, Bernhard Waldenfels abogó por la necesaria transformación de nuestro modo de ver y hablar de lo ajeno, si realmente éste ha de ser respetado como tal, sin violentaciones ni disoluciones.

Esta transformación implicaría renunciar de entrada a preguntas como *qué es* o *para qué* existe lo ajeno, que habrían de ser sustituidas por la consideración de lo ajeno como «*algo a lo cual* respondemos e inevitablemente hemos de responder, es decir como invitación, desafío, estímulo, llamada, vocación o cualesquiera que sean los matices». En definitiva, la paradoja prevalece: una experiencia que alcance lo ajeno provoca automáticamente que éste deje de ser lo que había sido.

COMUNICACIONES

La serie de comunicaciones fue abierta, la tarde del jueves 26, por Urbano Ferrer, de la Universidad de Murcia. El profesor Ferrer exploró el papel que el concepto de autodeterminación representa en la analítica existencial de Heidegger. La autodeterminación, leída en relación con la *Sorge* o cuidado y la recaída en el "se" impersonal, se describió como caracterizada por su *no originariedad*, su *atestiguarse en la conciencia moral* (Gewissen), y su *emplazamiento en la perspectiva total del existir*, al delimitarse cada autodeterminación como única desde la anticipación de la muerte, en la que la autodeterminación cesa. Tomó la palabra a continuación Enrique Timón, de la Universidad de Santiago. Con profusión de referencias a autores de la tradición filosófica moderna, Timón trató de ofrecer una propuesta de revisión crítica de la epojé escéptica radical. En su trayectoria partió de Descartes, para considerar luego lo que el planteamiento husserliano supone de superación con respecto a la duda metódica cartesiana. El paso siguiente sería la denuncia de las limitaciones de la tematización de la epojé por parte de Husserl, con la revisión de algunos de los reproches formulados por distintos pensadores. Ortega fue otro de los focos de atención de Timón quien, en la parte final, trató de reconducir toda la trayectoria descrita con el fin de «dotar a la epojé del rigor necesario para que pueda servir de fundamento a una auténtica ciencia fenomenológica». En tercer lugar intervino Jorge Uscatescu, quien se centró en la caracterización de la *cotidianidad*, ese suelo de la filosofía y forma primera en que el estar-ahí ejerce su existencia. Uscatescu reconoció en Heidegger el mérito de haber analizado por vez primera en la historia de la filosofía este fenómeno, cuyos rasgos definitorios básicos serían la frecuencia, la familiaridad, la mediocridad y la indiferencia frente a toda forma concreta de existencia. La última comunicación del día fue la de Chantal Maillard, quien propuso una estetización del mundo a partir de una modificación voluntaria de la actitud perceptiva, para lo que

recurrió a una doble ilustración: una versión occidental, a partir de la espacialización amplificada de la mirada, y otra oriental, que se basaría en la inmediatez espacio-temporal característica del *haiku*.

En la mañana del viernes 26, dos comunicaciones bastante afines versaron complementariamente sobre la filosofía de la historia de Jan Patočka. Agustín Serrano de Haro («Jan Patočka: comprensión herética del origen y la crisis de Europa») intentó fijar los aspectos más descriptivos en que la filosofía de la historia diseñada por Patočka se aparta de la husserliana, para esbozar posteriormente las líneas maestras en que el pensamiento de la contingencia de la libertad y de la inseguridad del sentido desbordan el marco de *La crisis de las ciencias europeas*. Por su parte, José Lasaga («Notas sobre la filosofía de la historia de J. Patočka») enfatizó esa radical contingencia de la historia que se detecta en los principales escritos de un Patočka que, partiendo del mundo natural como mundo prehistórico, interpreta el origen de la historia como irrupción de la libertad (acción política), de la que surge también la filosofía. Sucedió a estas intervenciones la controvertida lectura que M^a Carmen López llevó a cabo de la filosofía lévinasiana. En su examen del problema del Otro en Lévinas, la profesora López Sáenz, que supuso en principio que hallaría en el filósofo una explicitación de la relación yo-otro que fuese más allá del planteamiento husserliano, tendió finalmente a calificar de “excesivamente vaga y formal” la propuesta lévinasiana, que abocaría a lo absolutamente Otro, convirtiendo a la alteridad en una dimensión sin objeto previa a la humanidad y obviando el sentido del otro concreto y de nuestra interrelación.

La sesión de la tarde se abrió con la comunicación «Alteridad, idealismo y realismo en E. Husserl y J. Zubiri», en la que Victor M. Tirado contrapuso el idealismo trascendental husserliano (en su opinión incapaz de fundamentar el acceso a una auténtica alteridad personal) al realismo zubiriano, que parecería legitimar y hacer justicia a un verdadero *alter ego*. Desde esta última interpretación, mi “estar-vertido-a” y mi divergir del otro serían detectables ya en el nivel biológico y se actualizarían dinámicamente con la inserción en el proceso de socialización. La exposición de esta teoría exigió como

requisito previo la fundamentación del realismo zubiriano frente a los argumentos de Husserl contra todo realismo. En segundo lugar, Tomás M. Moratalla trató de precisar la actitud de Paul Ricoeur con respecto al movimiento fenomenológico, e insistió en que, para el filósofo francés, la fenomenología hermenéutica supone la crítica y el rechazo del idealismo husserliano. Asimismo, Moratalla examinó brevemente un concepto central en la última filosofía de Ricoeur: la imaginación, esbozando las vías por las que la idea de una imaginación hermenéutica puede enriquecer el concepto husserliano de "mundo de la vida" (*Lebenswelt*). Por fin, y como última comunicación de la Semana, el profesor Riobó González de la Universidad de Santiago leyó la «Fenomenología de la autopoiesis sintética del sujeto-objeto», donde retoma su reivindicación de un Fichte muy distante de ese "idealista subjetivo" que Hegel pretendió ver en él. Para Riobó, en la filosofía fichteana —convergente en ciertos aspectos con la fenomenología husserliana— el sujeto humano recobra su libertad y su sentido de la vida en una proyección intersubjetiva.

PONENCIAS

Antonio Domínguez abrió la serie de ponencias en la tarde del jueves 26 con una disertación articulada desde su habitual preocupación por la convergencia interdisciplinar, en ese emplazamiento fronterizo entre la filosofía, la lingüística, la semiótica y la poética. El Profesor Domínguez nos invitó a ver en el lenguaje el «espacio del otro», así como la forma primordial de lo propio y ámbito resonante de lo *Otro*: «una forma que se constituye constituyendo». El esqueleto argumental partió del reconocimiento en Husserl de una estructuración semiótica de la expresión presidida por el sentido. Sus vértices serían la expresión *absoluta* o signo, la «mera expresión» o sentido verbal, y la *expresión plena*, que incluye la referencia. El problema de la capa prerreflexiva nos situaría, sin embargo, ante una procedencia de sentido en el monólogo, cuyo espacio sólo puede ser remanente de una función dialógica abierta en la distancia de la conciencia en el a sí de sí. El lenguaje nos mostraría ya en el nivel

fonémico que esta autoafección se constituye en el espacio-tiempo de la articulación fonoauditiva. Sobre ella, o desde ella, se configurará la síntesis significante.

Tomó el relevo Alcira Bonilla (Univ. de Buenos Aires) quien, en una audaz reflexión sobre el presunto "Descubrimiento" de América —reflexión desde el «lado de allá»—, se esmeró en detectar en la utopía un lugar de confluencia del método y tópicos fenomenológicos con datos antropológicos e históricos, en la línea de continuación de una «crítica de la razón utópica». En este sentido, la Profesora Bonilla aludió a la necesidad de revisar la propensión utópica del pensamiento de Husserl, especialmente en lo concerniente a su peculiar concepto de la razón y la racionalidad vinculado con el ideal universalista del filósofo como «funcionario de la humanidad». Desde esta idea se pasó revista a utopías renacentistas y modernas y se constató la mutua influencia de la «noticia indiana» en los humanistas creadores de utopías y el registro utópico en que aparecen escritos los relatos de viajeros, las cartas y crónicas, comenzando por la carta de 1493 del mismo Cristóbal Colón. Alcira Bonilla adujo los ejemplos de Tomás Moro y la *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, «utopógrafo» andino de fines del XV. En todos estos relatos, y hasta en el utopismo práxico y político hispanoamericano, se evidenciaría la aparición de América como nuevo «espacio del deseo del otro», la «tierra sin mal» apta para la materialización de una justicia cuyo ideal, en términos generales, sería formulado según la tradición europea misma.

La última ponencia del jueves 26 corrió a cargo del profesor Jesús Conill, de la Universidad de Valencia. Bajo el título «Mundo de la vida y cultura moderna», la ponencia del profesor Conill intentaba mostrar que la cultura moderna erosiona de tal modo el mundo de la vida que, por mucho que se pretenda recurrir a él para regenerar la vida social, resulta muy difícil confiar en el éxito de tal empresa. A juicio del ponente, el mundo de la vida tendría carácter mítico y utópico, o bien podría ser la expresión de ciertas exigencias morales, por lo menos latentes —que no se resignan a quedar fuera de la vida moderna y cuyo sentido es fundamentalmente ideal—, pero carentes

de fuerza para hacer frente a los imperativos sistémicos, si no encuentran nuevas fuentes de energía humana y otras pautas culturales.

En la segunda jornada, los ponentes fueron los profesores San Martín Sala y Martínez Guzmán. Javier San Martín, recogiendo la preocupación husserliana por el potencial fundamentador de la fenomenología con respecto a las demás ciencias, apostó por una reivindicación de la fenomenología como «filosofía de las ciencias humanas». Desde la propia trayectoria intelectual y profesional del profesor San Martín, tal reivindicación venía suscitada por la necesidad de una filosofía de la antropología capaz de dar sustento epistemológico a la tarea de los antropólogos culturales. Según relató San Martín, el camino fue recorrido en sucesivas etapas, cuyo punto de arranque sería la comprensión de la vocación antropológica de la fenomenología de Husserl (itinerario fenomenológico antropológico), tarea en la que jugaría un papel clarificador esencial la *VI Meditación cartesiana* de E. Fink, en virtud de dos aportaciones básicas: por un lado, se muestra en ella la recuperación, desde la perspectiva fenomenológica, de un sentido de ser humano que obrará como *apriori* ontológico para las ciencias humanas. En segundo lugar, es de capital importancia el planteamiento de la diferencia entre historia fáctica e historia trascendental. Junto a la *Krisis* y la *VI Meditación* de Fink, San Martín enfatizó la especial relevancia del escrito husserliano sobre «El origen de la geometría». Este texto fue presentado como una reivindicación del verdadero sentido de la historia (frente a la mera historia de hechos) y la historicidad humana como «movimiento vivo de los unos con los otros y de los unos en los otros de la formación originaria de sentido y de su sedimentación» (según palabras del propio Husserl). Mediante la conjugación de estos y otros elementos, San Martín ofreció una propuesta provisional de reconstrucción del salto desde la ciencia del mundo de la vida hasta la filosofía del mundo de la vida, que habría de ser la fenomenología trascendental. Por esta vía se pretendía evidenciar el auténtico sentido de la *Krisis* en tanto que introducción a una filosofía de las ciencias humanas.

A continuación, Vicent Martínez apuntó hacia una «recuperación trascendental de la racionalidad europea», donde la “trascendentalidad” era evocada con todas las cautelas. Se trataba, en esencia, de seguir profundizando en su propuesta de una Fenomenología Comunicativa. Con este fin, arrancó el Profesor Martínez de la aceptación del reto de Husserl en las Conferencias de Praga y Viena relativo a la recuperación del *telos* de Europa, una Europa que ha unilateralizado las posibilidades Universales de la “razón”. Emprendió acto seguido una serie de reflexiones críticas en torno a la propuesta de la *fenomenología trascendental* como alternativa a esa unilateralización. En un tercer momento evocó la síntesis de «fenómenos originarios» que ayuden a clarificar las posibilidades de ejercer la racionalidad en sentido universal en diálogo crítico con las pragmáticas “trascendental” y “formal-universal” de Apel y Habermas respectivamente. El apartamiento de estos «fenómenos originarios» —tales como la “ejecutividad” o performatividad de las acciones humanas, cuya reivindicación correspondería a una Fenomenología Comunicativa— sería, a juicio de Martínez, responsable de las consecuencias trágicas de “irracionalidad” al orden del día en Europa y el resto del mundo.

En la última intervención del viernes 27 tuvimos la oportunidad de escuchar a Fernando Montero Moliner, quien pronunció la conferencia titulada «La dialéctica Individuo-Mundo en la obra de Husserl». El profesor Montero salió al paso de la tesis habermasiana según la cual el estudio del mundo de la vida debería prescindir de la fenomenología de la percepción realizada por Husserl. Para ello, Montero basó su argumentación en las afirmaciones del propio Husserl quien, en *La crisis de las ciencias europeas*, propone el mundo de la vida concreto como un “punto de partida” para las investigaciones fenomenológicas de la subjetividad trascendental, en la que habría que descubrir, por tanto, no sólo las actividades noéticas que dan vida a los ideales espirituales, sino también las otras funciones que, en un nivel inferior, constituyen las experiencias del *mundo de la vida originario* y del *mundo primordial*. Esto suponía abogar en favor de una indagación que pondría de manifiesto la trama mundana que

irradia de la individualidad de los estados de cosas objetivos, ampliando sus "horizontes internos" mediante "horizontes externos" que trazan la figura del *mundo*. Dicha trama consistiría en la "remisión" o "referencia" (*Verweisung*) que cada objeto individual dirige hacia los que constituyen su campo empírico. Esa "referencia" se manifestará fundamentalmente como el "nexo" (*Zusammenhang*) temporal que cada experiencia mantiene con las que forman su pasado y futuro y, asimismo, como la "relación" (*Beziehung*) espacial que, desde el "aquí" del soma viviente, vincula los objetos percibidos en su contorno mundano. En definitiva, siguiendo a Husserl, Montero caracterizó la *mundanidad* como la experiencia de las cosas individuales que forman el mundo de la vida originario y el mundo primordial, proporcionando el suelo sobre el que se elevan las idealizaciones que dan un sentido histórico y espiritual al mundo de la vida concreto.

«La dimensión política del humanismo europeo» de Domingo García Marzá y «Dialógica de la alteridad y mundos fácticos de la vida» de César Moreno Márquez fueron las dos ponencias del sábado 28. García Marzá expuso la necesidad de una teoría de Europa que explicita y justifique los elementos básicos que encierra la idea de Europa. La urgencia de esta teoría vendría dictada por los acontecimientos ya que, en un momento en que las presiones económicas fuerzan a romper los límites del estado nacional, no poseemos ninguna reflexión política acerca del marco normativo que pueda recoger una posible unidad europea. El desafío estribaría en definir las "condiciones de posibilidad" del sentido de la unión política europea, antes de adentrarnos en la discusión de cuáles sean las condiciones de su posible realización. Desde estas convicciones parte el profesor García Marzá de la idea husserliana de Europa como "Telos espiritual", pero interpretada desde la Teoría de la evolución de J. Habermas. De esta forma, el principio democrático en el que se plasma políticamente la idea de humanidad europea, podría aspirar a la universalidad sin ser acusado por ello de eurocentrismo. El ponente advirtió de la necesidad de presentar esta dimensión política

de Europa desde una «arquitectónica de la razón», en la que se distinguan claramente los problemas de fundamentación de los problemas de aplicación. Sólo entonces estaríamos en condiciones de analizar la idea política de Europa desde la hipótesis de que no sólo Europa necesita a la democracia, sino que la misma estructura democrática necesita a Europa como entidad política supraestatal. La ponencia concluyó con un elogio de la idea de una república federativa europea, en tanto que marco apropiado para una participación política acorde con la actitud crítico-racional.

Por su parte, César Moreno, en conexión con su ponencia de la II Semana, planteó ahora una indagación del tránsito desde el Otro posible, imaginario (de la experiencia literaria) como posible alteración o variación del Yo, al Otro fáctico, etnográfico, irreductible, Otro realmente Otro que no sólo puede ser fantaseado, sino que existe de veras y ha de ser percibido y escuchado en y desde su alteridad: tal sería el sentido de la “dialógica” propuesta. La reflexión fenomenológica sobre la alteridad no puede —para Moreno— pasar por alto el que somos también hombres-de-hecho. Acaso el punto culminante de esta ponencia se alcanzó al confrontar la importancia del *Anders-seinskönnen* (poder-ser-de-otro-modo) y una tesis husserliana como la presentada en *die Krisis*, según la cual «nunca nos indianizaremos». Con un talante eminentemente interrogativo, César Moreno se lanzó a escrutar el significado profundo de esta afirmación husserliana y ponderar sus consecuencias. ¿Está Europa encerrada en sí? ¿Sería el ser de Europa el estar abierta? ¿Qué importancia tendría ello para un «humanismo postmetafísico»? Y, más aún, ¿cómo podríamos asumir hoy la «europeización del mundo» y la responsabilidad “universal” de Europa? ¿Podemos ser-otros, devenir-otros, abrirnos a otras culturas, sin dejar de ser lo que somos? ¿No es cierto, como reconoce Derrida, que somos europeos, pero no sólo europeos: somos-Otros, para Otros y para nosotros mismos?.

Estas últimas ponencias prometían un apasionante debate que, sin embargo, no pudo llevarse a cabo por limitaciones de tiempo, ya que fue preciso dar paso enseguida, antes de la Conferencia de Clausura de la Semana, a la Asamblea Informativa de la SEFE. La Asamblea

estuvo consagrada prioritariamente a tantear la programación de actividades para el nuevo año: Seminario Permanente, IV Semana Española de Fenomenología, etc. Es de destacar asimismo el acuerdo unánime de nombrar miembros honoríficos de la SEFE a los dos profesores alemanes presentes en Peñíscola, B. Waldenfels y K. Held, así como al argentino Roberto Walton, presidente de la recién constituida Sociedad Argentina de Fenomenología y Hermenéutica.

Como último acto de la mañana del sábado 28 y como Clausura de la III Semana Española de Fenomenología, el profesor Klaus Held, de la Universidad de Wuppertal, *declamó*, en un excelentemente enfatizado castellano, su conferencia bajo el título «Europa und die Interkulturelle Verständigung» («Europa y el entendimiento intercultural»). El profesor Held articuló su exposición en tres fases. En un primer momento, se planteó una serie de interrogantes en torno a la presunta infranqueabilidad de ciertas barreras idiosincrásicas que imposibilitarían el entendimiento intercultural. Para la discusión de este complejo asunto de la inmanencia cultural (que admitiría ser caracterizada, siguiendo a Wittgenstein, en términos de “juegos de lenguaje” culturales), Held optó por recurrir estratégicamente al concepto de temple básico (*Grundstimmung*) en su versión heideggeriana posterior en una década a *Sein und Zeit*. Así llegaría a afirmar que «la frontera del entendimiento se presenta sólo en el surgimiento de los temples básicos que otorgaron históricamente a una cultura su singularidad individual». Desde estos parámetros, Klaus Held sugirió, en la segunda parte de su conferencia, pautas para una atractiva lectura de la historia de la cultura y de la filosofía occidentales, construida a partir de la indagación del temple básico de la cultura europea. Bajo esta luz serían examinadas emergencias capitales como la de la filosofía y la democracia. En concreto, el respeto democrático por las ideas y opiniones ajenas fue explicado mediante el recurso al concepto de “ser nacido” (*Gebürtlichkeit*) de Hannah Arendt, encuadrado en el espacio de la polis griega, escenario de un *respeto* por la multiplicidad de proyecciones, “nacimientos” y horizontes de los ciudadanos. Por fin, en lo que constituyó la tercera fase de la exposición, el profesor Held retomó la peliaguda cuestión del

entendimiento intercultural, aprovechando ahora los hallazgos y resultados de su reconstrucción de la cultura europea. Cabe destacar en esta última parte las diferencias marcadas por Held entre, por un lado, la praxis histórica de un Occidente lacrado por continuos y lamentables errores intervencionistas (no faltaron, como era previsible, las alusiones al "año de Colón") y, por otra parte, la intermitente resurrección, desde sus estados de letargo, de ese temple básico europeo, *respetuoso* por vocación.

Tras la Conferencia de Clausura del profesor Klaus Held, se cerró la III Semana con un almuerzo de despedida y, acto seguido, comenzó la dispersión de los participantes. Se inauguraba una nueva etapa de trabajo, de iniciar unos proyectos y de seguir adelante con otros. En el ánimo de todos, el deseo de un reencuentro fructífero, en algún lugar de nuestra geografía, en el espacio de la IV Semana Española de Fenomenología.

COMENTARIOS y RECENSIONES

ANOTACIONES SOBRE «LOGICA», Una lección dictada por Heidegger en el semestre de verano de 1934

por Jorge USCATESCU

Aparece por vez primera y como inédito absoluto una lección impartida por Heidegger en el semestre de verano de 1934 en la Universidad de Friburgo. El texto alemán viene acompañado de una traducción española y de un prólogo, realizados ambos por Víctor Farías, investigador que ha logrado renombre universal por su libro *Heidegger y el Nazismo* (1987, en su primera edición francesa), en que Heidegger y toda su filosofía aparecen como una genuina manifestación del "nazismo". ¿Qué texto tenemos delante? El texto alemán publicado no procede de Heidegger mismo, sino de los apuntes (*Nachschrift*) tomados por la alumna de Heidegger Helena Weiß, la cual también tomó en apuntes la lección *Hegels Phänomenologie des Geistes* (Friburgo, semestre de invierno 1930/31, Gesamtausgabe¹ 32), al parecer con gran exactitud, según la editora de la citada lección. La circunstancia de que se trate, sin embargo, de un texto ni escrito ni autorizado por Heidegger ha de obligar a tomar algunas precauciones al interpretar la lección. Por otro lado, el texto editado contiene, por lo menos, la mitad de páginas que las lecciones dictadas en los semestres de verano. Contrastan un tanto las 65 páginas de texto alemán, por ejemplo, con las 221 de la lección del semestre estival de

¹ En adelante GA.

1931 Aristoteles, *Metaphysik* Θ 1—3 (GA 33). El mismo Farías reconoce esta posibilidad (p. XVI), aunque diga que constituye un todo coherente, lo cual es cierto.

Después de esta somera valoración de la calidad del texto y su autoría, cabe plantearse: ¿cuál es la procedencia del texto?, ¿cómo se publica? Probablemente haya sido Ernst Tugendhat, profesor de filosofía de la Universidad Libre de Berlín, quien en calidad de albacea del legado de Helene Weiß haya facilitado a Farías el texto presente. Este origen obliga a tomar este texto con prudencia, independientemente de los problemas de derechos de autor que puedan estar afectados².

Tras haber planteado estas cuestiones uno puede preguntarse por qué publica el editor este texto. Resulta muy aleccionador mostrar los motivos que han llevado a Farías a publicar este texto de esta forma tan irregular, que sin ser un «clásico del pensamiento», como afirma el título de la colección en que se incluye, es, no obstante, un texto interesante. En primer lugar, alega seriedad científica, porque, según el prologuista, la *Gesamtausgabe aus letzter Hand* de Martin Heidegger, que se publica desde 1974, no es crítica, lo cual es cierto, pero ni los editores mismos lo pretenden, porque no se trata de editar los textos con un voluminoso aparato crítico, donde se indiquen exhaustivamente las variantes de texto y las partes tomadas de los apuntes de los asistentes al curso respectivo así como los añadidos de Heidegger en la elaboración posterior del texto, para así constituir filológicamente el *Urtext* de la lección. De haber obrado así se habría privado al mundo de la cultura de obras singularmente importantes por decenios. Pero de menor seriedad científica hace acopio el editor de esta lección cuando se limita a publicar unos apuntes sin más, aun concediéndole que haya editado el manuscrito sin alteraciones, pero, eso sí, plagado de erratas. Este no es, sin embargo, el motivo fundamental. El porqué de esta publicación no

² A este respecto el hijo de Heidegger en una carta dirigida al *Frankfurter Allgemeine Zeitung* se queja de que la Editorial Anthropos no le haya solicitado la autorización de edición. Cfr. *Information Philosophie*, 1993, n. 1.

es otro que el mostrar que Heidegger fue un «nazifascista» hasta la médula y que su filosofía es “nazi” sin paliativos: «... es —en cambio— cierto que en esa *Vorlesung* (*scilicet*: sobre Lógica) Heidegger formuló una verdadera fundamentación del “nazifascismo” (el “socialismo alemán”)» (p. XIV). Semejante motivo se inscribe en la línea de su libro *Heidegger y el nazismo*. El término “nazifascismo”, que emplea el autor, revela ya tanto el tono de todo el prólogo, un alegato desafortunado contra Heidegger, propio de cualquier panfleto o periódico, cuanto una supina falta de seriedad científica al mezclar dos fenómenos políticos distintos, lo cual empieza ya a dejar de suceder incluso entre los historiadores más reacios. Pero es que además el texto de Heidegger sólo habla de “Sozialismus” y no de nacionalsocialismo, sin que, por otro lado, se exprese en parte alguna la intención de quererlo fundamentar. Y sin más averiguaciones lo inserta en una versión del “nazi-fascismo” crítica con la línea oficial representada por Alfred Rosenberg. Esta idea la desarrolla Farías en su libro anteriormente citado, en que se presenta a Heidegger —*risum teneatis*— como partidario de la fracción de Röhm. No es cuestión aquí de incidir en esta polémica encendida en torno a todas las acusaciones vertidas por Farías y que han sido puestas en entredicho por autores en que el propio Farías se basa (Hugo Ott), pero uno no puede sino lamentarse de que un “investigador” que dice ser filósofo, como consta académicamente, proceda por asociación de ideas, dirigida por la obsesión de convertir a Heidegger en una “nazi” inveterado superponiendo textos de Heidegger y de *Mein Kampf* de Adolf Hitler con comentarios absolutamente distorsionadores; y, además, no se tome la molestia intelectual, exigible a alguien que pretende investigar lo que dice un filósofo, de estudiar por ejemplo cuál era el concepto de nacionalsocialismo que tenía Heidegger, si es que tuvo alguno, en vez de citar textos sacados de su contexto significativo sin comentario filosófico alguno que delate comprensión de aquello que se está leyendo y hasta qué punto puede hablarse de una fundamentación del nacionalsocialismo. Pero es precisamente en esta forma de actuar exenta de todo rigor histórico y filosófico donde radica el

éxito obtenido por el libro, leído en su mayor parte por gente que no habrá visto ni por el forro *Sein und Zeit*.

Volvamos al prólogo de Farías y a las tesis que pretende defender antes de analizar el texto de la lección. Farías atribuye a Heidegger una concepción decisionista (la "Entschlossenheit"), que resulta ser la base de un historicismo y un "racismo filosófico" (tesis defendida por Rainer Marten). Esta crítica viene de antiguo, pero no había sido sacada de quicio hasta esa conclusión, pero ¿es la noción de "estar resuelto" de *Sein und Zeit* adscribible a un irracionalismo?

Farías atribuye a Heidegger un racismo feroz porque en el texto aparece la frase «Neger sind doch auch Menschen und haben keine Geschichte». Si se lee con detenimiento lo que viene al comienzo del párrafo y lo que sigue a la cita, se verá cómo se trata de una objeción a su tesis de que el hombre es histórico y no a una afirmación suya, porque luego viene la afirmación, según la cual los animales tienen historia, que Heidegger rechaza de plano. Espeluznante es la conclusión que extrae Farías del carácter histórico del avión que transportó a Hitler a Venecia para entrevistarse con Mussolini —junio de 1934—. Se trataría de un homenaje a los aviones del Reich alemán.

Aunque Farías señale acertadamente la diferencia que Heidegger establece entre *Führung* (conducción) y *Verführung* (seducción), ya expresada en el discurso de Rectorado (1933), asocia el caudillaje o conducción auténtica (*Führung*) con el mero impartir órdenes, sin aludir a la dialéctica que el propio Heidegger presentaba en el mismo discurso entre *Führer* y *Gefolgschaft*. Discutible es la tesis, según la cual la herencia (*Erbe*) determina la decisión, porque, en realidad, en *Sein und Zeit* Heidegger no postula un tradicionalismo o romanticismo, porque la decisión no puede consistir en un simple querer que vuelva lo anterior, que es esencialmente irrecuperable.

Otro aspecto que presenta Farías y que, además, resulta novedoso con respecto a todos los textos hasta la fecha publicados es la elaboración ontológica del concepto de trabajo. Desde el punto de vista filosófico el trabajo es un tema de no escasa importancia para definir o determinar quién es el hombre (*homo faber*). Decir que el tema del trabajo suponga una concesión a la irracionalidad y, por

ende, al nacionalsocialismo sin más demuestra ignorar no sólo la transcendencia ontológica del trabajo, sino también desconocer lo que es el hombre y la esencia de Occidente.

Pero Farías va más lejos aún en su carrera difamadora jalonada de despropósitos: la *Sorge* es la auténtica subjetividad que propugna el "nazi-fascismo": «Toda la conceptualidad de Heidegger en *Ser y Tiempo* es puesta aquí en movimiento a fin de entregar un fundamento ontológico nuevo y suficiente al nazismo» (p. XLI). ¿Cómo prueba esta tesis? ¿Hasta qué punto puede hablarse de una fundamentación? Aunque éste no sea el objeto principal de nuestras anotaciones, entraremos en estas cuestiones en un nivel estrictamente filosófico considerando el texto que nos ocupa y pasajes de otras obras.

El prólogo de Farías es una de esas obras escritas en la más rancia tradición del panfleto bajo el lema del *cum ira et sine studio*. Todo él, hasta en los puntos y las comas, es una diatriba contra Heidegger que va engarzando textos unos con otros, con la única idea, mejor dicho, obsesión, de ver en todos ellos una profesión inequívoca de fe nazi, distorsionando así su sentido. Es una auténtica trampa para el lector inadvertido o poco familiarizado con los escritos de Martin Heidegger, que tras haber leído el prólogo tendrá la sensación de hallarse ante un panfleto político de adhesión inquebrantable al nazismo. No se trata, pues, de un estudio introductorio sino de una invectiva frontal contra Heidegger que tergiversa el sentido del texto hasta lo indecible y que, para colmo, no da cuenta siquiera del contenido.

Nuestro análisis mostrará restaurando el contenido y el sentido de la lección que la interpretación global que da Farías del texto no es correcta, y menos aún las tesis que la corroboran. Se echa de menos la ausencia de un corrector que hubiese extirpado del texto alemán las innúmeras erratas que provocan una lectura a trompicones. En la última parte, se observan más erratas, quizá debido a la prisa por publicarlo. La traducción presenta más problemas. Sabida es la casi insuperable dificultad de traducir a Heidegger y, sobre todo, alguno de sus términos, no obstante, las lecciones, por su carácter didáctico apropiado para un público universitario que aún esta

iniciándose en la filosofía, y la menor elaboración que la de los textos destinados a ser publicados, ofrecen una menor dificultad al traductor. La traducción es fiel al original y se puede leer, aunque en ocasiones haya gazapos que uno no sabe si atribuir a la inadvertencia del traductor. Así, por ejemplo: «die in einem Sprung in das dunkle Wesen dieses Wesen befragt» (que interroga saltando para ponerse en la oscura esencia de un ser, en vez de : esta esencia, ya que no es genitivo) (p. 4-5). Algunos términos no son afortunadamente traducidos, pero ahí la cuestión es más compleja: “Dasein” es vertido como “existencia”. “Innerzeitigkeit” como “internalidad del tiempo”, “Selbst” como “mismidad”; aunque no escasean traducciones o perífrasis afortunadas como “Unwesen”, que traduce por “la distorsión esencial del ser”. Otras veces no da con la traducción exacta española: “Zweideutigkeit” como “dualidad”, cuando la traducción automática y correcta sería la de ambigüedad (p. 54-55), o “Ablösung” por revelación en vez de traducir por sustitución. El lector que domine el alemán podrá cotejar la traducción con el original y conseguir así una idea más adecuada de éste. Pero antes de analizar el contenido de la lección es menester encuadrar el texto en la trayectoria intelectual de Martin Heidegger, aunque sólo sea sucintamente para poder obtener una atalaya mejor orientada desde la que se logre una valoración aquilatada de esta lección hasta ahora inédita.

El texto que comentaré es una lección que dictó Martin Heidegger en el semestre de verano de 1934. La alusión en la página 40 a la visita que hizo Hitler a Mussolini en junio de 1934 en Venecia corrobora la fecha propuesta como *terminus post quam* para el primer tercio de la lección. En 1927 publica Heidegger *Sein und Zeit*, pero sólo las dos primeras secciones de la primera parte, aunque la lección *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) traiga nuevos elementos que completan y ayudan a comprender mejor su obra fundamental. Probablemente en la lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30, 1929/30) alborea ya un pensamiento que se separa de *Sein und Zeit*. Al texto que se comenta le preceden cuatro lecciones hasta ahora publicadas: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*

(GA 31, semestre de verano de 1930), donde se presenta la libertad como fundamento de la noción de ser; *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32, semestre de invierno de 1930/31); Aristoteles, *Metaphysik* (Θ 1—3) (GA 33, semestre de verano de 1931), en que se aborda el problema de la actualidad y posibilidad; y *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 34, semestre de invierno de 1931/32), donde se adelantan tesis sobre la verdad contenidas en la conferencia del mismo nombre (GA 9, 177—202). Según el prospecto antiguo de la editorial Klostermann, el texto en cuestión sería el tomo 38 —ya que Heidegger no impartió curso alguno en el semestre de invierno de 1932/33, según refiere en su entrevista con *Der Spiegel*—, cuyo título sería *über Logik als Frage nach der Sprache*. La lección siguiente «Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”» (semestre de invierno 1934/35) introduce ya inequívocamente en la llamada *Kehre* de Heidegger, cuya expresión más acabada serán los *Beiträge zur Philosophie* (1936—38; GA 65). Si no se deja uno llevar por las delirantes afirmaciones del prólogo que Farías escribe se podrá situar la lección mejor en el contexto y en la evolución filosófica de Heidegger así como conseguir una comprensión más ajustada al contenido real. Esta lección antecede inmediatamente a la primera gran lección que toma como tema la poesía de Hölderlin, y no sólo cronológicamente, sino que también temáticamente está ligada a ella. Sólo una visión global de la marcha de la propia lección sin entrar a fondo en cada uno de los temas abordados puede ayudar a la cabal comprensión de su intención última inscrita en la evolución intelectual de Heidegger.

Heidegger quiere hacer conmover los cimientos de la lógica, la cual lleva en sí impreso el recuerdo del logos griego. Así la cuestión sobre la lógica suscita la cuestión acerca del lenguaje (p. 4), la cual, a su vez, reclama la pregunta por el hombre, que se concreta en ¿quiénes somos nosotros? o mejor dicho en ¿quiénes somos nosotros mismos? La cuestión por la mismidad o ipseidad (p. 6—16) suscita a continuación la pregunta por el pueblo (p. 16—28). A esta cuestión le sigue la pregunta sobre la decisión de ser no ser pueblo (p. 28—34), que desemboca en el estar resuelto. Pero para poder acotar el ámbito

en que se desarrolla la cuestión sobre el ser de un pueblo, que no es sino un acontecer histórico, habrá de plantearse la cuestión sobre la historia (p. 34 ss.) como ciencia y como acontecer, que se engarza así con la de la transmisión (*Überlieferung*, p. 78), que, a su vez, plantea el tema de la determinación de nuestro ser y del trabajo como misión histórica (p. 80). La cuestión sobre el tiempo (p. 84—96) se convierte en la cuestión sobre la esencia del hombre, que, a su vez, suscita la cuestión sobre la determinación del hombre (p. 98—110) y sobre la cura (p. 112—116), que es el ser del hombre. Esta última cuestión introduce en el tema de la libertad y el estado (p. 116—20).

Todas estas cuestiones desembocan finalmente en la pregunta central de la lección y del pensamiento de Heidegger inscrito en la *Kehre*: la pregunta sobre el lenguaje (p. 124—30), pero, en especial, por el lenguaje de la poesía. Así pues, la llamada apropiación meditativa (*denkerische Aneignung*) de la poesía de Hölderlin, objeto de la lección siguiente, es, en la perspectiva de la lección presente, sino un paso más en el planteamiento de la pregunta por la esencia del hombre que se cristaliza en la cuestión acerca del lenguaje y en especial de la creación poética (*Dichtung*). La pregunta por el lenguaje inaugura y clausura, a la vez, la lección. Pero en esta forma anular de concebir y realizar la lección, por otra parte tan característica de Martin Heidegger, se abordan varios temas, algunos de ellos no tratados, al menos, en los textos publicados: el trabajo, el pueblo a partir de la *Selbstheit* de cada uno, y la relación pueblo-estado. Por la peculiar nota distintiva del pensamiento de Heidegger y, en el fondo, de todo filosofar auténticamente radical, consistente en poner de manifiesto la comunidad y unidad inextricables de las preguntas fundamentales de la filosofía, y, sobre todo, porque la pregunta que aquí se plantea es fundamental, como asimismo da a entender el inequívoco título que la encabeza entendido conforme al pensamiento de Heidegger, resulta poco menos que inexacto reducir la temática de la lección a la fundamentación del “nazi-fascismo” o una discusión con Alfred Rosenberg. Pero es, dentro del orden anular de la lección, el engarce de estos términos y otros de carácter político en la

estructura ontológica del estar ahí humano entendido como cura (Sorge) lo que puede resultar para muchos escandaloso.

La cuestión fundamental directriz de la lección (Grundleitfrage) es la pregunta por la esencia del lenguaje (p. 4). Para Heidegger el cuestionar esencial es un salto que se realiza en un movimiento de separarse de lo cotidiano y vulgar en sentido amplio y de lanzarse en el ámbito donde lo buscado puede encontrarse. Como se vio, la pregunta sobre el lenguaje suscitó la pregunta por el hombre. Una de las aportaciones capitales de *Sein und Zeit* a la filosofía en general consiste en haber puesto en entredicho no que el hombre tenga esencia —como la casi totalidad de seguidores, intérpretes o exégetas ha creído— sino que esa esencia responda a la pregunta ¿qué es el hombre?. El hombre no es un qué, sino un quién (GA 39, § 5 y § 6 g))o ipseidad (*Selbst*) que es una estructura del estar en el mundo que funda toda relación entre un yo y un tú entendidos como ipseidades (p. 8 y GA 26, 241), la cual posibilita, a su vez, todo ser en comunidad y, por tanto, toda comunidad histórica (GA 25, 395—6). Esta intuición fenomenológica de Heidegger, que no la muestra aquí por vez primera, se enlaza, por un lado, perfectamente con el análisis de la ipseidad ofrecido en *Sein und Zeit*, pero, por otro, pone en cuestión la reducción de cada estar en el mundo en su mismidad al ser con el otro que se transluce en el ser en comunidad y en el ser pueblo, porque es el ensimismamiento radical en cuanto ser para la muerte, que cada uno debe asumir en su estar en el mundo, el que cimenta el ser pueblo o incluso el estar solo óptico, el estar aislado de los demás.

Al analizar Heidegger la situación actual del nosotros, ve cómo este nosotros está inserto en una universidad y ésta, por su parte, como ya había dicho en su discurso de rectorado, en la voluntad del estado. Es precisamente un rasgo distintivo del estado totalitario y del estado nacionalsocialista la negación del individuo y el sometimiento incondicional del individuo al jefe o caudillo cuya voluntad misma es ley. Heidegger, en cambio, establece como hecho fundamental el ensimismamiento (*Vereinzelung*), en que se despliega la ipseidad. Ahora bien, ¿qué es un pueblo? Como fenómeno que se

encuentra en el ámbito del estar con los demás hombres es especialmente analizado por las ciencias positivas tales como la sociología, la política y la historia, pero este no es el lugar para esclarecer la esencia de ser pueblo. Son tres los aspectos del pueblo que lo presentan de diversa forma. Si se considera al pueblo como cuerpo, entonces el pueblo es la raza, que es lo corpóreo de éste. El pueblo como alma es el pueblo que deja su impronta en el paisaje, es el pueblo como sociedad. En último lugar, se puede considerar el pueblo como un todo histórico, voluntativo y espiritual (p. 26). Es, sin embargo, la dimensión histórica del pueblo lo que Heidegger analiza: «Das Volk trägt die Geschichte vor sich her und wird von der Geschichte getragen, es geht in die Geschichte (Zukunft) ein, indem es aus der Geschichte (Vergangenheit) heraustritt.» (p. 42). Si el pueblo es un fenómeno histórico y espiritual, será menester elucidar qué es la historia.

El lector de *Sein und Zeit* se apercibirá en seguida de que ya en esta obra se trató el asunto (S. 72—77). Sin embargo, la atenta lectura de estas páginas sobre la historia delata un avance sobre los resultados obtenidos en 1927 que prefigura la llamada historia del ser. La historia o el acontecer mismo es un momento esencial del ser hombre que no se da ni en los seres vivientes —animales y plantas, cuyo movimiento consiste en ser proceso (Vorgang)— ni en la naturaleza inorgánica, en que el movimiento es un “desarrollo” (Ablauf). Esta distinción, que no aparece en *Sein und Zeit*, ayuda a comprender por qué el acontecer es voluntativo —querer ser algo que actualmente no se es— y cognoscitivo: «Zum Geschehen des Daseins gehört wesentlich Erschließung und Auslegung. Aus dieser Seinsart des Seienden, das geschichtlich existiert, erwächst die existenzielle Möglichkeit einer ausdrücklichen Erschließung und Erfassung von Geschichte.» (*Sein und Zeit*, 376). Heidegger dice que lo decisivo es la *Geschichtskunde* (noticia de la historia como acontecer y no como ciencia positiva), esa noticia del acontecer que la ciencia histórica no puede proporcionar por ser ciencia positiva. La historia no se caracteriza por el pasado (Vergangenes) sino por lo sido (Gewesenes), es decir, «das von früher her noch Bleibendes», que es lo que aún

obra o incide en el presente (*Gegenwart*). Esta distinción ya la habría elaborado Heidegger en *Sein und Zeit*, sobre todo en su esclarecimiento de la temporalidad del estar-ahí (*Zeitlichkeit*), pero en esta lección se transpone a la estructura del acontecer histórico. Lo sido es lo que aun habiendo acontecido (haber sido) es aún en el presente proyectándose en lo que todavía no ha sido lo por-venir o por-ser. Este movimiento o acontecer es la historia. Pero del mismo modo que hay una autenticidad o inautenticidad en la forma de ejecutar el estar en el mundo, así también hay un acontecer auténtico y un acontecer inauténtico o disacontecer (acontecer inesencial). No es exacto decir que las nociones de autenticidad e inautenticidad elaboradas en *Sein und Zeit* desaparezcan tras la *Kehre*, se trata de una transformación de conceptos, de la cual comienza ya a hablar en la lección *Die Grundbegriffe der Metaphysik* de 1930.

Heidegger define en la lección presente el futuro, lo por-ser, como aquello que se determina por lo que es anterior. El ser lo sido y lo por-ser (*Zukunft*) constituyen la estructura fundamental del acontecer. Mientras que en *Sein und Zeit* Heidegger funda la historicidad o la índole del acontecer en la temporalidad del estar-en-el-mundo, aquí la historia es unidad de la temporalidad (p. 72). Sin embargo, resulta difícil llegar a comprender fenomenológicamente la inversión llevada a cabo, porque el acontecer histórico es un fenómeno temporal al que no se remiten en su esencia las demás categorías existenciales, aunque sí puedan encuadrarse dentro de él sin por ello tener que perder su autonomía.

Después de estas consideraciones se introduce un nuevo tema que Heidegger trata aquí por primera vez, a la vista de lo hasta ahora publicado: la determinación. Sin embargo, en el manuscrito no se ve muy claramente el tránsito del análisis del tiempo al de la determinación (*Bestimmung*), quizá porque se trate de unos apuntes. Este concepto de determinación no aparece en *Sein und Zeit* ni en las lecciones subsiguientes, pero es de suma importancia porque lleva consigo una constelación de fenómenos novedosos dentro de los escritos conocidos de Heidegger. El hombre está determinado a algo, a realizar un cometido (*Auftrag*), una tarea o quehacer. El cometido

o quehacer responden temporáneamente al futuro, a lo porvenir. Así pues, el acontecer en su dimensión de porvenir es cometido. Del mismo modo que lo por-ser se determina por lo sido, así también el cometido sólo puede entenderse en la misión (Sendung), que es lo que está en el origen del acontecer, de tal forma que el cometido en cuanto que es lo por hacer (futuro) es llevar a ser lo que es desde la anterioridad. ¿Cuál es el presente del acontecer? No es otro que el determinarse a llevar a ser el quehacer. Esta determinación no es un acto óntico, una acción individual, sino que troquela nuestro comportamiento con el ente en general (Verhalten: Sein bei, Sein mit ..): toda acción o habérselas con los entes se ordena a esa determinación rectora y esencial. El presente auténtico o momento (Augenblick, Cf. *Sein und Zeit*, 337—39) se define históricamente como trabajo (Arbeit): «Arbeit ist die Gegenwart des geschichtlichen Menschen.» (la palabra *Gegenwart* está tomada aquí en un sentido distinto al que tiene en *Sein und Zeit*). Antes de continuar comentando el texto es preciso reparar en que la estructura de la temporalidad tal como era presentada en *Sein und Zeit* sufre una transformación histórica que se desarrollará en textos posteriores bajo la égida de la idea central estriba en que lo sido determina lo por-ser, de tal manera que todo comportarse con las cosas está determinado por el origen. Esta idea preside todas las interpretaciones heideggerianas del pensamiento griego, que como origen de la filosofía entendida como la cuestión del ente ha de ser repristinado para que pueda plantearse la pregunta por el ser, que es lo por-venir. Esta repristinación del origen que se proyecta en lo porvenir ha de distinguirse radicalmente de todo tradicionalismo y de toda restauración de lo pasado, porque se lleva a cabo a partir de la posibilidad que se vislumbra en el presente.

Sería una interpretación absolutamente injustificada el ver en el concepto de trabajo un concepto nacionalsocialista, aunque fuese divisa de su programa político la política de pleno empleo. Tampoco sería correcto verlo como un concepto propio de la edad moderna. Se trata de una auténtica categoría existencial propia del hombre en cuanto ente histórico. Ciertamente no se observa una elaboración

pormenorizada del concepto de trabajo, tarea, por otra parte, importante; sin embargo, no hay que olvidar tampoco que Ernst Jünger publica en 1932 su importantísimo ensayo *Der Arbeiter*, donde se aborda este problema y al que Heidegger dedicó incluso un seminario privado, en que Heidegger podría haber desarrollado perfectamente este tema con mayor profundidad. En este ensayo, que Heidegger estudió a fondo, aparece la figura del trabajador como el compendio totalizante del siglo veinte o mejor dicho de la edad de la técnica.

El hombre en cuanto estar-en-el-mundo se despliega en tres momentos fundamentales que se articulan en la cura como el ser del estar-en-el-mundo: el comprender el ser (Verstehen), el comportarse con el ente en general (Verhalten) y el temple (Stimmung). Todo comportamiento así como todo comprender está templado. ¿Cuál es el temple del trabajo? ¿Qué es el temple? Esta cuestión tratada en Heidegger, ha sido descuidada en la filosofía y acaparada por la psicología, incapaz de dar cuenta cumplida de un fenómeno tan complejo como esencial en toda ontología como acceso a la totalidad de los entes. El temple no aparece aquí como una estructura más del estar-en-el-mundo que descubre la totalidad de los entes —fenómeno que aparece bajo el nombre de *Ausgesetztheit in das Seiende* (GA 39, S8), sino que cobra una dimensión histórica desconocida en los análisis respectivos de *Sein und Zeit*: el temple es un acontecimiento fundamental del poder del tiempo. No es algo que nos demos a nosotros mismos, sino que es lo que nos impone. La historicidad del temple fue objeto por parte de Heidegger de un análisis muy detallado en *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, en que se esclarece fenomenológicamente el tedio (Langeweile), que había sido previamente denominado el temple de la época actual. En *Was ist das, die Philosophie?* (Pfulligen, 1955, p. 26 ss.) traza Heidegger una historia de la filosofía en sus jalones esenciales, a partir de los temples: el asombro (filosofía griega), certidumbre (medievo), duda (Descartes), confianza o seguridad (Zuversicht de la edad moderna).. Aquí de nuevo se pregunta por el temple de la época actual: «In welcher Stimmung bringt sie das heutige Denken? Die Frage ist kaum

eindeutig zu beantworten. Vermutlich waltet eine Grundstimmung. Sie bleibt uns aber noch verborgen.» (*op. cit.*, 28).

Heidegger retoma aquí su análisis fenomenológico de los temples efectuado en *Sein und Zeit* resaltando, sobre todo, su carácter no subjetivo, como había hecho hasta ahora toda la tradición filosófica, y su relevancia ontológica que se resume en trasladar al hombre al ente en su totalidad (p. 98). Este fenómeno del temple muestra cómo el hombre no sólo no está aislado, sino que se encuentra dentro del todo del ente. El temple no sólo es la *Ausgesetztheit in das Seiende*, sino también embarga por entero al cuerpo (*Leib*), que se encuentra así esencialmente entrelazado con el temple. En *Sein und Zeit* la *Befindlichkeit*, que no es sino la estructura formal de los temples, es un fenómeno que funda la afección, la sensibilidad misma propia de lo corpóreo (§§ 29 y 68 b), pero aquí va más allá en sus afirmaciones, el temple el que funda algo tan corpóreo como la estirpe (*Geblüt*). De ahí parece seguirse que esta estructura de los temples es la que integra en sí fenómenos como el cuerpo, al que pertenecer el elemento de la estirpe.

No obstante, aún no se ha dicho cuál es el temple fundamental buscado, aquél que embarga el trabajo. En este momento Heidegger perfila con más nitidez lo que es el trabajo, que no parece ser una simple elaboración de materias primas o de materia previamente transformada con el fin de conseguir un producto industrial, ni tampoco reducirse al industrial ni equipararse a un mero habérselas con las cosas óntico; antes al contrario, es la *Entrückung an die Dinge* (el arrojarse a las cosas). Trabajo no es, por tanto, elaborar sencillamente sino el hacer presente el ente (p. 103) plegándose al poder superior de este ente. Es la alegría, la *Freude*, el temple que embarga el trabajo (p. 102). Pero Heidegger no sólo deja caer esta afirmación sin una demostración sistemática y corroboradora, sino que además menciona en el contexto otros temples: reverencia (*Ehrfurcht*) y asombro (*Staunens*), que se distinguen claramente de la alegría. Todavía resulta más problemática esta afirmación cuando oímos al mismo Heidegger afirmar en «Hölderlins Hymnen: "Germanien" und "Der Rhein"» que la tristeza sagrada es el temple fundamental que

despierta el hogar patrio (Heimat, GA 39, 88). Esta discrepancia entre el texto del semestre de verano de 1934 y el texto del semestre de invierno de 1934/35 dan bastante qué pensar e indican posiblemente que Heidegger no había llegado a una respuesta clara. Podría decirse que, aunque la estructura del temple tal como la presenta en *Logik* coincida con la exposición ofrecida al semestre siguiente, ésta presenta, eso sí, un mayor rigor y una mayor madurez.

Con todo, encontramos una frase muy interesante que, si bien recoge la vieja idea suya de la experiencia originaria pre-teórica del ente en general, inaugura ciertamente el ciclo de las lecciones sobre la creación poética de Hölderlin: «Das Seiende jedoch erschließt sich uns überhaupt nie ursprünglich in der wissenschaftlichen Erkenntnis von Objekten, sondern in den wesentlichen Stimmungen der darin schwingenden Arbeit und aus der all dieses bestimmenden geschichtlichen Bestimmung des Volkes» (p. 104). Los temples fundamentales que embargan el trabajo como modo de troquelar el habérselas con el ente en general desvelan el ente en general, pero además a esta desvelación del ente que esencialmente también se sustrae al revelarse en la ocultación de sí mismo concurre la determinación histórica de un pueblo, su esencia. Este segundo aspecto explica, sin duda, el interés de Heidegger por Hölderlin, el poeta de los alemanes por antonomasia que ha pensado con la máxima hondura el esencia de lo alemán. El estar ahí histórico de los pueblos brota de la creación poética que, a su vez, da lugar al saber filosófico que juntos crean el pueblo a través del estado, la cual creación no es sino la política (GA 39, 51). Como es el poeta quien en sus himnos recoge la esencia del pueblo que se compendia en la misión, el cometido y la determinación a llevarlos a la práctica, sólo el esclarecimiento de esta creación poética originaria puede contribuir a establecer la esencia y el acontecer de un pueblo.

No basta con examinar lo que es el cometido (Auftrag), la misión (Sendung) y el trabajo (Arbeit), sino que hay que ver su interconexión esencial, penetrar en las estructuras que lo sostienen, el acontecer histórico. Esta lección de 1934 aporta anotaciones de sumo interés sobre el acontecer histórico que van más allá del marco

intelectual *Sein und Zeit*. Retomando lo dicho sobre la noticia en cuanto elemento esencial del acontecer (p. 52), coloca a la noticia en la estructura global del acontecer, que es exposición en el ente, arrobamiento al ente (Entrückung) y noticia (Kunde). ¿Qué es la noticia? La noticia da noticia (kündet) el acontecer íntegro y la situación del momento (Augenblick) (p. 106). Así como Heidegger distingue la existencia auténtica de la inauténtica, tampoco confunde la información histórica o noticia inauténtica con la noticia (auténtica), determinada por el cometido, la misión y el trabajo, del momento histórico crucial (Augenblick), que es el presente auténtico de la temporalidad del estar en el mundo, en el que el estar ahí se arroba a lo que de circunstancias y posibilidades conseguibles sale al paso en la situación o espacialidad auténtica propia del estar ahí (*Sein und Zeit*, 338). Es, precisamente, en el presente histórico auténtico, donde se revela el poder revolucionario (Umwälzungsmacht), la situación en que se decide el ser o no ser del pueblo, la hora de la verdad. La noticia histórica es "momentánea", porque revela ese poder superior (übermacht) ineluctable del acontecer. Aquí lo decisivo del momento histórico es lo ineluctable del cometido, la misión y el trabajo. Es decir, el auténtico estar ahí histórico consiste en asumir la estructura del acontecer como cometido, misión y trabajo. Eludir esta asunción, que es el decantarse por el no ser del pueblo, por su ser distorsionado, es propio de una existencia inauténtica.

Todo el curso de la meditación se va aproximando a la pregunta ¿quiénes somos nosotros? Es la cura (Sorge) el ser del hombre. Aquí desarrolla esa noción explicada en *Sein und Zeit* abriendo nuevas perspectivas que culminarán en los *Beiträge zur Philosophie*. La cura es el estar confiado al ser en general, tanto al ser del estar ahí como al ser de los entes que no son estar ahí. Como novedad con respecto a *Sein und Zeit* se presenta el fenómeno de la *Inständigkeit* o insistencia, rasgo de la esencia de la cura (p. 114), que consiste en re-sistir el ser al que estamos confiados (Bestehen, Aus- y Durchstehen). Sin embargo, el segundo rasgo: la ipseidad (Selbstheit), ya lo había elaborado Heidegger en *Sein und Zeit* § 61, así como el tercero:

la libertad, en *Vom Wesen des Grundes* y en *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 31), en que la libertad es también definida como vinculación al ser y no como mera arbitrariedad: «Durchsetzung der Unumgänglichkeit des Seins, übernehmen des geschichtlichen Seins in den wissenden Willen, Umprägung der Unumgänglichkeit des Seins in die Herrschaft einer gefügten Ordnung eines Volkes» (p. 118).

Se trata indudablemente de la transposición de la libertad en cuanto rasgo esencial de la cura o ser del hombre en general al plano político o social. La libertad, por tanto, no es otra cosa que el dominio de un orden conjuntado de un pueblo. Según Heidegger, la libertad no es separable del dominio o señorío de un pueblo (Herrschaft). ¿Cómo es esto posible? El pueblo posee una misión y un cometido que no es otro que realizar su ser, su esencia. La libertad consistirá en asumir ese ser en su ineluctabilidad, en vincularse al ser, aquí el ser del pueblo. En estas consideraciones se expone, indudablemente, una teoría política con bases metafísicas radicalmente opuesta a la teoría liberal de la libertad política en que la pertenencia a un pueblo y la misión de éste son por completo ignoradas, mientras que se instituye al individuo en la máxima instancia. Heidegger considera que la libertad es asumir el ser de un pueblo concretado en su misión y cometido, y, además, poner esto en práctica. No asumir esto, no ponerlo en ejercicio, equivale a una distorsión de la libertad. Por otro lado, el pueblo no es un todo disperso, sino un pueblo "membrado". El estado es precisamente este orden que convierte al pueblo en un todo articulado. Heidegger parece disociar pueblo conjuntado de estado. En el estado se constituiría el pueblo como todo organizado. Aquí tenemos un pensamiento propio de la teoría política del fascismo y del nacional-socialismo, pero sin la identificación del pueblo con la raza, como ocurre en éste último: «der Staat ist das geschichtliche Sein des Volkes.» (p. 118). El estado garantiza al pueblo, merced a su fuerza conjuntadora, la conservación de su misión y el combate por su cometido, constituyendo el marco ordenador en que el pueblo acontece históricamente y realiza su misión y cometido que no es

otra cosa que llegar a ser lo que ya se es desde antes (*das Gewesene*). El estado es definido por «la voluntad de dominio que brota de la misión y el cometido y que se convierte en trabajo y obra» (p. 120), de esta forma separa el estado de otras meras formas de organización social, donde se carece de ese estar resuelto propio del acontecer auténtico. Pero lo que impide una afiliación de la filosofía política de *Sein und Zeit* y de la aquí expuesta a la propia del estado totalitario y lo que empece, por tanto, enormemente interpretar esta lección como «fundamentación del nazifascismo» es su idea de la ipseidad, que no es reducible al estar en comunidad ni a formar parte del estado.

Ahora bien, ¿qué forma especial ha de adoptar el estado? Aunque esta idea del estado haya sido acuñada por el fascismo, se ha perpetuado, si bien de forma atenuada, en el estado social surgido tras la segunda guerra mundial. Una misma idea de estado puede modularse de formas radicalmente distintas. Heidegger llama a esa configuración del estado «socialismo» (p. 120) y no «nacionalsocialismo», como insinúa Víctor Farías. ¿Hay alguna diferencia? Resulta de hecho notable que Heidegger no emplee la palabra nacionalsocialismo, especialmente cuando de ello no se habría derivado ningún riesgo para él, sino todo lo contrario. El término socialismo no está, desde luego, usado como lo emplearía un marxista de su época ni de ahora, sino que delata, sin duda, ecos distintos procedentes de tendencias que se compendian en lo que ha dado en llamarse la “revolución conservadora”. Es esclarecedor leer para ello el escrito de Oswald Spengler *Preußentum und Sozialismus* (Beck, München, 1920, primera edición), en que se define al socialismo como una categoría histórica más allá del socialismo marxista encarnada en el espíritu prusiano (p. 4). El estado es creación de este socialismo como categoría histórica, el estado es una totalidad de trabajadores, cada uno de los cuales recibe la impronta del funcionario (p. 76); por eso en el estado el trabajo no es otra cosa que «eine Pflicht der Allgemeinheit gegenüber, und es gibt —das ist preußische Demokratisierung— keinen Unterschied in der sittlichen Würde der Arbeit: der Richter und Gelehrte arbeiten, so gut wie der Bergmann und

Eisendreher» (p. 77). Estimo que ahí hay que buscar el origen de estas consideraciones de Heidegger, sea ésta o no la fuente inspiradora directa.

El socialismo a que se refiere aquí Heidegger es, en primer lugar, un cuidarse de los baremos y la conjunción esencial de nuestro ser histórico —realización de la misión del pueblo—, establece, además, un orden jerárquico según la valoración y la obra respetando la dignidad de cada trabajo; y, por último, pretende que el servicio sea incondicional —en otro lugar habla de un *Arbeitsdienst*, *Wehrdienst* y *Wissensdienst* (*Rektoratsreden*), Klostermann, Frankfurt 1983, p. 13)—. Curiosamente no se menciona ni el *Führungsprinzip* ni de la pureza de la raza... Jerarquía, trabajo y servicio son las piedras angulares de esta idea de socialismo concebida por Heidegger que si bien son compatibles con la ideología nacionalsocialista ni con mucho representan una adhesión radical a ésta. Lo que sí se observa es un cierto distanciamiento, tanto en el tono como en el contenido del discurso de rectorado pronunciado un año antes. Su teoría del estado no la presenta como una fundamentación de una teoría política existente, sino como es algo que debe ser y que las valoraciones surgidas del hoy dominadas por el estar ocupado y el tedio ocultan.

Pero la cuestión directriz de esta lección era la cuestión por el lenguaje. Precisamente la pregunta por nosotros mismos dio lugar a tratar temas como pueblo, historia y tiempo. Finalmente la cuestión por este ser abocó al estudio de la cura como ser del hombre y en el del estado. En la pregunta por la cura se inserta la cuestión del lenguaje. El lenguaje es acontecer y pertenecer al acontecer histórico de un pueblo. En definitiva, todas las cuestiones abordadas desembocan en la cuestión fundamental sobre el lenguaje. No es objeto de análisis cualquier lenguaje, sino el lenguaje de la creación poética, su forma más genuina. Ahora bien, no se trata de un lenguaje poético cualquiera, sino de un lenguaje poético originario. Este pensamiento final que clausura la lección se engarza perfectamente con la lección siguiente sobre Hölderlin, donde se examina, sin solución de continuidad, el lenguaje poético originario.



Anna ESCHER DI STEFANO, *Il coraggio della verità. Max Scheler e la riflessione sull'uomo*, Morano, Napoli 1991, (298 pp.).

por Amparo ARIÑO

El libro de Anna Escher di Stefano sobre el pensamiento de Max Scheler es continuación de otros trabajos sobre el pensamiento scheleriano publicados por ella. Sin embargo éste, a diferencia de los precedentes en los que lo más urgente era la aproximación crítica, privilegia sobre todo la historia de la cultura en la que se inserta Scheler, una cultura incardinada sobre lo individual y no sobre lo universal, que ha supuesto el adiós definitivo a la ontología, a lo absoluto, a lo *a priori*.

Es esto lo que permite a Escher di Stefano leer a Scheler desde la perspectiva del *coraje de la verdad*. De una verdad a la que el filósofo llega a través de una investigación que no pretende ser ni definitiva ni absoluta, pero tampoco relativista o escéptica, sino que es el resultado -resultado que la muerte del filósofo convierte en definitivo- de las investigaciones sobre el hombre que Scheler lleva a cabo a partir de diversos ángulos, desde la ética y la sociología, religiosa y científica, unificadas, sin embargo, en explícita polémica con Max Weber, mediante el "puente" entre la posibilidad de *existencia* de las cosas y la posibilidad de ser *valor* del existente. Es decir, un puente entre el deber ser, por una parte, y la efectualidad evaluativa por otra.

El estudio de A. Escher versa, precisamente, sobre la relación que Scheler establece entre *antropología e historia*. Y aunque los temas tratados son decididamente teóricos, están planteados no en el interior cerrado de su teoricidad, sino en el tejido histórico problemático en el que nacen y al que dan soporte.

Escher di Stefano pone de manifiesto como el discurso antropológico de Scheler no se articula en los términos que ofrece el modelo intelectualista clásico, o el creacionista cristiano, o en los términos

del humanismo integral de Feuerbach, sino que tiene en cuenta *la específica situación del hombre en el cosmos*. Por el contrario, la autora del libro entiende que Scheler es el primero que mira al hombre no como sujeto puro, en el sentido del racionalismo o el idealismo, sino como *hombre en su mundo* y trata de dar de este hombre una definición unitaria. Y entiende que la puesta a punto de tal problema llevará a Scheler no sólo a una transformación de la filosofía kantiana, en cuyo terreno sin embargo nace, sino a una radical transformación de la tarea misma del filosofar, ya que no la razón, no el valor, sino "la intuición del valor" es lo que está en la base del conocimiento. Y, en consecuencia, llevará a Scheler a relacionarse con Husserl, con Heidegger y con todo el ambiente fenomenológico.

De todo ello surge un cuadro muy interesante y vívido, en el que son puestas de manifiesto las relaciones, humana y especulativas, entre el "maestro" y los "discípulos infieles", cuyas expresiones de estima se alternarán con distanciamientos y con recíprocas incomprendimientos.

El tema fundamental que se halla en el centro de la complejidad de tales relaciones es la posición a asumir en la confrontación de la tradición gnoseológica que desemboca en Descartes, y la posibilidad de supervivencia de una filosofía del sujeto. El centro del debate está constituido pues por la imagen del hombre que se intenta trazar y por sus vínculos con el "ámbito encantado de la conciencia": la respuesta al problema afecta a la supervivencia misma de la metafísica.

Pero mientras la reflexión sobre el hombre en el primer Scheler se basa en un planteamiento fenomenológico que prefiere lo emocional a lo teórico, cuya expresión más alta es el amor, cuyo centro es la persona y cuyo fundamento es Dios, el último Scheler acentúa la responsabilidad del hombre: la persona y sus valores no están ya anclados en un Espíritu absoluto, sino que es este Espíritu el que necesita de la persona para resolverse en el devenir de la historia. Impulso y Espíritu son pues los atributos de lo absoluto: su conciliación se encuentra, para Scheler, al final del proceso cósmico, no en su inicio.

Este es el hombre nacido de la última crisis de Scheler. Es cierto, incluso este hombre necesita un apoyo, el apoyo proporcionado por toda la obra de las realizaciones de los valores en la historia universal ya transcurrida. pero no busca certezas teóricas anteriores a este empeño, ya que «el conocimiento es una aventura en la que debe embarcarse con el sólo apoyo del coraje de la verdad».

Así termina el esbozo que Escher di Stefano traza de Scheler, de un Scheler inquieto, dramático que, pese a tantas contradicciones, encuentra su hilo conductor en la renuncia a respuestas consoladoras y en la exaltación de la autonomía y de la dignidad del hombre. El ensayo de a. Escher constituye un instrumento interpretativo importante para la reconstrucción del pensamiento de Max Scheler, tal vez una de las voces filosóficas más importantes de nuestro siglo.



M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Prensas Universitarias, 1991, (339 pp.).

Luisa Paz RODRÍGUEZ SUÁREZ

La pregunta acerca del valor intersubjetivo de nuestra experiencia del mundo ha centrado las investigaciones tanto de la filosofía fenomenológica como de la sociología comprensiva inspirada en Max Weber. Entender en su justa medida cómo es posible la mutua comprensión y la comunicación, exige clarificar previamente cómo se realiza la constitución del tú en general, supone elucidar, en definitiva, la formación de la intersubjetividad. Este es el intento que preside el estudio que ahora presentamos de M^a Carmen López Sáenz, quien, de la mano de la fenomenología de Husserl, la fenomenología existencial de Merleau-Ponty y la sociofenomenología de Schütz, analiza las condiciones de aparición del mundo social y de la objetividad. A lo largo de estas páginas su autora nos muestra con detalle, y afrontando decididamente la complejidad que el tema entraña, cómo aquello que posibilita la construcción de la objetividad es al mismo tiempo lo que permite nuestra autocomprensión.

En la primera parte nos encontramos con una revisión crítica de la contribución que la fenomenología husserliana supone para la sociología, en la medida en que delimita la especificidad de lo social y aporta una interpretación radical del fenómeno intersubjetivo. La segunda está dedicada al análisis de la intersubjetividad desde la obra de Merleau-Ponty, especialmente a través de la categoría de la *carne* y de la noción de *comportamiento*, situándose con ellas más allá del idealismo y del solipsismo al que pudiera conducir la subjetividad husserliana. La aplicación de la fenomenología al estudio de la sociedad, centrada en las investigaciones de Schütz, ocupa la última parte. Contra la ingenuidad positivista que manifiestan en no pocas ocasiones las ciencias sociales cuando aceptan de forma incuestionada

y, por tanto, acrítica «la intersubjetividad del pensamiento y de la acción» —y así la realidad social del hombre—, la fenomenología pretende lograr una comprensión radical de la naturaleza de lo social. Nuestro mutuo entendimiento, lo que llamamos comunicación o vida comunitaria, es una formación de sentido *derivada* que se asienta sobre un mundo común de significados que compartimos y que hace posible la apertura misma a lo social. Es tarea de la fenomenología desvelar la génesis de ese sentido, localizar, en suma, el origen de la sociedad. M^a Carmen López insiste en que la clarificación de la categoría de intersubjetividad es básica para desarrollar una teoría sociológica que pretenda comprender «las raíces de las relaciones humanas». En este sentido la fenomenología, en tanto que persigue una tal dilucidación, representa, para ella, un papel fundamentador de las ciencias humanas y sociales.

Hay un *Nosotros* primordial que orienta al sujeto en su acceso al objeto. Ese *Nosotros* es lo que Husserl denominó “intersubjetividad trascendental”, una vida pre-individual y preteórica que actúa como fundamento de la socialidad, del conocimiento en general y de la propia subjetividad. Este ámbito trascendental es el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) que contiene «las estructuras *a priori* que determinan lo que percibimos» y «que forma parte de la propia subjetividad». Desde esta perspectiva fenomenológica, tanto la subjetividad como la objetividad son originariamente intersubjetivas. Lo social se presenta, pues, como algo más que una mera «suma de actos individuales», aislados y, por ende, abstractos; la socialidad, en fin, no puede encontrar suficiente respuesta en el modelo de racionalidad que subyace a la metafísica de la presencia. A través de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, la autora intenta asimismo tematizar el horizonte común que es esta razón intersubjetiva, y lo hace bajo la categoría de la carne. Con ella se refiere al ámbito originario de donde provienen el yo y el tú. La carne supera el dualismo yo-otro para adentrarse «en la historia sedimentada que encierra el sentido de la experiencia humana individual y colectiva. (...) Es ese tejido elemental (...) en el que se entretejen los unos con los otros».

Ya en la última parte, M^a Carmen López expone cómo Alfred Schütz aplicó los análisis de Husserl y Merleau-Ponty al estudio de la sociedad enriqueciendo así la metodología weberiana e inaugurando «una sociología del conocimiento que investiga la estructura y la distribución social del conocimiento de sentido común». También para él el *mundo de la vida* es «el escenario de toda acción social»: «un mundo intersubjetivo (...) históricamente fundado que posee un horizonte infinitamente abierto y es el contexto epistémico de todas nuestras acciones».

Debemos, pues, felicitarnos por la aparición de este fructífero estudio que nos muestra, en suma, cómo la fenomenología trasciende actualmente el movimiento filosófico de las primeras décadas del siglo para proponerse como método filosófico válido, aplicable, incluso, a otras esferas del conocimiento. Asimismo constituye —lo que nos parece aún más importante, si cabe— una valiosa aportación por cuanto contribuye a revisar y seguir discutiendo los conceptos fenomenológicos fundamentales, a reflexionar, en definitiva, sobre los límites y la productividad filosófica que albergan.



HEIDEGGER O EL PENSAR DE FUTURO

por Jaime ASPIUNZA

Heidegger o el final de la filosofía recoge once conferencias y una extensa bibliografía de la obra de y sobre Heidegger en castellano¹. La variedad y calidad de los textos en él reunidos lo hace de gran interés, especialmente si se tiene en cuenta la parvedad de publicaciones sobre Heidegger que distingue a este país. (Aclaremos que lo relativamente extenso de la bibliografía —unos seiscientos o setecientos títulos— no desdice la parvedad de publicaciones: lo producido en España por autores del país en los años ochenta no va mucho más allá de una docena de artículos y unos pocos libros²).

El final de la filosofía es a la vez comienzo de otra cosa, de un pensar de futuro, de un pensar que, para ser actual, tiene que ser de futuro. (Y si hago hincapié es sólo porque se suele olvidar con excesiva frecuencia lo que de *impulso del pensar* tiene Heidegger, su obra. Lo veremos). Si Heidegger critica a la modernidad, diagnosticando el final de la filosofía, es porque piensa desde su futuro. Pensar

¹ Las conferencias acerca del filósofo alemán pronunciadas con ocasión de un coloquio internacional celebrado en Madrid los días 6-9 de marzo de 1989 para conmemorar el centenario de su nacimiento (junto con el de Wittgenstein), coloquio organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense y el Instituto Alemán. El libro fue publicado en 1993 por la Ed. Complutense; figuran como compiladores J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez. Según explican los editores en una nota, la intención inicial era publicar también las conferencias acerca de Wittgenstein; al no haber podido disponer de ellas en su totalidad se optó por reunir en un libro exclusivamente las de Heidegger. Autor de la bibliografía es G. Díaz Díaz.

² Entre los libros hay dos que considero de cita casi obligada para el lector interesado que se inicia en Heidegger; me refiero a la introducción de R. Rodríguez a la obra de Heidegger, clara y rigurosa (*Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Cincel, 1987, 218 pp.), y al comentario a *Ser y tiempo* de P. Peñalver, detallado y sugerente (*Del espíritu al tiempo. Lecturas de «El ser y el tiempo» de Heidegger*, Barcelona, Anthropos, 1989, 271 pp.).

desde su futuro no significa conocerlo ni ser capaz de preverlo, significa señalar lo que ha de ser el ámbito del pensar, su estructura dinámica. Ese doble aspecto de la crítica heideggeriana, mejor dicho: su *integración* de la doble faz del mundo, de lo positivo y lo negativo en él, es asunto que por su dificultad suele pasarse por alto, desvirtuándose así lo en ella más peculiar.

A excepción de una de las conferencias³, todas las demás se articulan, bien que en sentidos y maneras muy diferentes, en torno a dos grandes temas: la incursión política de Heidegger y su crítica a la modernidad. De la consideración de estos dos temas y el ya subrayado doble aspecto de la crítica surgen tres cuestiones en el marco de las cuales voy a reseñar las diez conferencias restantes⁴. Tales tres cuestiones las titularé: 1) la incursión política; 2) la crítica a la modernidad o la cuestión de la técnica; 3) el pensar de futuro. (Como es de suponer, la mayoría de las conferencias participan en mayor o menor medida de los tres asuntos: la distribución en apartados tiene lo suyo de caprichosa).

1. La incursión política

El asunto de la incursión nazi de Heidegger ha dado mucho que hablar y seguirá dándolo. No vamos a entretenernos aquí con él⁵.

³ La del historiador H. Ott: "Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger", pp. 163-174. Ya que no le voy a dedicar más atención, señalaré aquí que Ott presenta en ella algunos elementos de esas "raíces católicas", en particular lo relativo a las relaciones de Heidegger con el teólogo católico E. Krebs, profesor de Friburgo, «elemento decisivo para [su] socialización científica, lo mismo que para el impulso de su pensamiento» en los primeros años, es decir, hasta 1919. (Véase en la nota 5 la referencia de la obra principal de Ott sobre Heidegger.)

⁴ Cinco contribuciones de autores españoles —P. Cerezo Galán, F. Duque, J. Muñoz, J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez—, tres de alemanes —K.-O. Apel, O. Pöggeler y R. Augstein—, una de dos franceses —L. Ferry y A. Renault— y una de un italiano —V. Vitiello—.

⁵ Se puede recomendar, por su interés, la introducción a M. Heidegger: *Escritos sobre la Universidad alemana*, edición a cargo de R. Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1989, titulada «Heidegger y el nacionalsocialismo: ¿Un viaje a Siracusa?», pp. IX-XLIX. También, por ser la investigación más detallada de los hechos, el libro de H.

Sólo deseo consignar las dos posturas que en estas conferencias se encuentran al respecto y proponer una simple reflexión. Por un lado, la postura de los que, obviando cualquier tipo de juicio relativo al infausto episodio, intentan hacer de él motivo de una meditación; por otro, los que extienden su rechazo del episodio político a la filosofía de Heidegger. Así, tanto J. Muñoz como F. Duque comienzan por advertir que no es asunto suyo juzgar, que lo que el asunto suscita es otra cosa. (Se verá qué otra cosa). En cambio, R. Augstein, por un lado, y L. Ferry y A. Renaut, por otro, parten de un juicio condenatorio implícito pero determinante, bien que de reflexiones de contenido y carácter muy diferentes.

La conferencia de R. Augstein⁶ está repleta de ideas como destellos y en ella brilla el saber hacer periodístico de su autor. Resulta amena y sencilla de leer, ciertamente la más sencilla del volumen.

La tesis central de Augstein es que «el escándalo Heidegger estriba, no tanto en lo que hizo o dijo, [como] en lo que dejó de hacer y de decir». Que Heidegger era en 1933 «simplemente un nazi, un seguidor del movimiento» es algo sobre lo que no cabe discusión. Con todo, y en esto Augstein discrepa explícitamente de Farías, Heidegger no habría sido un filósofo nazi —ni siquiera su discurso de rectorado puede interpretarse en este sentido— sino un «revolucionario conservador»; y su filosofía, simplemente teología negativa, en 1933 aún positiva⁷.

Ott: *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993, 407 pp., versión castellana de H. Cortés del original alemán: *M. Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt, Campus, 1988, 1992².

⁶ «Filosofía y política en Heidegger», pp. 49-57. R. Augstein es editor de la bien considerada revista alemana *Der Spiegel*. Realizó, además, la entrevista que Heidegger concediera al *Spiegel* en 1966, publicada, por expreso deseo suyo, sólo después de su muerte, en 1976. Dicha entrevista se encuentra en castellano en M. H.: *Escritos sobre la Universidad alemana* (véase la nota anterior), pp. 51-83.

⁷ Augstein, que viene a reconocer que no le interesa lo propiamente filosófico de Heidegger, se remite en esto a las tesis de P. Bourdieu en *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988. Sobre la «revolución conservadora» de la República de Weimar puede verse en castellano J. Herf: *El modernismo reaccionario*, México, FCE, 1990. (Hay versión castellana del libro de Bourdieu, en Paidós, pero

Ferry y A. Renaut⁸ se preguntan cómo es posible que cierta parte de la "intelligentsia" francesa, nada sospechosa políticamente, se niegue a ver la relación entre el compromiso nazi de Heidegger y la crítica de éste a la modernidad. ¿No será —insinúan los autores— que ese elemento del pensamiento heideggeriano se les ha hecho tan imprescindible que prefieren no tocar el asunto de la posible relación con el compromiso político de su autor?

Dicha crítica heideggeriana entienden ellos que es una *crítica total del mundo moderno*, «incapaz de asumir las promesas [de éste]». Quizás sea ese —no lo sé— el planteamiento del neoheideggerianismo francés de los años ochenta (al que los autores se refieren) —mas no el de Heidegger⁹. Pensar de nuevo la cuestión del sujeto y, en lo que concierne específicamente a lo político, la cuestión del límite— no creo que sean propuestas que un pensar heideggeriano rechazara.

En definitiva, reina cierta confusión y ligereza en el terreno de los argumentos —"crítica total", "antihumanismo", "fatalismo", etc.—, probablemente informada por una pasión mal contenida¹⁰, ¡lo que no quita interés al conjunto!

Al hilo de lo anterior, la reflexión anunciada. Lejano ya el fragor de la batalla, se me impone una pregunta: ¿qué es lo que lleva a juzgar? ¿De qué modo afecta la cuestión "Heidegger nazi" cuando impulsa de modo inmediato un juicio al respecto? Pues, aparte de las dos posturas consignadas en torno a la incursión política de Heidegger, hay otra, menos filosófica, más estéril y, sin embargo, bastante

resulta difícilmente comprensible y, por ende, suma-mente irritante.)

⁸ Su conferencia se tituló —significativamente— «El caso Heidegger», pp. 111-125.

⁹ Ciertamente *no* es «lo esencial del pensamiento heideggeriano el mostrar, que del nacimiento de la subjetividad y del humanismo al universo de la técnica, la consecuencia es inevitable»; *ni* «la crítica del mundo contemporáneo [...] es incompatible con el mínimo de *subjetividad* requerido para que un pensamiento democrático sea posible» —como dicen literalmente los autores—. (Una discusión más detallada de esta cuestión se abordará en el tercer apartado de esta recensión.)

¹⁰ ¿Por qué, si no, echar en cara a quienes no están dispuestos a prestar atención a un libro «de irritante banalidad» (como consideran los propios autores al de Farías) la asunción de una postura totalitaria? ¿Es que acaso no es la banalidad lo propiamente totalitario?

común —es la de quien está dispuesto a juzgar y juzga, más bien condena, por lo general sin asomo de duda y de modo sumario.

La cuestión es la siguiente: entiendo que uno juzgue, que incluso deba hacerlo, sobre aquello que le concierne, que le afecta. Así, por ejemplo, me parece perfectamente justificado y razonable que R. Augstein se muestre indignado por el intento de Heidegger de engañarle¹¹. Lo que no se me alcanza es cómo afecta el episodio de 1933, o, si se quiere, la desafección a la democracia por parte de Heidegger al ciudadano corriente de Francia o España en 1995. No vale, por supuesto, la respuesta de un interés desinteresado. De ahí que me surja la pregunta y la proponga a modo de reflexión: ¿Cómo afecta la incursión de Heidegger en el nazismo cuando uno se ve impelido a juzgarla?¹²

F. Duque analiza lo político a partir del discurso del rectorado¹³. La clave del discurso la sitúa en el concepto de Führer, que interpreta como figura de transición entre el *Dasein* de *Ser y tiempo* y el ser-humano-mortal [*der Sterbliche*] de la filosofía de los años cuarenta y cincuenta —en la medida en que son figuras, las tres, de lo más propio del ser humano. El gran error de Heidegger habría estado en ver en el “Führer” de carne y hueso la encarnación de una figura conceptual, olvidándose en ello del análisis que él mismo había

¹¹ En la entrevista del *Spiegel* o en la defensa que Heidegger hiciera de sí ante la comisión depuradora de los aliados tras acabar la guerra, en las que parece querer dar a entender que lo suyo fue más resistencia que participación. Dicha defensa se encuentra en castellano también en M. H.: *Escritos sobre la Universidad alemana* con el título de «El rectorado. Hechos y reflexiones», pp. 21-47.

¹² Reflexión que acaso deba ampliarse y formularse del modo siguiente: ¿Por qué es tan común la compulsión al juicio en esta sociedad nuestra? ¿Es que acaso el bien ganado derecho democrático de todos a tener una opinión se ha convertido en la obligación de ir pergeñándose uno ante todo? ¿O se trata, por el contrario, de un atavismo?

¹³ «La tentación del abismo. Incitaciones y vías políticas desde el pensamiento de Heidegger», pp. 93-110. El discurso del rectorado es el que Heidegger leyó con ocasión de la toma de posesión del cargo; asimismo en M. H.: *Escritos sobre la Universidad alemana*, pp. 7-19. Duque vuelve a abordar la cuestión de un modo más amplio en «La guarda del espíritu. Acerca del “nacional-socialismo” de Heidegger», pp. 81-122 en *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal, 1991, 207 pp., recopilación de artículos de varios autores realizada por el propio F. Duque.

realizado en *Ser y tiempo* sobre el fenómeno del *Man* —esa interpretación del mundo y de la vida, interpretación ya acabada y en principio cerrada a través de la cual nos constituimos miembros de una sociedad determinada. En tal análisis quedaría claro que no hay salida de excepción al mundo presente, que sólo profundizando en su crisis podrá, en su caso, dársele la vuelta. Así, considera Duque que la verdadera caída en el abismo está en el «gesto aristocrático de repudio» con que Heidegger condena a la figura del trabajador, central en el mundo de la técnica, o en «el absoluto pesimismo que a veces parece presidir su último pensar».

Excesivo optimismo al creer en Hitler, excesivo pesimismo al descreer del mundo actual —excesos de un radicalismo que, no obstante, tampoco es absoluto (y con esto se avanza una primera respuesta a Ferry y Renaut). Pues Heidegger, en lo que es su meditación más sosegada, cuando se resiste a la tentación del abismo, entrevé también un resquicio de horizonte, una propuesta actual de futuro, que Duque refleja aquí con palabras de Hölderlin: «*Pensar lo impoético*», pensar la técnica. Lo que traducido a términos políticos significaría aprovechar las posibilidades de apertura, de transformación y creación que el propio sistema democrático esconde en sí.

2. La crítica a la modernidad o la cuestión de la técnica

La crítica de Heidegger a la modernidad¹⁴ provoca una cuestión general: la del carácter meramente negativo y el carácter totalitario de la crítica. ¿Es así realmente —como Ferry y Renaut mantenían— o esa es precisamente la versión *moderna* del pensar heideggeriano,

¹⁴ La conferencia de K.-O. Apel, «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», pp. 11-47, si bien se sitúa en el marco de la crítica a la modernidad, no encaja en la cuestión que aquí nos interesa, por lo que me conformaré con reseñarla brevemente. Desarrolla la tesis de que basándose en Heidegger tanto se puede hacer valer la historicidad de la constitución de sentido del mundo en cuanto fundamento de todo juicio posible, lo que ha dado lugar a la destrascendentalización de la filosofía, como la *validez universal y atemporal de los juicios* concretos, es decir, una retranscendentalización de la filosofía, que vendría a posibilitar la fundamentación de una ética y, en fin, el propio planteamiento de Apel.

su *reader's digest*?

R. Rodríguez desarrolla en su conferencia¹⁵ ese concepto central de la hermenéutica heideggeriana que es la "historia del ser", y lo aplica a la desconstrucción de la filosofía moderna de la subjetividad, de la cual y frente a la cual surge el propio pensar de Heidegger. Analiza, además, los elementos de esa hermenéutica y explicita las dificultades que en su opinión plantea.

De entre los elementos baste con destacar la perspectiva de *totalidad*, en un doble sentido: a) hay una única clave interpretativa —el retraerse del ser, que no se presenta como tal; y b) en cada época domina una única figura del ser todas las manifestaciones de la época. Naturalmente, ya sólo ese elemento produce «cierta clausura del horizonte interpretativo»; además, la crítica heideggeriana —considera R. Rodríguez— estaría aquejada de un «tono fundamentalmente negativo».

¿Se puede decir lo mismo en general de la crítica a la modernidad?

J. Muñoz, en una conferencia muy atractiva por la riqueza de referencias y el buen hacer literario, se pregunta también si dicha crítica no constituirá un *cierre excesivo* del universo del discurso; su respuesta, sin embargo, es negativa —en Heidegger hay una invitación a un pensar diferente, un pensar que «sólo empieza cuando llegamos finalmente a entender que la razón [...] es la más tenaz adversaria del pensar»¹⁶.

Su conferencia, «Sólo un dios puede salvarnos», toma su título de una célebre declaración de Heidegger en la entrevista del *Spiegel*, frase que, por aquello de su ambigüedad, ha dado lugar a todo tipo de interpretaciones¹⁷. Muñoz asume la crítica "radical" de Heidegger a

¹⁵ «Historia del ser y filosofía de la subjetividad», pp. 191-205.

¹⁶ M. H.: *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1980⁶, p. 263; en la reciente traducción castellana de H. Cortés y A. Leyte: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 240.

¹⁷ Dice concretamente Heidegger, en respuesta a la pregunta de si frente al poder de la técnica podrían hacer algo el individuo o la filosofía: «Si se me permite contestar de manera breve y tal vez un poco tosca, pero tras una larga reflexión: la filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el estado actual de cosas. Esto

la modernidad, y reconoce que el diagnóstico heideggeriano —que la técnica constituiría una homogeneización, una nivelación de toda diferencia en una “mala unidad”, aun cuando se presente como aparente lucha de cosmovisiones— plantea dificultades serias a la filosofía práctica, al señalar la inexistencia de un espacio de posible orientación —pero ni se puede hablar de fatalismo, ni cabe la proclama, eficazmente desmentida por la técnica, de que el hombre es lo importante¹⁸.

Lo único que importa (ante ese humanismo inhumano) es un pensar que sea «capaz de alentar una transformación tal que podamos residir en el mundo de un modo “totalmente distinto”». «El camino tentativamente resolutorio de este laberinto no es, pues, el de las éticas al uso (dialógicas o no, personalistas o no, neocomunitaristas o no, individualistas o no). Ni resulta tampoco demasiado intuitivamente plausible...» Tal vez una «ética originaria que a un tiempo abra espacios para la diferencia y sea capaz de conferir Sentido, [en fin, un] espacio en que se juegue el tiempo de vida del hombre»¹⁹.

Es obvio que la propuesta heideggeriana es vaga e inaprehensible: se escapa de entre las manos en cuanto uno pretende fijarla. Por ello produce cierta desazón —una crítica que parece quedarse sólo en la demolición de lo real. Hay que insistir, sin embargo, en que Heidegger no se queda en la mera crítica disolvente, por más que la divulgación de su pensamiento se goce en exhibir su “nihilismo”. La demolición, si se me permite seguir con la imagen, es en aras del despejamiento del horizonte, de una reconstrucción más idónea; mejor dicho: la demolición es ya reconstrucción. La crítica, insisto,

vale no sólo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso». (En M. Heidegger: *Escritos sobre la Universidad alemana*, pp. 71-72.) La conferencia de J. Muñoz ocupa las pp. 127-138.

¹⁸ En el artículo de P. Cerezo se expone magistralmente el vínculo que de modo esencial se da entre técnica y humanismo.

¹⁹ El tema de la ética originaria en el ámbito del pensar heideggeriano lo trata P. Cerezo en «De la existencia ética a la ética originaria»: *Heidegger: La voz de tiempos sombríos* (véase nota 13), pp. 11-79.

tiene una índole positiva; no es que vaya acompañada de programa, no —es que en sí, en su negatividad es positiva.

Pero pasemos a señalar ese aspecto positivo del pensamiento heideggeriano. La conferencia de P. Cerezo nos sirve de puente entre este segundo y el tercer apartado.

El extenso y magnífico artículo de P. Cerezo trata de modo específico sobre la cuestión de la técnica en Heidegger²⁰. De él sólo vamos a señalar su estructura y a comentar la cuestión de la "salvación" de la técnica, lo que al principio he llamado el pensar de futuro.

3. El pensar de futuro

El artículo de P. Cerezo se reparte en cuatro apartados que tratan respectivamente de: 1) la técnica y la metafísica, esto es, de cómo se imbrican recíprocamente técnica y metafísica, hasta el punto de tener un mismo modo de ser; 2) la técnica y el humanismo, de cómo el humanismo constituiría el giro subjetivista que da la metafísica en la modernidad, y de la ambigüedad que encierran en sí la una y el otro; 3) la técnica y el nihilismo, de la inseparabilidad de lo negativo de la técnica respecto de lo positivo del humanismo (ahí el supuesto antihumanismo de Heidegger); 4) la posibilidad de sobreponerse a la técnica, esto es, de la *Verwindung* de la metafísica.

No vamos a estas alturas a descubrir a P. Cerezo —baste con señalar que se trata de una exposición clarísima y perfectamente asimilada al castellano de un tema siempre oscuro. Lo que aquí nos atañe es lo relativo a la mencionada *Verwindung* de la metafísica. *Verwindung* no significa ni 'superación' ni 'torsión' (como quieren algunos traductores descuidados); *verwinden* es 'recuperarse de una enfermedad, de una desgracia; asumir, asimilar algo que nos ha afectado negativamente' —así, P. Cerezo lo vierte por 'sobre-ponerse' a la técnica.

²⁰ «Metafísica, técnica y humanismo», pp. 59-92.

La *Verwindung* de la metafísica sería la forma en que ha de darse la tan manida *Kehre*, la vuelta, el giro. Hay que precisar que la *Kehre* heideggeriana no es en absoluto, por mucho que sea ésa la especie extendida, un giro biográfico en la evolución del pensar del filósofo; la *Kehre* es el asunto del pensar que Heidegger entrevé ya desde los años veinte y cuya formulación final sería ese sobreponerse a la metafísica y, en consecuencia, a la técnica. La *Kehre* es la respuesta a la experiencia del olvido del ser, la cual le llevará a Heidegger a reconocer en el propio ser el rasgo esencial del retraerse, lo que determinará la crítica en general de la metafísica y en particular de la modernidad.

La *Kehre* supone la *integración* de lo negativo como rasgo constituyente del ser, lo que no hay que entender como exacerbación del nihilismo, sino, por el contrario, como sanación, o asimilación reconstituyente, de la negatividad. Tales rasgos de integración y negatividad son los que se interpretan desde una perspectiva moderna, la de la identidad, como crítica meramente negativa y totalitaria. Pero no hace falta negar absolutamente una totalidad para constituir otra. La integración de la negatividad supone sólo el aprovechamiento efectivo de los "agujeros negros" de esa totalidad que se constituye precisamente sobre la ausencia de ellos; no es más que dejar abierto un espacio para la posibilidad, que es la positividad de lo aparentemente vacío. Ahí está lo positivo de la negatividad, en la operación de integración que lo potencia.

Así, pues, la *Kehre* sería el concepto que permite pensar la posible "salvación" del mundo de la técnica. P. Cerezo no hace la distinción que proponíamos²¹, pero sí define la *Kehre* de modo palmario como «viraje ontológico que cancela la despedida (*Ab-schied*) del hombre respecto de la verdad del ser», de su ser-hombre y del ser de todo lo demás en que el hombre se encuentra inmerso de manera indisoluble.

²¹ No se suele insistir demasiado en tal distinción, pero es fundamental dejar claro de una vez por todas que Heidegger *nunca* ha hablado de un giro biográfico de su pensamiento, que con la *Kehre siempre* ha mentado la manera de darse el ser en su retraerse. Se puede ver al respecto J. Grondin: «Prolegomena to an Understanding of Heidegger's Turn», *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 14-15, 1991, pp. 85-108.

Dicho en términos más sencillos, no se trata de eliminar la técnica, sino de *desabsolutizarla*²², de buscar en ella lo posibilitador de una subversión. Eso sí, sin olvidar la lección esencial que viene a desarbolar el humanismo moderno: el hombre no es el centro, la subversión no es una iniciativa del hombre. Esto, y no más, es lo que significa el antihumanismo heideggeriano: el reconocimiento de que no es el hombre el demiurgo de la historia, y que, en consecuencia, hay que transformar el papel del hombre en el mundo. Pero eso tampoco significa que el hombre sea un pelele en manos de una fatalidad absoluta.

La técnica misma esconde en sí la posibilidad de la "salvación". Se trata de integrar la naturaleza calculable de la ciencia y técnica modernas con la nutricia y sustentadora que posibilitan la existencia del hombre. ¿Cómo? Heidegger lo ha dicho claramente: él no lo sabe. La historia sigue abierta en su ambigüedad. Lo que no vale es seguir creyendo que el humanismo es en sí bueno y la técnica, mala, o, en su versión maquiavélica, neutra; ni que el hombre logrará lo que se proponga con tal que la planificación y programación sean adecuadas. Importante es que no se confunda la falta concreta de esperanza con la desesperanza.

J. M. Navarro Cordón presenta la *Kehre* a través de la concepción heideggeriana de la libertad. En un texto difícil, muy denso, diríamos que un tanto duro para una conferencia²³, expone la reflexión que los *Beiträge* realizan en torno a la libertad, que el autor considera es el hilo conductor de la filosofía de Heidegger. Los *Beiträge* constituirían la preparación del «tránsito de la modernidad a su otro», es decir, a la posibilidad que ella encierra; tales serían los dos términos de una "de-cisión" en que se configura la libertad del ser. Bien

²² Es decir, desposeerle de su carácter totalitario —ahí la negatividad positiva de la integración.

²³ «Técnica y libertad. Sobre el sentido de los *Beiträge zur Philosophie*», pp. 139-162. Los *Beiträge zur Philosophie* [Contribuciones a la filosofía] son un conjunto extenso de notas y textos de carácter aforístico de los años 1935-38 publicado como volumen 65 de las obras completas de Heidegger, editado por F.-W. von Herrmann: Frankfurt, Klostermann, 1989, 521 pp.

entendido que no se mienta aquí con “de-cisión” un acto volitivo, sino un corte, una intersección efectiva, una correspondencia del actuar humano con el ser.

De especial interés es, primero, el hecho de que se ofrezca al lector español una, aunque sea somera, caracterización de esta singular “obra” de Heidegger²⁴; segundo, y esto es lo más importante, el ensayo de entender a Heidegger a partir de la cuestión de la libertad. Resumir aquí un texto tan rico y complejo es tarea imposible; sólo queda invitar a leerlo. Lo que quizás hubiera agradecido el lector medio es una más didáctica exposición de la cuestión de la libertad, cosa que el propio autor, suponemos que por razones de brevedad, se prohíbe.

O. Pöggeler se ocupa también con la *Kehre*²⁵ en su conferencia, aun cuando el título pueda llevar a confusión al lector español no avisado: «El paso fugaz del último dios. La teología en los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger». Esta teología no tiene nada que ver con religión positiva alguna ni pretende ser ella germen de religión —es sencillamente discurso sobre la cuestión del dios. Y el dios, los dioses son el nombre de *algo* que afecta al hombre. Como precisa Pöggeler en un texto ameno y esclarecedor: «En el giro “último dios” el adjetivo sirve justamente para dejar indeciso si hay que hablar de lo divino de un modo teísta, panteísta, politeísta o como se quiera.» «El último dios —dice Heidegger— sería lo “absolutamente otro” respecto a los dioses sidos»²⁶. Si se tiene en cuenta que para Hölder-

²⁴ Sobre los *Beiträge* se puede ver en castellano: de F. Martínez Marzoa, «A propósito de los *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger», en *Daimon*, 2, 1990, pp. 241-246, unas pocas pero interesantes reflexiones que pretenden situar el texto en la producción de Heidegger; y de O. Pöggeler, «La implicación política de Heidegger», en *Taula*, 13-14, 1990, pp. 131-147, donde se expone sumariamente el contenido de dicho texto, así como su relación con la participación política de Heidegger.

²⁵ V. Vitiello («Heidegger/Rilke: un encuentro en el “lugar” del lenguaje», pp. 207-231) interpreta *lo mismo* desde el lugar del lenguaje. Entre Hegel y Rilke, en una reflexión muy fina y matizada, imposible siquiera de insinuar aquí, intenta reconstruir el espacio del lenguaje posible correspondiente a ese pensar de futuro señalado por Heidegger. En su formulación final, sería el del encuentro de la filosofía con la poesía, de la poesía con la filosofía.

²⁶ *Beiträge* ..., p. 403.

lin los dioses no sino tiempo, su paso fugaz [*Vorbeigang*] es el modo como los humanos experimentan su poder —en su ausencia—. Viene a ser otra forma de pensar la *Kehre*. Desde ella el pensar de futuro comporta una actitud: el estar en todo de la integración ha de ser un estar alerta, un estar a la espera.

(El texto de O. Pöggeler —de quien sería conveniente disponer de más obra traducida, no por nada es uno de los intérpretes mejor considerados de la obra de Heidegger²⁷— se lee, salvados los pequeños obstáculos que la traducción aporta, con facilidad, con una facilidad excesiva. Como sucede cuando se oye la interpretación musical de un virtuoso, todo parece fácil y evidente; en su dominio técnico, en su riqueza de registros y en lo natural de su expresión se encierran siempre, no obstante, multitud de matices, de sugerencias, por lo general no desarrolladas. Debe leerse por ello con especial cuidado.)

²⁷ De O. Pöggeler se encuentra en castellano su ya clásico *El camino del pensar de M. Heidegger*, traducido por F. Duque: Madrid, Alianza, 1993², 552 pp.; y *Filosofía y política en Heidegger*, en *Alfa*, 1984, 178 pp., en una traducción que es mejor no recomendar a nadie. Hay, además, algunos otros artículos sueltos, como, por ejemplo, el citado en la nota 23 y otro publicado en el n° 16 de *Er*, pp. 109-138, titulado «Destrucción e instante». Asimismo, una original presentación coloquial del pensar heideggeriano en *Archipiélago*, 14, 1993, pp. 113-123.



LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL Y SUS HORIZONTES.

Dos libros de Roberto WALTON

por Javier SAN MARTÍN

1.

Dos libros publicó el profesor argentino Roberto Walton a lo largo del año 1993, uno dedicado al estudio de temas sustanciales de la fenomenología de Husserl, *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*, y el otro dedicado fundamentalmente a la investigación de la configuración que los temas abiertos por Husserl han adquirido en algunos de los filósofos más importantes del movimiento fenomenológico y que se titula *El fenómeno y sus configuraciones*. Ambos han aparecido en la Editorial Almagesto.

No es fácil resumir la riqueza de ambos libros, dado que los dos son recopilación de trabajos escritos todos ellos menos uno en la década de los ochenta, o incluso apurando más, la mayoría de ellos escritos entre los años 1984-88. Sólo dos de los trabajos son inéditos, uno sobre Patočka y otro sobre Waldenfels. El primer libro parece contener trabajos seleccionados con criterios temáticos mientras que el segundo parece ser un conjunto de comentarios sobre otros autores del movimiento fenomenológico. Sin embargo, esta división quedaría debilitada una vez que leemos el primer libro, pues en casi todos los ensayos se esfuerza o termina el Profesor Walton por comentar opiniones de importantes representantes de la fenomenología, hasta el punto de que algunos de los trabajos publicados en *El fenómeno y sus configuraciones* pueden ser pensados como una ampliación del enfoque elegido en el otro trabajo; así, la excelente presentación de la fenomenología de la historia de P. Ricoeur en el trabajo «El pensamiento de la historia en P. Ricoeur» encaja con el final de

«Husserl y el horizonte de la historia», que es el capítulo 5 de *Husserl. Mundo, Conciencia y Temporalidad*. También el capítulo 4 de este último libro está dedicado a la interpretación de Landgrebe sobre el carácter corporal de la subjetividad trascendental, del mismo modo que el capítulo 2 de ese mismo libro tiene como uno de sus temas principales comentar y responder desde la perspectiva de Husserl a las objeciones o propuestas de Ingarden y Zubiri. Por su parte, *El fenómeno y sus configuraciones*, aparentemente menos sistemático por tratar de otros autores, en realidad empieza con un trabajo de gran esfuerzo sistematizador, como es el artículo sobre «La oposición unidad-multiplicidad como hilo conductor para el análisis de la intencionalidad», que abre esa obra. Pero incluso posteriormente la mayor parte de los trabajos tienen como objetivo aclarar diversos puntos que en la fenomenología de Husserl están abiertos y que sus continuadores han intentado cerrar, ampliar de modos diversos o incluso superar. Por eso creo que, siendo válida una lectura separada de ambos libros, sus temas se prestan muy bien a una lectura cruzada de los mismos, en la que resalta el interés del Profesor Walton por precisar el carácter de la subjetividad trascendental como una subjetividad que sólo puede ser descrita si se la toma con la totalidad de sus horizontes. Por eso he titulado este comentario como «La subjetividad trascendental y sus horizontes».

2.

Son varios los puntos que, partiendo de una lectura cruzada y de la dificultad de reflejarlos todos, me parecen relevantes. Aparentemente, al menos, y sin prejuzgar las intenciones del autor ni el acierto de mi interpretación, me parece que hay tres trabajos que están un poco más desgajados del resto, curiosamente los tres más alejados en el tiempo; el primero, el que proviene de una fecha tan temprana como 1970, en la que el autor no tenía más que 28 años, y en el que cabe destacar la claridad con la que se reivindica la importancia de la experiencia antepredicativa en Husserl. Ya en ese trabajo aparece la penetración sintética del Profesor Walton, pues utilizando

la división kantiana de la *Crítica de la razón pura* ordena perfectamente las teorías sobre el lenguaje de Cassirer, Urban y Husserl, según se ancle cada uno de ellos en la analítica (Cassirer), en la dialéctica (Urban) o en la estética trascendentales (Husserl). Desde la perspectiva de la fenomenología de Husserl llama la atención la claridad expositiva del número 3, que, por supuesto, gana considerablemente con el añadido sobre apofántica e intersubjetividad.

Pero cito este escrito en primer término, aunque su autor lo ha colocado al final, porque ya en ese número 3 está perfectamente delimitado el lugar de los horizontes en la percepción: «La experiencia de lo individual está gobernada por la visión no temática de un tipo empírico que se funda en la síntesis pasiva de diversas percepciones coincidentes que se asocian entre sí»¹. Esto constituye el horizonte interno de una cosa, que es una «determinabilidad indeterminada», que permite a los objetos dados «pasivamente en la percepción ser sustrato de una determinación, y luego, en el plano sintáctico, el sujeto de juicios predicativos» (HMCT, p. 188). Frente a este horizonte interno y cuya explicitación representa el segundo grado de captación de un objeto, —el primero es su simple intuición— está el horizonte externo, constituido por el «fondo de objetos copresentes» que rodean a los objetos y que constituyen las relaciones en que todo objeto está inmerso, configurando su adjetividad relativa. Así la sustantividad y adjetividad, que en el plano sintáctico se convierten en el sujeto y predicado de los juicios, llevan a los horizontes interno y externo de la experiencia.

También puede parecer un poco más alejado del núcleo fundamental de los dos libros el trabajo sobre Merleau-Ponty, del año 1981, «Sensibilidad, dialéctica y razón», aunque, teniendo en cuenta la profundidad con que su autor trata los diversos temas, puede ser tomado como una magnífica introducción al fenomenólogo francés.

Y en tercer lugar, también pudiera parecer, por lo menos a primera vista, un poco menos centrado en el tema básico el trabajo dedicado a Heidegger, de 1980, «Rasgos y ambigüedades del venir a

¹ Husserl. *Mundo, Conciencia y Temporalidad*, p. 187s.; En adelante HMCT.

presencia de lo presente», si bien en el número 10 de este trabajo ya se nos da una pauta de un procedimiento básico en los trabajos del Profesor Walton, el encontrar en Husserl antecedentes o desarrollos coincidentes con las tesis de sus continuadores o superadores. Así en este profundo trabajo sobre conceptos fundamentales de la descripción fenomenológica de Heidegger, más en concreto sobre lo que en Heidegger significa “ser mismo”, y cita de Heidegger: «Ser mismo —esto significa: venir a la presencia de lo presente (Anwesen des Anwesenden)»², se termina buscando en la teoría husserliana del horizonte los elementos correspondientes a los puntos básicos detectados por Heidegger; por eso dice: «A una buena parte de los rasgos del venir a la presencia corresponden descripciones de la fenomenología de Husserl, si bien ellas responden a un punto de vista distinto» (FC, p. 61). Esos elementos hay que buscarlos en el modo como Husserl ve la presencia ante el sujeto que percibe: a saber, como un núcleo de presencia original rodeado de horizontes, tanto desde una perspectiva espacial como desde una perspectiva temporal, en la que «El campo de presencia temporal tiene un doble horizonte» de retención y de protención. «Si se compara estas distinciones con las establecidas por Heidegger» (FC, p. 63), se puede establecer paralelismos entre los análisis de ambos. Me interesa resaltar hasta qué punto en estos trabajos echa mano el Profesor Walton de la noción de horizonte como un elemento clave de la aproximación a Husserl, bien para una comparación con Heidegger, bien para explorar la función o el lugar del lenguaje.

3.

Pues bien, yo creo que la noción de horizonte es la noción fundamental que recorre prácticamente la totalidad de los trabajos recogidos en sus dos libros. Ambos abren sus páginas con sendos trabajos de 1988, por tanto recientes, y en ambos la noción de

² *El fenómeno y sus configuraciones*, p. 39; en adelante FC.

horizonte resulta decisiva. Empecemos diciendo que los dos trabajos representan aportaciones sustanciales en el conjunto de los textos reunidos por el Profesor Walton; en los dos se hace patente la capacidad de síntesis de su autor y ambos son, en cierta medida, textos centrales, por lo que resumen tesis básicas de la interpretación de la fenomenología que representa el profesor argentino. Por eso están muy bien elegidos como antesala de cada uno de los libros, sin que eso obste a que también puedan y creo que deben ser leídos uno detrás del otro. En efecto, el que abre el libro, diríamos, más sistemático, y que se titula «El tema principal de la fenomenología de Husserl», supone un acercamiento a la fenomenología desde una perspectiva muy clara y útil, que sirve, primero, para enfocar la fenomenología con gran precisión; segundo, para exponer algunas tesis básicas de la interpretación del Profesor Walton; y tercero, para mostrar una vez más la relación que existe entre la fenomenología de Husserl y la de sus continuadores, que es un tema básico tanto en varios de los trabajos de este libro como en los del otro.

Empieza el Profesor Walton resaltando el tema que a decir del propio Husserl es el fundamental de la fenomenología, para lo que acude a esa nota autobiográfica del Husserl de *La crisis*, en la que éste señala que toda su vida no fue sino un estudio del Apriori de correlación: la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo, o el paralelismo entre nóema y nóesis. Para el autor «Toda la historia del movimiento fenomenológico se asocia con las vicisitudes de esta correlación que se prepara antes de Husserl y trasciende sus propias investigaciones» (HMCT, p. 10). El objetivo del trabajo es «delinear el surgimiento y enriquecimiento progresivo del esquema general *ego-cogitatio-cogitatum*». El primer trabajo del otro libro trata de aplicar el esquema uno-múltiple a los dos polos que aparecen en esa fórmula para ordenar las diversas direcciones de la fenomenología de Husserl en una totalidad coherente y armoniosa.

Pero me interesa subrayar dos notas que resalta el Profesor Walton, por un lado el carácter autónomo del ámbito trascendental, que sólo es descubierto por la reducción y epojé; mediante la epojé la fenomenología de Husserl puede «asignar a la correlación entre el

mundo y la conciencia el carácter de un ámbito que se cierra absolutamente sobre sí mismo» (HMCT, p. 12). Esto implica también «descubrir aquella efectividad que puede considerarse legitimada» (HMCT, p. 13). E inmediatamente sigue en el número 1.5 con el que a mí me parece tema decisivo de la mayor parte de los ensayos que comentamos: «el título *ego-cogitatio-cogitatum* no concierne solamente a un determinado acto sino a un horizonte de vivencias» (HMCT, p. 13). Este aspecto del horizonte es el decisivo para el Prof. Walton, pues es la conciencia de horizonte la que permite «justificar el carácter absolutamente autosuficiente de la correlación», o como dice un poco más adelante... «la conciencia resulta autónoma porque la validez de lo que ella pone queda determinada por sus propios medios, es decir, por una dictaminación de derecho que está motivada exclusivamente por las síntesis producidas en la esfera de las vivencias» (p. 14), por lo que sólo con la intencionalidad de horizonte «puede entrar en escena la filosofía fenomenológico-trascendental» (ib.)³. En adelante, los dos textos procurarán ante todo ampliar el sentido de los horizontes; en un caso, explicitar «las características que debe tener el yo trascendental para que puedan haber sido dado los pasos anteriores» (HMCT, p. 16), para poder haber deducido la intencionalidad de horizonte y el hecho de que la intencionalidad de horizonte no sea algo vacío sino que tenga una estructura de determinación. En el otro caso, en el primer ensayo de FC, para ordenar los diversos niveles de estudio de la fenomenología a partir de las diversas posibilidades que introduce la intencionalidad de horizonte.

El horizonte en el que vive la subjetividad muestra un predelineamiento, que «responde a la historia pasada de la conciencia»; de esa

³ Esta misma idea se repite en el texto que abre el otro libro: «Con la intencionalidad de horizonte entra en escena la fenomenología trascendental. Una vez que un acto se encuentra relacionado con otros es posible llevar a cabo una legitimación racional inmanente del conocimiento sin la admisión de presupuestos relativos a una realidad independiente» (FC, p. 14), y también sale en el ensayo publicado como número 2, que proviene de 1985; cf. HMCT, p. 42; antes, en p. 33, ya lo había dicho: «esta segunda noción [la conciencia de horizonte] —que ha posibilitado el acceso a la fenomenología trascendental—».

manera el yo deja de ser «un mero polo vacío» (HMCT, p. 15), para presentarse «como un sustrato de habitualidades». Ser este sustrato de habitualidades exige, en opinión de Roberto Walton, «relacionar el yo trascendental con una corporalidad» (p. 16). Incluso, el Profesor Walton va más allá, aportando precisas citas de Husserl, porque esta historia o esta habitualidad, para la que obviamente se requiere un cuerpo, y que investiga la fenomenología genética, «no se limita a una habitualidad adquirida en la vida del yo. Incluye también una habitualidad originaria que consiste en una “masa heredada” de impulsos o instintos que a la vez permiten una constitución primordial del mundo para mí y me enlazan con los otros yoes a través de un “ser-con (*Mit-sein*)”» (ib.), que constituye la protosubjetividad previa a toda «relación por medio de la endopatía». Pero el horizonte no sólo conlleva este carácter intersubjetivo, sino que esa intersubjetividad se sedimenta en una historia: «el yo trascendental tiene una historicidad que comprende no sólo su propia vida sino la de la intersubjetividad trascendental.

Tenemos, por tanto, que la noción de horizonte nos abre a una serie de dimensiones como dimensiones de la subjetividad trascendental, que son la temporalidad, la corporalidad, el carácter social y la historicidad. Los trabajos del Profesor Walton están dedicados a explorar desde diversas perspectivas precisamente esas dimensiones. Pero antes, en el texto en el que nos estamos centrando, aún va a tratar dos temas muy interesantes, primero (número 1.7.1), la nueva manera que, teniendo en cuenta los horizontes, surge «de considerar la relación entre el yo trascendental y el yo mundano o yo-hombre», pues frente a la postura de *Ideas*, donde aparece el yo hombre, o yo en cuanto unidad psicofísica, como un objeto constituido en el mundo, del que por tanto el yo trascendental parece no tener necesidad (HMCT, p. 16), «en los escritos de la década del 20 comienza a insinuarse un nuevo punto de vista cuyos resultados se advierten sobre todo en el tratamiento de la vía hacia la fenomenología trascendental a partir de la psicología en la *Krisis* (IIIB)» (HMCT, p. 16s.). Ahora, partiendo de la nueva tesis de Husserl de que la relación entre los dos yoes es de un «hermanamiento de la diferencia y la

identidad», yo en cuanto hombre, el yo natural, soy un sujeto trascendental que vive su vida trascendental en el anonimato. Mas eso no significa que una vez descubierta la trascendentalidad dejemos de ser seres humanos sino que, y cita una frase de Husserl, «como filósofo trascendental no he dejado por ello de ser hombre» (ib.). El yo trascendental no es entonces un núcleo en el yo humano sino «la potencialidad del abrirse paso a la trascendentalidad», que, en contrapartida, sólo puede ser encontrada en su contraparte mundana.

Ahora ya puede exponer el sentido tanto de la actitud natural como de la actitud trascendental, aunque los atribuye más a resultados de la exégesis husserliana que al propio Husserl. La actitud natural supone «el desconocimiento de la condición de origen o punto de referencia de todo sentido que cabe asignar a la subjetividad. Así, la actitud natural da por supuesto un mundo», que obviamente sólo por la subjetividad se puede tener, por tanto «encubre con un supuesto ontológico la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo»; la actitud trascendental implicará el «reconocimiento» de esa condición de origen «que cabe asignar a la subjetividad». Y en plan de aclaración, indica qué significa trascendental: «que todo objeto debe tener su manifestación y legitimación en la experiencia de la conciencia, y que, al margen de la correlación, no es posible una afirmación racional sobre objetos» (HMCT, p. 18).

Con todo esto se ve claramente hasta qué punto Walton une la noción de trascendental con la intencionalidad de horizonte. Pero es que en el trabajo sobre lo uno y lo múltiple también se termina reconociendo que es la intencionalidad de horizonte la que realmente constituye el elemento unificador: «la intencionalidad de horizonte ... constituye un elemento unificador de la estratificación porque, además de dar lugar a la intencionalidad anticipativa [la de la conciencia del futuro] y la intencionalidad remitente [la conciencia del pasado], está presente en las tres restantes oposiciones» (FC, p. 35), es decir, en la intencionalidad longitudinal y transversal, en el horizonte social y en la oposición que tan atinadamente establece R. Walton entre la intencionalidad referencial, que tiene como correlato un mundo realmente dado, y la intencionalidad refigurante, que tiene

como correlato el mundo de la ficción, del relato o de la narración histórica, ampliamente recreada con elementos imaginativos y que trata Ricoeur en su fenomenología hermenéutica. De esta manera vemos que la noción de horizonte está realmente en la base de los análisis de fenomenología de Husserl, en la brillante interpretación del Profesor Walton.

4.

No pretendo ni siquiera intentar resumir la riqueza de los trabajos del Profesor Walton. Sólo quiero señalar algunos caminos que siguen sus comentarios, seleccionando aquellos puntos que a mí más me interesan. En general, podríamos decir que la mayor parte de los trabajos tienen que ver con el estudio de diversas facetas de esos horizontes. Así el trabajo «Fenomenología y realidad» muy bien podría ser un ensayo de pensar desde la fenomenología la realidad como horizonte “referencial”, aunque el autor no utiliza esta palabra⁴, y para defender la autonomía de la correlación intencional, frente a la interpretación de Ingarden y de Zubiri —digno ejemplo de estudio de un español por un argentino, de modo más profundo de lo que se suele ver por nuestros pagos—, para quienes precisamente la noción de intencionalidad de horizonte constituiría «el punto de partida de una argumentación dirigida a restaurar frente al objeto meramente intencional un objeto autónomo en su ser o una estructura entitativa propia» (HMCT, p. 33).

El siguiente trabajo, «Génesis y anticipación en el horizonte temporal», explora la conciencia del tiempo, por tanto el horizonte temporal en sus diversas vertientes, siguiendo las indicaciones de un texto de Husserl ya tardío, (de 1931); en ese texto Husserl va más allá de sus primeras descripciones de la conciencia del tiempo, así tendríamos las diversas etapas de la conciencia del tiempo, primero

⁴ En FC, p. 30 se habla, como ya lo hemos indicado, de la «*intencionalidad referencial* en tanto conciencia del mundo efectivo que se confirma en la experiencia actual». De esa manera el mundo como horizonte de la subjetividad podría ser llamado un “horizonte referencial”.

«un curso de vivencias sin yo, la posterior aparición de yo como polo de este curso, la sustentación de la estructura egológica en un fluir primigenio y pasivo, y la intencionalidad instintiva que orientaría primordialmente el fluir» (HMCT, p. 72).

Casi de la misma época que el último ensayo citado es el siguiente, que debe ser entendido como una ampliación y complemento del anterior, porque en él explora el Profesor Walton no sólo la corporalidad, sino la relación que el movimiento propio tiene con la génesis de la temporalidad, en un enfoque sumamente sugestivo e interesante en la fenomenología, pues por lo general no se ha solido conectar el movimiento corporal con la génesis de la conciencia temporal, ya que el propio Husserl centra sus análisis del tiempo en objetos que podríamos llamar incorpóreos como son los sonidos. En este trabajo se ocupa Roberto Walton de las consecuencias que la interpretación de Landgrebe, centrada en la corporalidad, «tiene para la conciencia del tiempo cuyo origen se encuentra en el movimiento del cuerpo propio» (HMCT, p. 99). Walton no se pronuncia respecto a la postura de Landgrebe, quien «orienta su interpretación a establecer que el cuerpo propio no sólo tiene una dimensión constituida sino que es un estrato de la subjetividad que ejerce funciones constituyentes» (HMCT, 101).

El cuerpo propio es así “una dimensión profunda” de la subjetividad, como había dicho ya antes (cf. HMCT, p. 18). Las cinestesis serían «como las nóesis de la percepción» (p. 104), tesis, que, como cita Walton en la nota 7, no tendría, según Iso Kern, ningún respaldo textual en Husserl. Este saber o percatarse «que se da a una con las cinestesis... no es el de la subjetividad reflexionante sino que reside en la inherencia del cuerpo propio en la subjetividad trascendental» (HMCT, p. 115), con lo cual tenemos un ensayo de interpretación de la relación entre la conciencia directa, la «captación prerreflexiva de sí» y la reflexión. Tanto esa captación prerreflexiva como la reflexión son operaciones ejecutadas por uno mismo, de manera que no pueden observarse como un hecho en el mundo (HMCT, p. 116). La certeza práctica de esta conciencia directa de sí mismo como poder de movimiento es la base de la certeza reflexiva. Pero no sólo eso,

también es el movimiento cinestésico la condición para la síntesis temporal: «A la necesidad de las impresiones para que haya operaciones constituyentes del tiempo, Landgrebe añade la tesis de que sin cinestésias no se dan impresiones. La inmediatez y simplicidad asignadas a lo que se presenta impresionalmente como extraño al yo deben ser rechazadas en vista de la relación de motivación entre hyle y movimiento, la adaptación del dato al campo sensible correlativo de un sistema cinestésico, y la crítica a la distinción entre lo interior y lo exterior» (HMCT, p. 121).

Pero el cuerpo propio como dimensión básica de la subjetividad no sólo funda la síntesis temporal, también funda una pretemporalización que «se despliega en el plano de una protosubjetividad a la que se debe la primigenia institución de la coexistencia» (HMCT, p. 122); Husserl liga esta situación que ocurre en la esfera primordial, básicamente un sistema de impulsos, «con el “impulso intersubjetivo” y más específicamente el “impulso hacia el otro sexo” en el cual —y cita a Husserl— “reside la referencialidad a otro en tanto otro y a su impulso correlativo”» (HMCT, p. 123). Tendríamos, pues, según Husserl, aunque lo plantea en plan interrogativo, «una intencionalidad impulsiva universal que constituye unitariamente cada presente primigenio como temporalización permanente y de un modo concreto sigue impulsando de presente en presente...» (de Husserl Hua. XV, 595; en Walton, HMCT, p. 123). En opinión de Landgrebe, todo eso autoriza a decir que «las funciones corporales no sólo enlazan con la naturaleza y posibilitan una experiencia primordial de ella anterior a la percepción sensible, sino que confieren una dimensión intersubjetiva al curso de la experiencia que se centra en el “ahí”» (ib.).

Desde todas estas perspectivas no tiene mucho sentido, en opinión de Landgrebe, seguir diciendo que el mundo es tan presuntivo como cualquier otra cosa. Aquí ve Roberto Walton «divergencias» entre Husserl y Landgrebe, pues para éste «la conciencia de horizonte significa que el mundo en tanto horizonte universal está implicado en la certeza apodíctica del “yo soy”, en una tesis que no es ajena a Merleau-Ponty cuando sostiene que la evidencia del mundo no es

menos válida que la evidencia del cogito» (HMCT, p. 127), aunque también termina por mostrar Walton las anotaciones críticas que Landgrebe hace a Merleau-Ponty, al insistir en la espontaneidad como una instancia «en virtud de la cual se ejerce la libertad en el mundo», por lo que implica a su vez «una libertad con respecto al mundo». En el punto de la presuntividad del mundo, quizás hubiera sido necesaria alguna matización a Landgrebe, para relativizar la contraposición, pues el carácter presuntivo del mundo, con aquella hipotética aniquilación de la que Husserl habla tantas veces, ¿no es en Husserl siempre un *recurso pretrascendental*, es decir, un recurso para fundamentar, o mejor, motivar el acceso a la subjetividad trascendental? Las consideraciones de Husserl sobre la locura, como un episodio de la subjetividad mundana, así lo indicarían.

Con estas consideraciones ha expuesto el Profesor Walton el alcance que en la fenomenología, tal como es vista por un discípulo tan cercano a Husserl como Landgrebe, tiene el horizonte corporal, la inherencia del cuerpo propio en la subjetividad trascendental, que parece ser una implicación necesaria de la fenomenología de la percepción y de otras muchas tesis ampliamente expuestas por el Husserl de Friburgo.

5.

Y ya sólo le queda al Profesor Walton el horizonte de la historicidad, lo que acomete en el ensayo siguiente, «Husserl y el horizonte de la historia», que proviene también del mismo año que los dos trabajos que abren ambos libros, es decir, de 1988. Parte R. Walton de una serie de nociones que han ido saliendo en otros ensayos, en primer lugar el tema de la fenomenología, «la correlación entre el mundo y la conciencia del mundo» (HMCT, p. 130). Segundo, que esta correlación está determinada «de un modo variable por habitualidades en el polo subjetivo de la intencionalidad, y por un horizonte de familiaridad que organiza el mundo de una manera típica en el polo objetivo» (HMCT, p. 131). La descripción de un objeto, para ser completa, implica la descripción de la historia de su

génesis, lo que en la fenomenología es el análisis genético. Tercero, la formación de sentido responsable de lo anterior no es sólo individual sino colectiva, intersubjetiva. Las colectividades de las que dependen esas formaciones de sentido son muy diversas, de manera que hay actos sociales elementales y otros mucho más complejos, por lo que «hay una gradación en este “horizonte comunitario”» (HMCT, p. 133). A las colectividades de orden superior «corresponden habitualidades sociales como resultado de la sedimentación de los actos sociales. Aparece aquí una noción fundamental en la caracterización husserliana de la historia».

Aquí engarza el Profesor Walton el mundo de la vida, pues «al tomar en consideración la intersubjetividad trascendental nos encontramos con la noción de mundo de la vida», que es un mundo de seres humanos que viven en colectividad y que engloba las metas prácticas y teóricas de la colectividad, si bien también las antecede. En cuanto lugar de sedimentación de los fines y metas, el mundo de la vida de toda colectividad trasciende a todo presente hacia el pasado y hacia el futuro. Y como cada pueblo o cada colectividad ha tenido o podido tener metas y fines distintos, dependientes obviamente de sus circunstancias de todo tipo, cada pueblo o momento tiene su mundo; por eso el mundo de la vida es el tema de los historiadores, quienes tienen como tarea reconstruir esos diversos mundos. Para esa reconstrucción tienen que partir de u operar con el concepto de interés, de manera que reconstruir un mundo es fundamentalmente reconstruir el conjunto de intereses por los que actúa una colectividad en un momento histórico. Estos intereses pertenecen a diversos planos, desde los intereses concretos más inmediatos, «los intereses de la cotidianidad» (HMCT, p. 136), hasta los intereses vitales; o los intereses individuales y el interés general. Cada tipo de intereses lleva un conocimiento diverso. Así el interés general «requiere un conocimiento de la organización estatal dentro de la cual los individuos viven y por ende lleva al saber histórico sin que éste sea en principio un conocimiento científico que responda a un interés teórico» (HMCT, p. 137), por eso decía Husserl que el

Estado era «el primer tema del modo universal de escribir la historia».

Sobre esta «triple articulación del mundo de la vida», es decir, los intereses cotidianos, los vitales y los generales, hay que fijar la diferencia entre el mundo familiar y el mundo extraño. Aquél no es un mundo cerrado, sino que tiene «una apertura que hace posible su desarrollo y ampliación», porque está rodeado de horizontes inexplorados, que uno puede abrir o explorar en virtud de sucesos ocasionales o sencillamente «como consecuencia de un propósito expreso en la investigación histórica», de manera que en la investigación histórica se llega a comprender «al otro como sujeto de su mundo familiar». Entre mi mundo familiar y el reconstruido no hay identidad, pero tampoco pueden ser totalmente extraños: «sin un núcleo de familiaridad no podría ser siquiera aprehendido como extraño» (HMCT, p. 139)⁵. Este conocimiento no deja, por otro lado, indiferente a mi propio mundo, sino que lo enriquece, con lo que la investigación histórica «refluje» en el mundo de la vida del investigador, lo que es válido en general para toda ciencia.

Precisamente este tema es abordado por el Profesor Walton para señalar el carácter necesariamentne histórico del mundo de la vida, sobre todo del nuestro, en un momento de la historia en el que la ciencia es tan potente que no cesa de crear artefactos y teorías que se incorporan —es decir, que refluyen, *einströmen*—, de pleno en el mundo ordinario más familiar. Con lo que el mundo de la vida no es sólo suelo fundante de las construcciones de la ciencia, lo que

⁵ Como expone R. Walton en el último ensayo, sobre Waldenfels, del libro FC, nuestro mundo de la vida tendría, según Waldenfels, un excedente de posibilidades que «es lo que permite una comprensión de otros mundos de la vida u órdenes sin sacrificar el “polimorfismo”, es decir, sin olvidar que cada orden es sólo uno entre diferentes órdenes posibles». Este excedente de posibilidades inherente al mundo de la vida, que sería una especie de dimensión de lo extraordinario, remite o aclara el ser bruto o salvaje de Merleau-Ponty. Cf. FC, p. 149. El Profesor Walton se muestra crítico con Waldenfels, en el sentido de que en Husserl se darían anticipaciones «de la instancia previa que ha sido asociada por Waldenfels con la dimensión de lo extraordinario» (FC, p. 166). Y termina diciendo que a Husserl no ha sido ajena «la idea de una instancia que permanece al margen de, y alimenta, cualquier diferenciación de mundos particulares» (FC, p. 167).

Husserl analiza ampliamente en *La crisis*, sino que el mundo de la vida incluye esas construcciones «en su universalidad concreta por medio de la sedimentación con la consiguiente transformación histórica de su condición de base»; por eso «En tanto fundamento de la ciencia el mundo de la vida no es el simple mundo de la percepción que se mantiene inalterado» (HMCT, p. 141), sino que es «un suelo que se desarrolla históricamente» (p. 142).

Pero ¿qué es en realidad esta historia? El siguiente número está dedicado a ella, y lo hace fundamentalmente comentando el famoso texto que Husserl escribió sobre el origen de la geometría. La historia, en primer término, es una dimensión de la vida humana. No usa mucho el Profesor Walton esta expresión. Que yo recuerde, la he encontrado también en relación con la corporalidad (cf. HMCT, pp. 18 y 101 y FC, p. 154)) y con la intersubjetividad (cf. HMCT, p. 123). Personalmente me inclino a pensar que los horizontes de la subjetividad son sus dimensiones. La historicidad es una de las dimensiones de la vida humana. Segundo, el ejemplo que pone Husserl, el origen de la geometría, es especialmente idóneo para mostrar la incapacidad de la *historia de hechos*, pues en ese caso «permite poner de manifiesto cuestiones que escapan a la indagación histórica habitual» (p. 143).

Tercero, nos dice el Profesor Walton que «El movimiento de institución, sedimentación y reactivación y transformación de sentidos configura el *a priori* estructural de la historia» y cita la frase de Hua. 380, lín. 38: «Este es el *a priori* histórico concreto...». Parece que el Profesor Walton define entonces el apriori histórico con la definición que Husserl ha dado de la historia en esa misma página, línea 19-21: «La historia no es de entrada sino el movimiento vivo... de la formación del sentido y de su sedimentación», con lo que tendríamos que preguntar si la historia es el apriori de la historia. Yo haría una ligera sugerencia interpretativa; la definición husserliana de la historia se referiría a la definición formal de la historia, mientras que el apriori de la historia abarcaría al conjunto de condiciones de posibilidad de la historia, entre las que también está el movimiento vivo que define formalmente la historia, más en concreto, ese

«gewaltige strukturelle Apriori», potente apriori estructural, (lín. 31) al que luego parece referirse Husserl con la palabra “wesensallgemeine Struktur”, la estructura esencial general, y tomada en su totalidad, el tiempo histórico concreto. La estructura general esencial viene aclarada en la nota: esa estructura no sólo es la estructura superficial en la que los seres humanos ya viven, es decir, en una estructura esencial histórico-social, sino también las estructuras más profundas «que revelan historicidades internas de las personas concernidas». Husserl habla aquí de *innere Geschlichkeiten*.

En cuarto lugar, hay por tanto una «historia interior», que hay que poner al descubierto más allá de los hechos históricos del historiador. En *El origen de la geometría* Husserl analiza la geometría, tratando de poner de manifiesto esa historia interior, pero en el § 15 de *La crisis* analiza la historia de la filosofía, ofreciendo un elenco de conceptos básicos para esa historia (hay que entender *Historie*) interna de formaciones culturales como la filosofía. Ahí se ve claramente que existe una «“historia intencional”, (Fink), es decir, un desenvolvimiento en que una intención vacía primariamente instaurada alcanza plenificaciones en momentos posteriores» (HMCT, p. 147). La instauración primaria es lo que Husserl llama la *Urstiftung*. El cumplimiento en el futuro es la *Endstiftung*; la reactivación del sentido la *Nachstiftung*, conceptos todos ellos de esa historia intencional.

Ahora bien, y sería la quinta nota fundamental de esta “fenomenología de la historia” que nos presenta el Profesor Walton : «El movimiento de institución, sedimentación y reactivación caracteriza, según Husserl, a todos los hechos culturales aun cuando no se encuentren orientados teleológicamente por ideas como la ciencia y la filosofía» (ib.). Una vez citadas estas cinco notas, hay que pasar a la fenomenología de la historia como filosofía epocal: «señalar, asimismo, los tres niveles en la historicidad puestos de relieve por el fundador de la fenomenología: el de las comunidades prefilosóficas.; el de la cultura filosófica y científica orientada a objetos ideales...; y el de la transformación de la filosofía en fenomenología cuando la

humanidad toma conciencia de la razón que es inmanente a ella y se deja guiar conscientemente por fines racionales».

Para terminar el número, alude Roberto Walton a las objeciones tanto de Ricoeur como de Waldenfels, pero no le parecen decisivas, porque Husserl no mantiene una determinación teleológica de la historia sino como una tarea que depende de nosotros: «el despliegue racional como sentido de la historia depende de la toma de posición de cada yo que se pronuncia en su favor, y, por consiguiente, del comportamiento práctico de la comunidad intermonádica». Y también le parecen válidas las razones que invitan a trascender la historicidad concreta para poner de manifiesto los momentos de la historicidad, la institución, sedimentación y reactivación que se da en todo hecho humano histórico. Las últimas páginas del libro *El fenómeno y sus configuraciones* están precisamente dedicadas, después de exponer algunas de las tesis defendidas por el Profesor Waldenfels, a mostrar hasta qué punto detrás de los órdenes diversos, de los mundos particulares diversos que la historia atestigua, se puede atestiguar también un mundo «unitariamente estructurado» (FC, p. 164). Pues bien, «la condición de horizonte inherente al mundo no sólo permite una estructuración unitaria a través de los rasgos fundamentales de la horizonticidad sino que también ofrece un trasfondo sobre el cual se destaca todo orden al que pueden estar sujetos los fenómenos» (FC, p. 164).

Hasta ahora nos han salido una serie de conceptos claves en la fenomenología de la historia; pero aún nos queda otro muy importante, el de la historia trascendental, porque «la historia de las formaciones de sentido —en tanto historia interior de los meros hechos— remite a un dar sentido correlativo», es decir, a una historia de la subjetividad, y más en concreto, a una historia trascendental de la intersubjetividad» (HCMT, p. 152). Esta historia obviamente se basa en la historicidad interna (en el sentido de *Geschichtlichkeit*) de cada sujeto. Pero el hecho mismo de que cada sujeto se encuentre en una dimensión sociocultural ya dada hace que, si bien él debe reasumir la cultura, rehacerla al nivel que sea, por lo que es un punto de partida absoluto, también «Husserl afirma el carácter absoluto de

la historia»; por eso «La historia es el *factum* del ser absoluto porque las subjetividades se encuentran en ella como en un lugar al que no pueden substraerse» (HMCT, p. 155). Así se da, como comenta Landgrebe, al que acude Walton, ese ingreso de los otros en la historicidad interna (creo que en sentido de *Geschichtlichkeit*), y que, por otra parte, se puede seguir desde las habitualidades instintivas, que ya nos han salido antes, y «que conciernen a la vez a un prototy y a una protointersubjetividad, en virtud de la cual la experiencia del otro tiene lugar primariamente a través de un impulso instintivo» (HMCT, p. 155), de manera que la historia de cada uno está también determinada por la herencia que contiene sedimentada.

Naturalmente, por encima de estas formas preliminares de comunidad existen otras que dependen ya de actos sociales y que desarrollan también sus habitualidades estrictamente sociales, que pertenecen más que a cada individuo a la comunidad. Como nacemos dentro de estas habitualidades sociales, «el yo se encuentra en medio de una historia colectiva y participa de las tradiciones» (HMCT, p. 157). Por todo esto, «nuestra conciencia del mundo esta mediada por una génesis que trasciende la experiencia de cada uno», remitiendo a «una vida trascendental sedimentada», que es en definitiva el devenir de la humanidad misma. Y si bien Husserl no ha terminado de desarrollar todos estos puntos, su programa de filosofía genética lleva realmente a ellos.

Pero no termina ahí la exposición de Walton. Diríamos que la fenomenología de la historia ha considerado hasta ahora el lado del sujeto, después de hacer en los primeros números un planteamiento general. Ahora se centra en el lado del objeto: la fenomenología trascendental «también procura ir más allá de la historicidad mediante la determinación de un *a priori* del mundo de la vida y un *a priori de la historia*», con lo que da las orientaciones para la superación del relativismo. El mundo de la vida muestra unos invariantes, más allá del invariante formal de la historia, pues la misma intencionalidad, la forma en que se nos da el mundo en relación a nuestra corporalidad, —tema especialmente destacado, como ya sabemos por Landgrebe—, la estructura temporal de la

conciencia, «En suma: una serie de elementos mínimos esenciales —horizonte, espacio, tiempo, evento, objeto— son inherentes a la estructura del mundo del cual se tiene experiencia» (HMCT, p. 161). Todos los mundos de la vida participan o están montados sobre esos mínimos esenciales. Estos mínimos son imprescindibles para garantizar la comunicabilidad de los diversos mundos tanto en relación a la participación de uno mismo en diversos mundos como a la posibilidad de pasar de un mundo de la vida a otro. Todos los diferentes mundos de la vida están en el mismo horizonte común, que hace que todos ellos sean realmente —y acude a Mohanty— perspectivas diversas de un mismo mundo.

Y termina ya el largo, denso y bien estructurado ensayo, aludiendo a la continuación que E. Ströker hace de las propuestas husserlianas de cara a complementarlas exponiendo los requisitos para pasar del tiempo de la conciencia a un tiempo histórico; y con una referencia a Ricoeur, muy breve por cuanto es el tema del ensayo publicado en el otro libro «El pensamiento de la historia en Paul Ricoeur», donde se expone en qué sentido continua Ricoeur a Husserl: el filósofo francés «se pregunta por la intencionalidad del conocimiento histórico del mismo modo que Husserl indagaba la intencionalidad de la ciencia físico-matemática» (HMCT, p. 168), y si detrás de ésta está el mundo de la percepción, con sus figuras perceptivas, detrás del conocimiento histórico está el mundo de la vida con sus intereses concretos y con la acción narrativa que reconfigura nuestro mundo.

6.

Una vez que ha explorado los horizontes fundamentales de la subjetividad, el ya mencionado ensayo sobre «El lenguaje y lo trascendental» cierra el libro. Independientemente de que por haber sido escrito hace ya veinticinco años quizás no aborda la problemática más fenomenológica de los ensayos escritos en la última década, el hecho de que lo haya publicado como cierre vendría a indicar que el lenguaje representa la elevación a sintaxis y categorización de la

densa vida de la experiencia de una subjetividad inserta en una urdimbre de horizontes. El libro ha explorado estos horizontes. El lenguaje los eleva a sintaxis y categoría. Es cierto que Husserl explora el lenguaje fundamentalmente en relación con la experiencia antepredicativa de carácter más sencillo; pero todo horizonte es en ese sentido experiencia antepredicativa. Las dimensiones horizontales de la vida humana son la carne del lenguaje, la sustancia a la que siempre se refiere el lenguaje. Obviamente, el trabajo del Profesor Walton no desarrolla estos aspectos, pero la posición de cierre del trabajo apoyaría tal vez una interpretación de ese tenor.

Con esto creo que habré logrado dar una visión amplia de dos libros, que en gran medida representan la reflexión y el quehacer filosófico de muchos años del profesor argentino, que en ellos muestra fehacientemente la seriedad, rigurosidad y penetración con la que ha abordado la fenomenología en sus variadas manifestaciones. Desde estas aportaciones de Roberto Walton se ve claramente que la fenomenología en español se mueve en un nivel perfectamente equiparable, si no superior, al existente en los otros idiomas usuales en la filosofía europea y americana. Sólo nos faltaría que nuestros mundos filosóficos estuvieran más atentos a lo que se hace en nuestro idioma, no por ningún chovinismo lingüístico, sino sencillamente porque leyendo estos trabajos se obtiene una extraordinaria formación en los temas más arduos y difíciles del movimiento fenomenológico.

SOBRE UNAS NOTAS INÉDITAS DE ORTEGA

José ORTEGA y GASSET: *Notas de trabajo: epílogo...*, Edición de José Luís Molinuevo. Alianza Editorial. Fundación José Ortega y Gasset.

por José LASAGA

«Mi obra es, por esencia y
presencia, circunstancial»
Ortega

Todos los grandes escritores, cuando mueren, dejan, entre otras cosas, un armario lleno de papeles sin publicar. El caso de Ortega es, pues, semejante al de tantos otros, aunque con alguna particularidad, la que se origina en la cantidad y calidad de lo no publicado: una tercera parte, aproximadamente de lo contenido en sus obras completas -edición en doce tomos (los vols. VII, VIII, IX y XII contienen obra inédita)- no fueron dados a la imprenta por Ortega, al menos en formato de libro; así como por la importancia de estos para juzgar el alcance de su filosofía. No sólo el ciclo de cursos universitarios de finales de los años veinte y principios de los treinta: *¿Qué es filosofía?*, *¿Qué es conocimiento?* (no incluido en la ed. de *Obras Completas*) y *¿Qué es metafísica?*, o un texto tan crucial como *Prólogo para alemanes*, sino grandes obras de su madurez tardía como *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* o *El hombre y la gente* se quedaron en el armario (o en el archivo). Cuando uno de sus estudiosos y discípulos, José Gaos, quien a raíz de la muerte de Ortega en 1955 había dedicado una serie de conferencias y artículos al propósito de establecer un primer balance de su filosofía, recibió los primeros inéditos, se apresuró a reconocer que

estos obligaban a rehacer la imagen y los perfiles de una obra de la que no se conocían porciones sustanciales.

Probablemente sea este aparente desdén hacia la publicación de libros uno de esos rasgos de la biografía de Ortega que precisen de una aclaración. Tanto más difícil de dar si se tiene en cuenta que, por otro lado, hubo tiempos en que anunciaba la inmediata aparición de libros que luego no sólo no vieron la luz, sino que tampoco se encontraron, como tales, entre sus papeles. El caso más conspicuo es sin duda el de *Aurora de la razón histórica*. No se ignora que Ortega prefirió formas de comunicación como la conferencia, la lección, el artículo y el ensayo antes que la del libro, sobre cuya naturaleza reflexionó en alguna ocasión, encontrándole más pegadas de las que hubiera sido de esperar en un profesional de la letra impresa. Rodríguez Huéscar ha observado que Ortega fue uno de los últimos grandes retóricos de Occidente y es posible que en ese don suyo de la palabra hablada o vivida resida una de las claves capaces de explicar su renuencia (teórica y práctica) hacia el libro. Aquí no se puede ni rozar este asunto de la relación entre el pensamiento de Ortega y las formas en que se condesó y propagó, pero creo que él mismo dio claves valiosas al insistir en el carácter circunstancial de su pensamiento y al defender la elegancia -tal y como él la entendía, a partir de su raíz etimológica: *eligencia*: el que elige y elige bien- como uno de los ideales que había adoptado para orientar su vida.

La reciente publicación de *Notas de trabajo. Epílogo...* en edición de José Luis Molinuevo proporciona la ocasión para volver sobre estas cuestiones. Y nos encontramos con la ironía de que lo que se presenta materialmente como un libro, no lo es. Me consta que Soledad Ortega expuso a la editorial su deseo de que el formato de estas notas reflejara su condición de "no-libro", aunque finalmente no se hallara la fórmula adecuada. Por su parte, el editor afirma taxativamente que estas notas «no son un libro de Ortega» ni contienen novedades o añadidos sustanciales a su obra ya publicada (p.15). Esta constatación se abre irremediabilmente a la pregunta por la oportunidad, es decir, por la justificación de su publicación. Cabe

resumir las razones que ofrece su editor en las siguientes: a) el proyecto de edición de la obra postuma «contempla la obligación de editar las Notas de Ortega»; y sobre todo, b) éstas suponen una ayuda inestimable «para conocer la génesis de una obra en la que, sin duda, han de estar interesados los investigadores y estudiosos de la misma» (p. 13).

El título elegido para poner al frente de estas anotaciones elaboradas entre Lisboa y Estoril, en 1943-44¹ alude al proyecto para el que fueron preparadas: un epílogo a la segunda edición de la *Historia de la filosofía* de Julián Marías que estaba a punto de salir. Por lo que respecta a los criterios de edición, es un acierto el respetar la «intención de orden» elaborada por el propio Ortega en la «Arquitectura del Epílogo» (que se publica como capítulo introductorio); así como realizar la selección teniendo en cuenta «aquellas notas que desarrollan un pensamiento, aun en su brevedad» (p.30). Y se ofrecen al lector articuladas en dieciseis capítulos, cuyos contenidos temáticos son básicamente los tres que han permitido al editor ordenarlos en otras tantas secciones o partes. Una primera dedicada a las *Consideraciones generales sobre la filosofía en sus comienzos*; una segunda *Mirada hacia atrás*, en que se reflexiona sobre el origen histórico de la actividad humana que es el filosofar, con análisis -y notas de lectura- sobre la mente primitiva, la magia como forma de pensamiento, el mito y el surgimiento de la filosofía como otra forma de enfrentarse a las necesidades humanas, distinta de las anteriores. (Esta es la parte más extensa de *Notas-Epílogo*). Y una tercera *Mirada hacia adelante* en que Ortega reúne, junto a entradas procedentes de sus cursos de los años treinta sobre la estructura metafísica de la vida humana, valiosas observaciones sobre filósofos y filosofías de su (nuestro) horizonte histórico como la fenomenología de Husserl, Dilthey, Heidegger, etc.

¹ Doy las fechas en que hay constancia de que Ortega estuvo trabajando en la elaboración y clasificación de las notas. Molinuevo señala que el periodo abarcado por éstas va de 1940 a 1946, aunque algunas proceden de cursos de los años treinta (p.30).

Como es usual en una edición de estas características, el profesor Molinuevo da en nota las referencias a las ediciones manejadas por Ortega en sus lecturas. También especifica las variantes del manuscrito, cuando hay palabras tachadas o superpuestas, aunque no estoy seguro de la utilidad de esta información para el lector que ve entonces interrumpida su marcha por la llamada de la nota.

Se ha señalado que cualquier modo de decir es incompleto, fragmentario, necesitado siempre de un contexto de interpretación que ayude a precisar su sentido. Así pues, estas notas, organizadas en principio para servir de apoyo a la redacción de un artículo que cerraría el paseo por las teorías filosóficas elaborado por Marías, poseen un valor añadido -añadido al valor que les confiere el ser fruto de «la íntima labor especulativa» del filósofo²- en tanto que nos dan el contexto de preocupaciones, meditaciones, lecturas y proyectos de estos años de relativo aislamiento, en vísperas de su vuelta a España. Como explica el editor en su introducción, el texto inicial creció hasta convertirse en un grueso manuscrito que pedía, dado su tamaño, ser publicado aparte, aunque conservando su título, título que daba identidad circunstancial al libro. Y si es verdad que los libros tienen su propio destino³, en el de éste se hallaba el de no llegar a convertirse en tal. No es conocida la razón por la que el manuscrito fue abandonado en una fecha imprecisa. Sabemos que parte de su contenido se reorganizó para convertirse en el ciclo de conferencias que dio Ortega en la Facultad de Letras de Lisboa a finales de 1944 con el título, ya usado en Buenos Aires, *Sobre la razón histórica*; que poco después sirvió de punto de partida a otra *Sobre el teatro*, pronunciada primero en Lisboa y luego en el Ateneo de Madrid, en el primer acto público de Ortega tras su vuelta a España en agosto de 1945; y que poco después revisó el proyecto pensando ya en dos libros: junto al *Epílogo*, prepara un *Origen de la*

² La expresión entrecomillada es de Soledad Ortega, Presentación, p.10.

³ *Habent sua fata libelli*, dice Ortega en el prólogo a *Ideas y creencias* de su "futuros" libros *Aurora de la razón histórica* y *El hombre y la gente* (O.C., V, 379).

filosofía que aparecería como obra independiente. Molinuevo señala que es en ese mismo verano del 45 cuando Ortega decide la separación, pero tampoco este segundo plan llegará a realizarse⁴. La vuelta a España y el proyecto de creación del Instituto de Humanidades puede ser una explicación plausible del cambio de planes, aunque no lo suficiente para arrebatar a esta inclinación de Ortega a no terminar sus libros el rango de enigma biográfico, pues se va a repetir hasta el fin de su vida.

Y es justamente el hecho de quedar en obra inacabada lo que confiere a estas notas su importancia para nosotros, pues eso favoreció que siguiera siendo punto de referencia y de consulta del propio Ortega en muchas de sus producciones posteriores. Además de los trabajos "desgajados", por decirlo así, directamente de estas notas, no es difícil rastrear los vínculos temáticos y de lecturas que unen este elenco con los dos grandes manuscritos de este periodo de la producción de Ortega: *La idea de principio en Leibniz y El hombre y la gente*. No es, pues, arriesgado afirmar que estas páginas ahora publicadas constituyen el medio de reflexión y de trabajo intelectual cotidiano de la creación orteguiana posterior a 1942.

El editor, J.L. Molinuevo, ha querido subrayar su importancia señalando que los referentes de estas notas no son sólo el "epílogo" para Marías y el libro, sino un proyecto de más vasto alcance que describe en los siguientes términos:

«Por otra parte, [Ortega] cree llegado el momento de comenzar a dar en forma sistemática y continuada esas grandes obras siempre anunciadas y siempre demoradas. En términos platónicos que hace suyos, se trata de una 'segunda navegación', de una nueva orientación en una Europa desorientada, y cuya crisis le ha afectado también radicalmente a él» (p.16).

⁴ Salvo unas pocas páginas enviadas para el tomo de homenaje a Jaspers en su setenta aniversario (1953), el manuscrito permaneció inédito hasta que en 1960 P. Garagorri publicó una parte bajo el título *Origen epílogo de la filosofía*.

En consonancia con este punto de vista, afirma que «*Epílogo* es el cumplimiento de ese libro nonnato y proyecto que es la 'Aurora de la razón histórica'» (p.20). Coincido con Molinuevo en el interés de estas notas para la comprensión de la obra orteguiana en su última fase y me parece un acierto que ancle el proyecto *Epílogo* en el vital que Ortega precisó en 1932, bajo la metáfora de la *segunda navegación* a la que tantas veces recurriría. Como es sabido, el lugar solemne en que Ortega la pronunció por primera vez es en la frase final del prólogo a una edición de sus obras en 1932.

A mi modo de ver (y abandonando lo que sería el terreno propio de un reseña), tiene su importancia mostrar la continuidad entre los grandes textos de los años treinta y los de los cuarenta a pesar de las crisis española y europea. En contra de algunos juicios de valor⁵ que sitúan en la guerra civil española una ruptura -un antes y un después- en la producción orteguiana, de la que se seguiría que lo escrito desde entonces es de inferior calidad tanto filosófica, como estilísticamente, creo que el "nivel" alcanzado en textos como *En torno a Galileo* o *Historia como sistema* es semejante, y en ningún caso inferior, a los escritos después de la guerra civil y antes del proyecto "Epílogo" y que pueden figurar entre lo mejor de nuestro filósofo: los Prólogos a la *Historia de la filosofía* de E. Brehier, a *Veinte años de caza mayor* del Conde de Yebes o a las *Memorias* de Alonso de Contreras. En rigor, no habría que hablar tanto de una segunda navegación, como de una segunda singladura dentro de esa segunda navegación iniciada en 1932 que significaba, en la intención del navegante, el abandono o, al menos, preterición de algunas formas de publicación, la del artículo, por otras más acordes con las nuevas urgencias de este momento de su vida: hacer teoría, escribir libros. Hace unos años se publicó una carta dirigida por Ortega a Marañón, en la que su autor se excusa por no aceptar la invitación a formar parte de la Academia de la Lengua. Y la razón que esgrime es la siguiente:

⁵ Recientemente, la biografía intelectual de R. Gray *José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad* (Madrid, Espasa, 1994. Cf. pp 22-23 y cap. 7 y 8), quien se apoya en el ya clásico estudio de Pedro Cerezo Galán *La voluntad de aventura* (Barcelona, Ariel, 1983. Véase de éste su último capítulo).

«..y empieza a angustiarme la visión de que mi obra, a la que he dedicado todos mis esfuerzos, está por hacer. Es verdaderamente angustioso saber con atroz precisión que esa obra está ya ahí, es decir, en la propia cabeza, completamente formada y que al mismo tiempo no está ahí porque no está fuera de uno, materializada, escrita. No hay ya holgura para esperar. El paisaje se angosta: ya se ve, nada lejos, como una serranía, la fina línea blanca del fin de la vida. ¡Y queda tanto que manuscibir, letra a letra, palabra tras palabra...!»⁶.

Mi intención al sugerir estos matices en la interpretación de la metáfora "segunda nevagación" no es otra que la de reclamar para 1932 la fecha en que se produce en Ortega un cambio biográfico decisivo y éste en dos respectos diferentes aunque íntimamente relacionados: en el de su creación filosófica, como acabamos de ver, y en el de su actividad como intelectual que actúa en la arena política. Pues es también en 1932 cuando Ortega abandona sus quehaceres en la esfera pública, dimitiendo como diputado, disolviendo la Agrupación al Servicio de la República y anunciando que en lo sucesivo no intervendrá ni opinará sobre estos asuntos⁷. El tan debatido "silencio de Ortega" tiene pues su origen e inicio en este año de balance vital. Que luego, por efecto de los trágicos acontecimientos que se siguieron de la insurrección de julio de 1936, decidiera profundizar y radicalizar ese silencio en vez de romperlo, es otra cuestión abierta a interpretaciones y valoraciones, cuestión de gran trascendencia pero que no puede ser desarrollada aquí⁸. Ortega

⁶ *ABC literario*, 16-II-1991, p. IX. La carta es del 22 de mayo de 1935.

⁷ Cf. la carta que Ortega dirigió al diario *Luz* el 1 de abril de 1933 comentando su anterior retirada de la actividad pública (O.C., XI, 519). Y de A. Rodríguez Huéscar, «Notas y reflexiones sobre Ortega y la política», en *Semblanzas de Ortega*, Madrid, Anthropos, 1994.

⁸ Ortega había escrito esto, comentando un libro de Scheler, en 1916: «Pero estoy

fue dañado como tantos otros españoles, por los sucesos que vivió su país. Pero conviene recordar que la perspectiva del filósofo había cambiado antes de que lo hiciera este plano específico de su circunstancia. Se había cumplido el ciclo de lo que cabía hacer por España y ahora era preciso, para seguir haciendo lo mismo, atender a lo que acontecía en Europa.

Abandonada la política, Ortega quedaba en franquía para manuscibir su obra. ¿Lo hizo? A juzgar por los volúmenes de inéditos, sin duda. La escribió, pero no la publicó. Escribió pero no se decidió a terminar ninguno de sus "grandes" libros. ¿Desgana y cansancio? ¿Inconstancia taurina, como sugiere Marías al explicar el inacabamiento del *Leibniz*?⁹ ¿Pérdida de su público, de modo que Ortega no sabría a quien dirigirse?¹⁰ A mi modo de ver, ninguna de las explicaciones es satisfactoria. Si Ortega no terminó ninguno de sus libros, si prefirió ofrecer su presencia viva en conferencias a escribir, retirado, libros para la posteridad, es porque así pensó que se lo exigía la situación histórica. Y es que la situación histórica había alterado los radicales del proyecto filosófico que tenía Ortega en 1932, lo que a su vez condicionaba la forma en que se podía elaborar esa obra. Surgían del horizonte nuevas urgencias que obligaban a aplazar la *serena* construcción de libros. Ésta es la razón por la que dudo que Ortega persiguiera en *Epílogo* la construcción de una aurora de la razón histórica. Y si cabe hablar de continuidad, habría que matizar en qué sentido *Epílogo* es conservación del proyecto de *Aurora*, pues no hay duda de que éste ha quedado modificado en función de la crisis que azota a Europa, detectada por Ortega en su celeberrima *Rebelión de las masas* y cuya naturaleza constituirá motivo de reflexión hasta su muerte.

⁹ «Se ha hablado mucho de lo que Ortega tenía de torero (...). Pero no se ha dicho lo que tenía de toro, lo que explica todo un lado de su obra: Ortega no podía resistir la atracción del trapo rojo de un tema, e inmediatamente embestía.» *Acerca de Ortega*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 171.

¹⁰ Esta sería la versión de P. Cerezo en *La voluntad de aventura*: «A partir de la guerra, Ortega quedó liquidado como intelectual y sólo podía subsistir como filósofo profesional *in partibus infidelium*...» (p. 429).

Aventuro una presunción: para Ortega ya no era prioritaria la tarea de una sistemática de la razón, sino la de reflexionar sobre el papel orientador y salvador que la razón había desempeñado en los últimos siglos porque parecía aniquilado por los recientes acontecimientos. Había que volver a la pregunta previa que Ortega ya se había planteado en el contexto histórico de 1929: ¿qué es filosofía? Sólo que ahora no está claro, siquiera, que *sea*, esto es, que tenga futuro, que los hombres sigan esperando algo de ella como fuente de sentido y salvación; acaso su tiempo se ha cumplido y se halla en trance de convertirse en otra cosa. Una atmósfera de peculiar escepticismo envuelve determinados pasajes de la producción tardía de Ortega, peculiar porque no anuncia una parada, sino un tránsito. Una vez más, las tareas de Ortega cambian con la circunstancia. Se abandona, al menos como motivo principal, la elaboración de una sistemática de la razón histórica, que es lo que habría sido aquella "aurora de la razón" anunciada a mediados de los treinta, un motivo situado al final de la serie dialéctica de la historia de la filosofía, consistente en la superación del modelo de la razón pura físico-matemática por el modelo de la razón vital o histórica. Pero la envergadura de la crisis impone ahora la necesidad de revisar la serie dialéctica misma para determinar su origen, sentido y posibilidad de continuación. Y a este menester parece dedicado todo el trabajo desplegado en estas notas de Epílogo, tal y como ha subrayado su editor. Repárese en que "epílogo" puede traducirse por "lo que viene después (o está más allá) del *lógos*".

Lo que confiere su valor a estas notas ahora publicadas es su carácter de encrucijada de caminos. Muestran la esencial solidaridad entre vida y obra que fue capaz de llevar a cabo Ortega. Las posibles respuestas que los estudiosos de su obra den en el futuro a su silencio, a su renuencia a terminar libros y a publicarlos tendrán que tomar en consideración que vivió su tiempo con una conciencia muy clara de que hay que resolverse «entre lo que se *puede* hacer y lo que *hay que* hacer».



MONTERO, F., *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*.
Universitat de Valencia, 1994

por M^a Carmen LÓPEZ SÁENZ

Fernando Montero ha sabido, en esta obra, reflexionar sobre el pensamiento husserliano, con la profundidad y el rigor que le caracterizan, siguiendo el interesante hilo conductor de la *Lebenswelt*. Se ha propuesto analizar los diferentes usos husserlianos del “mundo de la vida” y, para ello, se ha remontado de las preocupaciones lógicas del iniciador de la fenomenología al análisis de problemas menos estudiados en la obra de Husserl como la historicidad, la ética, la intersubjetividad, etc.

F. Montero ha sabido combinar una aproximación genética a su objeto de estudio con una dilucidación sistemática que, en ocasiones, dificulta el correcto seguimiento de su discurso pero que, a cambio, enriquece considerablemente los contenidos del mismo.

El autor comprende, desde el comienzo, que el actual interés por la *Lebenswelt* no puede agotarse en la filosofía del lenguaje, sino que es preciso, además, recurrir a la fenomenología de la experiencia mundana, porque, evidentemente, el lenguaje no puede limitarse a hablar de sí mismo. De ahí que F. Montero, a pesar de reconocer que Husserl emplea de manera ambigua el término ‘mundo de la vida’, analice con detalle la relación que mantienen entre sí los diversos mundos que aparecen en la obra de Husserl: el mundo lógico de las *Investigaciones lógicas*, el mundo circundante de *Ideas para una fenomenología pura*, el mundo primordial de las *Meditaciones cartesianas*, el mundo objetivo y el mundo de la vida concreto de *La crisis* y el mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio*. Este minucioso análisis demuestra que en Husserl prevalece la continuidad, la fidelidad a sí mismo y a los temas que desde sus primeras obras le preocuparon.

F. Montero muestra que el tratamiento husserliano del mundo circundante en *Ideas* le llevará a retroceder a la subjetividad trascendental, como unidad última de las funciones de conciencia. Dicho mundo circundante está formado por elementos que se originan en nuestra conducta teórico-práctica y que caracterizan la actitud natural; tiene, por tanto, índole empírica al igual que el conocimiento que poseemos de los otros en dicho mundo. El estudio del espacio y del tiempo de este mundo circundante mostrará las diferencias que separan a Husserl de Kant.

F. Montero se retrotrae a *Investigaciones lógicas* para indagar la influencia de la lógica formal en la fenomenología de la mundanidad y descubre que ésta servirá para garantizar la intersubjetividad del mundo y la comunicación humanos, ya que el mundo fenoménico está dominado por las leyes lógicas.

El mundo de la vida concreto, anticipado en *Meditaciones cartesianas*, supone un giro completo con respecto a los conceptos anteriores. Husserl subraya la pluralidad y diversidad de los mundos de la vida concretos, así como su constitución histórica y su variedad cultural; sin embargo, no renuncia a la universalidad del mundo objetivo común y a la consiguiente universalidad de la humanidad. En *La crisis* considera que el mundo de la vida concreto es el punto de partida de la investigación fenomenológica, porque en él se han sedimentado la ciencia y la cultura de todos los tiempos. No obstante, reconoce que este mundo es subjetivo-relativo; por consiguiente, el mundo objetivo —tras la crítica husserliana al objetivismo— se reduce a uno de los múltiples proyectos posibles en el mundo de la vida. Este se convierte, entonces, en el suelo de las evidencias originarias en las que se basa la ciencia. F. Montero intenta desentrañar la estructura de este mundo y descubre en él una doble dimensión empírica y verbal, enmarcada en la historicidad y la causalidad de este mundo.

El mundo de la vida originario de *Experiencia y juicio* desarrollará los elementos de *Investigaciones lógicas* en el nivel de la lógica trascendental. En esta obra, Husserl pretende analizar las experiencias que generan el juicio; su vuelta al mundo originario no tiene tan

sólo como finalidad el regreso a la experiencia dada, sino la persecución de la historicidad sedimentada en ella. Si en *Investigaciones lógicas* la experiencia tiene un sentido impletivo, ahora posee un sentido previo al expresado por el juicio. Husserl insiste, además, en la existencia de un nivel judicativo en la experiencia antepredicativa. Con la entrada en juego del soma, el mundo de la vida originario constituido por las experiencias, se transformará en el mundo primordial, es decir, en mundo de la vida originario que es propiedad de cada sujeto que lo experimenta por medio de su particular *Leib*.

Como conclusión, F. Montero intentará explicar cómo se conjugan en el mundo de la vida originario la subjetividad (pertenencia al sujeto) con el apriorismo. En primer lugar, nos dirá que, a pesar de la presencia variada del mundo de experiencias, éste es intersubjetivamente válido y, al mismo tiempo, individualmente subjetivo. Después nos recordará que Husserl afirma la vigencia de un *a priori* de índole empírica y la constitución axiológica del mundo de la vida originario. En efecto, en *La crisis* la dimensión ética del mundo adquiere una importancia inusitada al igual que la vida afectiva; esto demuestra que el mundo de la vida originario es empírico, pero también afectivo y moral. Este será el dominio en el que se constituirán las ciencias del espíritu y se configurarán los mundos de la vida culturales concretos. Partiendo del mundo primordial, F. Montero abrirá para nosotros todo un abanico de problemas actuales tan importantes como la *Leiblichkeit*, la presencia del otro, la pluralidad de mundos histórico-culturales, la intersubjetividad, la índole lógica del mundo compartido, el origen del consenso y la fundamentación de los ideales de racionalidad que han definido a Europa.

F. Montero comprende que intersubjetividad y *Lebenswelt* están interrelacionados y que Husserl intenta resolver el problema de la intersubjetividad para eludir la acusación de solipsismo y también para asegurar la objetividad del mundo en el que coexistimos. Compartimos la opinión del autor de que Husserl otorga una clara prioridad al ego propio sobre el *alter* y en que, aunque nuestra experiencia del mundo incluye a los otros, esto no significa que ese

mundo sea experimentado como construcción privada, sino como un mundo intersubjetivo.

F. Montero encuentra los fundamentos del mundo de la vida concreto en el mundo primordial de cada sujeto; después analiza la constitución de aquél a partir de éste. Es entonces cuando estudia el problema de la *Vergemeinschaftung* del mundo objetivo, de la naturaleza intersubjetiva inscrita en el mundo de la vida concreto y encuentra una posible respuesta en el concepto de *Einfühlung* que, desde nuestro punto de vista, no resuelve completamente el problema. F. Montero concluye que la comunización del mundo se basa en la vigencia de las leyes lógicas que posibilitan el entendimiento entre los humanos y que la "impatía" traspone el mundo propio al vivido por los demás gracias a la validez *a priori* de los principios ontológicos que deciden la estructura esencial de todos ellos.

A F. Montero no se le escapan los problemas que debe vencer toda hermenéutica de un mundo cualquiera extraño a partir del propio, pero reconoce que ésta es inevitable. Es consciente de que los principios ontológicos son relativos al tiempo y al mundo de la vida concretos; carecen de verdad absoluta, pero no podemos eliminarlos, ya que «sólo desde un cuadro de principios que funcionen con el presentimiento de valer *a priori* se puede interpretar cualquier pensamiento, propio o extraño». Este recurso al *als ob*, permite combinar la exigencia de universalidad y necesidad de los principios con la subjetividad e historicidad, porque «el reconocimiento de que nuestro pensamiento obedece a un *a priori* no significa que éste sea inmune a toda revisión...». Estamos de acuerdo con el autor en que el presentimiento de estos principios *a priori* constituye el fundamento de cualquier entendimiento y de la historicidad de los mundos de la vida concretos; da la impresión de que la validez de las ciencias y de la filosofía exijan esa presunción de que los principios esenciales para nuestro tiempo lo serán para los venideros. Pero no estamos tan seguros de que esos principios sean realmente *a priori*; tal vez son, como los prejuicios que guían todas nuestras interrogaciones, resultados de nuestro particular estar-en-el-mundo.

F. Montero parece insinuar que la verdad absoluta ha de seguir actuando como ideal, pero que la historicidad de la subjetividad trascendental no ha de olvidar los mundos de la vida histórico-concretos.

En esta obra encontramos una brillante reflexión sobre el concepto husserliano de "mundo de la vida", así como una fluida exposición de la fenomenología de Husserl que no soslaya tampoco sus paradojas. La interpretación de F. Montero no pretende ser absoluta, pero explota al máximo la dialéctica filosófica de la pregunta-respuesta, porque, como él mismo asegura refiriéndose a Husserl: «la grandeza de un pensador no estriba sólo en la riqueza de sus teorías y en la plenitud de su sistema doctrinal, sino también en la profundidad de los interrogantes que ha dejado abiertos a ulteriores investigaciones».



Urbano FERRER, *Desarrollos de ética fenomenológica*, PPU, Murcia, 1992.

por Jesús Miguel DÍAZ ÁLVAREZ

No es frecuente que en los compendios o visiones de conjunto sobre una materia de tanta pujanza hoy en España como la ética, tengan cabida contribuciones que relaten el punto de vista que sobre esta disciplina han tenido los autores que normalmente se adscriben a la corriente fenomenológica¹. En contraste con ello es curioso observar el interés del que gozaron en el pasado las obras de Scheller, Hartmann, Reinach, Reiner o Pfänder, algunas de las cuales se tradujeron muy tempranamente al castellano gracias al decidido impulso de nuestro más destacado fenomenólogo, Ortega y Gasset. Así, por ejemplo, en 1927 José Gaos traduce para Revista de Occidente *El resentimiento en la Moral*, o en 1931 García Morente hace lo propio con la *Fenomenología de la voluntad* de Pfänder. Por otra parte, al padre de la moderna ética española, el profesor Aranguren, nunca le fueron ajenas e indiferentes las éticas de orientación fenomenológica. Así, en su *Ética* de 1958, se ocupa explícitamente de ellas en los capítulos «Metafísica y ética de los valores» y «La ética francesa de los valores». Además, incluso más allá de este tratamiento explícito, en el prólogo que escribe treinta años después de la primera edición de la obra, reconoce que Hartmann y Scheller se encuentran entre los filósofos más citados de la misma². En consonancia con esto habría que ver también su prólogo a la

¹ Como dignas excepciones a esta afirmación tenemos que citar en primer lugar el artículo con el que F. Gomá contribuye al tercer volumen de la *Historia de la ética* editado por Victoria Camps: «Scheller y la ética de los valores», Crítica, Barcelona, 1989. Asimismo, ha de mencionarse, también, el excelente ensayo de conjunto de Ricardo Maliandi «Axiología y fenomenología», aparecido en Camps, Guariglia y Salmerón (ed.) *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992.

² Cfr. José Luis L. López Aranguren, *Ética*, Alianza Editorial, Madrid, 1986. Pp. i, 70-76 y 81-84.

traducción castellana de la obra de Reiner *Vieja y nueva Ética*. Sea por lo motivos que fuera, esta cierta tradición de la ética fenomenológica en España no ha tenido, como decíamos al principio, continuación en la actualidad, careciendo el lector de hoy de una obra de conjunto sobre estos temas. En este contexto, el presente libro del profesor Urbano Ferrer viene a llenar esa laguna en lo que concierne a los más conspicuos representantes de esta corriente procedentes fundamentalmente del ámbito germánico, aunque no se obvian, por ejemplo, las aportaciones de Levinas o Ricoeur, bien es verdad que tratadas muy sucintamente.

El libro consta de seis capítulos. En el primero, titulado «Enclaves geográficos e históricos», el autor hace un repaso de la historia del movimiento fenomenológico que sirve para introducirnos en aquellos autores influenciados por Husserl y que se han dedicado, en mayor o menor medida, a reflexionar sobre la ética. Se comienza así relatándonos los entresijos de lo que se ha dado en llamar los círculos fenomenológicos de Gotinga y Munich. En ellos el profesor Ferrer va a destacar a A. Pfänder con sus obras *Philosophie auf phänomenologische Grundlage* y *Ethik in kurze Darstellung*. Ambas han sido editadas póstumamente por Herbert Spiegelberg en el año 1973. También poseerán interés axiológico su obra igualmente póstuma *Philosophie als Lebensziele* (1948) y las dos partes de *Zur Psychologie der Gesinnungen*, editadas en 1913 y 1916 en el *Jarhbuch* dirigido por Husserl. Entre los continuadores de Pfänder en temas éticos nuestro autor destacará al ya citado H. Spiegelberg y a Maximilian Beck. Otro pensador relevante va a ser A. Reinach. Verdadera alma del círculo de Gotinga, su formación inicial había sido jurídica, y es desde ahí desde donde se acercará a la fenomenología. Buena muestra de ello es su estudio *Die apriorische Grundlage des bürgerlichen Rechtes* (1913). Ahora bien, esta fundamentación apriorica del derecho civil nos lleva a un terreno en el que la ética y el derecho se entrecruzan. Como dice el profesor Ferrer, «los aprioris del derecho nos conducen inmediatamente a conceptos con implicaciones éticas, como la obligación, la promesa, las pretensiones o derechos legítimos, la voluntariedad en los actos..., que Reinach desmiembra en sus articulaciones esenciales» (22-24). La conexión entre ciertos problemas

éticos y jurídicos queda igualmente reseñada en su otro importante ensayo *Die Überlegung: ihre ethische und rechtliche Bedeutung*. Roman Ingarden será también objeto de atención. La idea general patente en toda su obra en relación a la necesaria precedencia de las cuestiones ontológicas en tanto que posibilitantes, como *Leitfaden*, de los análisis fenomenológico constitutivos, se va a expresar igualmente en relación a los temas ético antropológicos que aborda. Entre ellos cabe destacarse: «la responsabilidad..., el alcance de la relatividad en los valores objetivos, la permanencia ontológica en medio de la sucesión temporal, los límites de la delimitación conceptual entre los diversos dominios del valor o la especificidad del valor moral» (24-25). Desde no hace mucho, 1983, tenemos una colección de ensayos dedicados a estos asuntos recogidos bajo el título genérico de *Man and Value*. Por último, el profesor Ferrer va a destacar a D. von Hildebrandt. Este autor en su tesis doctoral dirigida por Husserl se ocupa ya de *Die Idee der Sittlichen Handlung*, que será publicada en el *Jahrbuch* en 1916, iniciando, así, una trayectoria presidida prácticamente en su totalidad por trabajos dedicados a la reflexión ética. Entre sus obras caben destacarse, *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine untersuchung über ethische Strukturprobleme*, publicada también en el *Jahrbuch* en 1922 y en la que es sumamente novedosa, dentro del ámbito fenomenológico, su tratamiento «del problema de las raíces morales de la ceguera ante los valores» (26), *Christian Ethics*, en donde prosigue sus reflexiones anteriores y da cabida a otras como «la diferencia básica entre lo importante meramente subjetiva y la importancia objetiva, los portadores de los valores, la libertad cooperadora...» (27), *Vom Wesen der Liebe*, su obra magna aparecida en 1971 en la que se aborda el amor desde la óptica fenomenológica, y, por fin, el libro póstumo *Moralia*. Hasta aquí los autores a los que el profesor Ferrer confiere más relevancia dentro de los círculos de Gotinga y Munich.

Cuando en 1916 Husserl es llamado a Friburgo ya se habían dispersado en gran medida el círculo de Gotinga, que al igual que el de Munich se había distanciado cada vez más del maestro a raíz de la publicación de las *Ideas*, pues entendían que ese libro significaba una recaída en el idealismo. En Friburgo va a surgir otro grupo

importante de alumnos en torno a Husserl, aunque sin adquirir el carácter que tenían los círculos de Gotinga y Munich. De entre los estudiantes que fueron a esta ciudad atraídos por la personalidad de Husserl el profesor Urbano Ferrer destacará a Hans Reiner como la principal personalidad que se dedicó desde la fenomenología a los problemas éticos. La obra más significativa de Reiner es *Pflicht und Neigung* (1951), editada posteriormente, en 1974, con el título *Die Grundlage der Sittlichkeit*. El profesor Ferrer va a resaltar la novedad que el trabajo de Reiner supuso para la fenomenología en cuanto al tratamiento que se da a la historia del pensamiento ético, teniendo en cuenta principalmente las contribuciones de Tomás de Aquino y Kant, pero mostrando, a su vez, las diferencias con ellos. En la teoría ética de Reiner van a ser esenciales la distinción entre el conocimiento de lo moralmente bueno y el de lo moralmente justo o correcto, «entendiendo por lo segundo la concreción que la razón ha de dar a lo previamente aprehendido como obligatorio» (31). Esta distinción va a emparentar la teoría de Reiner con la del ético analítico D.W.Ross, abriéndose así un frente de discusión entre estas dos importantes tradiciones del pensamiento.

Dos figuras señeras como Edith Stein y Max Scheller las incluirá nuestro autor, dado el periplo vital de ambos, en sus asentamientos finales de Colonia. Las dos obras de la primera, que el profesor Ferrer señala como más relevantes de cara a la ética, son *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* y *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*. La noción de persona va a ser aquí central, siendo la nota característica de la misma el dominio de sí y el autoconocimiento. En estas obras, al igual que en otras de la autora, se trazan hilos de continuidad, aunque sin olvidarse tampoco de señalar las discrepancias, entre la fenomenología de Husserl y la filosofía de Tomás de Aquino, coincidiendo en esto con Reiner. En cuanto a Scheller cabría destacar de su ingente obra que gira en gran parte en torno a desarrollos relacionados con la ética, los siguientes libros: el ya mencionado *El resentimiento en la Moral*, *El formalismo en la Ética* y *la Ética material de los valores*, *De lo eterno en el Hombre* y *Esencia y formas de la Simpatía*. Para el profesor Ferrer, los dos temas

nucleares de su ética son el valor y la persona. En cuanto al primero, Scheller sería sin duda el autor que ofrece una fenomenología del valor o axiología más elaborada. En el tema de la persona nuestro autor hará hincapié en lo que considera uno de sus aspectos más originales: la individualización de la persona. Ésta no se realizará a través del cuerpo o de un marco externo a ella, sino por medio de lo que Scheller denomina su *ordo amoris*. El último apartado de este importante capítulo introductorio tendrá como objeto lo que su autor califica como «Otros representantes de la Ética fenomenológica». Aquí el profesor Ferrer incluye primeramente a Nicolai Hartmann, del que cabría destacar a estos efectos su *Ethik*, obra de gran riqueza en la que se darán cita, entre otros temas, los diferentes dominios del valor, la persona o las antinomias del deber. Otro representante de este grupo es el filósofo de Würzburgo Hans-Eduard Hengstenberg. Para él «el principio fenomenológico se reduce en una voluntad de atenuamiento a la objetividad (*Sachlichkeit*), que en el conjunto de su obra encuentra significativas resonancias antropológicas, ontológicas y éticas» (43). Estas últimas se encuentran específicamente desarrolladas en su libro de 1989 *Grundlegung der Ethik*. Rudolf Otto, conocido generalmente por su contribución a la fenomenología y filosofía de la religión pero del que se han obviado generalmente sus contribuciones a una ética fenomenológica, es otro importante filósofo del que también se va a ocupar Urbano Ferrer, centrándose fundamentalmente en sus *Aufsätze zur Ethik*. Otto va a asumir y continuar, aún sin una mención explícita de los mismos, temas y puntos de vista de otros fenomenólogos ya mencionados: Hartmann, Ingarden, Scheller o Reiner. Por último, Urbano Ferrer terminará su compendio de esos *otros representantes de una Ética fenomenológica* y a la par el largo recorrido introductorio de este capítulo con los rasgos esenciales de dos insignes representantes de la fenomenología francesa: P. Ricoeur, con su fenomenología de la acción y su acercamiento a la filosofía del lenguaje ordinario y a la hermenéutica, y E. Levinas, en cuya obra de madurez la ética, que tiene como sustento el problema del Otro, ocupa el lugar central.

Tras la vista panorámica de los entresijos del pensamiento fenomenológico que el autor considera relevantes en cuanto a la

ética, el profesor Ferrer realizará en los siguientes capítulos -a excepción, como ya veremos, del II- un desarrollo pormenorizado de los autores y temas ya presentados, optando en su enfoque por un camino que se sitúa de modo equidistante, tanto de las presentaciones puramente sistemáticas como históricas. Con su desarrollo, a la vez histórico y sistemático, se pretende ofrecer una visión de conjunto detallada de lo que han sido los problemas éticos en la historia de movimiento fenomenológico. Al mismo tiempo, se hará especial hincapié en aquellos escritos y discusiones que a pesar de su interés son poco conocidos por el público español dado el difícil acceso a los textos.

Previo a estos desarrollos que abarcan de los capítulos III hasta el VI, Urbano Ferrer dedicará el importante capítulo II -«La línea Brentano-Husserl en torno al valor»- a la exposición de los orígenes de la teoría ético-fenomenológica. Para ello, el autor cree necesario comenzar con la exposición de la teoría axiológica de Brentano, dado que ella va a constituir el ambiente en el que se gestarán las tesis del propio Husserl. Las Obras de Brentano a tener en cuenta son *El origen del conocimiento moral*, traducida al castellano por Manuel García Morente, y *Grundlegung und Aufbau der Ethik*. Proseguirá el capítulo con un segundo subapartado en el que dará cuenta de la axiología y la práctica formal y material del fundador de la fenomenología. Para tal labor contamos desde 1988 con un importante tomo de la colección *Husserliana*, el XXVIII, en el que bajo el título *Vorlesung über Ethik und Wertlehre*, el compilador alemán, Ulrich Melle, recogió las lecciones que sobre estos temas había dado Husserl en Gotinga en los semestres de invierno de 1908/9 y de verano de 1911 y 14. Ahora bien, hay que tener en cuenta, a la hora de establecer una exposición y valoración de la obra ética de Husserl, que éste dictó lecciones sobre esta materia desde 1898 a 1924. Por lo tanto, quedan todavía muchos textos sin publicar que pudieran modificar aspectos de la teoría husserliana. En cualquier caso, el profesor Ferrer es consciente de esto y se va a ceñir en su exposición a ese tomo XXVIII, completándolo con referencias a los manuscritos que aparecen en el libro de A. Roht, *Edmund Husserls ethische*

*Untersuchungen*³. Por fin, el tercer y último apartado de este capítulo se ocupará con la axiología, tanto material como formal, en los continuadores de Husserl. Aquí empieza por reconocer el profesor Ferrer que no son muchas las referencias directas que los teóricos posteriores de los valores harán de Husserl y Brentano. Sin embargo, en su opinión, éstos van a tomar de ellos, además de la inspiración fenomenológica general, la noción de intencionalidad de la conciencia y la división husserliana de las leyes axiológicas en materiales y formales. La exposición de este subapartado, después de hacer unas breves consideraciones sobre el modo en que Hartmann y Scheler entienden dichas leyes, se va a centrar en el modo en que Hildebrand comprende la síntesis entre los momentos material y formal.

Vistos los inicios de la teoría ético-fenomenológica, llegamos al antedicho bloque que va de los capítulos III al VI, en el que se van a desarrollar, como ya apuntamos, los temas y autores explicitados en el I. Así, el capítulo III abordará «El componente disposicional en la aprehensión moral». Los puntos específicos que se tocarán serán los siguientes: análisis psicológico-fenomenológico de las disposiciones de ánimo (*Gesinnungen*) (Pfänder), el coeficiente moral en las respuestas afectivas (Hildebrandt), la disposición de ánimo moral en su correspondencia con el sentido (Hengstenberg) y la ceguera moral ante el valor como contraprueba de la necesidad de la disposición de ánimo moral (Scheller y Hildebrandt). El IV nos presentará las «Consideraciones en torno a valor» centrándose en cuatro aspectos decisivos: el tránsito del fin al valor (Pänder y Hartmann), la conexión libertad-valor (Hengstenberg, Scheller, Hartmann, Hildebrandt y Reiner), la caracterización del valor (Husserl, Ingarden, Reiner, Otto, Hildebrandt y Hartmann) y el valor y deber-ser normativo (Hartmann, Spiegelberg, Reiner, Scheller, Hartmann y Reinach). Continuando con la exposición, el V capítulo tratará el importantísimo tema «Fenomenología de la dualidad deber-poder». Antes de entrar de lleno en él, el profesor Ferrer nos advierte que «la

³ A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, M. Nijhoff, Den Haag, 1960.

Axiología, con su consideración antinormativa, fue reticente a incluir entre sus estudios un apartado diferenciado sobre el deber (ejemplo claro de ello serían Scheller y Hartmann),... Investigaciones que se centrarán en el deber habrían de proceder de la Lógica Deóntica (G.H. von Wright y Ernst Mally, este último discípulo de Meinong)..., y de la Filosofía británica del lenguaje, como en los casos de H.A. Prichard... y W.D. Ross» (127-128)⁴. Esto no significa que algunos autores de la escuela fenomenológica no hayan sido sensibles al tema. Buena muestra de ello son Pfänder, Hildebrandt, Reiner, pero sobre todo Spiegelberg. El capítulo como tal se va a articular en torno a tres puntos: el deber y el poder éticos como exigencias ideales (Pfänder y Spiegelberg), la ley práctico-positiva y la ley moral (Spiegelberg) y el poder u el deber éticos en los actos jurídicosociales (Reinach). Ya por último, en el capítulo VI, el profesor Ferrer se ocupará de hacernos ver cómo la reflexión fenomenológica, más allá de lo mostrado en relación con la obra de Reiner, se «alía con el análisis contemporáneo del lenguaje ordinario» a propósito del significado y las conexiones de los términos *deber*, *correcto (justo)* y *bueno*. En relación con ello se hará también hincapié en el componente prescriptivo de los adjetivos morales. El filósofo que se va a tener más en cuenta en estos asuntos es el ya mencionado D.W. Ross, aunque sin olvidar otros autores de la corriente analítica que, como Geach o Nowell-Smith, amplían la perspectiva por él adoptada y se acercan más a reflexiones que también se han realizado desde la fenomenología.

Con esa muestra de que el diálogo en el ámbito de la ética entre fenomenología y filosofía analítica, no sólo es posible, sino que puede contribuir al "avance" en determinados problemas de gran importancia para esa disciplina (la libertad, la responsabilidad, las virtudes...), se cierra el interesante libro del profesor Ferrer. Esperamos que su esfuerzo por poner al alcance del lector español una parte importante de lo que se ha hecho y se hace en el campo de la ética fenomenológica, contribuya a un mayor estudio de la misma entre nosotros.

⁴ Los paréntesis son míos.

COLONNELLO, Pio, *Tra fenomenologia e filosofia dell'esistenza; Saggio su José Gaos*, Nápoles, Morano Editore, 1990, 124 pp.

por Pablo HERMIDA

Pio Colonnello publica en 1990 un ensayo sobre la figura de José Gaos, donde pretende rendir homenaje a la grandeza personal e intelectual de un pensador que, trabajador incansable, nos legó una vasta producción filosófica de amplias miras, además de una extensa labor como traductor. Como filósofo y comentarista, Gaos mostró gran interés por la historia de la filosofía, la filosofía de la cultura y la antropología filosófica, dedicando ensayos desde Maimónides a Kant. Como traductor, se ocupó de Husserl, Scheler, Jaspers, Dewey o Fichte entre otros muchos. Ahora bien, el interés de Gaos por la filosofía existencial y fenomenológica podría verse como prioritario, y a esta orientación primordial de su pensamiento dedica Colonnello su estudio en lengua italiana. A su juicio, y sin ignorar el relevante influjo de otras corrientes de pensamiento, el núcleo vital de la filosofía de Gaos debe buscarse en la *Existenzphilosophie*.

Colonnello abre su ensayo con una breve *Premessa* (Prefacio), a la que sigue un recorrido en seis capítulos por el pensamiento de Gaos, culminado por una cuidada bibliografía, donde se recogen tanto sus obras y traducciones como la literatura secundaria más relevante sobre Gaos y la cultura de su época.

Ya en el Prefacio, el autor enfatiza lo decisivo de la experiencia de la guerra civil española y el exilio en la maduración intelectual de Gaos hasta la consolidación de una «original *Weltanschauung*». En el primer capítulo, el autor rastrea la biografía intelectual de Gaos, «desde el aprendizaje intelectual al exilio». Según Colonnello, el itinerario intelectual de Gaos habría recorrido numerosas etapas sucesivas, «atravesando la escolástica de Balmes, el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de los valores, el raciovitalismo de Ortega

y Gasset, el existencialismo, el historicismo y, finalmente, un agnosticismo desencantado, al que llama "personismo"

A partir del capítulo segundo, Colonnello se centra en el análisis de los ejes temáticos de las doctrinas fenomenológicas y existenciales de Gaos. Así, el capítulo II se dedica a la fenomenología de la expresión verbal; los capítulos III a V consideran la teoría y fenomenología de las categorías, prestando específica atención a los temas de la negación, la "razón de ser" de las categorías, o la relación entre ente y existencia con sus diversas antinomias. Por fin, en el capítulo VI, Colonnello examina el problema de la temporalidad. Para ello, analiza la conceptualización del tiempo en la obra de Gaos y trata de ponerla en perspectiva, a la luz de la tradición filosófica occidental, con la intención última de ir más allá del propio Gaos en sus análisis. Colonnello subraya con gran acierto la enorme importancia que, dentro del pensamiento de Gaos, poseen los problemas del tiempo, de la historia, y de la historicidad esencial de la naturaleza humana, como temas clave para una reconsideración de la subjetividad en la perspectiva de la antropología filosófica. Kant, Husserl, Heidegger, Ortega, Hartmann y Zubiri son persistentemente invocados a lo largo del libro.

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio, *José Ortega y Gasset's Metaphysical Innovation; A Critique and Overcoming of Idealism*. Traducido al inglés y editado por Jorge García-Gómez. New York, State University of New York Press, 1995, 199 pp.

por Pablo HERMIDA

A principios de 1995 aparece en Estados Unidos la versión en inglés del célebre ensayo de Antonio Rodríguez Huéscar, originalmente titulado *La innovación metafísica de Ortega: crítica y superación*

del idealismo (Madrid, MEC, 1982). Esta elegante edición inglesa ha corrido a cargo de Jorge García-Gómez. El volumen conserva el prólogo de Julián Marías y aparece encabezado por un Prefacio del traductor y editor.

Aparte de la introducción y las conclusiones, el libro de Rodríguez Huéscar se organiza en dos bloques, que analizan respectivamente la crítica de Ortega al idealismo y su camino de superación de éste. La parte primera, «A Textual Exposition of Ortega's Critique of Idealism», se articula en tres capítulos. El primero de ellos supone una "introducción conceptual" a la crítica orteguiana del idealismo, que es directamente abordada en el capítulo 2. En un tercer momento, el autor se hace eco de la crítica de Ortega a la filosofía fenomenológica en la que, alcanzada una cierta etapa de su carrera intelectual, Ortega dice reconocer la más reciente expresión histórica del idealismo. Pese a su apoyo en las explícitas declaraciones de Ortega al respecto, y pese al respaldo de intérpretes como Julián Marías, este relato de la crítica orteguiana a la fenomenología y el subsiguiente abandono, por el propio Ortega, de este modo de filosofar dista de ser cuestión zanjada. Antes bien, el tema ha suscitado vivas críticas y propuestas de revisión por parte de autores como Pedro Cerezo o Javier San Martín.

En la segunda parte, «Ortega's Overcoming of Idealism», Rodríguez Huéscar propone una hermosa reconstrucción sistemática de las "categorías de la vida" desplegadas a lo largo y ancho del pensamiento orteguiano. Lejos de ofrecerse como un repertorio exhaustivo, el criterio de selección de categorías viene dictado por la relevancia de éstas en el contexto de crítica y superación del idealismo. Ello justificaría, según explica el autor, el haber dejado fuera de consideración tópicos tales como perspectiva y contingencia. Partiendo de la noción de "evento absoluto", el foco de atención va recorriendo sucesivamente los rótulos: encuentro, realidad, presencia, el acto de hacerse presente, posibilidad y libertad, circunstancia, situación, vocación y proyecto. El autor se detiene en las categorías de proyecto y proyectividad, para dar merecida cuenta de la rica teoría orteguiana de la elección y decisión, con la compleja estructura

temporal implicada en procesos tales como la anticipación de la acción y la evaluación de un proyecto.

En las conclusiones, Rodríguez Huéscar señala que la superación orteguiana del idealismo comporta un ensayo de aproximación a la realidad "en persona" -tal y como ella misma se ofrece-, luchando por vencer la aporía de un intelectualismo que deforma desde su raíz la realidad que intenta aprehender. Por esta vía emergería el auténtico sentido de la reivindicación de una razón vital. Las ideas, en tanto que herramientas o instrumentos intelectuales, no deberían perder bajo ningún concepto su originario engarce en la vida de la que derivan. En consecuencia, señala Rodríguez Huéscar, el valor "lógico" o "cognitivo" de una idea ha de subordinarse a su sentido vital que, añade, es primordialmente un sentido moral. Ahora bien, para una recta ponderación de la «innovación metafísica de Ortega», resulta crucial advertir que la reformulación de las estructuras de la realidad es, en Ortega, indesligable de una nueva comprensión de las estructuras de la racionalidad.

A la luz de su presentación de las categorías orteguianas de la vida, Rodríguez Huéscar cree legítimo concluir postulando polémicamente la remarcable sistematicidad del pensamiento de Ortega.

Chantal MAILLARD: *El crimen perfecto; Aproximación a la estética india*, Madrid, Tecnos, Colección Metrópolis, 1993, 157 pp.

por Pablo HERMIDA

Como se avisa desde el subtítulo del libro, el ensayo de Chantal Maillard se sumerge en las honduras de la estética india, con el ánimo de rescatar «la antigua noción del arte que aún se encuentra alojada

en los contenidos metafísicos, epistemológicos y propiamente estéticos del pensamiento indio». De esta fuente deriva su concepción de universo estético como armonización de elementos en un mundo posible coherente, donde la autora descubre la clave de toda creatividad.

Maillard parte de la constatación de la profunda transformación experimentada en las percepciones y concepciones estéticas en los últimos años. La proliferación y fragmentación de estéticas es hoy un lugar común. «El hecho de que hoy en día pueda hallarse belleza en órdenes de cosas tan dispares y tan poco convencionales revela - afirma la autora- un giro importante en la mirada del hombre contemporáneo».

Yendo más allá de la mera constatación, Chantal Maillard se posiciona claramente a favor de un nuevo modo de entender la confrontación estética de la realidad. «Es tiempo de que la visión estética se ensanche, que recorra las calles, los lugares prohibidos, los lugares cotidianos, que vuelva al medio natural incluso, es tiempo de que recuperemos esa capacidad de enfrentarnos con el mundo estéticamente».

La autora aprecia y defiende una aproximación del discurso estético al propio quehacer artístico. Ello implica sumarse a la actividad creadora del artista volcada, no en la persecución de la "objetividad y verdad" científicas, sino más bien en la factura de realidades o mundos posibles consistentes y coherentes. Ello se logra mediante un ejercicio de medida y equilibrio, haciendo casar en adecuada fusión los elementos conmensurables, y transmutando metafóricamente lo presuntamente inconmensurable. Por esta vía, se sugiere una concepción de la verdad -de la verdad estética al menos, si no de toda verdad- no como validez universal, sino como coherencia interna, significatividad y potencial evocador. De este suministro de coherentes *organigramas* dependería, en última instancia, el valor de una teoría estética.

Arte es actividad transformadora. Construir un universo estético consiste en fraguar un mundo posible armonioso, mediante una transformación de la materia, que encierra necesariamente el riesgo de lo impredecible, de las fuerzas parcialmente incontrolables. En

último término, desde su operación sobre la materia, el artista accede al secreto de la vida y la muerte. Evocando la figura central escogida por la autora desde el propio título, cabe decir que el artista tiene en sus manos las claves últimas para cometer "el crimen perfecto", que consiste en «inmiscuirse en la unicidad de lo informe, desmembrarlo y dar nacimiento a los seres».

Después de tres hermosos capítulos de inmersión en la tradición estética india, Maillard emprende con gran acierto, en el capítulo cuarto, un análisis de la influencia de elementos védicos en la cristalización del esteticismo cósmico de Schopenhauer. En esta misma línea, se echa quizás en falta un examen más riguroso, desde una perspectiva análoga, del absolutismo estético de Nietzsche. La metafísica del artista nietzscheana, con temas tan relevantes para el ensayo que comentamos como las doctrinas sobre la tragedia y la dialéctica entre unidad y multiplicidad, es considerada sólo someramente por Maillard.

Las estéticas de la creación y la destrucción, del sacrificio, la conservación y la transgresión, acaban convergiendo, en el capítulo final, en una indagación estética de la belleza de la muerte, de ese "crimen perfecto" que, en la eterna tensión entre unicidad y multiplicidad, nunca deja de repetirse.

SOLICITUD DE INSCRIPCION

Nombre:

Apellidos:

Dirección: calle:

ciudad:

Tfno:

Lugar de trabajo:

Línea o líneas de investigación:

1)

2)

3)

NOTA: de acuerdo al art. 4.2 de los Estatutos, la admisión de nuevos socios corresponde al Comité Científico, debiendo el solicitante ser presentado por dos socios. En caso de que no conozca a ningún miembro que lo pudiera presentar, es preciso que envíe junto con el **Boletín de Solicitud** un breve curriculum en el que explique las líneas de investigación. Una vez que el Comité Científico haya decidido la admisión del solicitante, éste recibirá una notificación para que proceda a ingresar la cuota de inscripción, trámite imprescindible para que la admisión sea firme.

La solicitud deberá ser dirigida a la siguiente dirección:

Prof D. Javier San Martín
Universidad a Distancia
Edif. Humanidades, desp. 305
Ciudad Universitaria, Senda del Rey s/n
28071 MADRID



