

Anuario Colombiano de Fenomenología

VOLUMEN IV



Universidad del Cauca
Departamento de Filosofía

Anuario Colombiano de Fenomenología

VOLUMEN IV

Título: **Anuario Colombiano de Fenomenología Volumen IV**
Director: **Guillermo Pérez La Rotta**
Editor: **Juan Carlos Aguirre García**
ISSN: **2027-0208**

Primera Edición
Popayán, Colombia
Octubre de 2010

Rector de la Universidad del Cauca: Danilo Reinaldo Vivas Ramos
Director del Departamento de Filosofía: Nelson Adolfo Hurtado Ordóñez
© Guillermo Pérez La Rotta
© Departamento de Filosofía
Universidad del Cauca

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita del Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca

Universidad del Cauca
Departamento de Filosofía
Claustro El Carmen
Calle 4 Número 3-56 Centro
Popayán, Colombia
Teléfono: 57 (2) 8240050 Ext. 108
E-mail: filosofia@unicauca.edu.co

ÍNDICE

PRESENTACIÓN11

HOMENAJE A DANIEL HERRERA RESTREPO

Daniel Herrera, enumeración y 'mundo de la vida'

JUAN MANUEL CUARTAS R.17

MUNDO DE LA VIDA

Husserl y el mundo de la vida

DANIEL HERRERA RESTREPO31

Mundo de la vida y fenomenología del lugar

GERMÁN VARGAS GUILLÉN51

Alfred Schutz y Felix Kaufmann: los paréntesis metodológicos

HARRY P. REEDER69

El mundo de la vida en Alfred Schutz: acercamientos a su concepción natural y social de mundo

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS91

Revelaciones mundanas en la pintura de Débora Arango

GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA113

Hacia una hermenéutica del lugar

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA133

Mundo de la vida, lenguaje y ciencias humanas en la hermenéutica de Gadamer
CECILIA MONTEAGUDO149

Del saber a la opinión: una reflexión desde la fenomenología y la hermenéutica .
JORGE IVÁN CRUZ GONZÁLEZ167

Heidegger: el ser-en-el-mundo o la superación de la subjetividad
SONIA OLAYA MIRANDA183

El mundo de la vida, crisis y etnografía: aproximaciones antropológicas a la fenomenología de Husserl
JAIRO TOCANCIPÁ FALLA199

FENOMENOLOGÍA

La razón práctica como saber y como crítica
ROBERTO J. WALTON221

La lógica práctica y la noción de hábito
GRACIELA RALON DE WALTON243

El pluralismo desde la "razón" fenomenológica
JAVIER SAN MARTÍN263

Husserl y Frege sobre los nombres propios estrictos y los indexicales
GUILLERMO E. ROSADO HADDOCK275

El final de la filosofía y el tránsito a otro comienzo
CARLOS ENRIQUE RESTREPO295

Husserl y la justificación indirecta
JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA313

Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental
SONIA CRISTINA GAMBOA SARMIENTO333

TRADUCCIONES

La teoría de lo mental de Husserl
THOMAS NENON355

El fin del fin de la metafísica

JEAN-LUC MARION369

RESEÑA

Vargas Guillén, Germán y Reeder, Harry P. *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental – hermenéutica.* **Bogotá: San Pablo, 2009**

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA385

Colaboradores389

PRESENTACIÓN

El volumen cuatro del **Anuario Colombiano de Fenomenología**, continúa un esfuerzo de nuestra comunidad académica colombiana y latinoamericana, que labora en el cultivo de la fenomenología y se comunica de diversas formas, manteniendo regularmente lazos espirituales e investigativos. En esta ocasión recogemos una serie de artículos sobre la temática del mundo de la vida, que fueron presentados en el **Segundo Asedio Fenomenológico y Hermenéutico: mundo de la vida y Ciencias Humanas**, realizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad del Cauca, en la ciudad colombiana de Popayán, durante el mes de agosto de 2009. Y completamos el volumen con aportes de colegas que viven en distintas partes de nuestro continente y en España, y realizaron ensayos para el anuario.

Durante el citado evento, se hizo un homenaje a Daniel Herrera Restrepo, maestro de muchas generaciones, y artífice, entre otros personajes, del desarrollo inicial de la fenomenología en Colombia. Es por ello que la presente edición comienza con un texto, escrito por Juan Manuel Cuartas, y dedicado a la redefinición que Herrera hace del sentido de mundo de la vida, y a comentar otras elaboraciones de la magistral creación de Husserl. Las siguientes contribuciones del primer segmento, giran en torno a diferentes tópicos de la filosofía del mundo de la vida, problematizando relaciones con otros autores, y cuestiones que ilustran debates desde las ciencias humanas y su especificidad epistemológica.

Daniel Herrera hace una exhaustiva consideración del nacimiento de este concepto, desde la correlación hombre-mundo, y de las implicaciones de su desarrollo en la filosofía de Husserl. Germán Vargas reconstruye unas fases fenomenológicas fundamentales que iluminan la importancia del lugar, como una forma de habitar y experimentar en el mundo de la vida. Harry P. Reeder nos aproxima a las discusiones que mantuvieron Felix Kaufmann y Alfred Schutz, sobre el estatu-

to epistemológico de las ciencias sociales, desde visiones diferentes, que ponen en escena la valoración de Schutz sobre la realidad del mundo de la vida, frente a la lógica de las ciencias propuesta por Kaufmann. Pedro Juan Aristizábal, hace un recuento de la recepción de Alfred Schütz del concepto de mundo de la vida y lo relaciona detalladamente con las elaboraciones de Husserl, para iluminar sus implicaciones epistemológicas en la sociología.

El artículo de Guillermo Pérez hace una interpretación de aspectos de la obra de la pintora colombiana Débora Arango, a través de una mirada fenomenológica que busca poner en escena la relación histórica entre arte y vida. Luz Gloria Cárdenas muestra cómo en la filosofía de Paul Ricoeur encontramos vinculaciones reveladoras entre las estructuras del texto y las configuraciones de la ciudad, abriendo el espacio para comprender lo urbano y su condición espacial, como un texto a interpretar. Cecilia Monteagudo ilustra cómo, a pesar de la distancia que puede existir entre el fundador de la fenomenología y Hans-Georg Gadamer, debido a la influencia heideggeriana que alimenta al segundo, hay en todo caso una cercanía fundamental en la apropiación que hace Gadamer del significado del mundo de la vida.

El problema de la fundamentación del conocimiento, mediando una lectura de Heidegger, se proyecta en el artículo de Jorge Iván Cruz, resaltando la relevancia ética y la responsabilidad de la filosofía. La reflexión de Sonia Olaya, desentraña aspectos fundamentales que configuran la superación iniciada por Heidegger sobre la metafísica de la subjetividad, que sustenta el paradigma científico de la relación sujeto-objeto. Y finalmente Jairo Tocancipá, busca conectar la significación del mundo de la vida con algunas manifestaciones de la antropología y la sociología colombiana, a partir de la problemática del método y de la comunicación del científico social con las comunidades.

En la segunda parte de este volumen, acerca de fenomenología, los artículos desarrollan diversos aspectos. El artículo de Roberto Walton hace un detallado examen de la ética y su fundamentación en Husserl, a partir de un debate con algunos planteamientos de Paul Ricoeur. Y Graciela Ralon descubre las implicaciones de la noción pontyana de hábito, como enfoque básico para hacer una descripción de la correlación cuerpo-mundo, destacando relaciones con Paul Ricoeur y Pierre Bourdieu. Javier San Martín polemiza, desde la necesidad fenomenológica de fundamentar lo que es común a la humanidad, con los particularismos y relativismos provenientes de algunas construcciones en las ciencias sociales. El texto de Guillermo Rosado discute las diferencias y similitudes entre las elaboraciones que hicieron Frege y Husserl acerca del nombre propio y de sus derivaciones posibles.

Carlos Enrique Restrepo, discute con lecturas recientes que delatan un discurso teológico en algunos autores franceses, para reafirmar la posibilidad de una reflexión fenomenológica que, alejada de lo puramente fenoménico, apunta a un horizonte ético. Juan Carlos Aguirre hace una reflexión sobre los avatares del concepto de justificación indirecta en Husserl, como un criterio fenomenológico fundamental que discute con el sentido de verdad y justificación en las ciencias. El ensayo de Sonia Gamboa, muestra las vinculaciones entre mente y conciencia, tomando incitaciones de Thomas Nenon y proyectándolas en la dimensión ética en su vínculo con la racionalidad.

En este volumen presentamos dos traducciones y una reseña. Sonia Gamboa traduce un texto de Nenon sobre la teoría de lo mental en Husserl. Carlos Enrique Restrepo traduce un artículo de Jean-Luc Marion, donde este autor piensa sobre el fin de la metafísica a partir de reflexiones de Heidegger. Y la reseña, escrita por Luz Gloria Cárdenas, comenta el libro de Germán Vargas y Harry P. Reeder *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental-hermenéutica*.

Queremos agradecer especialmente a las directivas de la Universidad del Cauca, en cabeza del señor Rector, Danilo Reinaldo Vivas, y la señora Cristina Simmonds, Vicerrectora de Cultura y Bienestar, así como al editor de la institución, Jorge Salazar, quien trabajó con nosotros de una forma eficiente y amigable.

Guillermo Pérez La Rotta
Popayán, Octubre de 2010

**HOMENAJE A
DANIEL HERRERA**

Daniel Herrera Restrepo, enumeración y 'mundo de la vida'

Daniel Herrera Restrepo, enumeration and 'Lifeworld'

JUAN MANUEL CUARTAS R.
Universidad EAFIT
Colombia

Recibido: 26/05/2010

Aprobado: 28/07/2010

*Para mi hermana Amanda,
en el reino de este mundo.*

Resumen:

El aspecto estrictamente formal de la redefinición del lema husserliano 'mundo de la vida', tiene en el fenomenólogo colombiano Daniel Herrera las virtudes retóricas de la enumeración, la cual no se comporta ni como una definición extensiva, ni como una descripción definida, sino como un nombrar que instituye, un nombrar que distingue en propiedad cada cosa nombrada.

Palabras clave: mundo de la vida, enumeración, cosa nombrada, retórica, Herrera, Husserl

Abstract:

The purely formal aspect of the redefinition of Husserlian motto 'Lifeworld' has for the Colombian phenomenologist Daniel Herrera the rhetoric virtues of enumeration, which does not behave neither as an extensive definition, nor as a definite description, but as a naming that distinguishes, properly, each thing named.

Key words: Daniel Herrera, Philosophy, Ideas, Phenomenology, Nietzsche, The being of things.

Daniel Herrera ha redefinido la magistral fórmula de Edmund Husserl, 'mundo de la vida' (*Lebenswelt*), como: "El horizonte no explicitado, sino anónimamente vivido, substrato histórico constituido por tradiciones, factores culturales, valores éticos, sistemas de correlaciones intencionales subjetivas"¹. Antes de abordar la profusión de lo nombrado, de lo que nos ocuparemos más adelante, cuando hayamos recolectado suficiente concepto de la pluralidad de temáticas de la mentada fórmula, concentraremos la atención en un aspecto estrictamente formal, casi diríamos retórico, de la paráfrasis de Daniel Herrera. Partimos del presupuesto de que legítimamente todo filósofo puede tener arte y parte en la reformulación de los conceptos recogidos en el oficio del pensar, lo que significa que una fórmula como 'mundo de la vida' no se agota en el tratamiento que consiguió darle su creador, sino que por el contrario, ni la abundante discusión que ha suscitado, tanto como su apropiación con fines pedagógicos, o su estatus emblemático de elocuente metáfora filosófica, obstan para que cada autor que retoma la fórmula, la reflexiona y redefine, suscriba un concepto particular de la misma más allá de los presupuestos husserlianos. Para el caso latinoamericano, nos bastará citar a dos autores en quienes el lema 'mundo de la vida' cobra un perfil particular, ellos son: Cecilia Monteagudo² y Daniel Herrera Restrepo³.

El aspecto estrictamente formal de la redefinición de Herrera, hace notar en sus palabras las virtudes retóricas de la enumeración, la cual no se comporta ni como una definición extensiva, ni como una descripción definida, sino como un nombrar que instituye, un nombrar que distingue en propiedad a cada cosa nombrada. Enumerar es un prodigio de la elocuencia que se acerca a las cosas de

1 HERRERA, Daniel. "¿Qué es la fenomenología?" En: *La persona y el mundo de su experiencia, contribuciones para una ética fenomenológica*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002, pp. 11-12.

2 Cf., MONTEAGUDO, Cecilia. "Mundo de la vida y autorreflexión de las ciencias del espíritu". En: *Fenomenología en América Latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2000, pp. 159-186.

3 HERRERA, Daniel. "El mundo de la experiencia humana". En: *La persona y el mundo de su experiencia, contribuciones para una ética fenomenológica, Op. cit.*, pp. 57-73.

manera directa, como dándoles forma, vida y función, al punto que lo que queda al margen de la enumeración, pareciera hundirse en el tiempo, mientras que lo que es nombrado se colma de sentido en virtud de la selectividad y la pluralidad misma de la enumeración. Veamos, para comenzar, tres campos de realización de la enumeración:

1. La enumeración es un procedimiento de revisión y balance de la pluralidad de las cosas, las personas, los eventos, etc., que se sirve de su conteo en el orden de los números. No se trata de un simple repasar de números en la mente, sino de una comprobación del conjunto de las cosas, que en tanto que se ofrecen como no idénticas, reclaman la asignación de un número para la estimación de su cantidad. Desde los confines de la antigüedad han pasado las noches de quienes miran al cielo numerando estrellas; asimismo, regodeándose del desproporcionado evento de la seducción, Don Juan escucha de su siervo Leporello la enumeración de 1.003 mujeres por él seducidas. El filósofo danés Søren Kierkegaard se pronuncia a este respecto: "Uno podría casi sentir lástima por *Leporello*, que no sólo debe, como él mismo dice, montar guardia junto a la puerta, sino además llevar una contabilidad tan minuciosa que hasta un contador experimentado se vería en apuros"⁴.

2. La enumeración tiene que ver igualmente con la rotulación de objetos, sirviéndose de nombres, marcas o números que dan cuenta de su efectiva existencia en un conjunto del que se hace inventario. La consideración es aquí a tal punto puntual, que los números pierden relevancia, no dejando por ello de tener un tipo de participación cuando se llama a lista, se realiza un registro o se repasa aquello que ha sido seriado previamente. Memorable es, en este caso, el pasaje del insomnio en *Cien años de soledad*, donde se cuenta:

Cuando su padre le comunicó su alarma por haber olvidado hasta los hechos más impresionantes de su niñez, Aureliano le explicó su método, y José Arcadio Buendía lo puso en práctica en toda la casa y más tarde lo impuso a todo el pueblo. Con un hisopo entintado marcó cada cosa con su nombre: *mesa, silla, reloj, puerta, pared, cama, cacerola*. Fue al corral y marcó los animales y las plantas: *vaca, chivo, puerco, gallina, yuca, malanga, guineo*. Poco a poco, estudiando las infinitas posibilidades del olvido, se dio cuenta de que podía llegar un día en que se reconocieran las cosas por sus inscripciones, pero no se recordara su utilidad⁵.

3. La enumeración es asimismo la enunciación sucesiva de los elementos que conforman una realidad particular, enunciación que no necesari-

4 KIERKEGAARD, Sören. "Los estadios eróticos inmediatos". En: *O lo uno o lo otro*. Vol. 2/1. Madrid: Editorial Trotta, 2006, p. 113.

5 GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*. Madrid: Real Academia Española / Asociación de Academias de la Lengua Española / Alfaguara, 2007, p. 60.

riamente se realiza de manera ordenada, en tanto que apunta a describir enumerando, o lo que es lo mismo, a agotar la comprensión a medida que se van nombrando sus componentes. Se trata de una formulación retórica por la que el pensamiento se representa una serie de objetos, circunstancias o cualidades relativas a un mismo concepto. Enumerar así las cosas es presenciarlas en la palabra hasta recoger un inventario desprovisto de interpretación y alegoría, en el que la sola '*palabra-objeto*' de la que hablaba Bertrand Russell basta para asumir lo visto como esto y aquello... Jorge Luís Borges plantea que una exposición enumerativa para ser bella, tiene que constar de elementos heterogéneos, y trae el siguiente caso a la memoria: "Taliesin recuerda hermosamente haber sido muchas cosas; nos dice: he sido un jabalí, un jefe en la batalla, una espada en la mano de su jefe, un puente que atraviesa setenta ríos, estuve en Cartago, en la espuma del agua; he sido una palabra en un libro, he sido un libro en principio..."⁶

No será grave, de ningún modo, pretender que en una enumeración se enfatice hasta el más mínimo detalle de algo que define la experiencia concreta de la cual somos partícipes; como seres que contamos con un pre-concepto de las cosas, identificamos en la simple enumeración lo que conforma un entorno en el que reconocemos diversas cosas, personas y eventos. En el decir enumerativo declaramos ese saber previo que pone de manifiesto aprendizajes, modos de ver, recreaciones de temas y momentos, pero no bastando el marco de aquello que vivimos como mundo, disponemos además de valores y actitudes con los que dejamos leer lo que nos funda, con lo que damos un sentido a nuestro estar en el mundo aún si incurriéramos en el error de no comprenderlo adecuadamente, como puede darse el caso. Conviene recordar igualmente, que la reducción eidética que Husserl expresó y utilizó a lo largo de su vida, desde *Investigaciones lógicas*, no es otra cosa que la búsqueda de una enumeración completa de las invariables que permitan alcanzar el *eidós* o la plenitud de un significado. Es en este punto precisamente cuando regresamos a Daniel Herrera para señalar que su definición del 'mundo de la vida' no ha sido un mero parafraseo de Husserl, y que antes que incurrir en una definición ostensiva y calculada, ha elegido la enumeración para volcar en ella lo que se reconoce como inmediato a la conciencia. La primera palabra utilizada por Herrera en su definición de 'mundo de la vida', es ya un condensado de enumeración, antes que una valoración suficiente, se trata de la palabra 'horizonte',

6 BORGES, Jorge Luis. "Discurso de don Jorge Luis Borges". En: *Boletín de la Academia Argentina de Letras*. Buenos Aires, Tomo XXVII, No. 105-106, julio-diciembre de 1962.

y si bien se reconoce ser ésta una palabra de cuño husserliano, no por ello la reactualización que alcanza en Herrera deja de llamarnos la atención, pues se halla cargada de una propensión fenomenológica que podemos degustar en remisiones como:

a) Los pintores impresionistas se volcaron hacia el horizonte para describir los matices de la luz con pinceladas de color; por primera vez la impresión se anteponía a la idea, emergiendo de pronto la coloreidad de las cosas, antes que la inteligibilidad de las mismas. En aquella experiencia estética quedaba señalada la noción husserliana de 'mundo de la vida', de la misma manera como en la obra de Marcel Proust, contemporáneo de Husserl, se aguzaba la mirada para describir las impresiones de las cosas tal como podía rescatarlas en la escritura la memoria del tiempo vivido.

b) También en los servicios de la estética, el 'horizonte' de la vida nos permite vincular una suerte de equilibrio entre la conciencia, la observación y la intencionalidad, que queda recreada en escenas de la pintura y la literatura orientales, como el *Tôkaidô* de Hiroshige, la ruta del mar del Este, que retrata en estampas las escenas de la vida y el horizonte del camino, desde la salida del sol en Shinagawa, hasta las ráfagas de viento en el río Mie, según las va apropiando y celebrando el ojo del pintor.

¿En cuántas oportunidades más no estaría comprometido el término de Husserl y de Daniel Herrera: 'horizonte', como contención enumerativa del ámbito de representaciones en el que se desenvuelve la vida humana? Con las ideas filosóficas más depuradas suele suceder esto, precisamente, de pronto se reconoce que es del fuero de todos alcanzar la comprensión de un concepto al que el filósofo ha llegado después de arduas consideraciones. Daniel Herrera seguramente afirmaría: –¿qué otra cosa puede ser el mundo de la vida que el mismo mundo de la vida?⁷, con lo que quedaría sellada la indagación de un tipo de vinculación entre la conciencia y el mundo de la experiencia, para pasar a su representación en la percepción misma de las cosas, en la intersubjetividad y en el conocimiento personal y colectivo.

* * *

7 Curando el aire de especulación que pueda tener esta declaración, remitimos a la conferencia de Germán Vargas Guillén: "Daniel Herrera Restrepo: Maestro de Filosofía" –Algunas 'claves' para la interpretación de su Obra–, donde se aprecian con claridad los 'senderos del filosofar' que llevarían a Daniel Herrera a la tautología sobre el 'mundo de la vida'. Texto electrónico disponible en: <http://akane.udenar.edu.co/ceilat/congresos/archivo.php?id=22>

No fue fácil para Husserl conseguir delimitar el concepto 'mundo de la vida', al que llegó tras considerar con toda rigurosidad el modo de darse la experiencia concreta pre-científica, estudiando la relación entre el yo y la experiencia cotidiana, hasta declarar nuestra condición de sujetos egológicos teleológicamente referidos al mundo⁸. En *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Husserl realiza una evaluación de la incidencia del pensamiento científico sobre el horizonte que fuera el 'mundo de la vida'. *Crisis* retrata lo contrario a aquel estado en el que los seres humanos se reconocen en la tradición y los saberes recogidos de los oficios, los lenguajes y el tiempo vivido. La proclamación del lema 'mundo de la vida' puede entenderse entonces como una conminación para que cese el engegucimiento y retorne la evidencia de la plena cotidianidad, retorne la forma de las cosas, el sabor y el colorido de la vida. Así se lee en *Crisis*: "El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias. Lo evidentemente dado es, según el caso, algo experimentado perceptivamente como 'ello mismo' en la presencia inmediata, o algo en el recuerdo recordado como ello mismo; toda otra manera de intuición es un presenciar lo dado como ello mismo"⁹.

Pese a las mil paráfrasis que ha recibido, no sólo esta, sino las diferentes definiciones que escalonadamente fue ofreciendo Husserl de su concepto 'mundo de la vida', no hemos hallado ninguna que intente precisar o siquiera interpretar la primera palabra elegida por Husserl: 'reino'. En un afán pedagógico, y en no pocas ocasiones ideológico, los autores han renombrado 'mundo de la vida' como: 'ámbito', 'espacio compartido', 'patria', 'lugar de comunión', 'contexto', dejando entrever, de un lado, el afán por la delimitación de un entorno de experiencia en el que se potencia y se resuelve la puesta en relación de los distintos individuos, pero de otro lado, una insuficiencia comprensiva al intentar localizar en dichos entornos lo meramente inmediato, próximo y continuo. Paul Ricoeur se ha servido igualmente de la palabra 'reino' dando título a una de sus primeras reflexiones sobre el lenguaje, diciendo: "La palabra es mi reino"; Ricoeur se refería con esta expresión a aquello que hace cuando enseña, a saber: 'hablar': "Esta comunicación por la palabra de un saber adquirido y de una investigación en movimiento –escribe– es mi razón de ser: mi oficio y mi honor"¹⁰. Con lo que queda señalado que tanto Husserl como Ricoeur anuncian en su utilización de la palabra 'reino'

8 Recientemente publicado, el volumen XXXIX de *Husserliana*, lleva por título: *Lebenswelt* ('mundo de la vida'), lo que viene a significar, para todos aquellos que han parafraseado y estudiado el concepto husserliano, del interior de los textos inéditos del filósofo emergen ahora otras tantas versiones y resoluciones, capítulos en los que se hallan contenidos aún otros tantos sentidos de aquel 'reino de la experiencia humana'.

9 HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Follis ediciones, 1984, p. 131.

10 Cf., RICCEUR, Paul. "La parole est mon royaume". En: *Esprit*, No. 776, 1^{er} trimestre de 1955, pp. 192-204.

más que un ámbito de convivencia, la complejidad que implica movilizar un saber acerca de las cosas, realizar indagaciones, comunicar, honrar la vida, en fin, dar orden al mundo y al saber qué se proyecta cuando se toma la palabra en el ejercicio del filosofar.

Elementos como los anteriores, difícilmente se pueden conjugar en términos como: 'ámbito', 'contexto', 'ambiente', lo que nos lleva a señalar sin más, la altísima dignidad de la palabra elegida por Husserl: 'reino'. Entendemos por tanto que para Husserl el 'mundo de la vida' es aquel reino de absoluto dominio y conocimiento, donde cada experiencia, cada asalto a la conciencia, cada aprehensión de estar vivo, es garantía de aquel 'de suyo' en el que se reconoce y representa. Indagando, identificamos que se alude al reino como:

1. Allí donde la singular prudencia tiene en el gran maestro a quien reina sin sobresalto entre la colectividad que lo acompaña, privilegiando el uso del conocimiento, antes que la regencia cruel. El 'reino' es aquí ese espacio político de ideal comprensión y conocimiento en el que todo aparece próximo y definido, en el que no se suscita desdoblamiento alguno movido por la mala fe de quien reina.

2. En mística es bien conocido el uso de las expresiones: 'el reino de los cielos', 'el reino de Dios', con las que se alude al estado y territorio de paz perpetua, que en el clamor y la alabanza de lo eterno, enseña en el reino lo absoluto. Un reino semejante trae a Jesús al tiempo de los hombres, movido por el mensaje de la fraternidad universal; por tanto, quien así reina, discurre entre los hombres como quien conoce sus corazones, sus pensamientos y sus acciones¹¹.

3. En el reino se señala aquel espacio en el que una persona predomina sobre un conglomerado de cosas y situaciones; se trata de la idea del reino que enfada hoy a las mujeres que rompen esquemas y alcanzan la diferencia: «La buena mujer en su casa reina, y resplandece» –dejó escrito Fray Luis de León en la introducción de su tratado *La perfecta casada*–. Y en la forma de este pre-dominio, se ha de construir el proyecto mismo de la vida. Un 'reino' que se deje leer como tal, apelará a un pre-dominio de valores, relaciones, situación y devenir.

11 Particularmente en el evangelio de San Mateo, se presentan no sólo las parábolas del reino, sino también las exigencias del reino de Dios como opuestas a todos aquellos reinos del hombre en el mundo, basados en el poder y la riqueza. La prédica de Jesús busca instaurar el reino de Dios en la tierra como un reino de servicio y atención a los seres humanos; así, al tomar una decisión por un reino u otro, el hombre va modelando en él un estilo de vida, una forma de actuar mirando cada cosa, ya en el reino de los hombres, comprometiendo su vida y sus acciones en dictados del poder; ya en el reino de Dios, persiguiendo a través de la fe, la comprensión y el amor más allá de la propia vida.

Ahora bien, de todos los anteriores ¿cuál puede ser el sentido más próximo al indicado por Husserl cuando alude a "un reino de evidencias originales"? Desplazado el motivo del 'reino', todo da a entender que se impone una concepción vital, no de circunstancia, como acaso lo han visto algunas de las paráfrasis de la definición husserliana. Husserl aludía a "un reino de evidencias originarias", de manera que si sus comentaristas han eludido la consideración y valoración de la expresión 'reino', ello ha de obedecer, no a la irrelevancia del término o a los riesgos políticos o teológicos en los que se pueda incurrir, sino al privilegio que se ha dado en la interpretación al complemento "evidencias originarias"; algo que acaso equivalga a un aquí y un ahora, como la cotidianidad misma. El torrente de la experiencia permite identificar en aquellas "evidencias originarias" un principio vivificante, como un 'ámbito' o un 'contexto' de comprensión directa e inmediata. Se trata, en otras palabras, de privilegiar la condición de integralidad del sujeto con el mundo, algo de lo que no se puede dudar¹², tanto menos negar o desesperar.

La fenomenóloga peruana Cecilia Monteagudo plantea: "Los tres significados más relevantes que Husserl desarrolla sobre la temática del "mundo de la vida" en *Krisis* son: 1. "mundo de la vida como olvidado fundamento de sentido de la ciencia moderna", 2. "mundo de la vida como mundo circundante originario que tiene a la corporalidad como centro", y 3. "mundo de la vida como horizonte histórico pre-dado intersubjetivamente constituido"¹³. Esta distinción, estrictamente metodológica de cara a la consideración de los términos que entran en la definición del lema 'mundo de la vida', multiplica las vías de evaluación de una noción imbricada con "el sentido de la vida", con la "corporalidad", con la "historia fundada en la intersubjetividad", al margen de lo cual resultaría errático llegar a dar cuenta de una organización como la conciencia. Ciertamente el lema 'mundo de la vida' se potencia a partir de la autorreflexión, que puede dar cuenta de un pensar social y cultural, lo que invita a una conjunción de los tres complementos resaltados por Monteagudo, a saber: 'olvidado fundamento', 'mundo circundante' y 'horizonte histórico'. De muchas maneras, como vemos, se nos está diciendo a gritos que hay en el 'mundo de la vida' un prevalecer de la evidencia de las cosas que se hace más y más ostensible, y que de manera cada vez más definida involucra la conciencia y la experiencia humana. Y adelantamos estas observaciones, no con el propósito de simplificar, sino más bien de recabar en los términos con los cuales refigurar la noción 'mundo de la vida', involucrándola con el modo de darse la experiencia concreta, el espacio en el que se instala el hombre y donde realiza las formas del hacer cultural, científico, político, moral, devocional, estético, etc.

* * *

12 Particularmente Descartes pone en práctica un método que consiste en dudar del mundo, dudando de paso de sus aprehensiones y precomprensiones de la realidad inmediata, donde se ponen en evidencia los lenguajes y la actitud natural de la existencia humana.

13 MONTEAGUDO, C., *Op. cit.*

Nuestro motivo ha sido el estatus de valoración del concepto husserliano "mundo de la vida" por parte de Daniel Herrera, razón por la cual retornamos a su primera consideración, para intentar resolver lo que se anuncia allí: "el mundo de la vida es el horizonte no explicitado sino anónimamente vivido..." —expone Daniel Herrera. Se asume aquí el término 'horizonte' al margen de toda literalidad que lo vincule con un sentido óptico en el que se señale la expansión o la obstaculización de un campo estrictamente visual¹⁴. Afinando, el mundo de la vida es un horizonte que permite apreciar cómo la vida se despliega como un abanico cargado de significación, en el que se revelan, aferradas a una estructura, la historicidad y la experiencia humana. Ahora bien, lo que señala Herrera como 'no explicitado', se entiende como lo no expresado de manera clara y precisa. Así, mientras que Husserl señala 'lo evidentemente dado', que se disponía en un plano de reconocimiento inmediato, Herrera enfatiza un matiz que toca a la lógica de los argumentos, a saber: lo 'no explicitado'. La primera toma de posición es por tanto en relación con el universo del lenguaje, en el sentido de no requerir mediación, y de apreciar un horizonte innombrado. Empezamos a reconocer que lo que hallamos en Herrera no es por tanto una simple trasposición de las palabras de Husserl a las suyas propias, es decir, de la palabra 'reino' a la palabra 'horizonte', sino una localización más definida, que dispone como límite el contorno de la experiencia y el conocimiento humano no explícito, mientras que aquella idea de 'reino', si bien rica en significación, resultaba ajena al ofrecimiento inmediato de la experiencia.

Herrera titula uno de sus principales ensayos: *El mundo de la experiencia humana*¹⁵; allí recoge tres tesis que le permiten exponer los motivos del pensamiento de Husserl en su última etapa; para comenzar, Herrera anuncia que el sentido y el significado de los hechos y las palabras se encuentran predeterminados por lo que denomina, su 'horizonte de donación'. La precisión en relación con la noción de 'horizonte' no podía ser más clara: todo hecho, como toda palabra, están ofrecidos a alguien desde la experiencia de quien actúa o de quien habla, lo que nos vuelve a la respuesta que Paul Ricoeur se da a sí mismo cuando pregunta: ¿qué hago cuando enseño?: 'doy mi palabra', 'hablo'. Pero la precisión de Herrera es tanto mayor en cuanto que señala que 'sentido y significado' de 'hechos y palabras' se encuentran 'predeterminados' en ese 'horizonte de donación', es decir participan de un mundo vivido en el que no son extraños, sino próximos y esperados como 'mundo de la experiencia humana'. La segunda tesis anuncia que

14 Resulta evidente que en este sentido el concepto de 'horizonte' bien puede arbitrar como exclusión para todos aquellos que, limitados de visión o desprovistos de ella, casi se diría que renuncian a la valoración del mundo de la vida si ha de entenderse éste como 'horizonte visual'.

15 Cf., HERRERA, Daniel. "El mundo de la experiencia humana". En: *La persona y el mundo de su experiencia, contribuciones para una ética fenomenológica*, Op. cit., pp. 57-74.

lo presupuesto es precisamente el mundo de la vida cotidiana, donde se presenta el horizonte de todo 'darse'; un nexo de sentido pone en situación de continuidad a las cosas entre sí, como a las personas, y a las cosas con las personas; sin este nexo resulta prácticamente imposible avanzar, no sólo en la definición de 'mundo de la vida', sino en su tratamiento como horizonte que se amplía, precisamente, en la dinámica de vinculación de los objetos y los sujetos, sus hechos y sus lenguajes. La tercera tesis, cifrada en una frase de Daniel Herrera de infinita recordación, que dice: "el mundo de la vida lo experimentamos lingüísticamente interpretado", muestra que la intersubjetividad no es como tal un objetivo, sino más bien, un presupuesto desde el que validamos nuestro conocimiento, y que en el horizonte de nuestras relaciones hay una facilitación lingüística que no es de desdeñar, toda vez que participa en la resolución del trámite que entablamos con las cosas y las personas en ese horizonte dialogado del mundo de la vida.

Dadas las tres tesis anteriores, podemos invocar al propio Husserl para que precise su noción de 'mundo de la vida' y nos ponga en camino de la dimensión de enumeración que decidirá el tratamiento del concepto en Daniel Herrera.

El mundo de la vida —escribió Husserl— es el mundo de la experiencia cotidiana donde el Yo que filosofa posee una experiencia consciente y en el que se inscriben las ciencias y los científicos. En ese mundo somos objetos entre los objetos y en el polo opuesto, sujetos egológicos teleológicamente referidos a ese mundo como quienes lo experimentan, valoran, se pre-ocupan. Un reino, en fin, de valores y metas, que no es sustituible por manifestación parcial alguna del mismo, como pretende el objetivismo científico, sino que subyace como sustrato englobante de todo acontecer y de cualquier obrar¹⁶.

Se trata aquí de una condensación mayúscula, como si finalmente dijéramos: todo ha sido nombrado. ¿De cuántas maneras ha intentado la poesía, por ejemplo, retratar ese 'mundo en el que somos objetos entre los objetos'? Ningún estatus de privilegio como la razón o la ciencia nos retira de esa experiencia cotidiana. Pero la observación no termina allí, porque en el polo opuesto somos 'sujetos egológicos'¹⁷ que enriquecemos nuestra presencia y nuestros vínculos con valores y lenguajes que nos han sido dados, que no hemos arrebatado a nadie y a los que no hemos renunciado. Esto último puede estar mostrando un estado de idealidad que desvincularía al sujeto de una historia de desapropiación y antihumanismo

16 HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Op. cit., p. 131.

17 Un análisis pormenorizado de la fenomenología egológica, la propia identidad, la creación de sí mismo por sí mismo, el tiempo y la identidad moral, y otros asuntos afines a la idea de la fenomenología como monadología pueden estudiarse en el espléndido volumen de Julia Valentina Iribarne: *Edmund Husserl, la fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.

con la que entabla una lucha pertinaz, pero es precisamente en esa lucha donde queda cifrado el sentido de aquellos lenguajes y aquellos valores con los que ampliamos el horizonte, más que del mundo, de la comunidad de la vida. Acudiendo a una imagen, en la definición de Husserl podemos celebrar cómo, de la misma manera que al tener un cuerpo predisponemos en él nuestro estar en tal o tal lugar, nuestro correcto considerar, etc., elevándonos en las puntas de los pies conseguimos alcanzar algo más, o apurando el paso cruzamos sin peligro la calle antes de que nos arrolle el bólide que se aproxima.

Herrera progresa en su propia definición considerando: "horizonte... anónimamente vivido...". Lo que nos confronta aquí puede estar riñendo con el espíritu de los tiempos en los que vivimos, tiempos de la representación, del ofrecimiento del Yo como formalización de la experiencia, donde el nombre es identificación, presencia en el mundo y en la historia, parangón con otros nombres y, en no pocos casos, la tensión generada por dos fuerzas de difícil descripción que impulsan, de un lado, a suplantar y borrar el nombre de los otros, mientras se enfrenta, de otro lado, la pérdida definitiva del nombre. En cada situación de estas se señalaría un horizonte de los nombres, antes que un 'horizonte anónimamente vivido', lo que torna realmente desafiante la observación de Herrera: en el dotar de nombres a las cosas, en el culto de los nombres que promueve la historia y el mundo del consumo, todo es pérdida, desapropiación de la experiencia íntima, obnubilación, buscando poblar de nombres estériles lo que se vive desde su condición más simple como aquello que está allí para ser vivido. Es en este sentido que se entiende la anonimidad de un mundo en el que reconocemos lo que es en su ser primario, la experiencia del percibir en el percibir mismo, los desafíos del conocimiento en el ascenso del saber, sin la desproporción de los nombres que estratifican los objetos y trazan zonas oscuras en la historia y en la experiencia no nombrada. Lo 'anónimamente vivido' no significa lo innombrado, sino lo no refrendado desde el estatus de los nombres, porque en el nombre ha tenido el ser humano la primera versión definida de virtualidad o realidad tergiversada, realidad inferida mas no vivida en el contacto con las cosas.

En adelante, Herrera es pura enumeración, infinita, heterogénea, feliz: "...substrato histórico constituido por [1] tradiciones, [2] factores culturales, [3] valores éticos, [4] sistemas de correlaciones intencionales subjetivas, etc., etc., etc." En lo advertido por la enumeración, como lampos de luz, se va definiendo el 'mundo de la vida', su horizonte discontinuo que traza una deriva sólo recuperable en el hábito de la enumeración misma. La experiencia es formadora, intensa, íntima y humana: Daniel Herrera nos recuenta su mundo de la vida vivido y aprendido desde el horizonte husserliano de su juventud, donde tuvo origen su reino de la palabra, o lo que nombra el título de su libro: 'la persona y el mundo de su experiencia'.

Bibliografía

- BORGES, Jorge Luis. "Discurso de don Jorge Luis Borges". En: *Boletín de la Academia Argentina de Letras*. Buenos Aires, Tomo XXVII, No. 5-106, julio-diciembre de 1962.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*. Madrid: Real Academia Española – Asociación de Academias de la Lengua Española – Alfaguara, 2007.
- HERRERA, Daniel. "¿Qué es la fenomenología?" En: *La persona y el mundo de su experiencia, contribuciones para una ética fenomenológica*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios ediciones, 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Husserliana XXXIX. Dordrecht: Springer, 2008.
- IRIBARNE, Julia. *Edmund Husserl, la fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.
- KIERKEGAARD, Søren. "Los estadios eróticos inmediatos". En: *O lo uno o lo otro*. Vol. 2/1. Madrid: Editorial Trotta, 2006
- MONTEAGUDO, Cecilia. "Mundo de la vida y autorreflexión de las ciencias del espíritu". En: *Fenomenología en América latina*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2000.
- RICOEUR, Paul. "La parole est mon royaume". En: *Esprit*, No. 776, 1^{er} trimestre de 1955, pp. 192-204.
- VARGAS GUILLÉN, Germán. "Daniel Herrera Restrepo: Maestro de Filosofía" –Algunas 'claves' para la interpretación de su obra–. Disponible en: <http://akane.udenar.edu.co/ceilat/congresos/archivo.php?id=22>

MUNDO DE LA VIDA

Husserl y el mundo de la vida

Husserl and Lifeworld

DANIEL HERRERA RESTREPO
Universidad Santo Tomás
Colombia

Recibido: 02/02/2010
Aprobado: 25/03/2010

Resumen:

Al final de su vida (1937) Husserl dio a conocer cómo en 1898 tuvo la intuición de que existe una correlación hombre-mundo y que sólo en esos momentos había logrado dar pasos definitivos en la elaboración sistemática de dicha correlación, gracias al descubrimiento del significado del mundo de la vida. Esta confesión nos permite comprender, entre otras cosas, el objetivo, los logros y los límites de sus dos primeras obras, a saber, *Investigaciones Lógicas* e *Ideas I*. En las *Investigaciones* se colocó en forma muy limitada en el polo objetivo de la correlación, ofreciéndonos un realismo de la significación, pero sin lograr aclarar que ella está predeterminada por el horizonte o contexto dentro del cual se da. En *Ideas I* se coloca en el polo subjetivo, suspendiendo el juicio sobre el mundo cayendo en un idealismo que hacía imposible explicar la correlación al desconocer la necesidad de la co-presencia del mundo. Ante el rechazo de esta postura, Husserl logra, poco a poco, tomar conciencia de que el verdadero *a priori* universal de toda experiencia es el mundo de la vida, el cual con su espacialidad, temporalidad y causalidad le permiten al hombre construir mundos concretos de vida de acuerdo a sus necesidades e intereses: mundo de la ciencia, mundo universitario, mundo estético, mundo empresarial, etc. De acuerdo con lo anterior, el mundo de la vida se convirtió para Husserl en el camino más expedito para explicitar la correlación hombre-mundo.

Palabras clave: Mundo de la vida, horizonte, experiencia, significación, *a priori* concretos.

Abstract:

By the end of his life (1937), Husserl gave to know how, in 1898, he had the intuition that exists a correlation between man and world, and that just in that moment he gave definite steps in the systematic confection of that correlation, because to the discovery of the meaning of Lifeworld. This recognition let us understand the aim, the goals and the limits of his two first works, that is, *Logical Investigations* and *Ideas I*. In *Logical Investigations*, Husserl is placed, in a limited way, in the objective pole of correlation, bringing us a realism about signification, but Husserl don't clarifies that the signification is predetermined to the horizon or context inside which she is gave In *Ideas I*, Husserl is placed in the subjective pole, suspending the judgment over the world, falling in an idealism which it makes impossible explain the correlation because Husserl ignores the necessity for the world's co-presence. Given the rejection of this position, step by step Husserl realizes that the really *a priori* universal of every experience is the Lifeworld, which with his spatiality, temporality and causality let to man built concrete worlds according to his necessities and interests: scientific world, academia, esthetic world, business world, etc. Lifeworld becomes, to Husserl, in the most expedite way to clarify the correlation between man and world.

Key words: Lifeworld, horizon, experience, signification, concrete a priori

En la historia de la filosofía encontramos filósofos que son considerados como aristotélicos, cartesianos, kantianos, o hegelianos. Pero no encontramos ninguno que sea considerado como husserliano. Se nos habla de fenomenólogos. Pero entre éstos encontramos diferencias fundamentales. Todos ellos, sin embargo, se reconocen deudores de Husserl. Heidegger, por ejemplo, afirma en *Ser y Tiempo*: "Si la siguiente investigación da algunos pasos hacia adelante (...) lo debe el autor en primera línea a Edmund Husserl, que lo familiarizó (...) con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos"¹. Sartre, por su parte, con motivo de la muerte de Merleau-Ponty, afirma rotundamente: la fenomenología de Husserl "nos lo dio todo"². Inclusive, el mismo Habermas formula su *Teoría de la acción comunicativa* al descubrir una complementariedad entre la acción comunica-

1 HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957, p. 38. En 1916 Husserl dio a Heidegger libre acceso a sus inéditos para iniciarlo en la fenomenología. El testimonio de Heidegger tiene una gran importancia, pues nos permite pensar que la concepción heideggeriana del hombre y del mundo pudo ser inspirada por los inéditos en los cuales Husserl daba sus primeros pasos en la formulación del mundo de la vida como camino de solución a la correlación hombre-mundo. La concepción heideggeriana según la cual la estructura fundamental del hombre es el "estar-en-el-mundo" (*in-der-Welt-sein*) implica que hombre y mundo forman un "todo articulado", lo que significa una relación de co-pertenencia esencial, la presencia de cada uno de ellos implica la co-presencia del otro. En otro lugar Heidegger nos dice: "La expresión compuesta "estar-en-el-mundo" indica en su forma misma, que con ella se mienta un fenómeno unitario y originario". Por otra parte, Heidegger nos dice que los entes que me hacen frente de forma inmediata no son simples cosas, sino "útiles", están a mi "disposición", su ser es un "ser a la mano" (*Zuhandenheit*), y de esta forma tienen un "significado" para mí. La idea del mundo como *significatividad* suponía un distanciamiento evidente de las teorías en uso. El mundo no aparece ya como algo "representable" por un *sujeto* configurador de sentido, sino que es esa tupida red, ese plexo de relaciones de sentido en la que se despliega la vida humana, en la que está el *Dasein* en cuanto *Da-sein*. *Ser y tiempo* llevó a cabo el radical cuestionamiento de las teorías metafísicas *sustancialistas*; por ejemplo, la idea del mundo como totalidad o suma de entes.

2 SARTRE, Jean Paul. "Merleau-Ponty". En: *Ideas y Valores*, Nos. 71-72, 1986, p. 146.

tiva y el pensamiento husserliano sobre el mundo de la vida³. Ninguno de ellos se consideró, sin embargo, husserliano y si nos detenemos en sus reflexiones encontraremos tales diferencias entre sí y, con mayor razón, con Husserl, que muchos estarían de acuerdo con Ricoeur de que: "La fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas"⁴.

Considero que estas herejías se deben a que los pensadores asumieron un momento del desarrollo del pensamiento husserliano como el definitivo, o como el más fecundo o como el más fundamental. Una explicación más exacta de esta situación nos exige tener en cuenta lo siguiente:

El desarrollo de un pensamiento filosófico no es otra cosa que el resultado del esfuerzo por explicitar una primera y genial intuición, anticipadora de los logros que, poco a poco, se han alcanzando. Husserl lo tenía bien claro para sí. En *Filosofía Primera* nos lo dice: "Toda invención presupone una anticipación. Nada se puede buscar ni ningún trabajo productivo se puede comenzar sin poseer de antemano una idea directriz de aquello que hay que buscar o de aquello que hay que producir"⁵. Esta intuición no siempre es fácil de captar. En el caso de Husserl tenemos la ventaja que él mismo nos la dio a conocer en un texto de finales de su vida, pero que permaneció inédito hasta 1954. Según él, en 1898 tuvo la intuición de que entre el hombre y el mundo existe una correlación, lo que implica que yo no puedo comprender al hombre sin su relación con el mundo ni al mundo sin su relación con el hombre. Desde ese año "toda mi vida de trabajo, nos dice, estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación"⁶. Y ciertamente esta elaboración sistemática nunca la logró plenamente. Él mismo nos lo confiesa cuando en 1937, poco antes de su muerte, escribe: "Yo no sabía que fuese tan duro morir. Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa mi tarea"⁷.

Pero digamos, desde ahora, que una plena explicitación de esta intuición es imposible porque la experiencia humana no se deja explicitar y, mucho menos, racionalizar plenamente: ella nunca entrega toda la verdad de su sentido. A veces la correlación parece descansar totalmente en el mundo vivido, ocultando la

3 Cf., HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, p. 572.

4 RICOEUR, P. "Sur la phenoméologie". En: *Sprit*, No. 21, 1953, p. 836.

5 HUSSERL, E. *Erste Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956, p. 191.

6 Cf., HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, pp. 169-170. En adelante: *Krisis*.

7 *Ibidem*.

vida que vive este mundo, y a veces, se nos revela como la vida que experimenta al mundo, ocultando todo el sentido del mundo. De aquí que se haya tildado a la fenomenología de ser una filosofía de la ambigüedad. Husserl fue consciente de ello. En *Krisis* considerará que "Su destino (que más tarde será comprensible como un destino esencialmente necesario) es caer y volver a caer en paradojas"⁸, una de las cuales le sirvió de título para el parágrafo 59 de la misma obra, el cual reza así: "La paradoja de la subjetividad humana que es sujeto del mundo y conjuntamente objeto en el mundo", pues es una realidad situada espacial e históricamente; pero simultáneamente se experimenta a sí misma como un *yo* que se refiere al mundo mediante actividades subjetivas. Por consiguiente, desde esta perspectiva, la relación hombre-mundo es anterior a la manera en que puedan pensarse ambos, uno con independencia del otro. El origen de las "herejías husserlianas" tiene aquí una primera explicación: muchos pensadores, como lo hemos dicho, asumieron un momento del esfuerzo reflexivo de Husserl como el más interesante o el más fecundo y algunos como el definitivo. Sin embargo, éstos sólo constituían "intentos" de explicitación de su intuición originaria. Él mismo, en el texto anteriormente citado, nos dice que su obra *Ideas* de 1913, obra considerada por muchos como la expresión de un pensamiento idealista, tan sólo constituyó *freilich die ersten Durchbrüche* ("ciertamente los primeros intentos") de una explicitación sistemática de su intuición inicial.

Esta dificultad para comprender lo que fue la fenomenología para Husserl, se agrava con el hecho de que nuestro filósofo, dado su sentido de rigor y de responsabilidad intelectual, publicó muy poco en vida y esto en circunstancias muy especiales. Casi toda su obra permaneció inédita hasta la década de 1950 y, en parte, continúa inédita. La única obra completa que publicó en vida fue *Investigaciones Lógicas* (1900-1901); de *Ideas*, obra que constaría de tres volúmenes, según él nos lo dice en la Introducción, por presiones de sus seguidores, sólo publicó en vida el primero de ellos. *Lógica Formal y Trascendental* (1929), por cierto su obra más completa publicada en vida, la comenzó a escribir como la simple introducción de la posible publicación de una obra -*Experiencia y Juicio*- que, de hecho, tan sólo fue publicada en 1939, es decir, después de su muerte. Finalmente, *Las Meditaciones Cartesianas*, publicadas en francés en 1931, contenían las conferencias dictadas en la Sorbona en honor de Descartes, donde por cortesía con los franceses, recorrió de nuevo el llamado camino cartesiano seguido en *Ideas*, aunque de hecho ya lo había abandonado. Por algo sometió este texto a una revisión y le añadió un nuevo capítulo, la V *Meditación*, todo lo cual permaneció inédito hasta 1950. Quienes tuvieron la posibilidad de conocer algunos de sus inéditos, en parte conocieron más en detalle el desarrollo y significado de su pensamiento. Recordemos el texto citado de Heidegger en el cual le agradece a su Maestro el haberle dado a conocer sus inéditos y lo que ellos significaron para la elaboración de *Ser y Tiempo*.

De acuerdo con lo anterior, un acercamiento al pensamiento husserliano implica juzgar lo publicado en vida y los textos inéditos, a partir de su punto de llegada en ese esfuerzo por explicitar su intuición originaria sobre el *a priori* de la correlación hombre-mundo, punto de llegada que se encuentra en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra que no alcanzó a finalizar a causa de su muerte y que, en parte, permaneció inédita hasta 1954. Lo anterior nos permite comprender las interpretaciones tan diversas de su concepción de la fenomenología.

1. La fenomenología en *Investigaciones lógicas*

En *Investigaciones Lógicas*, Husserl se coloca en el polo objetivo de la correlación hombre-mundo, y lo hace partiendo del carácter intencional de la conciencia, del hecho de que la conciencia es siempre conciencia de algo. Lo importante para Husserl era explicar la correlación entre las diversas formas de darse un objeto (como percibido, imaginado, recordado, etc.) frente a la unidad del objeto como aquello a lo que la conciencia se refiere de forma unívoca en cada una de sus vivencias. Lo anterior le permitía a Husserl explicar cómo el objeto presenta un sentido que excede el del contenido concreto de cada vivencia particular. Cada aspecto concreto y parcial de un objeto se unifica intencionalmente en la significación ideal, en la esencia de ese objeto, como aquello a lo que tiende toda vivencia particular, sin que la significación se dé nunca ella misma. Pero *Investigaciones lógicas* no logró esclarecer la correlación hombre-mundo, vida científica y vida pre-científica. Encontramos allí una fenomenología definible desde un *a priori* material que dejaba sin resolver cómo los objetos ideales adquieren el carácter de *donación*. Ellas constituyen, fundamentalmente, una crítica de la *significación*. Husserl no lograba ir más allá del ser lógico y del ser matemático, sin alcanzar una mayor justificación de las *significaciones*, sin esclarecer satisfactoriamente los alcances de la *intuición* y de la *evidencia*, sin profundizar en los alcances de la *intencionalidad* y de la *constitución* allí insinuada. En relación con la intuición de la correlación hombre-mundo Husserl no alcanza a poner en claro que toda significación se da dentro de un determinado horizonte o contexto.

A lo largo de los años muchos pensadores asumieron esta visión de la fenomenología, innegablemente con fecundos resultados. Hasta su muerte Husserl siempre consideró a la fenomenología como un método, pero como un método para el desarrollo de una disciplina *apriórica*. En su artículo para la *Enciclopedia Británica* de 1930, lo dice expresamente: "Fenomenología designa un nuevo método descriptivo (...) y una ciencia *apriórica* que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica"⁹. Pero el método no se reduce al practicado en *Investigaciones Lógicas*, ni el *a priori* al a

9 HUSSERL, E. *El artículo de la Enciclopedia Británica*. México: UNAM, 1990, p. 59.

priori material propio de una metafísica realista. Antes de referirnos a *Ideas I* considero importante hacer una rápida referencia a las lecciones que Husserl dictó en 1905 sobre la *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* y que Heidegger publicó en 1928¹⁰. Estas lecciones traen aportes fundamentales en relación con el mundo de la vida. En primer lugar, la visión de la conciencia inmanente del tiempo como el esquema exigido para que las vivencias alcancen su progresivo cumplimiento. Toda experiencia de objetos implica un cambio constante y una multiplicidad de aspectos referidos a objetos únicos. En segundo lugar, el papel que juega el tiempo en la experiencia. Husserl sostiene aquí que toda experiencia de objetos tiene lugar en un curso de experiencias, donde cada presente retiene experiencias pasadas y anticipa nuevas experiencias a partir de lo efectivamente experimentado. Con lo anterior Husserl amplía el concepto de intencionalidad, pues puso de presente que la conciencia de un objeto implica, al mismo tiempo, la conciencia del *horizonte* de donación del objeto, es decir, del contexto dentro del cual éste se halla situado. El concepto de horizonte implica el tiempo, pues el contexto de un objeto es también un contexto temporal conformado por las experiencias pasadas retenidas y por las futuras experiencias anticipadas.

2. La fenomenología en *Ideas I*

En su esfuerzo por explicitar la intuición originaria de la correlación hombre-mundo, Husserl da un paso en 1913 con su obra *Ideas relativas a una fenomenología trascendental y una filosofía fenomenológica* al tomar como punto de partida el polo subjetivo de la correlación, a saber, la conciencia en sí misma. Para ello, él añade algo nuevo a su método, por él llamado, "camino cartesiano", a saber, la reducción trascendental, cuyo primer paso era la "epojé", el poner entre paréntesis o suspender el juicio sobre la realidad en sí misma para dirigir la mirada hacia la realidad en cuanto vivida o presente en el torrente de las vivencias de la conciencia y, posteriormente, para dirigir esa mirada a la conciencia en sí misma, a la conciencia pura, al Yo Trascendental como condición *a priori* de todo conocimiento y de toda acción con independencia de nuestra experiencia empírica, sujeto no identificable con el Yo empírico que es el sujeto de las vivencias y el polo de la unidad de las mismas.

De acuerdo con Eugenio Fink¹¹, asistente de Husserl, el problema central de esta fenomenología sería el mismo de todas las religiones, a saber, el origen del mundo, sólo que entendiendo por mundo el conjunto de significaciones presen-

10 Cf., HUSSERL, E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, pp. 1-98.

11 Cf., FINK, E. "Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in gegenwärtigen Kritik". En: *Kantstudien*, Vol. XXXIII, 1933, pp. 318-382.

tes a la conciencia intencional. La génesis de este mundo no sería otro que la actividad constituyente de un Ego trascendental. El análisis fenomenológico permitiría descomponer las significaciones en sus elementos, seguir sus referencias hasta lo intencionalmente anterior y llegar finalmente a la subjetividad absoluta como fuente de toda significación. Esta analítica de la conciencia fue de inmediato calificada como idealista; su Yo como el *solus ipse*, propio de una filosofía solipsista, es incapaz de salir de sí mismo para reconocer la existencia de una verdadera trascendencia. Si la conciencia es intencional, si ella es siempre conciencia de algo y no simple receptáculo de ideas, representaciones, imágenes o sentimientos, una pregunta se hacía forzosamente presente: ¿cómo se puede intuir al Yo en sí mismo sin esta relación esencial a un algo?

Muchos fueron los que asumieron una actitud crítica al Husserl de *Ideas* y muchos fueron los que se revelaron contra su Maestro e, inclusive, lo abandonaron. No me detendré en la validez de estas críticas. Como ya lo hemos visto, el mismo Husserl consideró a *Ideas* como un simple "intento" en su esfuerzo por explicitar su intuición originaria de la correlación hombre-mundo y, como lo veremos un poco más adelante, a partir de la década de los veinte, en sus textos inéditos encontramos algunas autocríticas más que suficientes para comprender por qué se trató tan sólo de un "intento".

3. La fenomenología como ciencia del mundo de la vida

Insatisfecho con los resultados de *Ideas*, Husserl dirige sus esfuerzos a la búsqueda de nuevos caminos diferentes al cartesiano. ¿Por qué? En primer lugar, porque ha logrado una mayor claridad sobre el sin sentido de la separación radical entre el mundo construido por la ciencia moderna, a partir de de una idealización del mundo sensible realmente experimentado, y este mundo experimentado por el hombre de la calle, dado siempre de antemano, con evidencia no cuestionada por los sujetos en su vida cotidiana. y que se revela como el suelo y el presupuesto básico de toda experiencia, comenzando por la sensible, y de toda actividad humana, incluida la científica, pues como práctica humana, sólo es realizable en el mundo de la vida. El mundo de la vida es un mundo extracientífico o precientífico.

Husserl, en una primera definición, nos dice que el mundo de la vida es "el mundo de la experiencia sensible que viene dado siempre de antemano como evidencia incuestionable, y toda la vida mental que se alimenta de ella, tanto la acientífica como, finalmente, también la científica"¹². Para Husserl la experiencia de este mundo de la vida no se reduce a la experiencia sensible: toda experiencia

12 HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, p. 77.

está cargada de otras significaciones, significaciones valorativas, afectivas, estéticas, volitivas, etc. El mundo de la vida implica, por consiguiente, una infraestructura de sentido, la cual conlleva que lo experimentado sea mucho más rico que el contenido efectivamente presente. Es toda esta riqueza de significaciones las que exactamente eliminan u olvidan las ciencias naturales en su comprensión del mundo. Ya en 1915 al redactar *Ideas II*¹³ Husserl introduce la distinción radical entre lo que él llamó la *Actitud naturalista* y la *Actitud personalista*, primera expresión de la distinción que hará más tarde entre *mundo de la ciencia y mundo de la vida*. Lo anterior implicaba que el mundo no puede ser puesto en duda y, por consiguiente, no puede ser sometido a una "epojé", a una suspensión del juicio en cuanto a su realidad. La suspensión del juicio sólo puede referirse a la creencia natural de que los sentidos y valores que los habitan sean totalmente independientes del hombre y que el hombre sólo sea una cosa entre las cosas y no el sujeto del mundo. Yo puedo dudar de las cosas singulares, pero no del mundo en general. Y no sólo esto. La experiencia humana sólo es posible a partir de la certeza incuestionable del mundo. "Él es, nos dice, aquello que es anterior a todo lo que nosotros podemos decir de él, a toda posición de ser, a toda actividad práctica o teórica".

Frente al mundo, el filósofo sólo puede "cuestionar el modo de ser del mundo de la vida pre-científica y preguntarse por aquello que en él motiva al hombre para la nueva tarea y la nueva praxis que se denomina científica". Toda experiencia, concluye, "se dará sobre el suelo del mundo de la vida"¹⁴. Y en *Experiencia y Juicio* podemos leer: "Este terreno universal de la creencia en el mundo está presupuesto por toda praxis, tanto por la praxis de la vida como por la praxis teórica del conocimiento. El ser del mundo en su totalidad es lo sobreentendido, de lo que nunca se duda y que no ha sido adquirido primero mediante la actividad judicial, sino que ya es presupuesto por todo juicio. Conciencia del mundo es conciencia en el modo de la certeza de creencia"¹⁵. ¿Por qué? Porque nuestra experiencia no es sólo de objetos. Ella implica la experiencia del contexto global en el que los objetos se nos ofrecen en cada momento. Gracias a este contexto sabemos, por ejemplo, que se trata de un objeto que se me hace presente en un determinado lugar respecto a otros y a nosotros mismos y que bien podríamos percibir desde otros ángulos.

El mundo de la vida se encuentra siempre presente de antemano. Nuestra experiencia, nuestras actividades, deseos, valoraciones y estimaciones; la elaboración de proyectos o la propuesta de tareas, todo ello presupone el mundo de la vida. Y lo presupone como el medio en el que todo eso es realizable, en el que

13 El libro *Ideas II* permaneció inédito hasta 1952.

14 HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, pp. 398-399, Anexo VI.

15 HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*, 2 ed. Hamburg: Clasen Verlag, 1954, p. 25.

ya poseía un sentido, del que teníamos una cierta comprensión previa, pero en el que también ha llegado a adquirir el sentido que poseen para nosotros una vez llevado a cabo la experiencia. Se trata, exactamente, del mundo de nuestra vida, porque ésta tiene lugar sobre un fondo de sentido con el que cada uno de nosotros contamos permanentemente sin hacerlo explícito, sin que esté expresado o fijado de alguna manera.

Dado lo anterior, para Husserl se le ha hecho claro que la idea cartesiana del mundo como mera substancia extensa es "la cosa más vacía" y la más pobre (*das leerste Etwas*). La esencia del mundo no la experimentamos como simple extensión. Su núcleo esencial se me da implicando espacio-temporalidad, causalidad. Es obvio que compartimos con otros seres un mismo espacio físico. Pero la correlación hombre-mundo nos pone de presente que nos tenemos que ver con lo que hay en ese espacio, que ciertamente no es una suma de cosas que nada tengan que ver las unas con las otras, sino con una suma de cosas que conforman una totalidad de relaciones ensambladas, intrínsecamente referidas al hombre y a las que éste permanentemente se refiere en su diario vivir y con las cuales debe establecer lazos de familiaridad que le permitirán crear un horizonte que le posibilite experimentar al mundo como de hecho lo experimenta. La temporalidad, por su parte, es el fundamento de nuestra historicidad. Todo presente retiene un pasado y lleva en germen un futuro que condiciona nuestra experiencia. Además, "Existe, nos dice Husserl, una causalidad concreta universal. En ella viene necesariamente anticipado que el mundo sólo puede ser intuido como mundo *en un horizonte infinitamente abierto*, de modo que, en consecuencia, tampoco la infinita multiplicidad de las causalidades particulares puede venir dada ella misma, sino sólo anticipada en una dimensión de horizonte"¹⁶. Lo anterior quiere decir que la inducción, gracias a la cual es posible la experiencia humana, se fundamenta en la causalidad como invariable del mundo de la vida. Gracias a esta causalidad universal, son posibles, nos dice Husserl, "las hipótesis, inducciones, previsiones respecto de lo desconocido", lo que implica que gracias a esas características (espacialidad, temporalidad, y causalidad), podemos construir mundos concretos de vida a partir de necesidades o intereses concretos.

De acuerdo con esto, al mundo lo experimentamos vinculado esencialmente al hombre y a su historia, como un mundo pleno de sentido, que se ha sedimentado en el lenguaje y del cual nos apropiamos a través de la comunicación, del aprendizaje o de la tradición. "El mundo en el que vivimos, escribe Husserl, y en el que ejercemos nuestras actividades (...) nos ha sido pre-dado desde siempre como impregnado de una sedimentación de funciones lógicas; nunca nos ha sido dado en forma diferente que como un mundo en que nosotros u otros, cuya apropiación

de experiencia nos apropiamos mediante comunicación, aprendizaje o tradición, hemos estado activos juzgando y conociendo de manera lógica¹⁷. El mundo de la vida es el horizonte no explicitado, sino anónimamente vivido: él es esta corriente subjetiva de perspectivas, de apariencias en las cuales se nos dan y por medio de las cuales las vivimos en la experiencia cotidiana¹⁸, substrato histórico constituido por tradiciones, factores culturales, valores éticos, sistemas de correlaciones intencionales subjetivas. El mundo de la vida, de acuerdo con lo anterior, constituye un algo concreto, opuesto a aquellas idealizaciones que constituyen el objeto de las ciencias de la naturaleza: él constituye la instancia universal a la que toda experiencia singular remite. La vida discurre aquí en un contexto de sentido y finalidades construido por la tradición del lenguaje y de los valores intersubjetivos; un mundo generado intersubjetivamente en forma anónima y que se sedimenta en una praxis convencional. Él es el verdadero *a priori* universal de nuestra experiencia, la plataforma global de sentido sobre la que se asientan las diversas "ideas finalizantes" que el hombre se formula para hacer surgir los mundos especializados que, a partir de intereses concretos, subjetiva e intersubjetivamente, ha creado: los diversos mundos culturales que podemos distinguir, el mundo de la ciencia, el mundo universitario, el mundo empresarial, el mundo religioso, el del matrimonio, de la familia, del proletariado, de las organizaciones profesionales, etc. A cada uno de estos mundos le corresponde un conjunto de saberes intuitivos, acerca del sobrevivir y del convivir, saberes prácticos de cómo actuar, de cómo dirigirse a las cosas mismas, saberes que entran a formar parte de la tradición cultural.

Cada uno de nosotros participa del sentido de la realidad y de los valores que experimenta y persigue un determinado grupo humano. Nacer es venir a un mundo cultural; durante los primeros años yo no puedo hacer nada frente a los valores que rigen en ese mundo sino sólo asimilarlos, apropiarme de ellos. Con el correr de los años y en la medida en que yo madure, me es dado rechazarlos o participar activamente con otros en su transformación o en su enriquecimiento. El mundo de la vida es, en concreto, el horizonte y el contexto que posibilita la experiencia humana y, por lo mismo, el pre-requisito de toda conciencia de mundo. Una de estas conciencias del mundo es la de los creadores de las ciencias de la naturaleza. Husserl en *Crisis* nos pone de presente cómo el mundo de la vida es "el olvidado fundamento de las ciencias de la naturaleza"¹⁹, pues el carácter matemático de la naturaleza sólo es el resultado de una idealización de la praxis histórica, fundamentada en la experiencia precientífica de la inducción²⁰. Husserl

17 *Ibíd.*, p. 39.

18 En el §29 de *Crisis*, Husserl define al mundo de la vida como un "reino de fenómenos subjetivos anónimos".

19 Cf., HUSSERL, E. *Crisis*, *Op. cit.*, §9, pp. 48 ss.

20 Cf., HERRERA, D. *La persona y el mundo de su experiencia*. Bogotá: Universidad San Buenaventura, 2002, pp. 49 ss.

sinetiza su pensamiento en el siguiente texto de *Crisis*: El mundo de la vida

es el mundo de la experiencia concreta pre-científica donde el hombre se instala, actúa, construye proyectos y se realiza como científico, como político, como creyente. Es el mundo de la experiencia cotidiana donde el Yo que filosofa posee una existencia consciente y en el que se inscriben las ciencias y los científicos. En ese mundo somos objetos entre los objetos y en el polo opuesto, sujetos egológicos ideológicamente referidos a ese mundo como quienes lo experimentan, valoran, se preocupan. Un reino, en fin, de valores y metas, que no es sustituible por manifestación parcial alguna del mismo, como pretende el objetivismo científico, sino que subyace como sustrato englobante de todo acontecer y de cualquier obrar²¹.

De acuerdo con todo lo anterior, el mundo no es objeto de duda como lo pensó Descartes. Él es el *a priori* universal concreto de toda experiencia y, como tal, Husserl lo asume como el camino más expedito para explicitar esa intuición anticipadora de la correlación hombre-mundo. Pero detengámonos en ese "Yo que filosofa" y que "posee una existencia consciente", que Husserl ha mencionado en el último texto citado. El camino cartesiano lo abandona Husserl no sólo por la duda sobre el mundo que él implica, sino también porque dicho camino conduce de forma precipitada a un "*cogito vacío*", irreal y sin interés filosófico como lo dice en *Krisis*:

En efecto -leemos allí- él llega, como de un sólo golpe al ego trascendental, pero por la ausencia de una explicación previa, este *ego* aparece aquí como vacío de todo contenido. Por consiguiente, no se ve de inmediato aquello que puede ganarse con el descubrimiento de este *ego*, y menos se ve aún más, cómo podría establecerse, a partir de allí, una ciencia fundamentalmente nueva y de gran importancia para la filosofía. (...) La recepción reservada a mis *Ideas* lo han dejado ver muy bien²².

El Yo que filosofa y que posee una existencia consciente, el famoso Yo trascendental, no es otro que el Yo de carne y hueso que transita por las calles. Textualmente Husserl nos lo dice: "todo Yo trascendental (...) es un hombre en el mundo". Y de una manera más rotunda, después de preguntarse ¿Qué es el Yo trascendental de Fichte? responde: "el Yo trascendental de Fichte es el mismo señor Fichte ejerciendo funciones transcendentales"²³. La actitud propia del filósofo no es otra que la de elevar la actitud natural, la del hombre de la calle, a la conciencia de sí, lo que equivale a su descubrimiento como conciencia trascendental²⁴.

21 HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, pp. 107 y 461, 484; HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*. *Op. cit.*, pp. 38ss, 45ss.

22 HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, p. 158.

23 Cf., PACI, E. *Función de la ciencia y significado del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 82.

24 HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, §38 ss.

Abandonando la visión dualista del hombre heredada de los griegos, Husserl lo concibe como una totalidad que, gracias a su estructura, puede vivenciar, experimentar el mundo como de hecho lo experimenta. A través de todas sus vivencias, el hombre de carne y hueso capta con una conciencia espontánea los sentidos que posee la realidad, gracias al diálogo, al encuentro con las intencionalidades de los hombres del pasado y con sus mundos vitales, o bien, gracias a su propio diálogo mediante el cual enriquece los sentidos pre-dados con uno nuevo. Ya en los círculos académicos se habla de la inteligencia sentiente, de la inteligencia emocional, de la razón poetizante, es decir, la de los sentimientos como vivencias donadoras de sentido, donación que se sedimenta en el lenguaje poético. Nuestra sensación no es el choque o encuentro entre dos cosas como lo pensó el empirista, ni tampoco es el encuentro, por parte del sujeto, de una representación o de una imagen en su solitaria inmanencia como lo pensara Descartes. La sensación es un diálogo entre mi Yo-cuerpo y las realidades que definen al mundo de mi vida en cuyo horizonte ellas se me ofrecen. Nuestro cuerpo no es una cosa entre las cosas. Nuestra aprehensión de la verdad del mundo o nuestra dación de sentido al mundo se realiza en forma anónima, prerreflexiva, pre-predicativa. Pero esta verdad pre-predicativa podemos llevarla a nivel de la predicación, gracias a esa otra vivencia que nos es dada tener, a saber, la reflexión. Y cuando reflexiono, estoy ejerciendo funciones trascendentales como las realizadas por el Yo trascendental del señor Fichte.

La "constitución" por parte del Yo y sus alcances ya habían entrado para Husserl en una clarificación no idealista desde la década de los veinte. Tenemos el testimonio de Heidegger en *Ser y Tiempo*: "el *a priori*, escribe, no es construir apriorísticamente. Gracias a E. Husserl hemos aprendido de nuevo no sólo a comprender el sentido de toda genuina empiría filosófica, sino también a manejar el instrumento necesario para practicarla. El apriorismo es el método de toda filosofía científica que se comprende a sí misma. Por no tener nada que ver con una construcción arbitraria, pide la investigación del *a priori* que se prepare con justeza el terreno fenoménico. El horizonte más cercano que tiene que quedar preparado para la analítica del 'ser-ahí' está en la cotidianidad"²⁵. Este texto de Heidegger lo considero muy importante porque él nos ayuda a aclarar no sólo sus relaciones con Husserl, sino también a comprender lo que es la constitución y el Yo como *a priori* trascendental: la constitución no es un 'construir' o un crear arbitrario del Yo. El Yo no crea nada. Constituir es ver en la reflexión cómo la realidad se me hace presente en el torrente de mis vivencias y cómo mis vivencias en la variedad de sus formas -percibir, imaginar, recordar, amar o desear- constituyen una manera determinada de Yo hacerme presente a la realidad y una manera determinada de hacérseme presente la realidad. Constituir es asistir en la reflexión al diálogo entre estas dos presencias -realidad y sujeto- y, por consiguiente, asistir a la génesis de

un sentido, fruto de dicho diálogo. "Constituir, escribe Husserl, es un título que indica el sistema de vivencias vividas por la subjetividad". Y tenemos que hablar de un *a priori*, precisamente, porque la estructura de cada una de nuestras vivencias está determinando *a priori, de antemano*, cómo nos podemos hacer presentes en nuestra 'cotidianidad' a la realidad y cómo la realidad se nos hará presente²⁶.

De acuerdo con lo anterior, la fenomenología, tal como la vivió el último Husserl, es un *método descriptivo cuyo objetivo es un saber sobre el mundo de la vida como el verdadero a priori universal concreto de nuestra experiencia, sobre cuyo suelo nos es dado construir muchos mundos especializados, como lo son, por ejemplo, el mundo de la ciencia y el mundo universitario, pero también como lo son el mundo poético, el religioso, el del campesino, etc.*

La visión del mundo de la vida por parte de Husserl implica, entre otras tesis, las siguientes:

1. El sentido y significado de una realidad están predeterminados por su horizonte de donación. Toda experiencia incluye, necesariamente, la experiencia simultánea del contexto cercano y lejano en el que la realidad se me hace presente. Es este horizonte el que aporta el sentido. "Todo lo dado, en cuanto dado, nos dice Husserl, remite a un *plus ultra* de sí mismo, al horizonte de donación"²⁷. "Los objetos se encuentran a nuestra disposición, en calidad de objetos válidos para nosotros antes del conocimiento de los mismos. El sentirse afectados por ellos es previo a su captación conceptual. Afectación que no tiene lugar de modo aislado sino como acto, que surge en un contexto y bajo un interés determinado"²⁸. Si llevamos a su límite la idea de horizonte como contexto significativo nos encontraremos con la idea del mundo. El mundo es el horizonte de los horizontes, el horizonte universal de toda experiencia²⁹.

2. No existe ni un sujeto puro ni un objeto puro. Todo objeto presupone un sujeto y todo sujeto presupone un objeto. Ambos, sujeto y objeto, están mediados por el mundo donde la objetividad y la subjetividad tienen lugar. Lo que significa que el presupuesto de toda experiencia y el horizonte de todo "darse" con sentido, es el mundo de la vida. El mundo de la vida es, por consiguiente, la instancia trascendental o condición de posibilidad a la que toda experiencia singular remite y que en toda experiencia está implicado. Él es el verdadero "*a priori* universal concreto" de todo conocer y de toda praxis, el suelo de nuestros mundos especializados y la expresión concreta de la correlación entre el hombre y su mundo. En

26 Cf., BRAND, G. *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin: Walter Gruyter, 1971, p.51.

27 HUSSERL, E. *Krisis, Op. cit.*, pp. 3-8, 12-15, 314ss.

28 HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil, Op. cit.*, p. 39.

29 Cf., HUSSERL, E. *Krisis, Op. cit.*, pp. 12-15, 31 ss.

este a priori universal encontramos otros a priori concretos que funcionan como presupuestos o condiciones de la experiencia, a saber, el corporal, el intersubjetivo, el histórico y el expresivo. Estos a priori determinan la forma de ser del mundo y, a su vez, expresan las formas fundamentales del ser del hombre, del comprender su mundo y del comprenderse a sí mismo.

3. El *A priori corporal*. Todas las realidades del mundo poseen como forma básica la corporalidad. Esto vale, inclusive, para las ideas, pues sólo existen en el mundo cuando son expresadas mediante el lenguaje, el arte, el simbolismo, etc.³⁰ Ahora bien, el aparecer de todo esto en el mundo es a través de formas sensibles y, el vivirlas y experimentarlas es gracias a la percepción. El *cuerpo propio*, aquel que percibe y que se percibe a sí mismo, no es un simple objeto en el mundo; él es un cuerpo vivo y vivido, él es el *punto cero* a partir del cual se organiza la espacialidad y en cuanto tal, es la estructura fundamental de la experiencia y de la acción humana³¹. Él es nuestro camino de acceso a las cosas y a nosotros mismos; mi apertura originaria al mundo, mi saber consciente, aunque prerreflexivo, sobre el mundo. Mi experiencia me ha convencido de que yo no tengo un cuerpo, sino que soy un cuerpo y que pienso como cuerpo. Yo no pienso con el cuerpo, o a través del cuerpo o desde el cuerpo, sino que pienso como cuerpo. Cuando oigo un ruido, puedo decir que pienso como cuerpo oyente, que cuando guiño un ojo, pienso como cuerpo vidente. No son los oídos los que oyen, soy yo; no son los ojos los que ven, soy yo. Aún más: a partir de lo que me enseña la experiencia sobre mi vida cotidiana, puedo afirmar que mi cuerpo sabe mucho más del mundo que lo que sabe la llamada razón. Si el lenguaje es la expresión del operar de esta razón, hay que decir que nuestra experiencia corpórea del mundo nunca se expresa en un primer momento con palabras. Las palabras siempre llegan tarde: ellas sólo se hacen presentes después de los gestos que acompañan al cuerpo en su vivencia del mundo. El mundo de la predicación, de los enunciados, de la reflexión sólo es posible, como se nos dice en *Experiencia y juicio*, a partir del mundo pre-predicativo, pre-reflexivo. Recordemos, inclusive, que los conceptos, por su carácter abstracto, no logran expresar toda la riqueza de la realidad que se nos hace presente a través de la percepción. Dada la experiencia corpórea, algo podré enunciar sobre la limpieza de las gradas que he transitado, sobre la belleza de la mujer a quien guiñé el ojo.

Como se desprende de *Krisis*³² y de *Ideen II*³³ mi operar corporal en el mundo no corresponde a una existencia irracional que sólo se hace racional en la reflexión.

30 *Ibíd.*, p. 108.

31 Cf., HUSSERL, E. *Ideen II*, *Op. cit.*, §§ 18, 41.

32 Cf., HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, p. 158.

33 Cf., HUSSERL, E. *Ideen II*, *Op. cit.*, p. 50 ss.

La sensibilidad, escribe Husserl, es "el operar egológico activo del cuerpo". El cuerpo, experimentado siempre en forma directa como cuerpo propio y no como una exterioridad, es ante todo el órgano de la percepción, el órgano mediante el cual inicio mi experiencia humana. Él es el centro a partir del cual se articula el mundo como horizonte que posibilita el que las cosas concretas se me hagan presentes; él es nuestro punto de orientación en torno al cual el espacio vivido se organiza. Mi cuerpo es el "aquí" del cual surge el "allí". Todo se dispone en tomo a él: que algo esté a mi derecha o a mi izquierda, arriba o abajo, cerca o lejos, depende de mi cuerpo. Si éste se desplaza, cambiarán las perspectivas según las cuales el mundo se me da y se me revela; Husserl dirá que todo el mundo está para mí en el "horizonte cinestésico de mi cuerpo"³⁴. ¿No se podría decir, entonces, que lo que me singulariza es, precisamente, la diversidad de puntos de observación, puntos que se originan en los diversos modos de mi incorporación en el espacio y en el tiempo?³⁵

El cuerpo es, igualmente, el intermediario de la intersubjetividad³⁶. El cuerpo del otro con sus gestos y sus movimientos, con su fisonomía, con su lenguaje, es la encarnación de otro Yo. Todo ello, nos dice Husserl, revela un "sistema expresivo" de intencionalidades, proyectos, pensamientos, sentimientos. Por la experiencia de mi propio cuerpo, yo puedo distinguir entre un cuerpo-cosa (*Körper*) y un cuerpo humano (*Leib*): yo no experimento ojos, yo experimento miradas; yo no experimento rostros inertes, yo experimento rostros alegres o tristes. Me experimento frente a otros *egos*, frente a otras vidas que experimentan a su manera el mundo. Es esta experiencia corpórea la que me conducirá a la comunicación y a pensar significativamente en un mundo intersubjetivo. Los análisis husserlianos del cuerpo nos ponen de presente una subjetividad que dinámicamente tiende hacia el mundo y que su tender actualiza y desarrolla un *télos* oculto. Cuando este *télos* se revela a través de la reflexión, se comprenderá también que él es el soporte de otras dimensiones egológicas diferenciables únicamente en función de un análisis del hombre como vida que experimenta el mundo. Si queremos sintetizar todo lo anterior, digamos con Merleau-Ponty que el hombre es un "*cogito* encarnado", que la corporeidad en primera persona se me da originariamente como una corporeidad operante de carácter trascendental, pues ella está determinando a priori las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo de la vida.

4. El *a priori intersubjetivo*. Mérito especial de Husserl fue el haber tomado conciencia de los problemas implicados por el solipsismo propio de toda filosofía subjetivista y el haber iniciado un trabajo de superación de este solipsismo. Este

34 Cf., HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, p.108.

35 HUSSERL, E. *Ideen II*, *Op. cit.*, §36.

36 Cf., HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, p. 459 ss. (*Beilage XII*).

trabajo lo inició en forma con la *Meditaciones Cartesianas* y lo profundizó con *Crisis*. Ya nos hemos referido a cómo la corporeidad del otro con sus gestos, movimientos, nos llevan a afirmar la existencia de la intersubjetividad.

Añadamos que el análisis del mundo de la vida se identifica con el mundo que tiene valor de antemano para todos los que conviven en un mismo espacio vital. Cada sujeto o cada yo, dice Husserl³⁷, pertenece al mundo como viviendo en él con los otros; y éste es «nuestro» mundo precisamente en el vivir lo unos con los otros³⁸. Pertenece al mundo como horizonte universal de todo lo existente en un concreto vivir conjuntamente con otros hombres. Es decir, no sólo en el modo del yo, sino al mismo tiempo en el de *nosotros*³⁹. En nuestra *coexistencia* tenemos un mundo y pertenecemos a él. Para cualquier hombre, en cuanto sujeto individual, el mundo está dado de antemano repleto de cosas, significados, sentidos, tradiciones, incluso experiencias y formas de experiencias, formas de sentimientos y emociones, ya configurados, ya hechos y disponibles en el mundo, y más precisamente, en la comunidad en la que nos hemos criado y educado y en la que vivimos. Husserl expresamente se refiere a la actividad científica organizada como actividad profesional que implica una comunidad de científicos que comparten proyectos, adquisiciones, verdades⁴⁰. En el origen de esta comunidad se encuentran las relaciones entre los hombres y, en primer lugar, su interrelación corporal. Se trata, pues, de la subjetividad vista como insuficiente si se considera al sujeto individual como una unidad independiente y aislable de algún modo, es decir, abstrayéndolo de sus relaciones originales (aprióricas) con los otros hombres, en tanto que también son sujetos de experiencia, acción y juicios, en la formación histórica de comunidades culturales y sociedades. De esta manera Husserl supera el problema de pensar al otro yo desde la posición irreductible del propio yo.

5. El *a priori histórico*. El mundo vivido en el presente retiene todo un pasado y lleva en germen tanto al mundo como al hombre del futuro. La historia es la forma de la temporalidad enraizada en las sociedades y culturas, en la medida en que, a través de la sedimentación progresiva de sentido, proporciona las significaciones disponibles de antemano para los sujetos, ya sean culturales en general, las científicas, o las tradiciones, así como los sistemas de identidad y unidad de las mismas sociedades y culturas⁴¹.

37 Cf., HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, p. 110.

38 HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, § 44.

39 Cf., HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, p.110-112.

40 Cf., *Ibid.*, p. 112.

41 *Ibid.*, p. 115.

6. El *a priori lingüístico*. El lenguaje es la *mediación expresiva* de la experiencia. Sin duda, este apriori se encuentra en conexión directa con la intersubjetividad y la historicidad, al aludir a la comunidad de sujetos que se tratan a través de instrumentos expresivos y comunicativos como son los lenguajes artísticos. Ya hemos llamado la atención de cómo el mundo de la vida se nos da lingüísticamente interpretado. Toda cultura vive de su historicidad y se encuentra encarnada en un lenguaje expresivo que se trasmite intersubjetivamente.

7. Entre los *aprioris* que hemos mencionado existen múltiples relaciones mutuas. Husserl en su inédito *Sobre el origen de la geometría*⁴² nos ofrece una explicación de estas relaciones entre los *a priori* del mundo de la vida. Para él "nuestra existencia humana se mueve en una infinitud de tradiciones. Todo el mundo de la cultura está presente en todas sus formas a partir de la tradición"⁴³. Una tradición es producto de una actividad intersubjetiva, producto que permanece vigente a lo largo de la historia mediante su transmisión de una generación a otra⁴⁴. Esta tradición nos permite ver cómo la intersubjetividad puede considerarse a partir de la relación intercorporal entre los sujetos. De esta relación, establecida en el tiempo, que incluye a los hombres que han vivido, a los contemporáneos y a los que potencialmente vivirán y serán herederos culturales, se concluye fácilmente la relación entre la intersubjetividad y la historicidad. Finalmente intercorporalidad, intersubjetividad e historicidad se consolidan en la expresividad, en los lenguajes como sistemas disponibles y en los «documentos» en los que se fijan dichos lenguajes: obras escritas, cuadros, esculturas, códigos jurídicos, morales, etc. A la inversa: en el origen de la expresión se halla la actividad del sujeto corpóreo y su capacidad de representar simbólicamente el resultado de sus experiencias.

8. La comprensión del mundo de la vida y de los mundos especializados, construidos por el hombre, puede ser alcanzada por dos caminos: por el camino de la historia, a través del cual efectuamos un seguimiento de la construcción temporal de ellos, o por el camino de la psicología analizando genéticamente los actos del sujeto-hombre por los que dichos mundos han llegado a ser lo que son. Estos caminos fueron los seguidos por Husserl desde 1923 con *Filosofía Primera* hasta *Krisis*⁴⁵.

9. La verdad no es la adecuación del pensamiento con lo que es, ha sido y será eternamente. Ella es encuentro y diálogo. Es el sentido que se construye intersubjetivamente en el encuentro del hombre con la facticidad que define su mundo

42 Este manuscrito se puede consultar en: HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, pp. 365-386.

43 *Ibid.*, p. 366.

44 Cf., *Ibid.*, p.379.

45 Cf., HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*, *Op. cit.*, p. 38 ss., 45 ss.

circundante. Por consiguiente, la verdad no se descubre. Ella se construye a través de las diversas praxis humanas sobre la realidad. En este sentido ella es histórica y dependiente de la historicidad del sujeto, del objeto y del conocimiento. En este sentido ella constituye un atributo del conocimiento y no de las cosas. Un concepto es la sedimentación de esta experiencia humana que, en el presente histórico viviente, retiene un pasado y se abre a un horizonte de futuro. A diferencia de Heidegger para quien la historia es la historia del olvido del ser, para Husserl la historia es la historia de la construcción o constitución del ser, es decir, del sentido del ser. Toda verdad predicativa, la enunciada en los juicios, no sólo presupone, sino que se fundamenta en una verdad pre-predicativa, en el sentido que se nos revela en nuestra experiencia cotidiana dentro de nuestro mundo de la vida en el cual somos, nos movemos y experimentamos la realidad.

10. El "Yo" no es una vivencia más entre las vivencias. Tampoco es una cosa que permanezca siempre la misma. El "Yo" está constituido por la unidad de un pasado, un presente y un futuro. No somos sólo lo que somos, sino también lo que hemos sido y lo que seremos. Por consiguiente el "Yo" se define a partir de sus horizontes temporales. Él es la expresión dialéctica de las tensiones entre sus *antes* y sus *todavía-no*, entre sus retenciones y sus protensiones. Escuchemos a Husserl:

El horizonte de la conciencia abarca con sus implicaciones intencionales lo determinado e indeterminado en ella, lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano. No abarca, pues, sólo el mundo circundante actual, presente, que es ahora, sino también, como se ve en el recuerdo y en la expectativa, lo infinito del pasado y del futuro. Al curso viviente de la actualidad pertenece siempre el dominio de un pasado inmediatamente consciente. Consciente en la resonancia inmediata de la percepción anterior, y el dominio del futuro inmediato, consciente de lo que viene enseguida. Detrás de este pasado retencional inmediato, está también, el pasado liquidado que, como horizonte abierto, es consciente en cierto sentido y al cual se puede dirigir la mirada, es decir, un reino que se puede volver a despertar en el recuerdo. Por otro lado, tenemos un horizonte abierto del futuro lejano infinito, al cual se dirigen nuestros actos futuristas, sospechas, esperanzas, previsiones, resolución y fijación de metas⁴⁶.

11. Finalmente, el grave error de la ciencia moderna, según Husserl, fue la identificación de la verdad con la verdad objetiva u objetivo-lógica cuyo resultado catastrófico fue la transformación de la ciencia en una ciencia exclusiva de hechos, dando lugar a la pérdida de su "significación vital", y dando origen a un positivismo, con la pretensión de ser la única forma válida de concebir al mundo⁴⁷. Husserl considera a Galileo –representante de los creadores de la ciencia moderna– un genial descubridor, pero al mismo tiempo un encubridor. Descubridor, al

46 HUSSERL, E. *Erste Philosophie II*, *Op. cit.*, p. 149.

47 Cf., HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, §§ 9 y 34.

poner de presente que el hombre en su afán de perfeccionamiento de lo dado intuitivamente, "en la fluctuación de lo meramente típico", podía llegar a crear un reino de "formas límites" desprovistas de las deficiencias de lo sensible-intuitivo, posibilitando así una matematización universal de la naturaleza y con ello la extensión de la idealización a la totalidad de la realidad, incluyendo los contenidos sensibles, confeccionando para estos un "ropaje de ideas", el "ropaje de los símbolos", con lo cual Galileo y compañeros realizaron "una sustitución del único mundo real, posible de experiencia, realmente dado en la percepción -nuestro mundo cotidiano de la vida-, por un mundo matemático"⁴⁸. Pero Galileo es al mismo tiempo un gran encubridor, pues ocultó que el punto de partida de su gran descubrimiento fueron los procesos empíricos de medición utilizados en su mundo vital por los campesinos egipcios, procesos que lentamente fueron logrando un mayor rigor. Por consiguiente, el mundo de la ciencia es tan sólo uno de los posibles mundos especializados que, respondiendo a determinados intereses, se han creado válidamente dentro del mundo de la vida. Al convertir este mundo de la ciencia como el único válido, se proclama un crudo positivismo del conocimiento y una ruptura de las ciencias con el mundo significativo para el hombre en su vida cotidiana lo que, como nos lo dice Husserl en *Krisis*, no sólo "decapita a la filosofía" sino también a todas las ciencias humanas y, como ciencia de sólo hechos, sólo puede producir "meros hombres de hechos".

En nuestra indigencia vital nada tiene esta ciencia que decimos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente las más candentes para unos seres sometidos, en esta época desventurada, a mutaciones decisivas: las cuestiones relativas al sentido o sin sentido de la existencia humana... Son cuestiones que afectan, en definitiva, al hombre en cuanto ser que en su conducta respecto del entorno humano y extrahumano decide libremente, en cuanto ser que es libre en sus posibilidades de configurarse a sí mismo en forma racional y de conformar no menos racionalmente su entorno. ¿Qué tiene la ciencia que decimos sobre razón y sinrazón, qué sobre nosotros, los seres humanos en cuanto sujetos de esta libertad? La mera ciencia de los cuerpos materiales nada tiene, evidentemente, que decimos, puesto que ha hecho abstracción de todo lo subjetivo. Por otra parte, en lo que hace a las ciencias del espíritu, que en todas sus disciplinas especiales y generales consideran al hombre en su existencia espiritual y, por consiguiente, en el horizonte de su historicidad, su científicidad rigurosa exige —se dice— que el investigador excluya cuidadosamente toda posible toma valorativa de posición, todo preguntar por la razón o sinrazón de la humanidad y de sus configuraciones culturales que constituyen el tema de su investigación⁴⁹.

Sustituir el mundo de la vida por el mundo de los científicos implica tomar la parte por el todo⁵⁰. Bien vale la pena citar aquí un bello texto de Einstein: "Entre

48 Cf., *Ibid.*, pp. 49, 51, 33.

49 HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, § 2.

50 Cf. *Ibid.*, pp. 459-462.

todas las posibles imágenes del mundo, se pregunta él, ¿qué lugar ocupa la que ha creado el físico? La nitidez, la claridad y la certeza no se obtienen más que a expensas de la plenitud. ¿Qué atractivos ofrece entonces el conocimiento de un sector tan limitado de la naturaleza cuando se descuida por timidez, todo lo que resulta más complicado y delicado? ¿Merece acaso el resultado de un esfuerzo tan modesto el término orgulloso de teoría del universo con el que se le denomina?"⁵¹

Bibliografía

- BRAND, G. *Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori*. Berlin: Walter Gruyter, 1971, p.51.
- EINSTEIN, A. *Comment je vois le monde*. Paris : Flammarion, 1934.
- FINK, E. *Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in gegenwärtigen Kritik*. En: *Kantstudien*, Vol. XXXIII, 1933, pp. 318-382.
- HABERMAS, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1984.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957.
- HERRERA, Daniel. *La persona y el mundo de su experiencia*, Bogotá: Universidad San Buenaventura, 2002.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.
- HUSSERL, E. *El artículo de la Enciclopedia Británica*. México: UNAM, 1990.
- HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*, 2 ed. Hamburg: Clasen Verlag, 1954
- HUSSERL, E. *Erste Philosophie*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.
- SARTRE, J, P. "Merleau-Ponty". En: *Ideas y Valores*, Nos. 71-72, 1986.
- PACI, E. *Función de la ciencia y significado del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- RICOEUR, P. *Sur la phénoménologie*. En: *Sprit*, No. 21, 1953.

51 EINSTEIN, A. *Comment je vois le monde*. Paris : Flammarion, 1934, p. 214.

Mundo de la vida y fenomenología del lugar

Lifeworld and Phenomenology of place

GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

Recibido: 17/02/2010
Aprobado: 12/04/2010

Resumen:

Introducción. 1. El título "mundo de la vida": a. El mundo como "terreno universal de creencia"; b. El mundo como "horizonte de los horizontes"; 2. La fenomenología del lugar: a. El borroso límite entre "cinestesis", percepción e intuición; b. El lugar: ¿qué es?; 3. El puro cabe en la experiencia perceptiva.

Palabras clave: fenomenología, lugar, cinestesis, percepción, intuición, cuerpo, ubicación

Abstract:

Introduction. 1. The title "Life-World": a. The world as "universal ground of belief"; b. The world as "horizon of horizons"; 2. The Phenomenology of Place: a. The unclear border between "kinesthetics", perception and intuition; b. The Place: What is it? 3. The pure Between into perceptual experience.

Keywords: phenomenology, place, kinesthesia, perception, intuition, body, location

Introducción

Una de las obras de E. Husserl más relevantes para tratar el tema de la *percepción* –en sus enlaces con las cinestesis y la intuición– es *Cosa y espacio* (*Ding und Raum*), de 1907. Como se sabe, en su pura cercanía, y como antecedente, de inmediato hubo de estar *La idea de la fenomenología* (*Die Idee der Phänomenologie*, también de 1907; sólo que con meses atrás de ser impartidas) y un poco más atrás las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1905-6).

Una peculiaridad de *Cosa y espacio* es que solamente menciona o introduce la idea de la intersubjetividad de manera incidental –mentada en la obra únicamente tres veces–. Al contrario, y aunque no llega a usar jamás las expresiones “mónada” ni “monadología”, se trata de una cuidadosa descripción de las estructuras de la percepción de una subjetividad que en sí no tiene nada que ver con el *alter* –aunque, cabe decirlo: éste exista y esté presupuesto–. Al igual que se puede ver cómo, en *Ideas II*, el título *mente* queda descrito de modo tal que es, en sí, una *estructura a priori*; en *Cosa y espacio* se trata de una exposición sistemática de la *percepción qua estructura a priori*. Y, es que es en este ámbito donde ocurre y se despliega la *constitución* de la *facticidad* –el puro ser cosa de las cosas– en el espacio; pero, obviamente, una tal constitución requiere un *punto cero* –el cuerpo– que en su estar quieto o su desplazarse, en su vivir, en suma, no sólo *promueve la facticidad a sentido*, sino que, justamente, al *operar y realizarse qua sujeto*: “espacializa”, esto es, *constituye el lugar*.

Que tal “espacialización” sólo puede devenir, precisamente, por el hecho de que el *cuerpo* (*Leib*) en su *vivencia en tanto distensión temporal*: *percibe* –ora así, ora de otra manera; ora quieto, ora en movimiento; ora este lateral, ora aquel–, es un hecho; pero que, en su pura e eidética presentación: las cosas en su darse a la corporalidad humana, se dan en tanto y en cuanto entrambas –cosas y cuerpo

humano– deviene un puro “entre” –o, como hemos preferido llamarlo: *cabe*¹–, es, igualmente, incontestable.

Cabe es un modo de la experiencia, a saber, la *correlación*, que se *modaliza* múltiplemente. El *cabe*, la *cabencia*, tiene la propiedad de hacer visible la correlación *qua* límite; esto es, con la propiedad de unir y separar; en fin, de demostrar la inextricable relación del sujeto con las cosas, de las cosas entre sí, de las cosas con el mundo, del sujeto en el mundo, del mundo como espacio común a toda subjetividad –esto es, como espacio posible de cualquier despliegue de la intersubjetividad–. La dimensión o región “espacio”, en la cual aparecen o se dan al sujeto “las cosas”, intrínsecamente despliega el *cabe*, porque, mutuamente, estas dos esferas son *irreducibles* la una a la otra, pero el despliegue de la experiencia, en tanto *correlación*, es puramente: *cabe*.

¿Qué es, pues, *mundo* o –fuera de toda duda– *ser* –como, inusualmente lo llama aquí Husserl, antes de toda metafísica²? La respuesta no se dejará esperar –aunque la reserve el autor, en esta serie de *Lecciones*, precisamente, para que sirva de colofón–: lo que es dado a la experiencia del sujeto. Aquí, entonces, hay simultáneamente una *ontología material* y una *ontología de la subjetividad*. La primera hace referencia a las cosas en cuanto tales –*qua taliter*–, que pueden ser referidas en su darse, que están ubicadas y, por tanto, pueden ser localizadas; que pueden ser experimentadas cinestésicamente; y al cabo son *cosa misma* para la experiencia del sujeto en la vida perceptual de la conciencia. En la segunda, el sujeto, por *síntesis sucesivas*, toma o puede tomar el darse perceptual como punto de partida para la *variación imaginativa*; y en el extremo límite, en el despliegue de *tipos*, la *intuición*. La subjetividad, *qua subjetividad*, modaliza las *variaciones* en *tipos* que ofrecen unidades completas de sentido; cabe decir, en intuiciones –ora perceptuales, ora categoriales, ora eidéticas.

Así, entonces, *Cosa y espacio* ofrece la descripción más básica de todo lo que tiene que ver con la *percepción* –sea que ésta “acontezca” en un ser humano, un animal o, si tal fuera posible, en una máquina³–; pero, a fuer de los hechos: bajo la condición de que este proceso pueda, en todos los casos, ser ejecutado por

1 Cf., VARGAS, Germán. “Meaning between Phenomenology and Hermeneutics. Towards a Hermeneutical-Transcendental Phenomenology”. Denton: North Texas Philosophical Association, Marzo 26-28 de 2009; VARGAS, Germán y REEDER, Harry. *Ser y Sentido*. Bogotá: San Pablo, 2009.

2 HUSSERL, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 285 ss. En adelante se citará Hua. XVI; se cita cada vez indicando primero la página en esta edición y luego en la traducción inglesa; esta última tras [;].

3 Cf., GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge, 2008, p. 130.

un *cuerpo* –como *vida que experimenta el mundo*. Todavía no usa Husserl aquí el título *mundo de la vida*⁴, se trata de la configuración del estrato más básico de “puro mundo” o “Mundo Uno” –como dará en llamarlo en *Ideas II* (que, por nuestra parte, hemos llamado *talidad*⁵. Y en él el sujeto se “ubica” –con sus “ubistesias”⁶ y/o cinesesias–; a partir de ellas constituye no sólo su *localización*, sino también el *lugar*; así, y sólo así, se da paso a la constitución del espacio, en tanto y en cuanto vivido.

1. El título “mundo de la vida”

Como se puede constatar en diversos lugares, la manera en que Husserl lo “definió” –que más bien cabe decir: lo caracterizó, lo describió, lo asumió– tiene fórmulas cada vez más precisas. Vale la pena aquí mencionar dos de ella: “terreno universal de creencia”⁷ y, “horizonte de los horizontes”⁸. Aquí es necesario recordar la diferencia entre “mundo” y “mundo de la vida”. Mientras aquél está compuesto de las plantas, los bosques nativos, las piedras, los ríos, los planetas, las galaxias, esto es, la pura facticidad; el segundo indica: *ámbito de experiencia del sujeto, lugar de las operaciones vitales del sujeto y la comunidad*.

Ahora bien, ¿cómo se nos da el “mundo de la vida”? Husserl advierte que: *lingüísticamente sedimentado*⁹. Y, sin embargo, más allá de toda “capa” o “cubrimiento” lingüístico: es lo que se nos entrega en su pura radicalidad en cuanto vivimos, esto es, prepredicativamente; o, como nos lo recuerda José Lezama Lima: la “piedra sobre la cual lloró Mario”. Aquí podemos aludir al *lugar sacro*, hieráticamente signado: sigue siendo la misma “materialidad”, pero ahora soporta el *signo sacro*; y,

4 Aunque uno de los lugares en que más sistemáticamente se expone este tema es en *Crisis*, he omitido aquí hacer una exposición del tema en dicha fuente. No obstante, como se puede evidenciar: retrotraigo conceptos fundamentales de la manera como Husserl desarrolla allí su descripción del mismo. En español ha sido Antonio Aguirre quien nos ha ofrecido una de las exposiciones más completas del tema (Cf., AGUIRRE, Antonio. “Consideraciones sobre el mundo de la vida”. En: *Revista Venezolana de Filosofía*, No. 9, 1979, pp. 7-32 y No. 11, 1979, pp. 7-31).

5 Cf., VARGAS, Germán. *La experiencia del ser*. Bogotá: San Pablo, 2005, pp. 115 y *passim*.

6 Cf., VARGAS, Germán y REEDER, Harry. *Op. cit.*, p. 24, n. 4.

7 HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. México: UNAM, 1980, §7, p. 29 ss. En adelante se citará como EJ.

8 *Ibid.*, §8, pp. 32 -41. Como complemento de esta formulación se puede ver la indagación que hace Husserl en *Crisis*, a saber: “Todo ‘fundamento’ alcanzado remite de hecho de nuevo a otros fundamentos, todo horizonte abierto despierta nuevos horizontes” (HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1990, §49, p. 179. Se ha citado y se citará como *Crisis*).

9 Cf., HUSSERL, Edmund, EJ, *Op. cit.*, § 4.

además, allí converge una *comunidad*: para encontrarse y celebrar, para recibir al recién nacido, para despedir a los muertos; para confirmar y ratificar en la fe, herencia de los mayores y compromiso de cada sí mismo que la asume; para consagrar la unión de los amantes. *Mundo de la vida*, pues, es *mundo del sentido* experimentado por *mí* y por los *otros*, por *nosotros*.

1.1 El mundo como "terreno universal de creencia"

Como es sabido, uno de los autores que más valoró Husserl durante toda su carrera científica fue a David Hume. Y si algún concepto le debe a Hume tanto como al empirismo británico es, precisamente, su noción de *Belief*. Obviamente, no se trata de una asunción a secas; ni mucho menos acítica. Por el contrario, es en el alegato contra Descartes que aparece –como en Hume– la noción "creencia". Es cierto que al tratar con la experiencia del sujeto en el mundo de la vida una *evidencia* se impone: toda operación vital requiere y tiene un "suelo común"; en sí, aunque pudiéramos ponerlo todo en duda, el mundo mismo ya está fuera de ella. No es el *cogito* la *primera evidencia*; sino el *mundo*. Y, ¿por qué? Puesto que o bien forma parte del *ahí* en el que nos encontramos, como seres vivientes; o bien, es el *ahí* en el que se nos ofrecen todos y cada uno de los *correlatos* –eidéticos y materiales; noéticos y noemáticos– de la conciencia. De ahí que el intento de explicitarlo pueda llevar a la ciencia, y ésta última, precisamente por la *mundaneidad del mundo*, sea –como la llama Husserl– materia de una *doxa universal*; esto es, el *mundo de la vida* mismo está *pre-dado* y es el terreno en el cual se evidencia toda *donación*. No es, por tanto, que tuviéramos que "demostrar" la existencia del mundo; es que cualquier operación vital, incluyendo las de: *mostración* y *demonstración* propias de las ciencias, ya presupone la existencia del mundo.

Se precisa ahora profundizar el sentido del título "creencia" en este caso. Ésta, por supuesto, no es una evidencia, y tampoco es una intuición. Para abreviar, se puede advertir que esta expresión muestra lo *sobreentendido en lo entendido*. A partir de aquél, y especialmente cuando deja de ser tal, es posible ir de lo presupuesto por válido "así e indefinidamente", al dato que puede servir de soporte para lo asumido; en ese tránsito la *creencia* puede ser decepcionada, o, plena de contenido. *Creencia*, en cuanto sustantivo, es, como se sabe, efecto de la acción (movimiento: verbo) de *crear*; creemos cuando, al menos temporalmente, se aísla la duda en una operación cognoscitiva; la creencia tiene, pues, el carácter de un estado mental de primer orden¹⁰; en ella el sujeto simple y llanamente se atiene al *darse* –de cosas, objetos, situaciones, juicios, prejuicios, etc. Tal estado mental siempre puede ser puesto en cuestión. Creemos creencias que ofrecen un nivel de "estabilidad"

10 Cf., NENON, Thomas. "Husserl's Theory of the Mental". En: NENON, Thomas y EMBREE, Lester (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1996.

del *darse* del mundo a nosotros; ponemos en duda nuestras creencias cuando lo que creemos sufre un desacople con los hechos, con otras actitudes intencionales de otros sujetos, con nuestros recuerdos, con nuestras expectativas, etc. En cuanto "terreno universal de creencia" el *mundo de la vida* es el espacio, el lugar, la ubicación: que ordinariamente habitamos, con el prejuicio de no tener prejuicios sobre él. La vivencia ingenua de este dársenos pasivamente el *mundo*, de manera todavía incuestionada e incuestionable, configura lo que "creemos".

¿Qué se nos da, pues, como "terreno universal"? Desde luego, no es esta calle, o este edificio, o este día, o esta audiencia; sino estructuras que posibilitan, *stricto sensu*, mi ser-en-el-mundo; sin las cuales la experiencia misma no es realizable. A título de ejemplo:

- la temporalidad: el haber-sido, el ser-aquí-y-ahora, el poder-llegar-a-ser;
- el espacio: el estar yo aquí y Ud. allá; el estar cada cosa en su sitio, el tener cada cosa su sitio; el poderme referir a las cosas del mundo, de mi mundo, del mundo que tenemos en común, con la posibilidad de que el otro, Ud. u otros, comprendan en ésta u otra lengua lo que digo;
- la lengua, la lingüisticidad, los símbolos, los iconos, las marcas, las señales: indicios que permiten dar a conocer al otro, no sólo mi ser en el mundo, sino el sentido del mundo para mí, la posibilidad de que el otro, vía la ideación, capte mi experiencia de mundo, a partir de su propia experiencia de mundo;
- la corporalidad: el ser cuerpo de mi cuerpo entre otros cuerpos¹¹ –ánimicos o inanimados–, el poder encontrar con mi cuerpo cosas, puras cosas, que entran en el campo de mi experiencia de mundo, en mi mundear, en el mundear del mundo. A esto es, a modo de ejemplo, a lo que se llama "estructuras del mundo de la vida". Y éstas en cuanto tales, al tiempo, son *modus essendi* y *modus cognoscendi*, esto es, modos de ser y modos de conocer.

1.2 El mundo como "horizonte de los horizontes"

Dos términos están en *correlación*: perspectiva y horizonte. Del "mundo de la vida" se puede hablar, como a menudo lo dice Husserl, al mismo tiempo, como

11 "(...) el cuerpo es también una cosa, una cosa física como cualquiera otra, así, por tanto, ella también tiene su espacio y es llenada con una materia propia y con una materia que le es anexa. Él es una cosa entre otras cosas, y entre ellas él tiene sus cambios de lugar; está estacionado o exactamente en movimiento como lo hacen otras cosas. (...) es precisamente un cuerpo, el portador del *ego*; el *ego* tiene sensaciones y estas sensaciones son 'localizadas' en el cuerpo, en parte aquí como pensamientos, y en parte allí inmediatamente por las apareencias" (Cf., HUSSERL, Edmund. *Hua XVI, Op. cit.*, p. 137; 161/2).

"horizonte de los horizontes" y como "perspectividad de las perspectivas". En el segundo sentido está incluida la primera persona de quien percibe el horizonte; en el primero está incluida la materialidad que se ofrece perceptualmente al sujeto. Propio del horizonte es que en su darse, se da perspectivizado; esto es, en cuanto "límite visual" aparece como la lejanía que alcanza el sujeto con su mirada; mientras en cuanto perspectiva ofrece la "estancia" de quien percibe cómo lo dado a un sujeto de una pura región –sea ella material, formal, imaginativa, alucinativa, ficticia, etc. – emerge, en tanto sentido, con múltiples posibilidades de desenvolvimiento, motivado por la experiencia del sujeto-en-el-mundo. De hecho, una de las formas de explicitar la *correlación horizonte-perspectiva*, es, precisamente, caracterizando al horizonte como conjunto de posibilidades o perspectivas que se ofrecen en un asunto, situación o materia. Pero, el horizonte, al mismo tiempo, es límite, espacio, superficie, lugar, paisaje, frontera, término temporal, nivel estratificado. Al cabo, pues, el horizonte es, de suyo, una *estructura hylética*; el horizonte nos es común a los diversos sujetos en una situación; pero, ante el mismo, cada uno de ellos tiene y conserva su propia perspectiva; con ello queda en evidencia que el horizonte es "común", "objetivo", "objetivado" o "intersubjetivizado", mientras la perspectiva es "individual", "subjetiva", "propioceptiva" o "individuada". Que es una *estructura hylética* no cambia el hecho de que sea, al mismo tiempo, una *estructura eidética*; es decir, comporta, *qua mundo*, el ser *modus essendi* y *modus cognoscendi*. Es claro que el horizonte es objetivo, y, por ello mismo, en él, o respecto a él, podemos definir acuerdos o desacuerdos, derivados de la pluralidad de perspectivas de los sujetos, esto es, de las múltiples interpretaciones que todos y cada uno de ellos puedan hacer. Como perspectiva, el interpretante –que cada uno de nosotros es– ofrece una "visión" que tiene una doble posibilidad de ser sometida a *control crítico*; el interpretante que somos valida para sí y para los otros su comprensión de la horizontalidad del mundo.

Por definición y por principio la horizontalidad de los horizontes es infinita; y la perspectivización en que acaece el ser interpretado, por el interpretante que somos, también lo es. A una objetividad ilimitada le es correlativa una subjetivación ilimitada, igualmente. Y, en todo caso, uno y otro en su desenvolvimiento obedecen a *leyes de estructura*; como por ejemplo, en el horizonte de la comprensión matemática se puede hallar "belleza y elegancia"; la primera implica la simplicidad y la segunda la claridad; y no es que por ello se pierda la vivencia estética, aún cuando la experiencia legaliforme siga estando en el horizonte formal. Veamos el mismo ejemplo en el caso de la perspectividad: definidos los caracteres de un personaje literario, sea el caso don Quijote de La Mancha y Sancho Panza; Sherlock Holmes y Dr. Watson; Raskolnikov y Sonja, la conducta de los mismos implica *ley de estructura*; lo que ha llamado Mijaíl Bajtín¹² la *autonomía del personaje*. Puede

12 Cf., BAJTÍN, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

sucedir que se atribuyan caracteres de Sancho Panza a don Quijote, como lo hace Savater¹³ en su obra *Instrucciones para olvidar el Quijote*; puede ser que Sancho Panza se relacione con Dulcinea, atribuyéndole los valores quijotescos, pero tratándola como Aldonza Lorenzo. El horizonte de los personajes no cambia por la perspectiva que un nuevo intérprete pueda darle a ellos, pero queda en discusión la validez de estas últimas.

2. La fenomenología del lugar

El total de las imágenes ahora mantiene una coordinación continua, pero ésta es otorgada a manera de un privilegio de los sistemas de los lugares; las cualidades de las imágenes, esto es, sus coloraciones unitarias, de veras tienen una única unidad, a través de los sistemas de los lugares y de su propia coordinación con estos sistemas¹⁴.

¿Qué es y a qué se refiere una fenomenología del lugar? Es en *Cosa y espacio* donde manifiestamente Husserl introduce la expresión "sistema del lugar" (*System der Orte*)¹⁵. ¿Qué diferencia hay entre *espacio* y *lugar*? Aquí hay una diversidad de matices que deben ser tematizados propiamente. Mientras el *espacio* sólo se da en el ámbito de la *intuición*, el *lugar* es *cosa misma* –y, también puede decirse: *ámbito*– para la *percepción*. Es claro que esta última sirve o puede servir de base para el desenvolvimiento de las *multiplicidades intuitivas*; pero también lo es que el *espacio*, en cuanto tal, no refiere ningún *lugar*, y puede ser *compuesto intuitivamente* sin referencia a *datos perceptivos*; tal es el caso de las diferentes concepciones que existen sobre éste (mencionemos, aquí, a modo de ejemplo los títulos "espacio euclidiano", y, "espacio noeuclidiano"), que pueden ser *compuestos* en el *ámbito categorial* y *desenvueltos eidéticamente*. El *lugar* es *ámbito* de la *correlación perceptual*; de hecho, aunque se trate de una emoción, de un sentimiento y de cualquiera otra forma *abstracta*: no es posible *percibir* algo que no esté dado en un *lugar*. Pongamos, aquí, unos ejemplos de *formas abstractas* que son "localizadas" en la *experiencia perceptual*: la furia de la mirada, la tristeza del rostro de otra persona, la proximidad de la lluvia, la 'enfermedad' de la planta. Desde luego, no se pueden "ver" *títulos* o "cosas" como: "furia", "tristeza", "proximidad", "enfermedad". Pero pueden ser completados, por la percepción, los indicios que dan o darían cuenta de ello –como se llaman en el

13 Cf., SAVATER, Fernando. *Instrucciones para olvidar el Quijote*. Madrid: Taurus, 1996.

14 HUSSERL, Edmund. *Hua XVI, Op. cit.*, p. 186; 156.

15 "El elemento de profundización en su fusión continua de la continuidad unitaria del sistema de los lugares [*System der Orte*] (...), constituye una distinción fenomenológica esencial entre el campo doble y el campo unitario" (HUSSERL, Edmund. *Hua. XVI, Op. cit.*, p. 146; 174).

Nuevo Testamento: los signos de los tiempos” (Mt. 16, 3), para referir el pronóstico: lloverá, hará sol, etc.–; la pregunta, entonces, que cabría es la siguiente: ¿no se trata de *índices categoriales* (repetamos los ejemplos: “furia”, “tristeza”, “proximidad”, “enfermedad”), esto es, de *intuiciones categoriales*?

Dejemos, al menos por ahora, en suspenso la respuesta. Vayamos en cambio al caso de la *intuición*; en este caso, de la *intuición de las formas puras*. Puedo intuir las formas geométricas sin que ellas se den “localizadas”, diríamos, *contrapuestas* (*Gegenstand*), como *objetos* (*Objekt*) de la *percepción*. Y, en el orden de la *variación imaginativa*: puedo poner las formas intuidas, puedo mantener “transparentes” sus superficies –el triángulo en cuanto tal, el cuadrado en cuanto tal, el círculo en cuanto tal, etc.–, sólo delineadas sus formas. Puedo detener mi atención y hallo que la línea –que delinea– puede tener algún color, digamos, por ejemplo, negro; pero el trasfondo en el cual aparece la imagen puede ser transparente; como lo puede ser la superficie misma de las figuras. Claro que puedo “colorear” –de nuevo, puesto en el plano de la imaginación y en el despliegue de las *variaciones imaginativas*– superficie y trasfondo; o superficie sobre la cual sólo se delinea.

El *lugar* y los *objetos dados en los lugares* configuran el *sistema de los lugares*, precisamente como coordinación entre el *darse* de un objeto en su proximidad o lejanía con respecto a otros objetos, incluyendo entre estos mi propio cuerpo como objeto. Así, entonces, cada cosa aparece “subtendida en un lugar”¹⁶, dentro del “campo visual del lugar”¹⁷; y, con ello, se configura una “formación absoluta” que, en todos los casos, “puede también estar acompañada con una coloración completamente diferente”¹⁸. Sólo se da como válido el caso en el cual, entonces, se hable de un *lugar* dentro de un “sistema del lugar” para cada *objeto* o *cosa* que *aparece* en el campo visual; pero ella *aparece*, como tal, *adyacente a...* El “sistema de los lugares” configura, a su turno, el “sistema de los objetos”; tal configuración implica que el “sistema del lugar” que le es “propio” a cada *objeto* o *cosa* se enmarca o encuadra en relación y en entretejimiento¹⁹ con otros sistemas –de *objetos* o *cosas*. Así, entonces, el “sistema de los objetos” viene configurado por la dación de *horizontalidad* en que las cosas aparecen, *se dan*, a la *percepción*; cabe decir aquí: *se objetivan*²⁰.

16 *Ibidem.*

17 *Ibidem.*

18 *Ibidem.*

19 “Nuestro presente concierne al entretejimiento, en una correlación remarcable, de la constitución de la cosa física con la constitución del *Ego-Cuerpo*” (HUSSERL, Edmund. *Hua*. XVI, *Op. cit.*, p. 137; 162).

20 Varios títulos confluyen y tienen que ser cuidadosamente caracterizados: *Cosa*. Ésta, en efecto, cuando y en cuanto *aparece*: se da *contra-puesta* a quien la experimenta –en

Con respecto a ellas mi cuerpo está cercano o distante, quieto o en movimiento, arriba o abajo. El sistema dentro del cual se da un *objeto* en el *escenario del sistema de los objetos* configura el *entre* o *cabe*. La *pura cabencia* tiene tanto una dimensión óptica como una dimensión lógica; el *entre*, que acontece en la relación de las cosas, es el que se despliega, análogamente, en la relación entre un *cuerpo humano* (Leib) y los *objetos*; la *cabencia* es de *cosas entre cosas*, así una de ellas sea mi *corporalidad humana* (Leib), esto es, mi subjetividad en tanto cuerpo. Pero, ¿puedo *percibir* una *cosa*: sin olor, sin distancia dentro de mi campo visual, sin estar ella en relación con distintas posiciones con *respecto*²¹ a mi propio cuerpo; esto es, al margen de mi *experiencia corporal*? Las cosas, al ser percibidas, al estar dadas en el campo visual, o en el campo de las cinestésias, se nos ofrecen por *escorzos*. Cada *dación* de un *escorzo* de la *cosa* anticipa diversas otras *dimensiones*, o *aspectos*, o *escorzos* de la misma. Y así, la *percepción* vive de la *localización*, *mutua localización* de las cosas con *respecto* al cuerpo;

este sentido *Gegenstand*-. *Objeto*. Éste puede ser "rendimiento" de la *percepción*, en el modo de *percepción intuitiva*; en ella, *percibo lo percibido*, en cuanto lo anticipo y, con el darse de y en la *experiencia perceptual*, puedo *corregirlo*, *variarlo*, *completarlo*; así, entonces, sólo se da *objeto* -*Objekt*- en cuanto *objetivado*. Ahora, no todo *objeto* en tanto *objetivado* es "rendimiento" de la *percepción* -como quedó indicado en los ejemplos de la abstracción geométrica, que es, igualmente, como se vio, *eidética*-. *Objetivación*. Es, en el caso de lo *dado* o *donado* primigeniamente a la *percepción*, paso de la *percepción* de la cosa -en cuanto *fácticamente dada* a la *percepción*- a la *intuición*. De ahí que se pueda hablar de *percepción intuitiva*. Como se puede constatar en la experiencia: una vez dada esta tal constitución, como "rendimiento", el sujeto puede referirse, sin más, a la *unidad completa de sentido* o *intuición* de la *cosa* en tanto *objeto*. Vamos a decirlo así: la *transposición* -como "rendimiento"- de lo *contra-puesto* (*Gegenstand*) en *objeto* (*Objekt*) acontece al cambiar, pues, del plano de la *percepción* al plano de la *intuición*. *Desenvolvimiento de multiplicidades*. Resulta claro, entonces, que la *percepción*, tanto como la *intuición*, obedecen a "leyes de estructura". Una vez captada una faz, aspecto, o *escorzo* de una *cosa en tanto contrapuesta*: se derivan anticipaciones que son, por decirlo así, fruto del desplazamiento de la "trayectoria ideal de la mirada" -o de las otras formas de *percepción* que finalmente ofrecen un *escorzo como si fuera visto*-. Caso idéntico ocurre con la *unidad completa de sentido* a la que llamamos *intuición*: sea que se configure a partir de los datos donados en cuanto unidades anticipatorias de sentido, o sea que se configure a partir del puro darse de la "visión interior" (*intuito*) sin necesidad de un *precepto* correlativo.

21 No es un tema del que se pueda hacer una exposición detallada aquí. Sin embargo, cabe observar cómo Xavier Zubiri desarrolla la *respectividad* como categoría fundante de su proyecto intelectual. Según nuestro entendimiento: una tal categoría, *respectividad*, tiene hondas raíces fenomenológicas; como se indica someramente aquí. No es de extrañar que en Zubiri tenga un "eco fenomenológico"; como se sabe, él hubo de desarrollar sendas tesis, durante su formación, sobre el tema del juicio en Husserl. Para que no quede enteramente vaga nuestra indicación, digamos que: *respectividad* señala el *estar-unas-cosas-en-relación(-o-respecto-)-a-otras*; sea que entre ellas, una entre tantas, la "cosa" Leib sea una más. Ahora bien, ¿estará Dios como otra, en esa pura *respectividad*? Tal lo insinúa Zubiri en *El hombre y Dios*.

de las cosas con respecto a otras cosas. La *percepción*, que vive de la *relación* con el *lugar*, no entrega *unidades completas de sentido*, esto es, *intuiciones*, aunque intrínsecamente las anticipe y, en muchos casos, estas últimas puedan tener por base aquéllas.

La *percepción* no sólo es un ámbito distinto de la *intuición*, sino que ofrece la calidad de interface entre el *órgano percipiente* u *órgano de la percepción*, a saber, el *cuerpo*, y la facticidad de las cosas que se interrelacionan, no en uno, sino en una *multiplicidad de sistemas de lugares*. Estos *sistemas de lugares* refieren: el *subsistema* de cada cosa en su individualidad, que ofrece tanto *unidad hacia sí* como *unidad hacia el entorno*. El *cuerpo humano* (*Leib*), como *cosa* (*Körper*) –que también lo es–, se relaciona como unidad: consigo misma y con los sistemas de los objetos que le sirven de entorno. Al relacionarse, al estar *en respectividad*, crea y vive el *cabe*. El *cuerpo humano* no sólo vive como cosa entre las cosas, sino que, al mismo tiempo, es cosa entre las cosas; literalmente: *cabe* entre ellas. Al *vivir*, como conciencia o *vida que experimenta el mundo*, la *correlación* es la *cabencia* o despliegue del sentido –de las cosas, del espacio, del mundo, del ser. Pero estar en ella, como en una suerte de *pertenecer*: requiere un *lugar*, ser *ubicado*, poder –en fin– *caber*. Un modo del *cabe* –queda visto– *indica la posibilidad misma del sentido*; el otro modo refiere la pura materialidad óptica de la *cosa cuerpo humano* de estar (*sein*) en un *ahí* (*Da*) en el que permanece *siendo* (*seinendes*), a su turno, un *ahí* (*Da*)²². La interrelación del *sistema de los lugares* de las cosas en sus mutuas interrelaciones con el *sistema de la cosa cuerpo humano* (*Leib*) produce y realiza –por despliegues sucesivos que tienen el carácter de *multiplicidades ordenadas*– la *cabencia* de la *cabencia*. La *cabencia* es el estar siempre *entre*:

- de las cosas *entre cosas*, así una de éstas sea la *cosa-cuerpo-humano*;
- de los objetos *entre objetos*, que, como tales, sólo están dados en el orden de la *intuición*–;
- del *cuerpo humano*, que nunca se da *perceptivamente* –sino propioceptivamente– a sí mismo como sí mismo, sino única y exclusivamente en el orden de la *intuición*–;
- de los *sujetos entre sujetos*, lo cual puede ser evidenciado por la presencia del *alter* en el *campo perceptual*, pero que es *intuido* como tal en la *esfera intuitiva* –hasta constituir la ética²³.

22 Incluso en una postura no metafísica –vale en este caso decir: *meramente fenomenológica*–: la pura *corporalidad humana* opera como *Dasein*, en cuanto *cabe* que al desplegarse constituye y realiza el sentido; y, opera como *pura onticidad* (*seinendes*) que se ubica en cuanto *sistema del lugar* (ente) en el *sistema de los lugares* (onticidad).

23 Tanto Nenon como Gamboa nos han mostrado cómo acontece ello, específicamente, al tratar la *teoría de lo mental* en Husserl (Cf., NENON, Thomas. *Husserl's Theory of the Mental*, Op. cit., y GAMBOA, Sonia. "Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental". En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. 4, 2010).

Husserl habla sobre cómo la fenomenología como proyecto científico, tiende a describir las *estructuras del mundo de la vida*. Como se ha mostrado, el *cabe* y la *cabencia* son *estructuras del mundo de la vida*. Tales son *estructuras óntico-ontológicas*; acontecen tanto en el *orden del ser* como en el *orden del pensar*. Cuando se examina el *cabe* desde el ámbito específico teórico de la comprensión se puede ver su despliegue como *lógica formal*; pero dado que ocurre en sí en *el mundo* mismo, sin que sea referida al mundo de la vida, sin que todavía se introduzca la esencial actividad constituyente del sujeto –que torna al *Mundo Uno*, en cuanto tal, en *mundo de la vida*. Ahí, pues, ya está dada la pura *cabencia* que, sin producir sentido en cuanto tal, es condición de posibilidad para éste. La *cabencia*, digamos, *material* –del *Mundo Uno*– es *estructura trascendental* que puede ser desplegada por el sujeto en *estructura formal*.

2.1 El borroso límite entre "cinestesis", percepción e intuición

Mi cuerpo vive el sentido cinestésicamente, aunque el ámbito de las cinestesis no es la única dimensión en que experimentamos el sentido; de hecho, también se me da en las esferas de la imaginación y de la intuición. Puedo caminar a oscuras en la noche y encontrar la perilla de la puerta sin que, en rigor, se me dé intuitivamente ni el espacio, ni el objeto "puerta", ni el objeto "perilla". La búsqueda de la perilla en la oscuridad, por la típica de la experiencia cinestésica, me hace desplazar la mano más arriba de mi cadera y más abajo de la altura de mi hombro. En esta experiencia cinestésica el *punto cero* del desplazamiento de mi mano se da con respecto al yo cuerpo dentro del cual, con respecto a mí mismo, la mano se halla en su propia medianía. Y, sin embargo, no lo estoy "pensando"; no tengo una lista de proposiciones que clarifiquen la orientación de mi mano; la *respectividad* –*cabencia* y *correlación*– cuerpo humano (*Leib*, en este caso, *mío*; esto es, *yo-cuerpo*, *mi-propio-yo-cuerpo*) y cuerpo físico (*Körper*, en este caso: perilla, puerta-perilla, umbral de puerta, etc.). Análogamente puedo designar este conjunto de operaciones cinestésicas: *razonamiento espacial*; y puedo, en efecto, reducirlas a interacciones de estos *sistemas de localizaciones*. Sin embargo, en la experiencia misma, de hecho, no operamos ni con "esquemas", ni con "mapas", ni con "proposiciones".

Así, al comunicar mi experiencia cinestésica, en efecto, puedo introducir dimensiones imaginativas –e incluso diagramáticas–, categoriales y eidéticas que no forman parte de la experiencia cinestésica propiamente dicha. En el dárseme cinestésico de la facticidad a mi corporalidad, en la experiencia como tal, la secuencia temporal determina mis posibilidades de abrir la puerta. De hecho, el tanteo con la mano en la oscuridad está inserto en la secuencia temporal *ya-sido*, *ahora*, y, *todavía-no*. Bien puede ser que *ya-sido* me indique el *haber* tenido éxito o el *haber* fallado en mi intento de búsqueda en la oscuridad; que *ahora* me indique el acople o el desacople presente de mi búsqueda; y, que *todavía-no* me abra el horizonte de nuevas acciones cinestésicas que pueden completar el ejercicio de mi desplazamiento en el *lugar*, esto es, un *nivel de corregibilidad*, también dado en este ámbito de experiencias.

¿Dónde hay aquí, en alguna de sus dimensiones, *intuición*? El *cuero percipiente* no tiene ningún despliegue ni categorial, ni eidético; pero, el acierto o desacierto en el desenvolvimiento de la experiencia valida o invalida el sentido de la acción pretendida. Y toda ella es una *unidad incompleta de sentido* en desenvolvimiento en el flujo incesante de la percepción, de la percepción cinestésica, que bajo ningún título es ni completa, ni, en sí, autónoma; tal autonomía sólo se logra en cuanto *intuición*. Ésta es, en cambio, *estructura y unidad completa de sentido*. Ciertamente, la intuición –como tal– puede tener “aire de familia” con la percepción. ¿En qué? En que dentro del conjunto del *darse*: aparece el *darse en persona*, esto es, a la *percepción*; pero la intuición es otro nivel. Desde luego, el *darse* también se hace presente en ella, pero allí en modo *eidético*.

2.2 El lugar: ¿qué es?

Todas las distinciones del lugar de las cosas son comparables y pueden ser parcial o totalmente coincidentes en el modo de congruencia²⁴.

El desenvolvimiento de los lugares es algo absolutamente invariable, algo siempre dado. (...) el total desenvolvimiento de los lugares (...) es meramente llenado a manera de cambio. (...) el desenvolvimiento de los lugares (...) es una secuencia, ésta no desenvuelve los lugares mismos²⁵.

La propiedad más característica de *lugar* es que se ofrece siempre como un *ahí* (Da). Se trata, pues, de que cada cosa –sea física o humana– se *ubica*, está *ubicada*, puede ser *ubicada*. Cada cosa tiene un *ubi*, o “en dónde”. Al referir el *lugar* todavía no se discute que las cosas lleguen a hallarse en un determinado sitio; tampoco si ellas lo alcanzan como efecto de una decisión voluntaria o es tan sólo la acción de meras fuerzas que determinan el movimiento; tampoco entra en juego el hecho de que el moverse de un punto a otro requiera un agente externo a la cosa movida o que intrínsecamente ella ejecute acciones de movimiento. *Ubi* indica, como se ha dicho, “en dónde”; refiere, entonces, *lugar* (*locus, loci*), *locación, posición*. La *ubicación*, a diferencia de *lugar*, implica un *Ego-Polo*. Pero éste, que también en cada caso se halla *localizado*, tiene que poder precisar las cosas en un determinado ahí para poderlas *percibir, aprehender*, en suma, *experimentar* en el ámbito de las *cinesias*. Por cierto, un *poderse atener* a las cosas, como cosas que *nos circundan* –que *configuran* nuestro *circunmundo*, más aún: que son *nuestro circunmundo vital*– implica que se desarrolle una *síntesis pasiva* en la cual lo que se da, en cuanto se da como

24 HUSSERL, Edmund. *Hua XVI, Op. cit.*, p. 174: 147.

25 *Ibid.*, p. 179/180; 151.

"comparable y coincidente" e "invariable". Entonces, en el estrato básico de la experiencia cinestésica se obra un *sistema* que sirve de referencia: sí al estar de las cosas ahí; pero visto desde el cuerpo humano: *un poderse atener a las cosas que pasivamente está sobreentendido*.

Obviamente esta *donación* –en síntesis pasiva, que se ofrece como *sobreentendido*– también puede fallar: las llaves no están donde mi mano, pre-predicativa e irreflexivamente, las buscaban. El *lugar* no ha cambiado su estancia: el bolsillo sigue ahí, al alcance de mi mano, a la altura de mi pierna; hay la misma abertura en mi pantalón que me permite operar cinestésicamente buscando, sin pensarlo, las llaves. Pero lo *sobreentendido* deja de serlo. Ahora debo "traducir" proposicionalmente mi experiencia: tránsito de la pre-predicación a la predicación: ¿dónde están las (mis) llaves? Los *lugares* no han cambiado en la experiencia descrita. Las cosas han sido desplazadas, removidas, re-situadas. Puedo volver a orientarme pasiva, cinestésicamente: tanteo, con mis manos, la mesa y fallo en la búsqueda; camino y observo por la habitación; abro un clóset, remuevo las cosas en su pura "coseidad" en el cajón de la mesa de noche. No atino, ahora sí, con el *objeto* buscado. Las llaves, de su pura *coseidad* de cosas en que estaban y podían permanecer mientras las buscaba en mi bolsillo: se han tornado ahora en *objeto*. Las cosas en el cajón se mantienen así, sólo *hyléticamente signadas*. Y lo son porque he desbordado el ámbito cinestésico-perceptual y he dado curso a su objetivación; y si alguien me pregunta: "¿qué buscas?", puedo responder, *sin tener que re-situar en mi memoria*: "¡Las llaves!". Lo que, en cambio, si quiero *localizar* y *localizarlo en el mero y puro espacio físico* es, ahora, el *objeto*, que ahora es *objeto de mi búsqueda*. Así, se puede decir, lo que *objetiva* la cosa es el fallo de mi *actitud intencional* puramente *cinestésica*. De nuevo, se puede insistir: ¿ha cambiado el lugar, han cambiado los lugares, de mi búsqueda? Es obvio que no; lo que ha cambiado es mi *actitud intencional*: de meramente cinestésica, digamos, *pasiva*; a una *activa, atenta y deliberada* búsqueda. Incluso puedo ver cómo los lugares l_1, l_2, l_3, l_n se mantienen siendo sí mismos idénticos en los tiempos t_1, t_2, t_3, t_n . En cambio, puedo observar, se ha dado el tránsito de cinestesis k_1 a k_2 y de ésta a k_3 y así sucesivamente hasta k_n : todavía en el plano cinestésico toco en un bolsillo, toco en el otro, palpo la mesa, toco otro bolsillo en mi pantalón, verifico en mi chaqueta. Pero en algún momento también k_n falla. Entonces, a su vez, lo que falla es la *habitudinalidad cinestésica* de lo que se me daba como *sobreentendido*. Ahora debo operar un cambio de la *actitud intencional cinestésica* (i_k) a una *actitud intencional imaginativa* (i_{im}) y/o a una *actitud intencional intuitiva* (i_{in}) que se puede modalizar como *categorial* (i_{in+c}), como *eidética* (i_{in+e}), etc.

Volvamos ahora a la cuestión formulada como título de este párrafo: el *lugar* es un *puro ahí*. Visto desde el *sistema de las cosas* es un *estar óptico*; visto desde el *sistema de los objetos* es una ubicación desde el *ahí-sujeto-cuerpo* que crea un *sistema de habitualidades*. El paso del uno al otro está determinado, en todos los casos, por la *actitud intencional*. Aunque la siguiente afirmación exija más exposición, nos sirve

para sintetizar lo expuesto: *el lugar es la condición de posibilidad del mundanear del mundo y del ser-en-el-mundo.*

3. El puro *cabe* en la experiencia perceptiva

Una corporalidad es vista, pero deja abierta infinitamente muchas posibilidades para posteriores corporalidades, a saber, en el "entre" (Zwischen). Pero el "entre"²⁶ es constituido por el hecho de que continuas expansiones, no obstante existentes, pueden ser unidas de varias maneras, y finalmente en una manera continua, por la intermediación de una expansión continua. El "entre" como vacío, aunque continuamente llenable, espacio, como la mera posibilidad de intermediarios reales caracterizados en una determinada manera legaliforme, es lo que nosotros podemos, así, tener aquí, aunque no podemos decir que el espacio vacío pueda ser visto. Que nosotros veamos que hay cuerpos, y junto con lo que vemos, podemos captar el "entre", cual fantasía que se puede poblar con cuerpos de esta o de esta otra manera. Así el espacio no es más que co-visto²⁷.

Hemos descrito diversas maneras del darse del *cabe* o *entre*. Pretendemos, a modo de conclusión aquí, relacionarlo exclusivamente con la *corporalidad humana*, esto es, tematizarlo en lo referente al *campo perceptual*. Aquí, entonces, tiene sentido partir de la observación de Husserl según la cual: "(...) el punto-*ego* se mueve en el espacio"²⁸. Quedan implicados, dentro de este modo de referir el *ego*: el *ego* mismo, su *movimiento* y el *espacio*. Como hemos dicho, éste último sólo existe y se da para el sujeto; pero la observación de Husserl no podía ser más precisa: para el *sujeto* –que, bajo ninguna circunstancia deja de ser *cuerpo humano* (Leib)– en tanto *ego* –cabe aquí decir: en *funciones trascendentales*– deviene el *espacio*; puede expresarse esto mismo diciendo: el *cuerpo* –no el *ego*– simple y llanamente *experimenta* el aquí, el allá, el arriba, el abajo, etc., en cuanto *localizaciones* de las *cosas* y las *cosas* en cuanto *ubicadas*; y todo ello acaece en el plano de las *cinestesis*. Ahora bien, si el *sujeto* se *representa* los *sistemas de localizaciones*, entonces, *eo ipso*, deviene el *espacio*; y deviene, digamos, como una *toma de conciencia de sí mismo* –bien que explícita, bien que implícita– de que *uno mismo* está fungiendo como *punto cero* a partir del cual:

26 El texto alemán no usa comillas para las siguientes menciones de la palabra *Zwischen*. La traducción inglesa, en cambio, sí. Por dar un sentido que enfatiza el término "between" –requerida en esta exposición– asumimos la sugerencia de la versión inglesa de Richard Rojcewicz.

27 HUSSERL, Edmund. *Hua XVI, Op. cit.*, p. 262/3; 223.

28 *Ibid.*, p. 242; 204.

distancia, altura, profundidad, volumen, etc., son especializados, como tales en el *orden trascendental* –ora *imaginativo*, ora *intuitivo*.

Desarrollar *esquemas* o hallar *tipicidades* son rendimientos de la *subjetividad*, es claro, pero *qua ego*; entre tanto, vivir en las *habitualidades* con *ubiestias* y *cinestias* son *modos* de *experiencia* del *yo-cuerpo*; éste vivir entrambas es, básicamente, realizado bajo *síntesis pasiva* que, en todo caso, puede ser trasladada al ámbito de la *síntesis activa*. Desde luego, es el *mismo cuerpo* –como Husserl lo enseña:– en tanto *portador del ego*²⁹ el que puede, sucesivamente, cambiar su actitud intencional: hallarse en el *plano meramente cinestésico* o dar curso a la *experiencia trascendental*. Se comprende así que “Una estricta *correlación*³⁰ determinada es, por tanto, constituida entre la posición del *ego* y el aparecer, tal que una determinada imagen de la serie de desenvolvimientos de la expansión pertenece a una completa determinación del punto espacial como posición del *ego*”³¹. Que, en efecto, es el punto al que nos lleva una cuidadosa delimitación entre *percepción* e *intuición*. Sí; con la primera tanto como con la segunda se vive la *correlación*; la primera sólo ofrece el darse *ubistéscico-cinestésico*, esto es, el *lugar* y, con él, el *sistema del lugar*, los *sistemas de los lugares*, al cabo, la cosa y ella entre otras *cosas*. Mientras en la segunda no sólo se nos da el *espacio*, sino también las *multiplicidades ordenadas de desenvolvimiento de los objetos*.

Demos ahora un paso más, “(...) el aparecer mismo (...) visual y táctil (...) permite el aparecer visual al ser localizado materialmente entre lo táctil, y lo táctil entre lo visual. Pero este «lugar entre» (...) llega a través de la aprehensión (...)”³². El puro *cabe* tiene su manera prístina en la percepción. Bien que es ejecutado por el *cuerpo*, pero en la *respectividad* de lo material, de la materialidad. Ambas materias: *cuerpo humano* y *cuerpo no humano* se hallan *contra-puestas* (*Gegenstand*). Sin embargo, sólo el primero puede abrazar, envolver y entretejer de/con sentido al segundo; cierto es que el segundo soporta, sostiene y preserva al primero; pero en esta dialéctica el primero tiene la *función* de significar al segundo; y el segundo la de soportar no sólo el sentido, sino la de mantener y preservar al primero. Pongamos, pues, aquí la cuestión, ahora sí, ¿qué es el mundo de la vida y cómo acontece su *donación* como *cabe* en el *ámbito perceptual*? “El entorno de las cosas es equivalente a lo «percibido». Como el significado de las palabras «cabe» (*inmitten*) y «entorno» (*Umgebung*), este es un nexo espacial que unifica lo percibido especialmente de

29 “Adererseits ist dieses Ding eben Leib, Träger des Ich (...)” (Por otra parte, esta cosa es precisamente un Cuerpo, portador del *ego*); Cf., *Ibíd.*, p. 162; 137. La traducción inglesa, de Richard Rojcewicz, usa sistemáticamente la voz *bearer* para verter *Träger*.

30 Las cursivas no están en el texto.

31 HUSSERL, Edmund. *Hua XVI, Op. cit.*, p. 241; 204.

32 *Ibíd.*, p. 78; 64.

la cosa con las otras cosas copercibidas”³³. Como queda visto: no está usado el título *Lebenswelt*; tan sólo *Umgebung* (“entorno”, “contexto”; que, tal vez, aquí, por ello, se pueda equivaler con *Umwelt*); éste es el que *se nos dona perceptivamente*, que no aquél propiamente dicho. Y, como tal, se nos da como *mera y pura cabencia*. Así, entonces, el *puro cabe en la experiencia perceptiva* es un acontecer del mundo –el mundear– que llega a plena evidencia; que está exhibido como *donación* en el campo de las *cinestésias*. Dentro de ellas se configura un *poderse atener a las cosas* que se puede tematizar –según lo hemos mostrado– en su *respectividad*; esto es, de lo que se trata aquí es de un *cabe* que llega a plena exhibición, sí, del mundo –*qua* y en tanto *com-posición* de lo dado ahí en la circundamuneidad–, pero particularmente como *mi entorno*. Y, con respecto a las otras cosas que son *no-yo* –sea que las tenga o no dentro de mi *campo perceptual*– yo, como *cuerpo humano*, me hallo *en medio* de ellas, en su *medianía*.

Aquí se encuentra un límite exacto entre *percepción* e *intuición*: la primera es *cabencia cinestésica*; la segunda es *cabencia intelectual*, esto es, *eidética*. En el primer caso, para decirlo de una buena vez: se nos da como *entorno*, en el segundo caso, en cambio, como *mundo de la vida*. En los dos casos es el mismo mundo y el mismo sujeto, pero cambia la *actitud intencional*. Al despliegue del primero se lo llamará – como se ha visto aquí– *fenomenología del lugar*; al primero, en cambio, *fenomenología del mundo de la vida*.

Bibliografía

- AGUIRRE, Antonio. “Consideraciones sobre el mundo de la vida”. En: *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 9, 1979, pp. 7 á 32, y N° 11, 1979, pp. 7 á 31.
- BAJTÍN, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski*. 2 ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- GALLAGHER, Shaun & ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York, Routledge, 2008.
- GAMBOA, Sonia. “Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental”. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. 4, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil: Untersuch zur Genealogie der Logik*. Hamburg: Claassen & Govert, 1948 (Hrsg. L. Landgrebe).

- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hua. VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Hague: Martinus Nijhoff, 1973. (Hrsg. U. Claesges).
- HUSSERL, Edmund. *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Hua. XVII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974 (Hrsg. E. Holenstein).
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México / Madrid / Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1990.
- HUSSERL, Edmund. *Thing and Space: Lectures of 1907*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1997.
- HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- NENON, Thomas. "Husserl's Theory of the Mental". En NENON, Th. & EMBREE, L. (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II* (pp. 223-235). Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers 1996.
- SAVATER, Fernando. *Instrucciones para olvidar el Quijote*. Madrid: Taurus, 1996.
- VARGAS, Germán. *La experiencia de ser*. Bogotá: San Pablo, 2005.
- VARGAS, Germán. *Meaning between Phenomenology and Hermeneutics. Towards a Hermeneutical-Transcendental Phenomenology*. Denton: North Texas Philosophical Association, March 26-28, 2009, 7 pp.
- VARGAS, Germán y REEDER, Harry P. *Ser y sentido*. Bogotá: San Pablo, 2009.
- ZUBIRI, Xavier. *El hombre y Dios*. 6 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

Alfred Schutz y Félix Kaufmann: los paréntesis metodológicos

Alfred Schutz and Felix Kaufmann: the methodologist's brackets

HARRY P. REEDER
Universidad de Texas en Arlington
Estados Unidos

Traducción:
GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

Recibido: 03/03/2010
Aprobado: 10/05/2010

Resumen:

La presente discusión busca resumir sumariamente los principales hechos de la relación intelectual entre Alfred Schutz y Félix Kaufmann, y luego discute una importante faceta de su fructífero intercambio filosófico: la naturaleza, posibilidad y deseabilidad de la epoché o reducción fenomenológica, y sus resultados metodológicos.

Palabras clave: método, mundo de la vida, lógica de las ciencias, ciencias sociales.

Abstract:

This discussion seeks to summarize briefly the main facts of the intellectual relationships between Alfred Schutz and Felix Kaufmann, and then discusses an important facet of his fruitful philosophical exchange: the nature, possibility and desirability of epoché or phenomenological reduction, and methodological results.

Key words: method, Lifeworld, logic of sciences, social sciences.

1. Introducción: influencia y posición

Alfred Schutz y Félix Kaufmann disfrutaron por largas décadas de una compañía intelectual en la cual muchos acuerdos y significativos desacuerdos sirvieron como base de su mutua influencia. Kaufmann claramente jugó un papel fundamental en el desarrollo de la filosofía de Alfred Schutz. La presente discusión busca resumir sumariamente los principales hechos de esa compañía intelectual y luego discute una importante faceta de su fructífero intercambio filosófico: la naturaleza, posibilidad y deseabilidad de la *epoché* o reducción fenomenológica, y sus resultados metodológicos. Los asuntos básicos sobre los cuales Schutz y Kaufmann debatieron, oralmente y en correspondencia, por muchos años, es el problema de cómo, y qué tan lejos, los científicos sociales pueden abstraerse de la vida social cotidiana en dirección de estudiarla –sin cambios en los procesos de examen (una de las paradojas tradicionales del análisis: al examinar un sujeto él cambia). La presente discusión proveerá un detenido análisis filosófico de su correspondencia, porque como lo observa Ingeborg Katharina Helling¹: "Mientras que no pueden ser inferidos los desacuerdos metodológicos entre Schutz y Kaufmann, pistas de sus diferencias de opinión e intereses pueden ser hallados en su correspondencia"².

1 Cf., HELLING, Katharina. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists of the Mises Circle: Personal and Methodological Continuities". En: LIST, Elisabeth y SRUBAR, Ilja (Eds.) *Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*. Amsterdam: Rodopi, 1988, p. 55.

2 Todas las referencias a la correspondencia aludirán a los números de página (etiquetado aquí NP) en el *Nachlass* de Kaufmann, que está localizado en la Universidad de Memphis, con copia microfilmada en la Universidad de Konstanz. Para un índice y clasificación del *Nachlass*, tanto como un sumario de las principales ideas en el *corpus* de la obra de Kaufmann, Cf., REEDER, Harry. *The Work of Felix Kaufmann*, Current Continental Research Series, no. 220. N.Y.: University Press of America and the Centre for Advanced Research in Phenomenology, 1991. (Este libro incluye el índice y la clasificación del *Nachlaß* de Kaufmann y una bibliografía de los trabajos publicados de Kaufmann).

Schutz conoció a Kaufmann cuando ambos eran estudiantes de leyes en Viena en 1919, después de su servicio militar. Kaufmann recibió su doctorado en leyes en 1920, y otro en filosofía en 1922. Schutz recibió su doctorado en leyes en 1921. Desde el comienzo, Kaufmann, quien era unos pocos años mayor, llegó a ser en algunas cosas mentor de Schutz, lo introdujo a las investigaciones científicas de Albert Einstein³, Niels Bohr y Werner Heisenberg, a la investigación lógica de David Hilbert, Tadeusz Kantor, Bertrand Russell y Albert North Whitehead, y, a los desarrollos de la fenomenología de Husserl y el empirismo lógico del Círculo de Viena⁴. Ellos también llegaron a ser cercanos amigos personales: su correspondencia incluye discusión de sus vidas personales y familiares, además de su discusión intelectual. Es valioso observar que su colaboración intelectual continuó a pesar de una seria tensión en su relación personal⁵. Para entender la naturaleza y la importancia de la influencia de Kaufmann sobre el pensamiento de Schutz, es necesario entender algunos de los desarrollos intelectuales de Kaufmann, las fuerzas intelectuales y sociales en juego en Viena entre las dos Guerras Mundiales, y la etapa de desarrollo de la ciencia sociológica para la cual Schutz hizo una profunda contribución.

Como se evidencia por una mirada a la lista de sus publicaciones⁶, Kaufmann fue algo polifacético, involucrado en investigaciones en leyes, economía, sociología, matemáticas y filosofía. El autoproclamado foco de sus intereses fue la teoría del método; él rutinariamente se refirió a sí mismo como *metodólogo*⁷. Como tal, sus investigaciones típicamente se enfocaron sobre *cómo* conocemos, la manera en la cual los investigadores en un campo particular de estudio son capaces de establecer y defender sus resultados. Este enfoque lo condujo al estudio filosófico de la naturaleza de la ciencia misma en el sentido (alemán) amplio de la *Wissenschaft*, o disciplina de conocimiento. Debido a sus intereses en las leyes, la economía

3 De acuerdo con una carta de Liesel Marmorek a Kaufmann, fechada el 7 de agosto de 1948 (NP 10687), Einstein sostuvo que Kaufmann uno de los más grandes filósofos vivos.

4 SCHUTZ, Alfred. "Felix Kaufmann: 1895-1949". En: *Social Research*, No. 7, 1950, p. 4.

5 En un carta fechada el 25 de mayo de 1939 (NP 11603-8) Schutz se quejaba del hecho de que Kaufmann hubiera referido su amistad como *modo praeteri*. Como Helling observa, ello no se insinúa en la correspondencia como causa exacta o natural de su ruptura (Cf., HEELING, Katharina. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology Between Science and Interpretation". En: *Human Studies*, No. 7, p. 153). Wagner sugiere que la brecha se basó en la propia reacción personal a la terrible presión desarrollada por el totalitarismo de la preguerra. Esto no indica ciertamente que de ahí resulten de sus diferencias intelectuales (Cf., WAGNER, H. R. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, p. 66).

6 Cf., REEDER, Harry. "Bibliography of the Published Writings of Félix Kaufmann". En: KAUFMANN, F. *The Infinite in Mathematics: Logico-mathematical writings*. McGUINNESS, B. (Ed.) FOULKES, P. (Tr.), Vienna Circle Collection, Vol. 9. Dordrecht / Boston: D. Reidel Pub. Co., 1978. Cf., también: REEDER, Harry. *The Work of Felix Kaufmann*, *Op. cit.*, pp. 87-94.

7 Cf., SCHUTZ, Alfred. "Felix Kaufmann: 1895-1949", *Op. cit.*, p. 1.

y la sociedad, los intereses primarios de Kaufmann en las ciencias fueron en las ciencias sociales⁸ y produjo dos importantes libros sobre la metodología de las ciencias sociales⁹. También publicó tres libros basados metodológicamente la jurisprudencia¹⁰ y uno sobre los efectos de la metodología en la filosofía de las matemáticas¹¹.

Los intereses de Kaufmann en la lógica y en la teoría de la ciencia lo condujo al pensamiento de Edmund Husserl, cuyas *Investigaciones Lógicas* de 1900-1 contienen una de las más penetrantes investigaciones dentro de la metodología de la lógica y de la ciencia, a pesar de que los intereses de Kaufmann en la metodología lo condujo al mismo tiempo a distanciarse un poco de ser considerado como un fenomenólogo¹². De hecho, sin embargo, Kaufmann se consideró a sí mismo como fenomenólogo, aunque no en un sentido doctrinal, debido a las influencias de muchos grupos intelectuales (incluyendo el empirismo lógico y al neokantismo) con los cuales estuvo afiliado¹³. Por su parte, Husserl consideró a Kaufmann como uno de los más competentes lógicos entre sus seguidores¹⁴ y consideró el libro de Kaufmann sobre el infinito como una importante contribución a la fenomenología de las matemáticas¹⁵.

8 Schutz atribuye los intereses de Kaufmann en las ciencias sociales a la influencia de Hans Kelsen (Cf., SCHUTZ, A. "In Memory of Félix Kaufmann". En: REEDER Harry. *The Work Of Félix Kaufmann*, Op. cit., p. ix).

9 Cf., KAUFMANN, F. *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*. Vienna: Springer, 1936; además, KAUFMANN, F. *Methodology of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 1944 (traducido este último al español, apareció en 1946).

10 Cf., KAUFMANN, F. *Logik und Rechtswissenschaft*, Tübingen, 1921; KAUFMANN, F. *Die Kriterien des Rechts*, Tübingen, 1924; y, Kaufmann, F. *Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Straftschuld*, Leipzig / Vienna, 1929.

11 Cf., KAUFMANN, F. *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*, Leipzig / Vienna, 1930 (traducido al inglés en 1978). Sobre la importancia del libro de Kaufmann sobre las matemáticas, Cf., NAGEL, E. "Memorial Address for Felix Kaufmann". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. X, No. 3, 1950, pp. 464-468; HELLING, I. K. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists of the Mises Circle: Personal and Methodological Continuities". En: LIST, Elisabeth y SRUBAR, Ilja (Eds.) *Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*. Amsterdam: Rodopi, 1988, p. 50; y, también: SCHUTZ, Alfred. "Felix Kaufmann: 1895-1949", Op. cit., p. 5.

12 Kaufmann observa en el Prefacio a *Methodenlehre* que el punto de vista no es fenomenológico, afirmando que su objetivo es más la crítica "formal" más que la "trascendental", en el sentido husserliano de ese término (Cf., KAUFMANN, F. *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, Op. cit., pp. iii-iv).

13 Cf., ABLE, R. "Felix Kaufmann". En: *Salmagundi*, 1970, pp. 307-310; HEELING, I. K. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists...", Op. cit., p. 50; NAGEL, E. "Memorial Address for Felix Kaufmann", Op. cit., p. ix; REEDER, Harry. *The Work of Felix Kaufmann*, Op. cit., pp. xv, 49-69; SCHUTZ, Alfred. "Felix Kaufmann: 1895-1949", Op. cit., p. 3.

14 SCHUTZ, Alfred. "Felix Kaufmann: 1895-1949", Op. cit., p. 2.

15 Postal de Husserl, 13 de marzo de 1930 (NP 6121 y s.).

Kaufmann también fue influenciado por sus compañeros en muy diferentes círculos intelectuales en Viena: el Círculo de Viena¹⁶, los dos círculos de investigadores que se erigieron en torno a Ludwig von Mises y Hans Kelsen y a un grupo que se llamó a sí mismo *Geist-Kreis*¹⁷. Ahí hay una completa imbricación de memberships entre el Círculo Mises y el *Geist-Kreis*, que incluyen a Schutz y a Kaufmann¹⁸. Para entender el significado de estos grupos uno debe aprehender algo de las fuerzas económicas, sociales y políticas que influenciaron el desarrollo intelectual en Viena entre las dos Guerras Mundiales. La devastación económica de la postguerra tras la derrota de Austria significó que no hubiese mayores recursos para pagar asistentes en las ciencias sociales y humanas; y, la influencia del antisemitismo significó que poco "no arios" tomaran posición como profesores de tiempo completo¹⁹. Como un resultado de estas fuerzas, figuras intelectuales tan importantes como Felix Kaufmann, Karl R. Popper, Otto Neurath, Ludwig von Mises y Alfred Schutz tuvieron que buscar empleos no académicos. En esencia, ellos (y así otros) no habrían podido alcanzar su desarrollo intelectual sin tal participación activa en estos grupos. Es en esta veta que Karl H. Müller considera que Kaufmann es un representante típico de lo que él llama "conocimiento base de la Viena de la Primera República". La membresía de Kaufmann en distintos grupos refleja su alta productividad intelectual (a pesar de su ocupación de tiempo com-

16 Hay diferentes listas de miembros del Círculo de Viena, algunas contienen –y otras no– el nombre de Kaufmann. Mientras Kaufmann rechaza su afiliación formal con su "manifiesto" (Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation". En: *Human Studies*, No. 7, 1984, pp. 144; NP 6121), atendió regularmente sus reuniones. Kaufmann clarificó sus relaciones con el grupo en una carta a Arthur Bentley fechada el 15 de febrero de 1945: "Nagel está en lo correcto cuando afirma que yo nunca he sido un positivista lógico y que no he sido profundamente influenciado por Carnap, no obstante haber sido miembro del Círculo de Viena de comienzo a fin y haber aprendido una gran cantidad de enlaces en sus discusiones" (NP 15467).

17 Varios estudiosos discuten la membresía de Kaufmann en esos grupos, Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*; HELLING, I. K. "Logischer Positivismus und Phänomenologie: Felix Kaufmanns Methodologie der Sozialwissenschaften". En: DAHMS, Hans-Joachim (Ed.) *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung: Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises*. N.Y.: Walter de Gruyter, 1985, pp. 237-256; HELLING, I. K. "Wirken in der Emigration: Felix Kaufmann". En: SRUBAR, Ilja (Ed.) *Exil, Wissenschaft, Identität: Die Emigration Deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, pp. 181-205; REEDER, Harry. "Felix Kaufmann". En: EMBREE, Lester, et. al. (Eds.) *The Encyclopedia of Phenomenology, Contributions to Phenomenology*, Vol. 18. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 382-385; WAGNER, H. R. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography, Op. cit.*, p. 34; y, ZILIAN, H. G., *Klarheit und Methode: Félix Kaufmanns Wissenschaftstheorie*, Studien zur Österreichischen Philosophie, Band XVI. Amsterdam: Rodopi, 1990, pp. 18-24.

18 Cf., WAGNER, H. R. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography, Op. cit.*, p. 34; y, HELLING, I. K. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists...", *Op. cit.*, p. 47.

19 HELLING, I. K. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists...", *Op. cit.*, p. 48.

pleto como abogado) y su interés metodológico en descubrir las reglas y procedimientos que gobiernan todo tipo de investigación científica.

2. Metodología sociológica: métodos y objetos de investigación

El intercambio filosófico entre Kaufmann y Schutz se centró alrededor de la metodología. Helling²⁰ señala que a lo largo de sus escritos Schutz frecuentemente se refiere a Kaufmann cuando discute la metodología, y que el concepto de Schutz de esa experiencia era fundamentalmente fenomenológico. Quizá el foco central de la metodología es la relación entre los objetos de investigación y los métodos usados para examinarlos²¹, del acceso a "el qué" de la investigación científica depende en parte de "el cómo" de las observaciones realizadas. (Piénsese aquí en el conocimiento de la explosión cosmológica que resulta del descubrimiento de las ondas de radio emanadas de los cielos). Kaufmann, debido a su posición sobre la "unidad modificada de la ciencia" (véase abajo), rechazó sin embargo la visión de la "pureza del método", popular entre algunos neokantianos, de acuerdo con la cual el método de observación *crea* los objetos observados²².

El desarrollo de las investigaciones de Schutz dentro de una aproximación filosófica a la sociedad se ha incrustado en el desarrollo temprano alemán de una sociología científica del siglo XX. El contemporáneo foco de este intento fue una competición por fundamentar filosóficamente, una competencia dominada por tres escuelas de pensamiento: neokantismo, *Lebensphilosophie* y el empirismo lógico del Círculo de Viena. Esta controversia tuvo que ver con la misma materia de la sociología: relaciones lógicas entre proposiciones para los positivistas, manifestaciones socio-históricas para la *Lebensphilosophie*, o, estructuras sintéticas *a priori* para los neokantianos. Ilja Srubar discute el significado de la influencia de Husserl, a través de Schutz, sobre esta etapa crucial en el desarrollo de la sociología. De acuerdo con el análisis de Srubar, Schutz provee una aproximación fenomenológica al comportamiento social con una respuesta a la controversia metodológica contemporánea sobre los conflictos entre *Lebensphilosophie* y neokantismo²³.

Kaufmann estuvo entusiastamente interesado en estos asuntos y Schutz los discutió ampliamente con Kaufmann y leyó muchas publicaciones de Kaufmann

20 Cf., *Ibid.*, pp. 54-55.

21 *Ibid.*, p. 55.

22 Cf., KAUFMANN, F. "The Significance of Methodology for the Social Sciences". En: *Social Research*, No. 5, 1938, pp. 443 y ss.

23 Cf., SRUBAR, I. "On the Origin of "Phenomenological" Sociology". En: *Human Studies*, No. 7, 1984, pp. 163-189.

que tratan sobre ellos²⁴. Una sociología fenomenológica podría examinar las condiciones eidéticas desencadenadas tanto por la explicitación histórica y por el relativismo social anterior²⁵, o por el antropologismo implícito reciente²⁶. A través de Kaufmann, Schutz fue a la bien considerada y relativamente desarrollada respuesta de la fenomenología a las implicaciones naturalistas del empirismo lógico: una ciencia sociológica no puede tratar la vida del ser humano como algún conjunto organizado de proposiciones acerca de datos sensibles²⁷. Mucho de la visión de las relaciones de las estructuras sociales de Schutz fueron, en parte, resultado de la crítica fenomenológica de Kaufmann al atomismo lógico del Círculo de Viena²⁸. Tanto Kaufmann como Schutz mantuvieron la posición de una "unidad modificada de la ciencia" en ese debate metodológico, de acuerdo al cual todas las ciencias, sean naturales o sociales, se adhieren a alguna restricción metodológica (incluyendo apelar a la lógica y a las matemáticas, reglas básicas que gobiernan la evidencia y a postulados heurísticos), mientras las ciencias sociales necesariamente admiten formas de *Erlebniss* o evidencia vivida, la cual no es admitida por las ciencias naturales²⁹.

Indudablemente, la característica más significativa de la influencia de Kaufmann sobre el desarrollo del pensamiento de Schutz fue haberlo introducido al pensamiento de Edmund Husserl. Juntos hicieron una lectura atenta de *Investigaciones lógicas, Ideas I, Lógica formal y lógica trascendental, Meditaciones cartesianas, Lecciones*

24 Cf., KAUFMANN, F. *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, *Op. cit.*; KAUFMANN, F. "The Significance of Methodology for the Social Sciences", *Op. cit.*; KAUFMANN, F. "The Significance of Methodology for the Social Sciences (Part II)". En: *Social Research*, No. 6, 1939, pp. 537-555; KAUFMANN, F. "Strata of Experience". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 1, 1940-1941, pp. 313-324.

25 Cf., HUSSERL, E. "Philosophy as Rigorous Science". En: *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (Quentin Lauer, tr.) N.Y.: Harper & Row, 1965, pp. 71-147. First published as "Philosophie als strenge Wissenschaft," *Logos*, I (1910-11), pp. 289-341. Hua. XXV, pp. 3-62.

26 HUSSERL, E. *Logical Investigations*, 2 vols. (J. N. Findlay, tr.) N.Y.: Routledge & Kegan Paul, 1970; Prolegómenos, Vol. I: 139-144, 146-167 [Hua. XVIII: 124-129, 131, 131-158]).

27 REEDER, Harry. *The Work of Felix Kaufmann*, *Op. cit.*, pp. 50, 56 y s; KAUFMANN, F. "Unified Science (Note)". En: *Social Research*, No. 6, 1939, p. 436; KAUFMANN, F. "Phenomenology and Logical Empiricism". En: FARBER, M. (Ed.) *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. N.Y.: Greenwood Press, 1968, p. 125 y s. Helling discute las relaciones entre el positivismo y el pensamiento de Kaufmann (Cf., HELLING, I. K. "Logischer Positivismus und Phänomenologie: Felix Kaufmanns Methodologie der Sozialwissenschaften", *Op. cit.*)

28 Cf., HELLING, I. K. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists..." *Op. cit.*, p. 54; REEDER, Harry. *The Work of Felix Kaufmann*, *Op. cit.*, p. 49-53.

29 Cf., KAUFMANN, F. *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, *Op. cit.*; KAUFMANN, F. "The Significance of Methodology for the Social Sciences", *Op. cit.*, pp. 452-455; KAUFMANN, F. *Methodology of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 1944; HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, p. 148; HELLING, I. K. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists...", *Op. cit.*, pp. 54 y s.

de fenomenología de la conciencia interna del tiempo y borradores de *Experiencia y juicio* de Husserl³⁰. Tan importante fue la influencia de Husserl sobre el pensamiento de Schutz que Christopher Prendergast³¹ afirma que el manejo de los tipos ideales en *Der sinnhafte Aufbau* no pudo ser escrito sin el detenido estudio de *Lógica formal y lógica trascendental* de Husserl. Kaufmann hizo los arreglos para que Schutz se conociera con Husserl en 1932³². Schutz mismo describió cómo fue de importante el descubrir la fenomenología de Husserl para su propio desarrollo intelectual, refiriéndolo a la novela de Goethe: "Personalmente, lo que me ha sucedido a mí es lo que le ha sucedido a Wilhelm Meister al final de sus años de aprendizaje: él visitó la Sociedad de la Torre y le regalaron unos manuscritos en los que estaba escrito y resuelto todo lo que le preocupaba"³³. Kaufmann fue, después de su muerte, una de las primordiales figuras en la audiencia³⁴. Aunque Schutz miraba a Kaufmann para su entendimiento de Husserl³⁵, Husserl, por su parte, estuvo suficientemente impresionado con el entendimiento de Schutz de su obra como para preguntarle si podía revisar sus *Meditaciones cartesianas* y su *Lógica formal y lógica trascendental*³⁶.

3. Actitud, enfoque, *epojé*: los paréntesis metodológicos

Kaufmann y Schutz estuvieron en acuerdo en que, mientras el científico estudia ampliamente el *Lebenswelt*, la vida cotidiana ordinaria del individuo social,

30 Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, pp. 143 y s.; HELLING, I. K. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists...", *Op. cit.*, pp. 51 y s.; PRENDERGAST, C. "Alfred Schutz and the Austrian School of Economics". En: *American Journal of Sociology*, Vol. 92, No. 1 (July), 1986, p. 4; SCHUTZ, A. "Husserl and His Influence on Me". En: EMBREE, Lester (Ed.) *Annals of Phenomenological Sociology*, Vol. 2, 1977, pp. 42 y s.; y WAGNER, H. R. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, *Op. cit.*, p. 20, 35, 46. Confrontar, además, (NP 11541, 11550, 11559 y s.).

31 Cf., PRENDERGAST, C. "Alfred Schutz and the Austrian School of Economics", *Op. cit.*, p. 4.

32 Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, p. 155; PRENDERGAST, C. "Alfred Schutz and the Austrian School of Economics", *Op. cit.*, p. 7.

33 Carta de Schutz a Kaufmann fechada el 20 de junio de 1932 (NP 11550 a 11554), traducida al inglés y citada por Helling (Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, p. 155) y Wagner (Cf., WAGNER, H. R. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, *Op. cit.*, p. 46).

34 Wagner le atribuye algo de este desenfoque natural a los escritos americanos de Schutz al hecho de que aquí el tenía más que una audiencia diversa. La correspondencia con Kaufmann le proveía una sujeción influyente sobre los asuntos metodológicos concernientes a Schutz (Cf., WAGNER, H. R. "Introduction: The Phenomenological Approach to Sociology". En: WAGNER, Helmut R. (Ed.) *Alfred Schutz On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*, The Heritage of Sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1970, p. 4).

35 Carta de Schutz a Kaufmann del 3 de febrero de 1932 (NP 11544 y s.).

36 Carta de Schutz a Kaufmann del 20 de julio de 1932 (NP 11550).

el estudio científico del *Lebenswelt* requiere algún tipo de ruptura metodológica, "paréntesis", o cambio de enfoque (o "actitud")³⁷ hacia el *Lebenswelt*. Uno de los principales puntos de investigación de Kaufmann y de Schutz (y desacuerdo) concierne a la naturaleza de los paréntesis en la metodología de la investigación científico-social. Para discutir la naturaleza de este desacuerdo, puede ser útil recordar la discusión de Hume, al puro comienzo de la Sección I de *An Enquiry Concerning Human Understanding*, de dos diferentes especies de filosofía: una nace de la acción (Hume) y otra considerada a la luz de la razón (Hume claramente tiene en mente a Descartes). Mientras que la aproximación de Kaufmann a las ciencias sociales puede ser descrita como absolutamente epistemológica (y así basada en la razón, en el sentido observado atrás), Schutz, quien se enfoca sobre lo vivido, tipos intersubjetivos ideales de la vida social en el mundo del trabajo (*Wirkwelt*), recalca la diferencia entre la acción-orientada, metas pragmáticas de los científicos sociales y esas dentro del mundo del trabajo, e insiste sobre un sentido de *epojé* (cambio de actitud o de atención, por la propuesta de la investigación científica) que es diferente de la de Husserl o la de Kaufmann, un sentido que Schutz creyó ser propiamente enfocado en y sobre el *Lebenswelt*.

Puesto muy resumidamente: Schutz parece tener desconfianza en lo que tomó como tendencia en la metodología de Kaufmann y en la fenomenología trascendental de Husserl que sobreintelectualiza la naturaleza del mundo social. Por lo tanto, Schutz enfatiza la elección pragmática y la pre-dación del mundo de la vida en dubitabilidad. Como Helling observa: Schutz "estaba interesado en 'el problema del noema y la noesis y la lógica trascendental' mientras Kaufmann estaba interesado en 'la lógica formal como una analítica *a priori*, la idea de una *mathesis universalis*, significación y sentido'"³⁸. Vamos a seguir la pista de este importante intercambio metodológico a través de las cartas entre Schutz y Kaufmann entre los años 1930 a 1945³⁹.

La clave de su diferencia metodológica es evidente tan tempranamente como la carta de Schutz fechada el 27 de agosto de 1930 (NP 11541 y s.), en la cual discute el libro de Kaufmann sobre el infinito⁴⁰. En ese contexto le solicita que discutan oralmente "el cambio en la posición fenomenológica básica que me pa-

37 En una carta a Kaufmann fechada el 17 de septiembre de 1945 (NP 11550), Schutz llamó tal actitud "tensión del conocimiento" (*Bewusstseinspannungen*) de diferentes dominios de la sensibilidad y "provincias finitas de sentido".

38 Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, p. 144.

39 Helling divide esa correspondencia en dos períodos gruesos: 1930 a 1939 y 1939 a 1945. La división parece derivarse de la separación de Schutz y Kaufmann en 1939 (Cf., *Ibíd.*).

40 Cf., KAUFMANN, F. *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*, *Op. cit.*; y, KAUFMANN, F. *The Infinite in Mathematics: Logico-mathematical writings*, *Op. cit.*

rece haber sido iniciado en la *Lógica*" (*Lógica formal y lógica trascendental* de Husserl)⁴¹. Aquí puede verse una sugerencia del recelo de Schutz que Husserl y Kaufmann se mueven muy lejos de una mera descripción del fenómeno hacia una forma de análisis lógico o formal. En este contexto puede ser vista la influencia del Círculo de Viena sobre el pensamiento de Kaufmann, a pesar de su clara oposición al empirismo lógico⁴². Kaufmann expresó su distancia lógica de una pura posición fenomenológica en el Prefacio a *Methodenlehre*:

(...) [esta] obra no ha sido diseñada como una teoría *fenomenológica* de las ciencias sociales, sin embargo mi pensamiento ha tenido una gran influencia de las obras del fundador de la fenomenología trascendental, el gran filósofo Edmund Husserl. El análisis fenomenológico desarrollado en este libro cae del lado del conjunto de problemas de la fenomenología trascendental, la meta aquí es una "crítica formal" más que una "crítica trascendental", entendiendo ese concepto en el sentido de Husserl⁴³.

Kaufmann mantuvo esta distancia hasta el final de su vida. En su Prefacio la edición inglesa de *Metodología de las ciencias sociales* define la metodología como "el análisis lógico del procedimiento científico"⁴⁴, así como también sostuvo en su aproximación posterior a la metodología formal, más que en términos fenomenológicos. En una carta a Schutz del 29 de octubre de 1944, en referencia este libro, Kaufmann reitera su aproximación lógica, formal, a la metodología: "Usted seguramente ha entendido que me he esforzado por la cuestión de cómo cavar profundamente los fundamentos y cómo es inevitable ampliar la construcción de la estructura y cómo es inevitable que se comprometan diferentes perspectivas (...) yo espero haber sido capaz de hacer suficientemente claro mi punto de vista, a saber, la diferencia entre la lógica deductiva y la metodología, tal que pueda servir como una orientación para futuras investigaciones" (NP 11609 y s.)⁴⁵. Aquí uno puede ver que Kaufmann usó la fenomenología para clarificar la relación entre la lógica y la metodología: mientras que los positivistas basan el método en el análisis lógico, Kaufmann creyó que el análisis lógico de la metodología requiere ser complementado por la fenomenología⁴⁶.

41 La traducción al inglés aquí es de Helling (Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, p. 153).

42 En su Prefacio a su libro sobre el infinito, Kaufmann observa la influencia tanto de Husserl como de los postivistas (KAUFMANN, F. *The Infinite in Mathematics: Logico-mathematical writings*, *Op. cit.*, p. 4).

43 KAUFMANN, F. *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, *Op. cit.*, pp. iii-iv.

44 KAUFMANN, F. *Methodology of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 1944, p. vii.

45 La traducción al inglés aquí es de Helling (Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*) . Para una traducción ligeramente ver Schutz (Cf., SCHUTZ, Alfred. "Felix Kaufmann: 1895-1949", *Op. cit.*, p. 7).

46 Kaufmann arguye que los fenomenólogos y los positivistas malinterpretan las posiciones

La propia aproximación de Schutz fue, en este sentido, más fenomenológica que la de Kaufmann. Schutz rechazó tanto la inclinación de Husserl hacia la fenomenología trascendental en *Lógica formal y lógica trascendental*, sosteniendo que ella fue "tendiendo hacia la metafísica"⁴⁷, como la tendencia de Kaufmann hacia el análisis formal. Schutz favoreció una explicación más fenomenológica (como opuesta a la formal), una explicación que probó ser más cercana al *Lebenswelt*. Este aspecto no trascendental de la fenomenología de Schutz puede ser visto en su correspondencia con Kaufmann, más claramente en las cartas de 1944-1945.

En una carta a Kaufmann, fechada el 3 de febrero de 1932 (NP 11544 a 11547), Schutz agradece a Kaufmann por su crítica detallada de un borrador de *Der sinnhafte Aufbau*. Su deuda con Kaufmann es evidente específicamente por clarificar el sentido de los términos husserlianos. En esta carta uno puede ver claramente que Schutz consulta a Kaufmann acerca de la explicación fenomenológica del método en *Der sinnhafte Aufbau*⁴⁸. De hecho, debido a la influencia de Kaufmann, Schutz adicionó el Apéndice de Observaciones al final del primer capítulo de *Der sinnhafte Aufbau*⁴⁹. En esa observación Schutz explica que sus análisis en el libro son fenomenología en lo que se refiere a la reducción fenomenológica de la que depende la clarificación de las estructuras de la conciencia interna del tiempo, persiguiendo sin embargo profundizar fuera de la reducción fenomenológica trascendental husserliana y sus análisis trascendentales de la subjetividad y la intersubjetividad. Schutz explica que él procede como un psicólogo fenomenólogo eidético, persiguiendo una "fenomenología constitutiva del punto de vista natural". La correspondencia entre Schutz y Kaufmann demuestra claramente las razones de aquél para elegir mantenerse en ese nivel.

Schutz translúcidamente reitera su deuda, en *Der sinnhafte Aufbau*, con Kaufmann en una carta del 19 de abril de 1932 (NP 11548 y s.), con la cual presenta a Kaufmann el ejemplar del libro. En una carta a Kaufmann, fechada el 20 de junio de 1932 (NP 11550 a 11554), Schutz nuevamente refiere su gran deuda a Kauf-

de los otros e intentan reconciliar con cierta perspicacia cada uno desde su punto de vista (Cf. KAUFMANN, F. "Phenomenology and Logical Empiricism", *Op. cit.*).

47 Carta a Kaufmann del 20 de junio de 1932 (NP 11550), traducida por Helling (Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, p. 155).

48 Ver específicamente NP 11546, donde sugiere sus diferencias con la visión husserliana de la actitud natural, sugiriendo que la teoría de la motivación no puede ser llevada a cabo dentro de la actitud reducida. Se dirá algo más sobre esto más abajo.

49 SCHUTZ, A. *The Phenomenology of the Social World* (George Walsh y Frederick Lehnert, tds.) Evanston, IL: Northwestern University Press, 1976, pp. 43 y s. Ver, además, HELLING, I. K. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists...", *Op. cit.*, p. 50; y, PRENDERGAST, C. "Alfred Schutz and the Austrian School of Economics", *Op. cit.*, p. 7.

mann por sus contribuciones a *Der sinnhafte Aufbau* e informa que Husserl (en su primer encuentro con Schutz) le ha pedido que le revise las *Meditaciones cartesianas* para la publicación y que él ha estado de acuerdo también con hacerla. Schutz observa que él está leyendo un manuscrito de "Estudios"⁵⁰. Schutz enfatiza la importancia del pensamiento de Husserl sobre el suyo propio refiriendo a la novela de Goethe ("Yo siento como Wilhelm Meister al final de sus años de aprendizaje [...] le regalaron unos manuscritos en los que estaba escrito y resuelto todo lo que le preocupaba") y aún así distanciaba el mismo también de Husserl, afirmando sobre la *Lógica formal y lógica trascendental* que es "la completa aproximación tendiente a la metafísica"⁵¹. Aquí, de nuevo, Schutz se ve a sí mismo como pegado al *Lebenswelt* de Husserl, orientándose así él mismo hacia la acción en contraste con la orientación de Husserl hacia la razón.

Tanto la continuada deuda a Schutz como su distanciamiento de Husserl son evidentes en su carta del 24 de septiembre de 1932 (NP 11559 y s.). Schutz informa que está estudiando la "Lógica" (presumiblemente *Lógica formal y lógica trascendental*) de nuevo como resultado de alguna "bella tarde" con Kaufmann, pero se queja que está encontrando un "pequeño gozo" al releer las *Meditaciones cartesianas* y *Lógica formal y lógica trascendental*, presumiblemente para preparar su revisión de estas obras.

La carta de Kaufmann del 6 de julio de 1934 (NP 11564), que acompaña un borrador de *Methodenlehre*⁵², dice que, debido a los comentarios iniciales de Schutz, ha re trabajado la relación entre la problema-la situación (*Problemstellung*) de las actitudes mundanas trascendentales. Esto anticipa su posterior intercambio (1944-1945) sobre la naturaleza de la *epojé* propia de las ciencias sociales. En su carta del 23 de julio de 1935 (NP 11574 y s.) Kaufmann dice que su *Methodenlehre*, ahora en galeradas de prueba, debe enormemente en lo intelectual a Schutz, demostrando la naturaleza de su mutua influencia.

Las discusiones metodológicas entre Schutz y Kaufmann parecen ser trabajadas posteriormente en una serie de cartas de 1944-1945, concernientes a *La metodología de las ciencias sociales* de Kaufmann. Helling ha traducido y comentado resumidamente sobre apartes de esta correspondencia. La siguiente discusión dependerá de su traducción (incluyendo sus interpolaciones entre corchetes) a menos que se observe de otro modo, y proporcionará una completa discusión

50 Helling observa que es probable que se esté refiriendo a un borrador de *Experiencia y juicio* de Husserl (Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, p. 160, n. 12).

51 Las citas son tomadas de la traducción de Helling. La elipsis en corchetes es de Helling (Cf., *Ibid.*, p. 155).

52 Cf. KAUFMANN, F. *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, *Op. cit.*

de este importante intercambio metodológico. En él, Schutz juega el papel de un importante "colaborar contrastante" que Kaufmann había jugado con respecto a *Der sinnhafte Aufbau*.

En su carta del 21 de octubre de 1944, Schutz articula aún más ampliamente su posición en el desacuerdo metodológico con Kaufmann:

Yo creo que los argumentos sólo pueden ser elevados con respecto a la premisa principal de su libro. Dada ésta, el argumento es estricto y, en su mayor parte, no puede ser discutido [...] [Mis argumentos relativos] a problemas no tratados en el libro, problemas que yo aprecio como elementos esenciales de una metodología de las ciencias sociales. Yo no puedo ver cómo una metodología específica de las ciencias sociales y sus temas puede ser desarrollada sin tratar intensivamente los problemas de la acción, comunicación, intersubjetividad, del sentido subjetivo y objetivo, y, de la estructura de la formación de tipos en las ciencias sociales, y particularmente sin meterse en las relaciones de la interpretación del mundo social por esos quienes viven y actúan a la interpretación del mismo mundo por el científico social.

Aquí podemos ver que, en términos del contraste humeano introducido atrás, Schutz juega el papel de Hume para responder al cartesianismo de Kaufmann: se enfocó sobre los problemas prácticos y pragmáticos de una ciencia social del *Lebenswelt* –interpretación, acción, comunicación, intersubjetividad y formación de tipos –en contraste con el "análisis lógico del procedimiento científico" teóricamente orientado de Kaufmann⁵³.

Kaufmann responde en su carta del 29 de octubre de 1944 (NP 11609 y s.):

Usted seguramente entendió que yo me esforzaba por la pregunta de cómo cavar profundamente los fundamentos y cómo construir claramente la estructura y los compromisos que son inevitables entre estas perspectivas (...) Yo espero que yo sea capaz de mantener mi punto de vista suficientemente claro, a saber, la diferencia entre lógica deductiva y metodología, de tal manera que pueda servir como orientación para futura investigación (...) Para clarificar la relación entre su y mi análisis lo importante es ver que yo enfrente exclusivamente la estructura de la investigación científica; por tanto, el problema del {mundo entorno}⁵⁴ [*Umwelt*] con su estrato constitutivo no llega a este nivel temático. Los tipos {ideales}⁵⁵ de las ciencias sociales, por otra parte, son leyes teóricas en mi marco de trabajo. La pregunta de la formación de tipos aparece en mi libro como la reconstrucción racional de reglas de orden superior: no se pierden de ninguna manera los problemas que aparecen a usted para el "estrato objetivo". Sin embargo, este estrato [de sentido] no puede ser trascendido en el análisis metodológico. El metodólogo, también, tiene sus paréntesis y debe obedecer esa limitación.

53 KAUFMANN, F. *Methodology of the Social Sciences*, Op. cit., p. vii.

54 Las barras {} indican mi modificación de la traducción de Helling de 'Umwelt' como 'interacción social'. Yo traduzco 'Umwelt' como 'mundo entorno'.

55 Las barras {} indican mi modificación de la traducción de Helling para clarificar que Kaufmann se está refiriendo aquí a los 'tipos ideales' de Weber.

Aquí Kaufmann responde más al enfoque de la acción orientada de Schutz con su propio enfoque intelectual. Él está probando a averiguar la relación entre la metodología y la lógica formal en términos de leyes teoréticas. Schutz, por otra parte, está intentando entender la relación entre metodología y textura vivida del *Lebenswelt* (la estructura de la acción social) que el sociólogo intenta describir. Kaufmann no rechaza la aproximación de Schutz a una sociología fenomenológica, pero observa "que no se pierden de ninguna manera los problemas que aparecen a usted para el 'estrato objetivo'", está perdido en el libro de Kaufmann, precisamente porque Kaufmann está afrontando el problema de la metodología desde un *nivel* diferente: "El metodólogo, también, tiene sus paréntesis y debe obedecer esa limitación". La siguiente afirmación en la carta de Kaufmann –que omite Helling en su traducción, pero que aparece en una ligeramente diferente traducción de Schutz– es importante para entender aquí la diferencia real: "Pero el uno autolimitarse intencionalmente a un problema no significa que uno quede limitado"⁵⁶. En la carta subsiguiente la discusión entre Schutz y Kaufmann atendiendo la naturaleza propia de la *epojé* para las ciencias sociales se centra sobre sus intereses diferentes.

Eugene Gendlin ha señalado que cuando dos fenomenólogos parecen estar en desacuerdo, ellos pueden en cambio estar tomando diferentes aspectos o características del mismo fenómeno⁵⁷. La mutua influencia colaborativa que ocurrió entre Schutz y Kaufmann fue posible porque, en un sentido, ambos estaban en lo correcto: ellos vieron que sus visiones fenomenológicas una a la otra, se complementaban en maneras que les permitió continuar refiriéndose uno al otro en sus obras publicadas, mientras al mismo tiempo mantenían una correspondencia privada en la cual cada uno intentaba persuadir al otro de las ventajas de su propia aproximación. Kaufmann, con su trasfondo del Círculo de Viena, se enfocó sobre el rol de la lógica en la metodología, mientras Schutz, con sus intereses en la interacción social, se enfocó sobre el rol de los intereses y la interpretación en el fenómeno social.

En una importante carta, fechada el 17 de septiembre de 1945 (NP 11620 a 11626)⁵⁸, Schutz puntualiza esas diferencias de interés en términos de una nueva visión de la *epojé*, una visión basada en las diferentes "selección e interpretación

56 SCHUTZ, Alfred. "Felix Kaufmann: 1895-1949", *Op. cit.*, p. 7.

57 Cf. WILSHIRE, Bruce (Eds.) *Phenomenology: dialogues and bridges*, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Vol. 8. Albany: State University of New York Press, 1982, pp., 321-335.

58 Helling provee dos traducciones diferentes de partes de esta carta (*ibíd.*: 149 y s. y 157 a 159). Tanto p. 149 como en las pp. 157 a 159: la carta está fechada incorrectamente como 17 de julio de 1945. Las interpolaciones entre corchetes son de Helleing (Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*).

de sentido” entre las esferas social y teórica. La carta comienza con una afirmación que delimita claramente la diferencia de sus aproximaciones al fenómeno social de Husserl y Kaufmann, mientras sugiere al mismo tiempo que las dos aproximaciones son complementarias en lugar que conflictivas:

Yo estoy completamente de acuerdo con lo que usted dice acerca de la relación entre *epojé* y *skepsis*, la diferencia entre descubrir sistemáticamente los varios estratos de sentido de la existencia y la duda en la tesis existencial. [Unterschied zwischen systematischer enthüllung der verschiedenen Sinnschichten der Bedeutung von Existenz und dem supponierten Zweifel an Existenzsetzungen]. Pero ese es un problema en la esfera teórica, un problema de la ciencia, de la lógica, de la fenomenología. De veras, el párrafo de *Lógica formal y lógica trascendental* que usted refiere en la cita, como es evidente desde su contexto, en el concepto del científico de la realidad y de la verdad. Se refiere al juicio apofántico científico, el cual, mediante una constante crítica, es conscientemente llevado a una aproximación de lo autodado en evidencia. Realidad, en este sentido, es ser verdadero y un caso especial del “amplio concepto analítico-formal de realidad” es lo fáctico. [Wirklichkeit⁵⁹ ist dann das wahrhaft Seiende, und ein Sonderfall dieses “weitesten analytisch-formalen Wirklichkeitsbegriffes” ist das Reale]. Sobre ese nivel de problema todo lo que usted dice es correcto. Concederle esto, no puedo ver por qué debería ser incompatible con mi concepción de la actitud natural y de la *epojé*. La actitud natural refiere el mundo de la vida el cual, ser uno y unificado (*als eine und einheitliche*), es también el sustrato de la apofansis, y, posiblemente, de la crítica de los juicios científicos.

Schutz continúa puntualizando para clarificar su diferente (tanto con Kaufmann como con Husserl) sentido de *epojé*, llamando a su propio sentido la “*epojé* de la actitud natural”:

Pero en la actitud natural el concepto de realidad no se gana a través de juicios. Desde el comienzo el mundo de la vida se toma para concederle una manera en la cual aparece, a menos que aparezcan motivos que corran a explicar esta suposición general. Pero, exactamente, la tesis general [*Generalansetzung*] del mundo de la vida como algo dado, tomado por concedido [*Fragloses*], es algo más allá de la duda; yo la he llamado la “*epojé* de la actitud natural”, que incluye lo referido desde la duda, no desde la creencia. El punto es que la actitud natural del hombre *en* el mundo tiene su existencia simple como real. Esta actitud, como tal, puede ser llamada ‘*epojé*’; ella es incompatible con la *terminología* husserliana –esta actitud es el límite (*limes*) de toda posible actitud de duda, que parte de aquí y en diferente estrato constitutivo progresivamente a las otras varias esferas de realidad–.

Dos puntos que Schutz hace aquí merecen discusión especial. Primero, obsérvese su insistencia en que la actitud natural no envuelve juicios en la aceptación de lo real. Sin embargo, en un nivel puede decirse (como hacen muchos filósofos) que la aceptación de lo real en la vida ordinaria es un juicio o una actitud proposicional; Schutz puntualiza aquí que ese tipo de exigencia extravía, desde la actitud natural; la realidad del mundo no es tema de un juicio consciente; él es prejudicativo (y, de hecho, frecuentemente prelingüístico, dicho fenomenológicamente).

59 Este es un error de imprenta: la palabra es *Wirklichkeit*.

Schutz se ha esforzado en ofrecer una explicación en el nivel de la psicología fenomenológica, en orden a explicar la naturaleza prerreflexiva del *Lebenswelt*. Él desea distanciar su forma de *epojé* de la forma en que la ha conducido Kaufmann hacia una explicación en términos del análisis lógico del procedimiento científico.

Segundo, Schutz caracteriza ese tomar por concedido de lo real, que él llama la "*epojé* de la actitud natural", que "incluye lo referido desde la duda y no desde la creencia". Schutz aquí invierte el sentido escéptico tradicional de *epojé* (abstención), desde la abstención de la *creencia* (piénsese aquí en la discusión de Descartes, al final de la *Primera Meditación*, de *negar la afirmación* debida a la fuerza del argumento del genio maligno) a una abstención de la *duda*: allí, en la actitud natural, no es cuestión de duda o de juicio, la realidad es simplemente aceptada. Esta es una separación que la tradición filosófica usa del concepto de *epojé*, incluyendo el concepto husserliano, donde es usado para liberarse metodológicamente de la ordinaria creencia preteórica de la realidad, de los objetos mundanos y ordinarios. Schutz aquí, por contraste, usa el término para usar la misma dubitabilidad de la aceptación de la realidad en la actitud natural. De hecho, no es del todo claro que esto pueda ser un uso apropiado del término '*epojé*', precisamente porque ahí en la actitud natural no hay abstención del todo, no hay necesidad metodológicamente motivada de una revisión (suspensión) de la actitud natural misma. Así, pues, Schutz está enteramente en lo correcto al sugerir que su uso aquí es incompatible con la terminología husserliana. De veras, aparece incompatible con cualquier uso filosófico anterior del término *epojé*.

Más adelante, en la misma carta, Schutz explica algo más la diferencia entre su aproximación y la de Kaufmann, en términos del contraste entre la actitud natural y la actitud científica, enfatizando de nuevo la complementariedad de sus aproximaciones debido a la unidad del mundo de la vida que cada explicación busca clarificar. Schutz caracteriza la diferencia entre la actitud natural (el mundo del trabajo) y la actitud científica (teórica), en términos de la diferente selección e interpretación del sentido dentro de sus provincias de sentido separadas finitamente⁶⁰:

(La cuestión de) el grado de coherencia [en ambos sistemas de conocimiento] es variable en ambos casos. Yo debo pensar que sus límites dependen del alcance los proyectos involucrados [problemas planteados] y los sistemas de relevancia emergente de ellos. Esto esencialmente llega a la misma cosa que su formulación: que ella depende de un apuntar práctico *y* en la etapa de desarrollo de la ciencia. (Yo preferiría simplemente hablar de la etapa del "conocimiento", respectivamente, en la esfera teórica de desarrollo de la ciencia). Hasta donde nosotros estamos de acuerdo,

60 Continúa Helling su traducción. La interpolación entre paréntesis es de Helling y es requerida por el hecho de que NP 11623 ha desaparecido del *Nachlass* de Kaufmann. El pasaje que ella cita aquí empieza a mitad de una frase (tal como el paréntesis) en NP 11624. Las interpolaciones entre corchetes también son de Helling (Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, p. 158 y s.).

con excepción del caso de lo idéntico o de lo típicamente idéntico que seleccione la diferente interpretación de sentido involucrada, de todos modos para justificar la distinción de una provincia teórica particular [del sentido]. Pero las selecciones no pueden ser idénticas, ya que en el mundo del trabajo el factor de selección es un motivo pragmático con todos sus sistemas de relevancia emergiendo de la ansiedad fundamental. El pensador teórico, por otra parte, se libera de esta ansiedad fundamental, pero por esta misma razón también se separa del mundo dentro del cual se extiende, la relación del tiempo del nosotros puro-relación, etc. Su sistema de relevancia es exclusivamente determinado por la situación general aporética como predada en una ciencia preconstituida por las reglas de procedimiento que gobiernan cualquier posible solución de sus problemas. Usted mismo ha descrito y analizado esta situación con incomparable claridad. Ese es el punto de partida de [todos] los problemas que usted afronta en su libro, y la manera en la cual desenvuelve ese problema y lo lleva a través de su análisis, en mi opinión, no se invalida por una aproximación como la mía [*duch keinen meiner Ansätze in ihrer Entfaltung und Duchführung behindert*].

Aquí Schutz expresa claramente la diferencia entre su propia aproximación orientada a la acción y la orientación intelectual de la aproximación de Kaufmann. En el intento de producir una explicación fenomenológica de la textura de la vida social en el mundo del trabajo, Schutz piensa que es esencial incluir la motivación práctica de los individuos. Esta motivación es práctica (orientada a fines) y los fines prácticos son a turno basados en lo que él llama la "ansiedad fundamental", ansiedad que conduce el trabajo para un vivir y para entrar dentro de las relaciones sociales requeridas por esa orientación a la supervivencia económica. El trabajo de Kaufmann, por otra parte, es un análisis de la lógica del procedimiento científico. Esos análisis se basan en una "actitud básica" diferente, en la cual el científico social se pone aparte de la ansiedad fundamental que conduce el mundo del trabajo.

Kaufmann explica eso como sigue: "Razones científicas son esas que tienen referencia pura y simplemente a lo que apunta al conocimiento. Esto no niega que ese apuntar en parte encuentra su principal origen en intereses prácticos, esto es, en necesidades emocionales. Pero, a pesar de esto, las razones científicas pueden ser aisladas del trasfondo emocional y esto último es lo único concerniente a la metodología"⁶¹. La actitud de la provincia finita del sentido de la metodología científica es determinada no por la ansiedad concerniente a la sobrevivencia, sino por la situación en la que se incrusta "una ciencia preconstituida" con sus reglas de procedimiento para solucionar problemas científicos. Resultan estas dos actitudes diferentes, de acuerdo con Schutz, en diferentes "selecciones" e "interpretaciones de sentido". Schutz continúa identificando por qué esas selecciones e interpretaciones previenen la aproximación de Kaufmann para explicar el fenómeno que los análisis de Schutz analizan buscando clarificarlo:

61 KAUFMANN, F. "Remarks on the Methodology of the Social Sciences". En: *Sociological Review*, No. 28, 1936 pp. 69.

Finalmente, incluso si la selección e interpretación del sentido fueran idénticas (lo cual, como yo he argumentado, no lo es, en mi visión), uno podría decir difícilmente que la diferencia básica involucrada en estas actitudes –la producción de cambios en el mundo por medio del efectivo trabajo [*echtes Wirken*], en el primer caso–; la solución de problemas teóricos sin cambios en el mundo del trabajo, en el segundo –no justificaría el contrastar el mundo del trabajo y el mundo teórico [mundo de la ciencia], ya que solamente éstas actitudes básicas constitutivas de las provincias finitas del sentido y son el único objeto de este ensayo.

Las diferentes motivaciones del trabajador y del teórico significan que ellos no pueden seleccionar los mismos sentidos para la interpretación. Por ejemplo, un trabajador, conducido por la ansiedad fundamental de sobrevivencia económica, frecuentemente puede resentir el poder que su empleador tiene sobre sí y enfocarse sobre la mejor manera de dar con el resentimiento y conservar su trabajo. Para el teórico, quien no está conducido por tal ansiedad, la relación empleador-empleado es una relación funcional que puede ser analizada en términos de la lógica particular de las estructuras económicas actuales en boga en su disciplina preconstitutiva (por ejemplo, formal, estructural, capitalista, marxista, etc.). Schutz localiza la cruz de la diferencia entre esta fundamental actitud, en “la dimensión del tiempo de la relación pura-nosotros, etc.”. La relación empleador-empleado analizada por el teórico es de un orden diferente de la relación que es vivida por empleador-empleado. La última es una relación-nosotros conducida por la ansiedad fundamental de la persona involucrada, mientras que la última relación-ellos conducida por la lógica disponible en el actual desarrollo de la ciencia social. Schutz, entonces, resume su principal punto de diferencia con el análisis de Kaufmann:

En conclusión, yo creo (1) que es crucial no estar [involucrado] en la selección, sino en las diferentes interpretaciones de sentido; (2) la selecciones, también, son en ambos casos de diferente necesidad; (3) sin embargo, si ello no lo fueran, el mundo del trabajo como una provincia finita de sentido tendría todavía que estar contrastada con la provincia teórica del sentido, desde que ambas se involucren fundamentalmente en diferentes “actitudes” (tensiones de la conciencia) y son inconmensurables con respecto a sus estilos y logros (*Leistung*). Esto no es contradicho por el hecho de que lo uno y la unidad del mundo de la vida, funda ambas esferas y que el sistema de coherencia tiene o puede tener una estructura similar. La última es todo menos sorpresiva porque ambos, teóricos y trabajadores, “realizan” y, por consiguiente, en proyecto e intención, el contexto anterior a la experiencia y los principios reguladores implicados.

Donde el empleado llevado por la ansiedad-conductora en el mundo del trabajo puede seleccionar el sentido inexpresado “mi resentimiento de mi jefe” por una esforzada contemplación (o exactamente franca preocupación), el científico social puede incluso ser inconsciente de este resentimiento, excepto como lo que es públicamente disponible a través del comportamiento observado. Un análisis lógico de la relación empleador-empleado puede fallar completamente en captar la textura existencial completa de esa relación, *qua* científico, liberado de la ansiedad fundamental de esa relación social. Así, a pesar del hecho que acción-orien-

tada y la orientación-intelectual del científico social describen el mismo aspecto del mundo de la vida, sus explicaciones serán necesariamente diferentes.

La carta final que vamos a comentar sobre ello es una de Schutz a Kaufmann, fechada el 25 de septiembre de 1945⁶². Aquí, en su último intercambio, Schutz puntualiza que su desacuerdo ha tenido un prolongamiento, pero uno que deja espacio para un acuerdo:

Yo sé que nuestros presentes desacuerdos están basados en las mismas diferencias de opinión que hemos discutido desde muchos años atrás, por tanto, no puedo tener esperanza de su adhesión [...] En apoyo de mi posición, me gustaría exponer solamente un punto importante: en mi posición, tal como yo la veo, no se cuestionan sus principales tesis y es compatible con ellas.

Schutz trata entonces una vez más articular su posición, enfocando de nuevo la diferencia entre esfera teórica y esfera preteórica (la cual con la de Kaufmann, él llamó antes el mundo del trabajo):

Yo estoy completamente de acuerdo con usted en que la reflexión filosófica consiste en explicar las implicaciones ocultas [del pensamiento] y más allá las consecuencias, que *en* la reflexión filosófica el diferente estrato constitutivo nunca puede ser confundido. Además, yo meramente pregunto: ¿qué actitud diferente de la actitud tomada en el mundo del trabajo, está implicada en tal actitud filosófica –o más general: teórica– básica? Y esas implicaciones de la esfera de lo preteórico que luego son explicadas *ex post* –en sus obras iniciales usted acostumbraba decir: por reconstrucción racional– ¿cómo pueden ellas llegar del todo? Yo busco clarificar el proceso constitutivo de la formación de esas implicaciones (sedimentaciones) a través de una descripción de la esfera preteórica. El pensador teórico atiende estas implicaciones como "*explicanda*". Es, pues, mi ambición parar donde usted comienza. Yo, personalmente, no veo que ninguno de los resultados de los análisis pretendidos por mí vaya contra su punto de partida o las consecuencias que usted ha bosquejado (tal como yo lo sé).

Aquí está claro que los análisis de Schutz están diseñados para describir el *Lebenswelt* preteórico, mientras que Kaufmann lo explica en sus obras a través de sus análisis lógicos. Así la aproximación de Schutz demanda una actitud fundamentalmente distinta, una que permanece atrapada en la ansiedad fundamental del mundo del trabajo. Las descripciones de Schutz y las explicaciones de Kaufmann son complementarias: las descripciones terminan donde las explicaciones comienzan. Esto es precisamente lo que Husserl sostuvo: toda explicación debe ser fundada en una descripción⁶³.

62 NP 11618 a 11619, traducida por Helling. Esta carta es una respuesta a una carta perdida de Kaufmann fechada el 21 de septiembre de 1945 (Cf., Cf., HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation", *Op. cit.*, p. 156 y s.).

63 HUSSERL, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (David Carr, tr.) Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970, pp. 223 y s. [Hua. VI: 226 y s.].

Bibliografía:

- ABLE, R. "Felix Kaufmann". En: *Salmagundi*, 1970, pp. 307-310.
- GENDLIN, E. "Two Phenomenologists Do Not Disagree". En: BRUZINA, Ronald y WILSHIRE, Bruce (Eds.) *Phenomenology: dialogues and bridges*, Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy, Vol. 8. Albany: State University of New York Press, 1982, pp., 321-335.
- HELLING, I. K. "A. Schutz and F. Kaufmann: Sociology between Science and Interpretation". En: *Human Studies*, No. 7, 1984, pp. 141-161.
- HELLING, I. K. "Logischer Positivismus und Phänomenologie: Felix Kaufmanns Methodologie der Sozialwissenschaften". En: DAHMS, Hans-Joachim (Ed.) *Philosophie, Wissenschaft, Aufklärung: Beiträge zur Geschichte und Wirkung des Wiener Kreises*. N.Y.: Walter de Gruyter, 1985, pp. 237-256.
- HELLING, I. K. "Alfred Schutz, Felix Kaufmann, and the Economists of the Mises Circle: Personal and Methodological Continuities". En: LIST, Elisabeth y SRUBAR, Ilja (Eds.) *Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*. Amsterdam: Rodopi, 1988, pp. 43-68.
- HELLING, I. K. "Wirken in der Emigration: Felix Kaufmann". En: SRUBAR, Ilja (Ed.) *Exil, Wissenschaft, Identität: Die Emigration Deutscher Sozialwissenschaftler 1933-1945*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, pp. 181-205.
- HUSSERL, E. "Philosophy as Rigorous Science". En: *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (Quentin Lauer, tr.) N.Y.: Harper & Row, 1965, pp. 71-147. First published as "Philosophie als strenge Wissenschaft," *Logos*, I (1910-11), pp. 289-341. Hua. XXV, pp. 3-62.
- HUSSERL, E. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (David Carr, tr.) Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970.
- HUSSERL, E. *Logical Investigations*, 2 vols. (J. N. Findlay, tr.) N.Y.: Routledge & Kegan Paul, 1970. Hua XVIII, XIX/1, XIX/2.
- KAUFMANN, F. *Logik und Rechtswissenschaft*, Tübingen, 1921. Reprinted Tübingen, Aalen, 1961.
- KAUFMANN, F. *Die Kriterien des Rechts*, Tübingen, 1924. Reprinted Tübingen: Aalen, 1966.
- KAUFMANN, F. *Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld*, Leipzig / Vienna, 1929.
- KAUFMANN, F. *Das Unendliche in der Mathematik und seine Ausschaltung*, Leipzig / Vienna, 1930. Reprinted Darmstadt, 1968.
- KAUFMANN, F. *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*. Vienna: Springer, 1936.
- KAUFMANN, F. "Remarks on the Methodology of the Social Sciences". En: *Sociolo-*

gical Review, No. 28, 1936 pp. 64-84.

KAUFMANN, F. "The Significance of Methodology for the Social Sciences". En: *Social Research*, No. 5, 1938, pp. 442-463.

KAUFMANN, F. "The Significance of Methodology for the Social Sciences (Part II)". En: *Social Research*, No. 6, 1939, pp. 537-555.

KAUFMANN, F. "Unified Science (Note)". En: *Social Research*, No. 6, 1939, pp. 433-437.

KAUFMANN, F. "Strata of Experience". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, No. 1, 1940-1941, pp. 313-324.

KAUFMANN, F. *Methodology of the Social Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 1944. [Not a tr. of *Methodenlehre der Sozialwissenschaften*, 1936a.] Reprinted New York, 1958.

KAUFMANN, F. *Metodología de las ciencias sociales*. México, 1946. [Spanish tr. by E. Imoz of *Methodenlehre der Sozial-wissenschaftern*, with a 2 pp. note at the end dated New York, February 1946.]

KAUFMANN, F. "Phenomenology and Logical Empiricism". En: FARBER, M. (Ed.) *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*. N.Y.: Greenwood Press, 1968, pp. 124-142.

KAUFMANN, F. *The Infinite in Mathematics: Logico-mathematical writings*. McGUINNESS, B. (Ed.) FOULKES, P. (Tr.), Vienna Circle Collection, Vol. 9. Dordrecht / Boston: D. Reidel Pub. Co., 1978. [English tr. of 1930, above, along with a tr. of Kaufmann's "Bemerkungen zum Grundlagenstreit in Logik und Mathematik," *Erkenntnis* 2 (1931), 262-290, and of the hitherto unpublished "Logischen Prinzipienfragen in der mathematischen Grundlagenforschung," with an Introduction by E. Nagel.]

NAGEL, E. "Memorial Address for Felix Kaufmann". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. X, No. 3, 1950, pp. 464-468.

NAGEL, E. "Introduction". En: "Felix Kaufmann, *The Infinite in Mathematics: Logico-mathematical writings*" (ed. Brian McGuinness, tr. Paul Foulkes). Vienna Circle Collection, Volume 9, Dordrech: D. Reidel, 1978, pp. ix-xv.

PRENDERGAST, C. "Alfred Schutz and the Austrian School of Economics". En: *American Journal of Sociology*, Vol. 92, No. 1 (July), 1986, pp. 1-26.

REEDER, H.P. "Bibliography of the Published Writings of Félix Kaufmann". En: KAUFMANN, F. *The Infinite in Mathematics: Logico-mathematical writings*. McGUINNESS, B. (Ed.) FOULKES, P. (Tr.), Vienna Circle Collection, Vol. 9. Dordrecht / Boston: D. Reidel Pub. Co., 1978, pp. 225-228.

REEDER, H. P. *The Work Of Felix Kaufmann*, Current Continental Research Series, no. 220. N.Y.; University Press of America and the Centre for Advanced Research in Phenomenology, 1991. (This book includes the index and classification of Kaufmann's *Nachlaß* and a bibliography of Kaufmann's published works).

REEDER, Harry. "Felix Kaufmann". En: EMBREE, Lester, et. al. (Eds.) *The Encyclopedia of Phenomenology*, Contributions to Phenomenology, Vol. 18. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 382-385.

SCHUTZ, A. "Felix Kaufmann: 1895-1949". En: *Social Research*, No. 7, 1950, pp. 1-7.

SCHUTZ, A. *The Phenomenology of the Social World* (George Walsh y Frederick Lehnert, tds.) Evanston, IL: Northwestern University Press, 1976.

SCHUTZ, A. "Husserl and His Influence on Me". En: EMBREE, Lester (Ed.) *Annals of Phenomenological Sociology*, Vol. 2, 1977, pp. 41-44.

SCHUTZ, A. "In Memory of Felix Kaufmann". En: REEDER Harry. *The Work Of Felix Kaufmann*, Current Continental Research Series, no. 220. N.Y.: University Press of America and the Centre for Advanced Research in Phenomenology, 1991, pp. vii-xiv.

SRUBAR, I. "On the Origin of "Phenomenological" Sociology". En: *Human Studies*, No. 7, 1984, pp. 163-89.

WAGNER, H. R. "Introduction: The Phenomenological Approach to Sociology". En: WAGNER, Helmut R. (Ed.) *Alfred Schutz On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*, The Heritage of Sociology. Chicago: University of Chicago Press, 1970, pp. 1-50.

WAGNER, H. R. *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

ZILIAN, H. G., *Klarheit und Methode: Félix Kaufmanns Wissenschaftstheorie*, Studien zur Österreichischen Philosophie, Band XVI. Amsterdam: Rodopi, 1990.

El mundo de la vida en Alfred Schutz: acercamientos a su concepción natural y social de mundo

The lifeworld in Alfred Schutz: an approach to his
natural and social conceptions to the world

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS
Universidad Tecnológica de Pereira
Colombia

Recibido: 27/05/2010
Aprobado: 22/07/2010

Resumen:

El presente texto se propone desarrollar tres aspectos del mundo de la vida (Lebenswelt) en Alfred Schutz. Luego de resaltar algunos problemas iniciales, el texto señala, en primera instancia, el sentido que tiene para el autor el mundo de la vida en su esfera natural y social, resaltando para cada uno de ellas; de un lado, las relaciones entre el mundo de la vida y la actitud natural, y de otro, el ámbito social de toda experiencia del mundo vital. El texto que también toca marginalmente algunos aspectos de la sociología de Max Weber, pone en evidencia a la socialidad y a la cultura como un universo de significaciones compartidas en la vida social. Al final nos referimos a ciertas estratificaciones del mundo de la vida que no se agotan en la mera realidad cotidiana, sino que la trascienden como serían los mundo "ficticios" y "simbólicos", que en últimas, son estratos esenciales de la realidad, susceptibles de ser tratados por la sociología. (Ejemplo de estos serían el mundo el mundo de los sueños y el mundo de la fantasía).

Palabras clave: Mundo de la vida, actitud natural, socialidad, mundo del sentido común, fenomenología.

Abstract:

The present essay proposes to develop three aspects of the life-world (Lebenswelt) in Alfred Schutz. After highlighting some initial problems, we will first bring out the meaning that the life-world has, in its natural and social spheres, for the present author: on one side, the relations between the life-world and the natural attitude, and on the other the social field of all experience of the lived world. The essay also refers marginally some aspects the sociology of Max Weber. This will demonstrate sociality and culture as a universe of meanings shared in social life. We will end by referring to certain stratifications of the life-world that are not exhausted in mere everyday reality, but transcend it, such as would be "fictive" and "symbolic" worlds, that in the end are essential strata of reality susceptible to sociological treatment. (the worlds of dreaming and phantasy provide examples of such strata).

Key Word: Lifeworld, natural attitude, sociality, world of common sense, phenomenology.

1. Planteamientos iniciales

En el prólogo a *Las estructuras del mundo de la vida*, Luckmann señala la importancia que tiene para las ciencias sociales la posibilidad de aplicar el método fenomenológico al conocimiento de la vida social; esto lo hace evocando el convencimiento de Schutz de que la fenomenología husserliana proporciona un procedimiento riguroso para el análisis reflexivo de *la constitución del mundo de la vida cotidiana en la experiencia humana*¹. Añade Schutz², en uno de sus estudios sobre *el problema de la realidad social*, que si bien la importancia de Husserl para las ciencias sociales fue una preocupación implícita desde sus primeras obras, sólo en los últimos manuscritos “del maestro” el problema de las ciencias sociales fue emprendido sistemáticamente. Esto por lo menos implicaría dos condiciones:

1) Que Schutz, en algún aspecto esencial, basa su teoría social en el pensamiento de Husserl, apoyándose con especial interés, en el problema del *mundo de la vida* y en los fenómenos intersubjetivos estructurados socialmente, tema que el filósofo delimitó claramente en sus últimas obras al ocuparse de los problemas genéticos. Estos análisis tuvieron en cuenta la historia prerreflexiva del ego y su temporalización intersubjetiva; introduciendo en su investigación —como es notorio en la *Krisis*—, problemas ligados al *mundo de la vida social*. La máxima expresión de esta investigación tardía, se muestra en el análisis histórico de la crisis de la cultura global y la pregunta tan esencial a él, como el más grande filósofo alemán, por el significado de Europa, por su proyecto filosófico y cultural, y por las características de su estructura espiritual, indagando en última instancia, por la génesis de ese proyecto en el pensamiento griego durante los siglos VII y

1 SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 8.

2 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Escritos 1. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, p. 126.

VI a. de C.³, irrumpiendo de esta manera en los intrincados problemas de orden histórico y social, poco reconocibles en sus primeras obras y que tanto llamaron la atención del sociólogo.

2) Que la fenomenología de Husserl, como se ha hecho evidente, ofrece un método efectivo y riguroso para la descripción y el análisis del ser humano en *el mundo de la vida cotidiana*; de alguna manera, dice Schutz: sólo habría la necesidad de retrotraer este método, sin más fenomenológico, a las ciencias sociales o culturales (*Geisteswissenschaften*), aunque no de cualquier manera⁴.

Por último, resaltamos, la forma como Alfred Schutz trabajó intensamente conceptos tan fundamentales a la fenomenología como *intersubjetividad*, *temporalidad inmanente*, *epojé*, *elucidación teleológica de la historia*, etc., en aras de la fundamentación de las ciencias sociales, y algo muy evidente, es que el concepto esencial que investiga es el *mundo de la vida cotidiano*, entendido no en su ámbito trascendental, sino natural; al final de sus estudios sobre *Fenomenología y ciencias sociales*, en el segundo capítulo, concluye diciendo: "las ciencias sociales empíricas hallarán su verdadero fundamento, no en la fenomenología trascendental, sino en la fenomenología constitutiva de la actitud natural [...]"⁵. No obstante, si el fundamento para el sociólogo no es lo trascendental sino la constitución del mundo natural, esto no implica desconocer, como lo ha expresado, que los análisis de la experiencia trascendental que hay a lo largo de la obra de Husserl sirven de modelo para las ciencias sociales y, por tanto, son aplicables a la experiencia en el mundo

3 HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. (HUA VI) Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954, p. 321. "Das geistige Europa hat eine Geburtsstätte. Ich meine damit nicht geographisch in einem Land, obschon auch das zutrifft, sondern eine geistige Geburtsstätte in einer Nation, bzw. In einzelnen Menschen und menschlichen Gruppen dieser Nation. Es ist die altgriechische Nation im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. In ihr erwächst eine neuartige Einstellung einzelner zur Umwelt. Und in ihrer Konsequenz vollzieht sich der Durchbruch einer völlig neuen Art geistiger Gebilde, rasch anwachsend zu einer systematisch geschlossenen Kulturgestalt; die Griechen nannten sie Philosophie". (La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento. No apunta con ello geográficamente a un país, aunque sea este también el caso, si no a un lugar de nacimiento en una nación o, lo que es igual, en hombres individuales y en grupos humanos de esta nación. Se trata de la nación griega antigua en los siglos VII y VI a. de C. En ella crece y se desarrolla en algunos individuos una actitud de nuevo cuño frente al mundo circundante. Y en su estela irrumpe, consecuentemente, un tipo enteramente nuevo de formaciones espirituales, que crecen rápidamente hasta formar una cultura sistemática autocontenida; los griegos le dieron el nombre de Filosofía). Cf., HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991, p 330.

4 Esto, sin embargo, no significa que sea suficiente con aplicar el método fenomenológico a las ciencias sociales, como sucedió con algunos autores, que según comenta Schutz, condujo en un momento dado a desacreditar la fenomenología entre los especialistas en ciencias sociales. Cf., SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, Op. cit., p. 142.

5 *Ibid.*, p. 150.

natural del *sentido común*. Es precisamente la estructura y el alcance que tiene el *mundo del sentido común* lo que Schutz, como veremos, se propone develar.

No podemos olvidar, al final de esta indagación previa, que el apoyo primordial para su sociología fue también y de modo muy específico, entre otros autores, la sociología comprensiva de Max Weber, tema que por supuesto abordaremos en el presente trabajo.

2. El mundo de la vida en su esfera natural y social: complementariedad y diferenciación

Señalaremos en principio dos aspectos esenciales inmersos en la obra de Schutz. Uno tiene que ver con el tema del *mundo de la vida*, (mundo que como ha dicho la fenomenología, experimentamos de forma natural y trascendental). En su *actitud natural*, este mundo es caracterizado por una ciega creencia en su existencia. Esta creencia aparece como la esencia de dicha actitud; al hacer la descripción como un momento esencial de la *reducción*, (o *recon-ducción*, *Zurückführung*, en términos de Fink), se está poniendo al descubierto un mundo que se muestra en principio indubitable y pleno de valideces. Pero a esta actitud le es inherente no sólo la ciega creencia en su existencia, sino la presuposición de que ese mundo existió antes de mí y que igual seguirá existiendo, puesto que es la condición fundamental de toda vida práctica humana. Otro aspecto central es que la condición primera de toda experiencia es su *ámbito social*, en términos precisos significa que toda realidad para Schutz tiene un significado fundamentalmente social, y este ámbito, al decir de Luckmann, es la esencia de su pensamiento. Por ello, nos daremos a la tarea de desarrollar ambos aspectos esenciales a su pensamiento sociológico.

2.1. Mundo de la vida y actitud natural

Schutz comienza planteando las relaciones entre *el mundo de la vida* cotidiana y la *actitud natural*⁶. Toda ciencia, dice, que se proponga investigar la acción y el pensamiento de los seres humanos, debe en primera instancia hacer una descripción de las estructuras fundamentales del mundo precientífico, ya que es este mundo el que se presenta como evidente para los seres humanos en la *actitud natural*. Es precisamente la realidad de la vida cotidiana lo que Schutz entiende por mundo vital⁷.

6 SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Op. cit.*, pp. 25 y ss.

7 *Ibid.*, p 25.

Sin embargo, ¿cómo comprende este mundo vital Schutz? "Por mundo de la vida cotidiana —dice—, debe entenderse ese ámbito de la realidad que el adulto alerta y normal simplemente presupone en la actitud del sentido común"⁸. Esta definición como él mismo aclara, deja de lado los temas específicos del niño y de las realidades patológicas⁹; excluyendo momentáneamente esas experiencias atípicas, nos es posible explicitar la estructura normal y habitual del *mundo de la vida*. Esto lo hace el autor dejando por sentado que cuando hacemos referencia al *mundo de la vida cotidiana*, es a nuestra experiencia común a lo que apuntamos y no a un mundo privado; lo cual supone en términos metódicos, que es preciso explicitar primero las condiciones normales y comunes de nuestra experiencia habitual en la vida de la *actitud natural*. Con ello se logra una aproximación general y primigenia a la forma como experimentamos el mundo. Como bien lo explica Pérez¹⁰, "[...] el mundo que todo investigador desea conocer es demasiado grande y complejo para poder incorporarlo todo de manera simultánea, se contenta (por eso) con lo que (él) espera, sea una imagen fiel, aunque simplificada, de un segmento pequeño de la vida real", sin olvidar que dicho segmento, como parece obvio, sea una expresión de lo general. Esto tiene como transfondo una hipótesis planteada por Zaner y Tristram¹¹, quienes sostienen que quien abandona el *mundo de la vida cotidiana* —que es prioritariamente intersubjetivo—, se acerca al autismo, al retraimiento respecto de la vida cotidiana, y en consecuencia, padece una ruptura patológica con el mundo real; esta ruptura ya es una manifestación explícita de la esquizofrenia, tema que por supuesto no viene al caso para nuestra actual indagación, pero del cual se ocupa el autor en las "interrupciones temporarias" al referirse al tema de Don Quijote y la experiencia de la realidad¹², mencionando también algunos autores que tematizan el problema del autismo infantil¹³.

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 PÉREZ TAMAYO, Ruy. "Estructura del pensamiento científico". En: GARCÍA R., Juan; PÉREZ TAMAYO; Ruy y VINIEGRA, Leonardo. *Ciencia y Filosofía: Tres Ensayos*. México: Alhambra mexicana, 1984, p. 52.

11 ZANER, Richard y ENGELHARDT, Tristram. "Introducción de *Las estructuras del mundo de la vida*". En: SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Op. cit.*, p. 20.

12 Cf., SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Op. cit.*, p. 139 y ss. y SCHUTZ, Alfred. *Estudios sobre la teoría social*. Escritos II. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. pp. 133 y ss.

13 Los traductores al inglés de *Las estructuras del mundo de la vida*, Richard Zaner y Tristram. Engelhardt, citan con especial interés sobre el autismo infantil el siguiente texto: BOSH, Gerhard. *Infantile Autism*. New York: Springer, 1970, en la medida en que este autor recoge planteamientos de la obra de Husserl y de la de Schutz (Cf. ZANER, Richard y ENGELHARDT, Tristram, *Op. cit.*, p. 20, n. 4). La escritora inglesa Leonore Fleischer en su popular novela *Rain Man*, describe este trastorno cerebral, (que le impide a la persona, por ejemplo, procesar información, comunicarse, aprender; al tiempo que puede poseer habilidades propias de los genios), de la siguiente manera: "An autistic person lives in a special word inside himself. In some ways, he thinks like a very young child, and like a child he needs other peoples help him live in the real word. But some autistic people can also do very special things. One of the

En consecuencia, miremos algunas características inherentes al mundo de la vida cotidiana que resalta Schutz¹⁴:

a) este mundo es la esfera de la realidad que el ser humano puede intervenir y modificar al tiempo que desarrolla acciones en su interior gracias a su viva corporeidad; b) los objetos y acontecimientos que se hallan en este ámbito de la vida cotidiana, ámbito que supone a los otros y al mundo, restringen en el ser humano su libertad de acción y en este sentido son captados por él, como obstáculos o barreras que eventualmente puede superar; c) otro aspecto importante es que solamente al interior de ese mundo vital es que nosotros podemos ser comprendidos por los otros humanos y en consecuencia sólo podemos actuar junto con ellos; d) solamente en este mundo vital cotidiano es posible configurar un entorno, común y comunicativo; y, e) nos aclara que el mundo de la vida cotidiana no se agota en su "realidad eminente", sino que trasciende el mundo físico palpable en su quehacer cotidiano.

Este tema *pone ante los ojos* el problema de la *actitud natural* (*Naturlische Einstellung*)¹⁵. En un apartado de *El problema de la realidad social*, Schutz poniendo en contexto el pensamiento de Husserl, señala que debemos comenzar el análisis partiendo de cualquier situación específica de la vida cotidiana¹⁶. En indagación fenomenológica, hago intencionalmente abstracción de la existencia de los demás seres humanos y del mundo social. Si intento comprender este mundo debo apercibirme de él, ejecutar acciones en su interior y desplegar proyectos que eventualmente me propongo desarrollar en él. En esta actitud permanentemente me encuentro experimentando un entorno que presupongo y considero como incuestionablemente real y a problemático hasta *nuevo aviso*¹⁷.

best painters of buildings in the world is autistic". FLEISCHER, Leonore. Rain Man. London: Penguin, 2008, p. 15.

14 SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Op. cit.*, pp. 25 y ss.

15 Husserl, en *Ideas I*, hace la primera descripción importante de la actitud natural de la siguiente manera: "[...] tengo conciencia de un mundo extendido en el tiempo y en el espacio, lo encuentro ante mí intuitivamente experimentándolo con mi cuerpo y encontrando en él todo tipo de objetos animados e inanimados y seres humanos moviéndose y obrando en él. Esta actitud se caracteriza por una ciega creencia en la existencia de esos objetos que veo delante de mí. Esta creencia como es notorio tiene su fundamento en la existencia ciega, en la creencia en el mundo. Esta creencia es la tesis general de la actitud natural, en tanto que la existencia del mundo es el cimiento de todo lo demás. Este mundo con sus horizontes espacio-temporales, no se agota en la copresencia, sino que está formado por un horizonte oscuro de realidad indeterminada [...]" (HUS-SERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 64 y ss.).

16 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, *Op. cit.*, pp. 275 y ss.

17 SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Op. cit.*, pp. 25 y ss.

Pero este mundo no es solo dado a la experiencia, sino que es susceptible de ser interpretado; esta interpretación se funda "en un acervo de mis experiencias previas"¹⁸. El cúmulo de actividades existentes en su cumplimiento experiencial y perceptivo, tanto en las experiencias inmediatas, como en aquellas que me transmiten mis semejantes (progenitores y maestros, por ejemplo), operan a la manera de una unidad o un esquema referencial bien definido¹⁹. Así, este mundo dado a mi experiencia se me presenta en ordenamientos conexos de objetos bien definidos con sus rasgos específicos; operando en medio de esos objetos nos movemos y sobre ellos actuamos.

Entonces Schutz, enfatizando el motivo pragmático que rige nuestra *actitud natural* y adentrándose en la estructura del pensar que rige dicha actitud, centra su atención en su explicitación y comprensión. Es de todas maneras para mí innegable en la *actitud natural*²⁰, señala, que todas mis experiencias tienen cierta unidad; un esquema referencial al cual ellas van ligadas manteniendo un carácter o esquema típicamente familiar. Doy por sentado que este mundo que ha sido aprendido por mí *persistirá y conservará su validez fundamental*; Husserl —anota Schutz—, ha identificado esa persistencia con una *idealización* que tiene la forma en su *lógica del mundo de la vida* del y así sucesivamente, y esto significa que puedo repetir mis actos exitosos previos; en tanto mi experiencia anterior sea válida, queda preservada la capacidad de operar sobre el mundo de esta o aquella manera, y esto apunta a una nueva idealización que tiene igualmente la forma del *siempre puedo volver a hacerlo*²¹.

Esto nos retrotrae a *Experiencia y Juicio*: "Antes de iniciarse cualquier movimiento cognoscitivo —dice Husserl—, tenemos ya 'objetos supuestos' [...] en una certeza de creencia"²²; esto sucede hasta que la trayectoria posterior de la experiencia o la labor crítica del conocer dinamice esta certeza de creencia y la transforme en un nuevo juego de probabilidades, por ejemplo, en *probablemente así*, o ratifique quizás lo supuesto en su certeza como *siendo así en realidad* o *siendo verdaderamente*²³. Entonces, este mundo que nos es *predado* en su certeza de creencia, es genéticamente más originario que la pura orientación hacia el conocimiento; por eso escribe:

18 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, Op. cit., p. 275.

19 *Ibid.*, p. 198.

20 SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, Op. cit., pp. 28 y ss.

21 *Ibid.*, p. 28.

22 HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: UNAM, 1980. p. 30.

23 *Ibidem*.

Toda experiencia, sin importar qué es lo que ella experimente en sentido estricto, en cuanto aparece ante la vista la cosa misma, tiene *eo ipso* necesariamente un saber y un consaber respecto precisamente de ese objeto [...] En cuanto a su contenido, este saber es indeterminado o imperfectamente determinado, pero nunca está del todo vacío”²⁴

De este modo, muestra Husserl que toda experiencia en el *mundo de la vida*, y toda su conceptualización, no se extingue en su especificidad singular, sino que presupone una estructura de horizontes posibles que pueden ser o no determinables en un campo de determinaciones posibles. Todas mis experiencias en el *mundo de la vida* se relacionan con un esquema bien definido, de manera que los objetos y sucesos del mundo vital, como señaló Husserl, se me presentan desde el comienzo comportando una tipicidad que implica cierto *horizonte estructural de familiaridad*, según esta estructura, se produce una unidad que tiene como trans-fondo, un aprender a conocer originario (*Urstiftung*) que es la base de nuestra vida consciente. Esta tipicidad vista desde los planteamientos fenomenológicos, nos pone frente al ámbito de lo familiar, algo que tendría que ver con la reconstrucción de las experiencias más originarias de las que se ocupa Husserl en los análisis genéticos.

Para explicitar esa experiencia originaria, Husserl toma el ejemplo del niño y las tijeras: cuando un niño se acerca por primera vez a un utensilio como las tijeras y se da cuenta o vislumbra el sentido y el fin de dicho objeto, a partir de ese momento captará de una vez, en experiencias ulteriores, con un solo vistazo, tijeras como tales, y obviamente abarcando con la mirada inmediata su sentido junto con sus horizontes. Ello se hace sin necesidad de realizar ningún tipo de inferencia, ni de comparación, ni de reproducción mental²⁵. Si se captan y aprehenden cosas ya habituales de nuestro mundo cotidiano (*Alltagswelt*), dicha apercepción (de por sí inmediata) conduce de modo intencional y de golpe, a una *instauración originaria*²⁶, en la que se habían aprehendido primariamente objetos análogos, incluso, si los objetos o sucesos nos son desconocidos, nos acercamos a ellos según una tipicidad específica que responde como a una *forma estructural de lo conocido*²⁷. De este modo, toda vivencia en el *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) tiene, de forma latente, una transferencia semejante de un hecho similar primitivamente fundado, y así todo actor se ubica en el mundo, en lo que Alfred Schutz ha denominado en su especificidad social, como su situación biográfica²⁸; es esta situación la que

24 *Ibid.*, p. 33.

25 Cf., “V meditación”. En: HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986, pp. 147 y ss.

26 *Ibidem*.

27 HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, p. 106 (IV Meditación).

28 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, *Op. cit.*, p. 80.

garantiza que el individuo disponga de un *acervo de conocimientos a mano*, integrado por tipificaciones del *mundo del sentido común* al cual nos estamos refiriendo.

Para Schutz, en toda experiencia y en todo horizonte de experiencia hay implícita determinada unidad que tiene la forma de mi *acervo de conocimientos*, el cual me sirve como esquema de referencias para dar paso concreto a mi explicitación del mundo. Se pregunta, además, de un modo minucioso: ¿cuál es la relación existente entre aquello que nos es presupuesto, o familiar, frente a aquello que nos es problemático y extraño? Schutz responde que lo presupuesto, es lo que presenta soluciones para las cuestiones suscitadas por mis experiencias y actos previos; entonces, mi acervo de conocimiento consiste en tales soluciones para los problemas. Aquellas soluciones están constituidas igual por explicitaciones de la experiencia. En tales interpretaciones, dice, "las percepciones, experiencias y alternativas de acción [...] son clasificadas según los esquemas de referencia a mano"²⁹. Ahora bien, esta explicitación encuentra determinación hasta donde el motivo pragmático lo requiera en el contexto mundano vital específico.

Toda experiencia del *mundo de la vida* en una situación específica; puede estar coordinada sin discrepar con una tipicidad propia de experiencias precedentes, ratificando *la validez del acervo de experiencia*. "Lo simplemente dado como cuestionable en la novedad de cada experiencia actual es, en el flujo rutinario de experiencias de la actitud natural, rutinariamente convertido en algo presupuesto"³⁰. Ahora bien, esta experiencia efectiva se muestra fiable en consonancia con su ámbito estructural de familiaridad fundado en una serie de evidencias. Sabido es que el desenvolvimiento continuo de lo presupuesto sobre un fondo evidente de experiencias puede llegar a interrumpirse. Surge, por tanto, la pregunta, ¿Qué pasa si se entorpece la continua corriente de experiencias incuestionables sobre dicho fondo de evidencias? Lo primero es que a partir de aquel entorpecimiento de lo evidente y rutinario asoma el ámbito de lo problemático. Supongamos que la parte posterior de un objeto cualquiera se me revele como no susceptible de insertarse en una experiencia típica precedente, eso nos conduce a evidenciar que sus aspectos apresentados cuando se autorepresenten se muestren incongruentes con la experiencia anterior. "En el flujo presupuesto de mi experiencia, su autopresentación entonces, deja de ser habitual, y es por eso que puedo decir que el carácter presupuesto de mi experiencia 'estalla' "³¹. De este modo, lo presupuesto hasta el momento queda refutado por la nueva experiencia y esto requiere una nueva explicitación de la experiencia obstaculizada

29 SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Op. cit.*, p. 30.

30 *Ibid.*, p. 31.

31 *Ibid.*, p. 32.

En consecuencia, lo que hasta ahora ha sido presupuesto pasa a ser cuestionado. La realidad del *mundo de la vida* exige de mí, por así decirlo, la *reexplicitación* de mi experiencia, y obstruye el desarrollo de los enlaces que han sido hasta ahora evidentes. De este modo, "[...] El núcleo de mi experiencia que, sobre la base de mi acervo de conocimientos, admito como evidente 'hasta nuevo aviso' se ha vuelto problemático para mí"³². Por supuesto, debo dirigir mi atención a aquello que se ha vuelto problemático.

De este modo, todo acervo de conocimientos y los correlatos estructurales que los tipifican, son producto de irregularidades en los procesos de explicitación, y ponen en evidencia la sedimentación de problemas anteriores. Al respecto dice Schutz "que toda nueva situación puede tener aspectos ontológicos, biográficos y socialmente determinados, que hacen aparecer la tipificación hasta ahora suficiente como insuficiente para mí"³³. Esas experiencias concretas por motivos de la misma experiencia, me pueden conducir hacia nuevas explicitaciones y con ellas hacia múltiples ámbitos de conocimiento absolutamente insospechados desde el mundo habitual.

Para terminar esta sección *mundo de la vida* y *actitud natural* recordemos, siguiendo a Schutz, que toda acción que orienta dicha actitud está regida por motivos pragmáticos, en la medida en que en cada caso me valgo de *mi acervo de experiencias* para solventar los asuntos de la vida práctica. Entonces, con base en ese acervo experiencial, y visto desde el ámbito teórico, toda explicitación en la que tematizo situaciones prácticas de la vida cotidiana, me va generando paulatinamente, mayor "confiabilidad, bajo la forma de recetas y la primera garantía de las recetas es de carácter social"³⁴. Por eso, entraremos a indagar el aspecto social e intersubjetivo del *mundo de la vida*.

2.2. El ámbito social de toda experiencia del mundo de la vida

Ahora bien, si Schutz ha señalado que toda comprensión básica del *mundo de la vida* pone a la luz una dimensión esencialmente social, esto significa que toda conceptualización que apunte a mostrar las estructuras de dicho ámbito, debe estar acompañada de una teoría social susceptible de ser puesta de relieve. Se trata de mostrar cuál es la estructura social que subyace a las explicitaciones obtenidas en el mundo de la vida que es el cimiento de la *actitud natural*. La presuposición implícita a la creencia fundamental del ser, como hemos señalado, de

32 SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Op. cit.*, p. 32.

33 *Ibid.*, p. 33.

34 *Ibid.*, p. 35.

que el mundo existió antes y persistirá después de mí, en aras de la continuidad de la vida práctica, lleva a señalar que los encadenamientos espacio-temporales en el mundo de la *actitud natural* son también encadenamientos de orden social.

En ese sentido, la cotidianidad del mundo vital implica no solamente el mundo circundante natural vivido, sino, igualmente, el mundo de los otros, el mundo social y, por ende, cultural; cada ser humano está esencialmente relacionado con otros. El mundo de la vida no se agota en objetos y acontecimientos meramente tangibles que hallo en mi entorno, sino que le conciernen igualmente "los estratos de sentido que transforman las cosas naturales en objetos culturales, los cuerpos humanos en semejantes y los movimientos de los semejantes en actos, gestos y comunicaciones"³⁵. Así, el mundo de la vida cotidiana en su ámbito natural y social, es el espacio donde se despliega mi acción y la de todos nosotros en la vida práctica.

Schutz, luego de llevar a cabo una compleja síntesis de algunos planteamientos centrales del "último Husserl"³⁶, nos recuerda que la noción mundo de la vida se muestra en su consideración esencial, como fundamento de sentido de todas las ciencias, abarcando a las ciencias naturales y también la filosofía. Entonces, si toda consideración científica se hace evidente en el proceso de requerir a la experiencia originariamente dadora de sentido en el mundo vital, queda como tarea de los investigadores *poner ante los ojos* la constitución intencional de la subjetividad constituyente, con relación a su fundamento de sentido (nada más cercano a la fenomenología de Husserl). Este mundo de la vida que consideramos científicamente, es, por supuesto, el mundo en el cual todos nacemos, vivimos y morimos, y es aquel que se nos da ya constituido en la espontaneidad de la *actitud natural*.

Por eso señala Schutz, en el ámbito intersubjetivo, algunas evidencias que se hallan a la base de toda actitud natural en relación con los otros³⁷:

a) la imprescindible corporeidad de mis semejantes; b) que esos otros sujetos me son dados en indisoluble unidad, como siendo íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia, tal y como lo vivencio en mí mismo; c) que los seres que nos rodean son más o menos similares para todos y en esencia, poseen el *mismo sentido*; d) que es posible entrar en *relaciones y acciones recíprocas* con los otros; e) que es factible entrar en un mundo de comprensión con ellos; f) que el mundo de la vida *social y cultural* nos es dado históricamente en *estratos de sentido* previamente definidos, como *marcos de referencia* para mí y para los otros; g) que las situaciones de

35 SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Op. cit.*, p. 27.

36 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, *Op. cit.*, pp. 127-137.

37 SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas, *Op. cit.*, pp. 26-27.

la vida que enfrentamos a cada instante son en muy pequeña medida producidas exclusivamente por nosotros mismos. Estas son algunas evidencias encontradas en las relaciones de la vida comunitaria, pues cada uno de nosotros —como ha señalado Husserl—, es, fundamentalmente, un *ser-con los otros* (*Mit-sein*), en sus diversas modalidades existentes³⁸.

Ahora bien, miremos algunas características, (ya no evidencias), de nuestro mundo cotidiano ligadas a la socialidad. Ante todo, como nos señala Schutz, "nuestro mundo cotidiano es desde el comienzo un mundo intersubjetivo de cultura"³⁹. Estas dos notas, la intersubjetividad y la cultura van estrechamente vinculadas. De un lado, lo intersubjetivo implica la vida en comunidad definida, por ejemplo, por nuestra vida pública y privada; compartimos como seres humanos, con una multiplicidad relativamente verificable de prójimos una mutua comprensión en la que yo los comprendo, al tiempo que soy objeto de comprensión para ellos. Pero de otro lado, en perspectiva cultural, el ámbito es marcadamente intersubjetivo, pues el *universo de significaciones* que compartimos, implica una "estructura de sentido (*Sinnzuhamenhangen*) que debemos interpretar"⁴⁰, pero no solo interpretar, sino eventualmente instituir a partir de las múltiples acciones en el mundo vital. Mas este ámbito cultural, nos recuerda también, está ligado al hecho de apereibirnos de nuestra historicidad definida desde la habitualidad y la tradición, y que es susceptible de ser examinada:

Yo el ser humano nacido en este mundo y que vivo ingenuamente en él, soy el centro de este mundo en la situación histórica de mi "aquí y ahora" actual; soy el "origen de coordenadas hacia el cual se orienta su constitución", es decir, este mundo tiene significación y sentido ante todo por mí y para mí⁴¹.

Así, este mundo vital, organizado en torno a mi propio yo, un yo que vive ingenuamente en él, se muestra ya dispuesto para la interpretación. Desde mi perspectiva, "todo tiene referencia a mi situación histórica actual, a mis intereses

38 Algunas de estas modalidades son: el "ser el uno "con" el otro" (*Miteinander sein*); "El-ser-para-otro" (*Füreinander sein*); "junto-al-otro" (*Nebeneinander*); "por-medio-de-otro" (*Durcheinander*) "el uno en el otro" (*Ineinander*); "orientarse el uno según el otro" (*Sich nacheinander richten*). Estas modalidades son explicitadas por Husserl especialmente en los tres tomos dedicados a la *Fenomenología de la intersubjetividad* de Husserliana XVIII, XIV y XV y en el tomo I de *Meditaciones Cartesianas*. Para una comprensión amplia del tema, Cf., IRIBARNE, Julia. *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002, p. 244.

39 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, Op. cit., p. 137.

40 *Ibid.*, p. 137.

41 *Ibid.*, p. 138.

pragmáticos, que pertenecen a la situación en que me encuentro aquí y ahora"⁴². De este modo, en mi horizonte experiencial, en esa unidad que soy yo, íntegramente cuerpo y conciencia, no solamente hallo objetos físicos, sino *alter egos*, *semejantes*⁴³. Estos semejantes comprenden un sinnúmero de alter-egos pertenecientes a capas de diversa condición y rango:

Mi semejante, por ejemplo, puede ser un *predecesor* (*Vorwelt*): aquel sujeto del mundo con el cual no tengo contacto directo sino a través de las noticias de Otros, y ello implica el reconocimiento de un pasado histórico, que me encadena a una tradición; Husserl expresa esta última opción de la siguiente manera: "el mundo predado en su cotidianidad abierta infinita me contiene en el encadenamiento de las generaciones"⁴⁴. O puede ser también un *asociado* (*Umwelt*), que refiere, por ejemplo, al mundo circundante, al interior del cual puede haber una experiencia íntima o directa con los Otros con los que comparto una relación *cara a cara*⁴⁵ en tanto comunidades de tiempo y espacio. O un *contemporáneo* (*Mitwelt*), que son aquellos con los cuales comparto el mundo en una misma época; de ellos solo puede tenerse una "experiencia indirecta y relativamente anónima". Y por último un *sucesor* (*Folgewelt*), que apunta al mundo futuro y sobre el cual no es posible tener una relación, pero que necesariamente persevera luego de mi muerte. Mediante todas estas formas de relación *con* y *hacia* los Otros en el mundo, se instituyen una multiplicidad de relaciones que logran diversos niveles de *intimidad* (en su profunda conexión personal) y *anonimia* (en su radical quiebre de la conciencia colectiva y de las relaciones sociales y culturales)⁴⁶.

Ahora bien, tematizar al *alter ego*, significa que los otros, en su inherente capacidad de pensar, son semejantes a mí e igualmente están facultados para deliberar y actuar. Que su configuración subjetiva, su estructura temporal y sus experiencias e interacción con el medio son semejantes a las mías⁴⁷. Como ha dicho Husserl, la expresión *alter ego* significa que "se constituye un ego, no como yo-mismo,

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*.

44 "Die vorgegebene Welt in ihrer offen endlosen Allzeitlichkeit enthält mich in der Verketung der Generationen" (Cf., HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Hua XV. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973, p.583. En castellano: IRIBARNE, Julia. *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teoría*. Buenos Aires: Carlos Lohlé [Tomo II], p. 356).

45 Cf., SCHUTZ, Alfred. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 192 y ss.

46 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, *Op. cit.*, pp. 136 y 146, y en *Escritos sobre la teoría social*, *Op. cit.*, p. 56 y ss.

47 RIZO, Marta. "Intersubjetividad, vida cotidiana y comunicación". Disponible en: http://revistacomunicología.org/index.php?option=com_content&task=view&id=126&Itemid=97

sino como reflejándose en mi propio yo"⁴⁸, y añade, "el otro, según su sentido constituido, remite a mí mismo"⁴⁹. Hasta ahora, los aspectos referentes a los significados del mundo de la vida en el ámbito natural, y la cuestión de las interacciones en el mundo social, para la persona que vive en la *actitud natural* ingenua, se muestran aproblemáticos y definidamente evidentes. Pero estos fenómenos requieren ser descritos y analizados con exactitud por parte de las ciencias culturales mundanas; se trata de clarificar sus procedimientos específicos y esa es la función que tendría la fenomenología de la *actitud natural*⁵⁰.

Toda investigación —como nos recuerda Husserl—, presupone que el investigador neutralice su propia enajenación en el mundo, siendo consciente de la actualidad de lo observado, y al neutralizar su acción, no opera como en *actitud natural*, perdido en el mundo y olvidado de sí mismo en aras de sus intereses meramente prácticos, sino por el contrario, siendo consciente de lo observado. Ello supone una nueva actitud que ha sido denominada por Husserl como la del *observador desinteresado*. En el tránsito hacia esta nueva actitud especial, todos los conceptos provenientes de las actuaciones en el mundo vital, advierten una nueva y especial configuración. Elaborar el tipo de modificación apropiado, significa, en última instancia, establecer los métodos de investigación pertinentes a cada ciencia en particular. En palabras de Schutz: "cada una de estas ciencias debe brindar la ecuación de transformación de acuerdo con la cual los fenómenos del mundo de la vida son transformados por un proceso de idealización"⁵¹.

Entonces, "[...] como observador desinteresado [...] el hombre de ciencia no participa en el mundo de la vida como actor, ni es arrastrado por el flujo vivo de las intencionalidades"⁵². Sin embargo, de cualquier modo, en la búsqueda de sentido, el investigador de ninguna manera deja su interés práctico en el mundo, y continúa siendo el centro, *el origen de coordenadas* de un universo abierto y situado en relación con su propio horizonte experiencial. Cuando opta por examinar con una actitud científica el mundo de la vida es debido a que ha decidido "no situar su propia condición de interés como centro de este mundo, sino adoptar otro origen de coordenadas para la orientación de los fenómenos de ese mundo"⁵³, este

48 HUSSERL Edmund. *Meditaciones cartesianas*, *Op. cit.*, p. 126, §44.

49 *Ibidem*.

50 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, *Op. cit.*, p. 140.

51 Schutz señala que "la "idealización y formalización desempeñan para las ciencias sociales el mismo papel que Husserl estableció para las ciencias naturales, salvo que no se trata de *matematizar las formas*, sino de elaborar una tipología de "plenitudes" (Füllen)" (*Ibid.*, p. 141).

52 *Ibid.*, p. 140.

53 *Ibid.*, p. 141.

nuevo origen de coordenadas estaría determinado por la problemática específica inducida por el propio investigador.

Así, *el mundo de la vida*, será para el investigador en cuanto hombre de ciencia, *el mundo de la vida de los Otros*. Ello implicaría tener en cuenta dos aspectos; de un lado, todo investigador de la vida social tiene como referente inmediato de su trabajo su experiencia personal de vida, su comprensión, pero por el otro lado, no se desconoce que como científico observador, neutraliza su propia enajenación del flujo vivo de sus intencionalidades, puesto que ha cambiado de actitud y ha asumido el nuevo origen de coordenadas. (Este fenómeno es lo que Ricoeur, siguiendo a Husserl, ha denominado como una nueva forma de *epojé*).

Esto nos pone frente a una de las problemáticas fundamentales desarrolladas por la hermenéutica contemporánea: la dicotomía entre *explicación* (*Erklärung*) y *comprensión* (*Verstehen*); ambas se han presentado como dos actitudes irreconciliables en el desarrollo de las ciencias. Precisamente, la hermenéutica —y en alguna medida la sociología comprensiva de Max Weber—, tratarían de mediar entre esas dos posibilidades mutuamente excluyentes. La *actitud objetivista de las ciencias naturales* (*Verfremdung*), y la *experiencia de pertenencia* (*Zugehörigkeit*), que es propia de las ciencias del espíritu como nuestra forma de inmersión en el mundo; Ricoeur ha pretendido superar esta dicotomía con su interesante teoría del texto y de la acción⁵⁴.

Schutz indica tres formas diversas en que se puede entender esta *Verstehen* o *comprensión*, más ligada a las ciencias sociales y culturales: como la forma en que el *sentido común* experimenta y orienta sus asuntos en el mundo de la vida social, como una cuestión epistemológica, y como el método empleado por las ciencias sociales⁵⁵. Precisamente, el problema central de las ciencias sociales consiste en establecer un método que le permita al investigador acercarse de forma objetiva al *sentido subjetivo de la acción humana*. Por consiguiente, los objetos ideales de las ciencias sociales deben ser correlativos con los objetos del pensamiento del mundo de la vida cotidiana. Schutz señalaría tres postulados que deben ser tenidos en cuenta en esta mutua relación de lo científico con lo cotidiano⁵⁶. Así, el trabajo del

54 RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 95 y ss. Max Weber propone una mediación entre positivistas e idealistas, es decir, entre "buscadores de materiales" y "buscadores de sentido" y en esta mediación, la teoría del "tipo ideal", a la que hacemos referencia, juega un papel fundamental; Cf., GONZALES, José M. *La máquina burocrática (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)*. Madrid: la Balsa de Meduza-Visor, 1989, p. 131 ss.

55 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, *Op. cit.*, p. 78.

56 Los postulados son tres: de la coherencia lógica, de la interpretación subjetiva y de la adecuación. Estos postulados aparecen como los requisitos para la construcción de modelos científicos en el mundo social. Cf., *Ibid.*, pp. 67-68.

investigador social consistirá en reconstruir en el ámbito científico lo que es inherente a los seres humanos *en el mundo del sentido común*, de este modo, estas dos formas de *Verstehen*, de las tres mencionadas, van de la mano para la construcción de la teoría social.

Ahora bien, en coherencia con Husserl, hemos señalado ya en el numeral anterior que toda experiencia en *el mundo de la vida*, y los objetos y sucesos inherentes, se relacionan con un esquema bien definido, ya que comportan una tipicidad que conlleva cierto horizonte estructural de familiaridad, esto es, *una forma estructural de lo conocido* que apunta a un aprender a conocer originario que es la base de nuestra vida consciente. Así, en Husserl encontramos ya el planteamiento de que el mundo de los hechos es vivenciado como un universo de tipos ya preconstituidos, ya supuestos, descubrimiento que ha sido relevante para las ciencias sociales⁵⁷. Justamente, esa teoría de los *tipos ideales*, corresponde a uno de los elementos fundamentales de la metodología introducida por Max Weber para las ciencias sociales. Schutz dice: "El investigador reemplaza a los seres humanos que observa como actores en el escenario social por títeres que él ha creado y manipula. Lo que llamo "títeres" corresponde a la expresión técnica "tipos ideales" introducida por Weber en la ciencias sociales"⁵⁸.

Sin referirnos en particular a esta figura de los títeres (una ficción que apunta a la realidad sin confundirse con ella), pretendemos puntualizar algunos aspectos de los planteamientos de Weber con respecto a su *sociología comprensiva* (*Verstehende Soziologie*), cuyo método, como nos ha dicho, es esencialmente racionalista⁵⁹; un racionalismo que se propone remontar la experiencia social vivida a una conciencia racional. El citado sociólogo alemán lo describe así: "El método científico consistente en la construcción de tipos investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción, como "desviaciones" de un desarrollo de la misma "construido" como puramente racional con arreglo a fines"⁶⁰.

Por ejemplo, para explicar un fenómeno social o económico, "un pánico bursátil" o "una acción política o militar", el investigador debe, en primera instancia, establecer, a modo de ficción, un *tipo ideal*, una *acción racional con arreglo a fines*, para entender cómo se desarrollaría la acción real sin tener en cuenta la irracionalidad inherente a toda acción humana; es decir, establece una especie de hipótesis del

57 SCHUTZ, Alfred. *Estudios sobre la teoría social*. Escritos II, Op. cit., p. 161.

58 *Ibid.*, p. 85.

59 WEBER, Max. "Fundamentos metodológicos de la sociología". En: VINCENT, Jean-Marie y WEBER, Max *La metodología de Max Weber: fundamentos metodológicos de la sociología*. Barcelona: Anagrama, 1972, p. 49 ss.

60 *Ibid.*, p. 48.

desenvolvimiento de la acción, al margen de los sentimientos humanos que no tienen precisamente carácter racional, introduciendo posteriormente sus componentes irracionales, que denomina *perturbaciones*⁶¹.

Este racionalismo weberiano, (que, como es obvio, no debe interpretarse como un prejuicio racionalista, dado que abarca también lo irracional de la interacción humana), en la medida en que aparece como un recurso metódico, es un *constructo* racional extraído de la realidad histórica, con la cual, tal *constructo*, (que es cercanamente estructural), debe ser comparado para llegar a ser cabalmente comprendido. Ello implicaría que para Weber tiene primacía lo estructural (en cuanto sincrónico) sobre lo histórico; también, que los hechos históricos sirven de soporte para confrontar la hipótesis de los tipos ideales. Esto, nos parece, se hace notorio en las investigaciones sobre la ética de la intención, incluidas en sus estudios acerca de la Reforma Protestante y el espíritu del capitalismo⁶².

Ahora bien, como es entendible, todos los fenómenos que se presentan en el mundo sociocultural, no solamente se refieren a la interacción social sino que igualmente se originan en dicha interacción. La sociología tiene como tarea fundamental para Weber, según Schutz, "comprender el sentido que el actor asigna a su acción [...]"⁶³.

Para Schutz uno de los aportes fundamentales de Weber se refiere a lo que denomina *pauta general de la vida grupal*⁶⁴. Dicho patrón cultural presenta aspectos distintos para el sociólogo y para el ser humano que vive y actúa en él: el primero a diferencia del segundo es un observador científico que renuncia a participar en los planes y proyectos del actor situado en el mundo social. Así, para el sociólogo, "el mundo se le aparece en todo momento como estratificado en diferentes capas de significatividad cada una de las cuales exige un grado diferente de

61 *Ibid.*, p. 49.

62 Un ejemplo de este constructo racional, es la investigación que hace Weber de la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, que muestra, (indagando las relaciones entre la praxis religiosa y la actividad económica), cómo, de alguna forma, en las estructuras de conciencia moderna y en su acción racional, estaba definida la evolución económica de la sociedad moderna; haciendo precisamente un análisis "desde arriba", es decir, desde la cultura (en su forma específica de religión y moral) hacia lo social representado en las instituciones económicas y políticas de la modernidad, por contraposición al análisis "desde abajo" o desde la infraestructura orientado más directamente por el materialismo histórico marxista; tema que Habermas también reconstruye y pone a la vista. Cf., WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis, 1983, p. 257 ss. HABERMAS, Jünger. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 2005, p. 197 ss. (Tomo I).

63 En ese sentido, el autor añade que la comprensión de la acción y del sentido por parte de otro participante en la interacción social y el carácter del observador o científico social, fueron temas abordados y, en buena medida, solucionados por Husserl. Cf., SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, *Op. cit.*, pp. 147-150.

64 SCHUTZ, Alfred. *Estudios sobre la teoría social*. Escritos II, *Op. cit.*, p. 96.

conocimiento”⁶⁵. Y así espera poner a la vista esas diferentes capas de significatividad, que corresponden, a un conjunto jerárquicamente clasificado de tipos ideales. En ese sentido, Schutz menciona algunas contribuciones de Weber a la sociología⁶⁶ cuando establece, por ejemplo, principios de un método explicativo que abarca a las ciencias sociales y culturales, en analogía con el *sentido propuesto* que el actor relaciona con su actividad. También cuando puntualiza la condición metodológica de estas disciplinas en su *teoría de los tipos ideales y sus leyes de formación*. Finalmente, muestra que esos métodos deben ser complementados con investigaciones de una fenomenología constitutiva de la *actitud natural*, teniendo como guía la fenomenología trascendental, ya que los análisis que se establecen en la *reducción fenomenológica* se pueden confirmar en los correlatos indagados en el ámbito de la *actitud natural*. En otras palabras, si bien el fundamento no es la fenomenología trascendental, sino la que se constituye en la *actitud natural*, es aquella, en cualquier caso, la que puede orientar su camino.

En todo esto, podemos comprender el intento de Alfred Schutz por establecer una relación entre la sociología de Weber y la fenomenología trascendental de Husserl como bien lo expresó Van Breda⁶⁷ en el prólogo a la compilación de sus estudios de 1962, *Collected Papers: I. The Problem of Social Reality*.

3. Algunas otras estratificaciones del *mundo de la vida* que trascienden la realidad cotidiana

Ahora bien, el *mundo de la vida* para Schutz no se queda en la pura realidad cotidiana. Este entorno abarca no solamente el *estrato cultural de sentido* que transforma en *objeto de experiencia ingenua* al mundo natural sensible y su vínculo esencial a la socialidad cotidiana —que hemos puesto de relieve—, sino que además incluye otros estratos de realidad que la trascienden. Los seres humanos diariamente se entregan a extraños mundos ficticios y simbólicos con significados específicos compartidos con otros (por ejemplo, el horizonte de los sueños y de la fantasía), universos que, más allá de constituir escenarios ficticios, son estratos de reali-

65 *Ibidem*.

66 SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*, *Op. cit.*, pp. 141-142.

67 H. Leo Van Breda fue el sacerdote franciscano belga que salvó de la persecución nazi más de 45.000 hojas manuscritas por Husserl y las depositó en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Lovaina. Con tales documentos se fundó, posteriormente, el Archivo Husserl (Husserl-archives), institución que conserva los manuscritos y que publica las obras póstumas del padre de la Fenomenología. En esa tarea, colaboraron, inicialmente, Eugen Fink y Ludwig Landgrebe. Cf., LERNER, Rosemary de (Comp). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, p. 279.

dad que forman parte fundamental de la vida humana. Estos mundos son para Schutz "ámbitos cuasi-ontológicos de realidad que (igualmente) son vividos por el adulto normal y alerta"⁶⁸. En ese sentido, tienen significativa importancia para las ciencias sociales en tanto que son aspectos fundamentales para el diario vivir. Justamente, en estas disciplinas, explica Schutz: "los órdenes de realidad no se constituyen mediante la estructura ontológica de su objeto, sino más bien mediante el sentido de nuestra experiencia"⁶⁹.

Tales aspectos son denominados por Schutz como *ámbitos finitos de sentido*; los cuales comprenden, según el autor, múltiples estilos específicos de vivencia: la cotidianidad, los sueños, la actividad científica, la experiencia religiosa, etc., cada una de las cuales gravitan en su estilo particular cognoscitivo. Esto para Schutz tiene una radical importancia. La afinidad y la concordancia de cada estilo cognoscitivo se muestran condicionadas a determinado ámbito finito de sentido. Lo que tiene afinidad con una perspectiva determinada y finita de sentido; vista desde otro ángulo, se muestra incongruente y falto de lógica, por lo cual entran en esa especificidad sólo las experiencias pertinentes. No hay fórmulas para traspasar de un ámbito finito de sentido a otro, puesto que, como lo explica el sociólogo, a cada "estilo de vivencia le corresponde esencialmente una tensión específica de conciencia" y la transición de un ámbito de sentido a otro se hace mediante un "salto", tal *salto* va acompañado de una experiencia conmocionante, provocada por la alteración radical de tensión de conciencia"⁷⁰. Schutz pone algunos ejemplos que ilustran ese salto: "dormirse (dar un salto hacia el sueño), despertar, alzarse el telón en el teatro, 'estar absorto' en una pintura [...] el cambio de conciencia cuando se empieza a jugar, la vivencia de lo 'numinoso', la sacudida mediante la cual, [...] el científico pasa después de comer a la actitud teórica, y también la risa como reacción frente a la dislocadura de la realidad en que se basa una broma"⁷¹.

Digamos, entonces, que todo ámbito finito de sentido consiste en experiencias compatibles entre sí, y a estos mismos ámbitos nosotros le conferimos el asunto de realidad que les es pertinente. Ello nos llevaría a plantear, en términos vivenciales, que "la fuente de toda realidad es subjetiva (en tanto que) todo lo que despierta nuestro interés es real"⁷², y, en este sentido, "llamar a un objeto (o suceso) real significa que éste se encuentra en una relación definida con nosotros"⁷³,

68 SCHUTZ, Alfred. *Las estructuras del mundo de la vida*, Op. cit., p. 41.

69 *Ibid.*, p. 43.

70 *Ibidem.*

71 *Ibid.*, p. 44.

72 SCHUTZ, Alfred. *Las estructuras del mundo de la vida*, Op. cit., p. 42.

73 *Ibidem.*

pues "nuestro primer impulso es tomar como inmediatamente real todo aquello a que nos referimos, en la medida en que no sea contradicho"⁷⁴. Desde esta perspectiva, podemos decir que existe una multiplicidad infinita de realidades. Así, como discurre Schutz:

[...] El ámbito de sentido de este mundo conserva el acento de realidad mientras nuestras experiencias prácticas confirmen su unidad y armonía. Se nos aparece como la realidad "natural", y no estamos dispuestos a renunciar a la actitud que se basa en ella, salvo que una especial experiencia conmocionante irrumpa en la estructura de sentido de la realidad a otro ámbito de sentido [...]⁷⁵

Miremos, para terminar, algunas características esenciales del estilo cognoscitivo —o de vivencia— del mundo vital cotidiano que resalta el autor. Dicho estilo se funda en la tensión específica de conciencia. En ese sentido, como lo describe Schutz, "[...] la actividad está unida a la mayor tensión de conciencia y manifiesta el más vigoroso interés por el encuentro con la realidad [...] este interés es el principio regulador fundamental de nuestra vida consciente"⁷⁶, ya que determina aquello que tiene importancia para nosotros. De este modo, nos motiva, por ejemplo, a sumirnos en nuestras vivencias del presente, del pasado o a proyectos futuros. Así, el llamado "estado de alerta" en el que el ego se interesa plenamente por la vida y vive con plenitud en sus actos, es una característica esencial de la vida cotidiana. Otro aspecto esencial del estilo de vivencia o cognoscitivo es lo que llama el autor una *forma predominante de espontaneidad* que con su propio ámbito de sentido, "se inserta en el mundo externo mediante movimientos corporales vivos"⁷⁷. Un último aspecto, también esencial del estilo de vivencia, es el de una *epojé* especial de la vida de la *actitud natural*: "el hombre no suspende, por cierto, sus creencias en la existencia del mundo externo y sus Objetos". Por el contrario, suspende toda duda respecto de su existencia. Lo que pone entre paréntesis es la duda en cuanto a si el mundo y sus objetos pueden ser diferentes de como se le aparecen"⁷⁸. Resaltemos, por último, que el estilo de vivencia apunta igualmente a una especificidad de orden social en tanto que hay por ejemplo una normatividad en las múltiples formas de experiencia que compartimos y comunicamos con los demás. Son otros seres con los que yo comparto un mundo intersubjetivo ligado a las actividades sociales y a su comprensión.

74 *Ibidem.*

75 *Ibid.*, p. 53.

76 *Ibid.*, p. 45.

77 *Ibid.*, p. 54.

78 SCHUTZ, Alfred. *Las estructuras del mundo de la vida*, *Op. cit.*, p. 46.

Bibliografía

- FLEISCHER, Leonore. *Rain Man*. London: Penguin, 2008.
- GONZÁLES, Manuel. *La Máquina Burocrática. (Afinidades electivas entre Max Weber y Kafka)*. Madrid: La balsa de la Medusa-Visor, 1989.
- HABERMAS, Jünger. *Teoría de la Acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. (Husserliana VI). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1968.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (Husserliana XV) Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.
- IRIBARNE, Julia Valentina. *La fenomenología como monadología*. Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Argentina, 2002.
- PÉREZ TAMAYO, Ruy. "Estructura del pensamiento científico". En: GARCÍA R., Juan; PÉREZ TAMAYO, Ruy y VIINIEGRA, Leonardo. *Ciencia y Filosofía: Tres Ensayos*. México: Alhambra mexicana, 1984.
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- SCHUTZ, Alfred y LUCKMANN, Thomas. *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- SCHUTZ, Alfred. *Estudios sobre la teoría social. Escritos II*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- SCHUTZ, Alfred. *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós, 1993.
- WEBER, Max. "Fundamentos metodológicos de la sociología". En: VINCENT, Marie y WEBER, Max. *La metodología de Max Weber: fundamentos metodológicos de la sociología*. Barcelona: Anagrama, 1972.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Orbis, 1983.

Fuentes electrónicas

RIZO, Marta. *Intersubjetividad, vida cotidiana y comunicación*. Disponible en: http://revistacomunicología.org/index.php?option=com_content&task=view&id=126&Itemid=97), 2006

Revelaciones mundanas en la pintura de Débora Arango

Mundane revelations in the Debora Arango's paints

GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA
Universidad del Cauca
Colombia

Recibido: 23/03/09
Aprobado: 29/05/09

Resumen:

Este artículo es una interpretación de la idea pontyana de visibilidad, y de su posible significación a partir de la apreciación de algunas obras de la pintora colombiana Débora Arango. Sus creaciones expresan una revelación sobre el mundo cultural de Medellín, y desentrañan crítica y artísticamente realidades de la sociedad colombiana en la primera mitad del siglo XX.

Palabras clave: visibilidad, reflexividad, carne, narcisismo, Débora

Abstract:

This paper is an interpretation of the Merleau-Ponty's idea of visibility, and its possible meaning from the point of view from some masterpieces of the Colombian painter Debora Arango. Her works expresses a new point about Medellín's cultural world, and bring out, the artistic and critical realities about the Colombian society at the first part of the twenty century.

Key words: visibility, reflexivity, flesh, narcissist, Debora

1. Visibilidad: La carnal imbricación entre mundo y visión

En la época en que su maestro Pedro Nel Gómez invitaba a Débora Arango a pintar el cuerpo humano, en lugar de naturalezas muertas o paisajes, surgieron reuniones donde amigas de la pintora posaban desnudas para ella, como una experiencia privada que concernía sólo a su condición femenina. La artista creaba acuarelas sobre largos papeles, y las imágenes no se mostraban a los hombres, en cambio se escondían bajo la cama como un testimonio expresivo de revelaciones entre aquellas mujeres. Mucho tiempo después, en una entrevista para el documental realizado por Silvia Amaya (*Deborarte*, 1997), afirmaba Débora que el cuerpo humano es lo más bello que puede haber, pero también afirmó en otra ocasión que al crear, ella veía lo pagano de los seres humanos. Se pueden relacionar las anteriores anécdotas de la vida de la pintora con la idea pontyana de Visibilidad, y postular que al interpretar algunos sucesos existenciales de aquella mujer, así como ciertas expresiones pictóricas que consumó, asistiríamos a una serie de revelaciones que confirman el sentido de aquella Visibilidad. En su texto *Lo Visible y Lo Invisible*, Merleau-Ponty reflexiona sobre nuestra percepción, indiscutible y enigmática. En ese empeño, busca iluminar, desde el grado cero de la corporeidad, la relación de lo visible con lo vidente, y de los hombres con el mundo, en consecuencia con un planteamiento caro a la fenomenología: que la reflexión filosófica tiene como sustrato y objetivo a develar, la unidad carnal del mundo, la vida sensible que deriva como misterio y significación, hacia órdenes de experiencia y cultura siempre en devenir:

"Tendremos que preguntarnos qué hemos encontrado exactamente con esa extraña adherencia entre vidente y visible. Hay visión, tacto, cuando cierto ser visible, cierto ser tangible, se vuelve hacia la totalidad de lo visible, de lo tangible, de que forma parte, o cuando se halla repentinamente *rodeado* por ella, o cuando de ambos se forma, de resultados de su trato, una Visibilidad, una Tangibilidad en sí, que no pertenece exclusivamente al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho, así como en dos espejos, que se hallan uno frente a otro, nacen dos series indefinidas de imágenes metidas unas en otras que no pertenecen verdaderamente a ninguna de las dos superficies, puesto que constituyen una pareja, una pareja más real que cada una de ellas. De esta manera, el vidente, al quedar cogido en lo que ve, a quien ve es a sí

mismo: hay un narcisismo fundamental de toda visión. Por la misma razón, la visión que ejerce sobre las cosas, las cosas la ejercen sobre él. Como han dicho muchos pintores, me siento mirado por las cosas: mi actividad es idénticamente pasividad, lo cual constituye el sentido secundario y más profundo del narcisismo: no ver fuera, como lo ven los demás, el contorno de un cuerpo que se habita, sino, ante todo, ser visto por él, existir en él, emigrar a él, ser seducido, captado, alienado por el fantasma, de forma que vidente y visible se hacen recíprocos y ya no se sabe quien ve y quien es visto. A esta Visibilidad, a esa generalidad de lo Sensible en sí, a ese anonimato fundamental del Yo mismo es a lo que hemos llamado carne"¹.

Aquello que es visible constituye una dimensión ontológica del ser, como Realidad que transmigra en los cuerpos insertos en el mundo y en la misma medida es pensable: la carne, principio último que no es ni espíritu ni materia, sino una Visibilidad más acá de los viejos dualismos, inscrita en el seno de nuestra imbricación con el mundo, una sensibilidad inteligente que vuelve sobre sí misma. Movimiento que supone una reflexividad en nosotros, y se prolonga circularmente desde la vivencia personal hacia lo compartido socialmente. Vamos a llevar la relación vidente-visible a un punto fundamental que nos interesa: *relación entre seres humanos que discurren en el mundo*. Bajo un juego de espejos que revela aspectos significativos de una cultura en devenir, nos interesa interrogar ciertas anécdotas de Débora, que apreciamos como un surgimiento singular de Visibilidad testimoniado por ella, así como algunas de sus derivaciones pictóricas. Singularidad que precisamente abre, *a través* de sus expresiones, un mundo compartido y extrañamente familiar, para ser pensado por la reflexión fenomenológica. El juego entre mundo compartido y pintura, es decir, la Visibilidad que abrió Débora, intentaremos recrearla parcialmente. Naturalmente nosotros también estamos jugados por esa Visibilidad, ella nos afecta narcisísticamente, induciéndonos a un diálogo. Nos hacen falta las palabras para poder iluminar nuevamente la pintura en nosotros. Mas esas palabras provienen de aquella Visibilidad, expresan *junto* con lo que vimos y lo que encontramos², y se confunden en nosotros como un movimiento

1 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo Visible y lo Invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970, p. 173. Aquella manifestación a la vez interna y externa de narcisismo es palpable para nosotros cuando nos miramos en el espejo y reconocemos a un extraño adherido a lo cósmico, y al mismo tiempo, a un sí mismo. Y más allá, en toda visión hay un yo que circula hacia el mundo y puede sentirse mirado por él, experiencia radicalizada en la creación del pintor o del poeta. En el segundo apartado de *El ojo y el espíritu* Merleau-Ponty alude a esta cuestión, en referencia a testimonios de pintores del siglo XX como Paul Klee y Max Ernst. (MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós, 1986, pp. 24 y 25). Su estudio sobre Cézanne, sería un camino para mostrar cómo se insinuaba cierta conexión entre vida personal y arte, como revelaciones exploratorias y creadoras del mundo: las telas de este pintor, nos arrojan constantemente "el instante del mundo". (Cf., MERLEAU-PONTY, Maurice. "La duda de Cézanne". En: *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península, 1977, p. 44 y ss.

2 Expresión literaria y pintura se asemejan en que constituyen un universo de comunicación que puede ser recreado a través de nuevas significaciones, en que están disponibles siempre para ser, oblicua, indirectamente, crisol de la creación (MERLEAU-PONTY, Maurice. "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". En: *Signos*. p. 55). Pero a su vez, pintura y literatura se motivan mutuamente desde sus limitaciones y alcances para generar nuevas significaciones entre ellos (Cf., *Ibid.*, pp.

que intenta abrir significados. Entre nuestras interpretaciones y el mundo de Débora hay una extraña cercanía, tejida imaginariamente. De este modo, la vivencia y creación de la pintora, se actualizan nuevamente como lo que son: un sentido renovable en la historia de este país.

La Visibilidad que surgió en las creaciones de la artista Débora Arango cuando pintaba a sus amigas, era el encuentro con el cuerpo femenino como una revelación que le concernía a ella carnalmente³, pero hemos de conceder que eso atañe a todos nosotros, precisamente en tanto es *una* modalidad de la Visibilidad: como esa fulguración que nos deslumbra al contemplar un cuerpo desnudo. Aunque en Débora respondía a un acto secreto que ocurría sólo entre mujeres, y que inicialmente no podía ser ventilado socialmente más allá de su íntima cumbre. Es un momento de revelación en la artista, que luego irá más allá de lo privado y se convertirá en un movimiento total de expresión en lo público, con las consecuencias de la censura proveniente de distintos sectores de la sociedad⁴. Débora recorrerá inquilinatos, cárceles, calles o bares, acogiendo con furor a la vida de la gente para transformarla en pintura que ve lo pagano, o que evidencia las transformaciones que la urbe capitalista motiva en los seres humanos, entregando con ello otra vez su humanidad a gente que no merecería entrar en la pintura⁵. Es decir, abriendo la Visibilidad, como relación entre el vidente y lo visible que segrega lo intersubjetivo, como experiencia en el mundo de la vida que *se hace pintura*, y en-

93-94). Sobre esta concepción, confróntese MERLEAU-PONTY, Maurice. "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". En: *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964.

3 Carnalidad como condición básica que compartimos todos: yo soy un ser sensible que se realiza en la experiencia sensible con el otro, y que proviene de un Ser Sensible que envuelve toda realidad. Tal es la pretensión pontyana. Habría una equivalencia entre Visibilidad y carne. Merleau-Ponty hace el parangón con el viejo esquema de los elementos primordiales de los filósofos presocráticos: la carne sería como el fuego, la tierra, el aire o el agua, "es decir, en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya". MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*, *Op. cit.*, p. 174.

4 A finales de 1939 Débora Arango da a conocer por primera vez sus desnudos en una exposición en el Club Unión de Medellín, que despierta reacciones opuestas y enconadas en la sociedad medellinense. Allí exhibió dos acuarelas: *Cantarina de la rosa* y *La amiga*, pintadas en pliegos de papel unidos, y obtuvo el primer premio. Luisa Montoya, una vecina suya, le sirvió de modelo junto con su amiga Luz Hernández, que después entró al convento. Posteriormente enriquecieron su experiencia pictórica Luisa Arbeláez y Clemencia "La caleña". Cf., GALEANO, Ángel. *Débora Arango. El arte, venganza sublime*. Bogotá: Panamericana, 2005, pp. 49-62.

5 Recordemos la indignación de un "crítico", cuando alude a las acuarelas de Débora: "Mal dibujo, errores anatómicos de lesa gravedad artística, tipos humanos de la más baja extracción, todo ello es síntoma de un arte aplebeyado, si como arte se le pudiera considerar. Y eso es, desgraciadamente, todo lo que se puede decir de las acuarelas pueriles de doña Débora". Reseña aparecida en el diario *El Siglo*, donde no se menciona a su autor, el 15 de enero de 1943, y titulada: "Las acuarelas infames"; y hecha facsímile en el libro sobre Débora Arango, editado por el Museo de Arte Moderno de Medellín. Sección final de textos. Medellín. 1986. No hay paginación.

cuentra una *nueva* dimensión de ser en cierto estilo.⁶ Entonces entra en escena el arte de Débora Arango, pero junto con ello su moral y su ideología, que al pintar un mundo, a la vez lo hacen símbolo en el medio estético⁷.

2. Pintura como Erotismo y Reflexividad

En su ensayo *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty descubre una reflexividad que no es cercana a la filosofía, pues ésta se restringe, como lugar privilegiado que es, a comprender a partir de conceptos, y a actualizar el lugar central que la conciencia encuentra en la palabra y el pensamiento. Pero hay otra reflexividad que existe como un "hay" previo que vive el pintor, y que entrará a dialogar con la reflexión filosófica, abriéndola, intensificándola, en un camino de doble vía. Esa reflexividad del pintor se instala en el arte porque en todo caso hay aún otra más original: la de cualquiera de nosotros, que es capaz de volver sobre su propia visión para aprender otra vez a mirar sobre la base de ella. El pintor a fin de cuentas, lo que hace es rastrear con sutileza la mirada cotidiana para crear un símbolo de su comunión con el mundo:

"El enigma reside en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el "otro lado" de su potencia vidente. Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo. Es un sí mismo, no por transparencia como el pensamiento, que no piensa sea lo que sea sino asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento; es un sí mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido; un sí mismo, pues, que está preso entre las cosas, con una cara y una espalda, un pasado y un porvenir"⁸.

¿Cómo es posible esa reflexividad en el despliegue del arte pictórico? ¿Cómo surge en el ensamblaje entre nuestra realidad y su imaginación pictórica? Un cuer-

6 A propósito del estilo, suponemos una relación entre la obra de arte y la vida cotidiana, que interesa como mezcla entre mundo y subjetividad de un lado, y como horizonte inscrito en la tradición pictórica: el expresionismo de Débora Arango, es singular y universal a la vez, sus retratos hablan de un personaje que ha sido retratado, salen del mundo acartonado de la naturaleza muerta académicamente tratada, para que el pintor interroge bajo el desarrollo inconsciente de su estilo. La cuestión del estilo es comprendida teóricamente por Merleau-Ponty-Ponty en "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", bajo un triple eje: el pintor crea "sin que pueda decir nunca, porque la distinción no tiene sentido, lo que es de él y lo que es de las cosas, lo que la obra nueva añade a las antiguas, lo que ha tomado de los demás y lo que es suyo" (p. 70).

7 La pintura, en tanto es imagen, acoge lo real, pero genera en su seno una ostentación inmanente que adquiere fuerza como símbolo. De este modo habla de lo real, o mejor aún, lo ostenta, pero en un juego trascendente de carácter estético que por lo demás transita en el tiempo para ser renovado por quienes vuelven a experimentar y a despertar las posibles verdades del arte. Acogemos ese aporte de: GADAMER, H-G. *Verdad y Método*. Salamanca: Sígueme, 1996, pp. 204 y ss.

8 MERLEAU-PONTY, Maurice. *El ojo y el espíritu*, Op. cit., pp. 16-17.

po mira a otro cuerpo. Aquel existe como carnalidad, y el otro como pintura. Éste le revela algo al primero, inherente a su ser, aunque no de forma directa. Lo hace en el medio de las formas que vuelven sobre sí mismas y así trastocan la realidad en su seno. Hay que describir entonces, la manera como se expresa ese mundo pictórico, para llegar a mostrar algún sentido de la revelación, que por lo demás no termina. Pero en todo caso interesa resaltar que la pintura le revela al espectador un ángulo de la vida bajo unas condiciones formales del estilo, he ahí la potencia mistificadora o transgresora de una expresión como la pintura. Vamos a motivar una reflexividad a través de nuestra mirada de algunas pinturas de Débora Arango, que constituyen dos series: por una parte la desnudez femenina, y de otra, algunas escenas de la vida cotidiana. Con ello pretendemos evidenciar una trama de sentido entre lo visible y lo invisible, entre el arte y ciertos rasgos sociales definidos en el tiempo.

En *Montañas*, vemos desde atrás a una joven acostada sobre una tela blanca, en un ángulo que resalta el perfil de su cuerpo extendido hacia las montañas, para integrar un paisaje compuesto por la naturaleza y la mujer, metáfora celebrada por poetas y pintores. El cuerpo de la mujer es como las montañas, tiene las mismas protuberancias que delinear contornos subiendo y bajando. La pierna derecha, desde su primer plano, se incrusta en el fondo de montañas, para definirse como un pico más, pero al mismo tiempo juega con la pierna izquierda, prolongando el movimiento ondulante de las lomas. El sexo toma el color de esas montañas, es también una pequeña cumbre, y completa la entremezcla despreocupada entre naturaleza y cuerpo humano. Los brazos revelan el desenfado, como si la pintora hubiese buscado, frente a una sociedad que encubre, la posibilidad de ver nuevamente con naturalidad el cuerpo femenino. Es a una cultura que está muy lejos de leer aquello en el cuerpo humano, a quien se dirige la pintora. Bajo la serena actitud entera del cuadro se arma el escándalo, y la obra es rechazada y considerada pornográfica. En una crítica aparecida en *El Siglo*, a principios de 1943, el autor que no aparece mencionado, titula su columna con el rótulo de "Las acuarelas infames", a raíz de una edición de obras de la artista en la Revista Municipal de Medellín. Se cuestiona la posición del brazo derecho que sale de la oreja como un pólipo y se denuncia "la simple y llana verdad de un arte que se dedica, como los afiches cinematográficos, a halagar perturbadores instintos sexuales"⁹. Frente a este juicio que se denuncia a sí mismo y refleja la pecaminosa conciencia de quien lo escribió, proponemos otro reflejo escrito en 1952 por el poeta Vicente Aleixandre: "La melancólica inclinación de los montes/ no significaba el arrepentimiento terreno/ ante la inevitable mutación de las horas: / era más bien la tersura, la mórbida superficie del mundo/ que ofrecía su curva como un seno hechizado"¹⁰.

9 Este fragmento pertenece a un comentario que ha sido reproducido en el libro dedicado a la pintora, editado por el Museo de Arte Moderno de Medellín.

10 El poema se titula: "Criatura en la aurora" (Cf., ALEIXANDRE, Vicente. *Poemas paradisiacos*. Madrid: Cátedra, 1990, p. 49).

La mujer negroide de *Bailarina en descanso*, está acostada de lado, y su cuerpo expuesto en una posición que muchos otros artistas ya realizaron hasta formar una convención pictórica que se extiende hacia la publicidad actual. La pose de esta mujer está disuelta en la actitud de desenfado dada por el rostro y los brazos, que terminan de abrirla en su intimidad. Ella no mira al espectador, y sus pensamientos vagan. Los labios pintados de rojo, juegan con los pezones marcados en su configuración. El color de su piel está matizado por tonos azules y rojizos, que combinan en una coloración general subida, sin ser excesiva: predomina la calidez que va de los amarillos a los rojos y se contrasta con lo azulado o morado que obra como sombra cortada, ofreciendo relieves que hacen salir la carnalidad del cuerpo. Por ejemplo en el volumen de la pierna derecha que se vuelve más maciza por los morados externos. Esta carnalidad sube hasta el vientre silueteado por la planta que lo acaricia, creando ante el ojo una cóncava atracción que encierra. La negrura del pubis ayuda a dar centro y fuerza a esa atracción desde la negra triangulación. Los pequeños pies contrastan con el volumen de las piernas que custodian el vientre, ofreciendo una ligereza que culmina el descanso. La bailarina blanca y alargada que aparece a la izquierda, podría ser la musa de la bailarina real. Las flores reiteran la presencia de lo rojo, junto con las cortinas, sugiriendo una embriaguez aquietada. La planta envuelve por arriba el vientre para terminar en un capullo que insinúa el amor.

La acuarela de la bailarina es una provocación. Representa a una mujer de extracción popular, que naturalmente descubre su sexualidad, eso es lo que *interesa como verdad que trasciende* hasta el debate público. Lo que cambia respecto a la tradición en esta acuarela, es la forma de pintar; desde una pose muy usual en la pintura occidental, *sobresale una relación que se advierte entre la naturalidad del descanso de la mujer y la ostentación de su sexualidad*, dada por la rama que sube sobre el contorno de su cadera y por el centro de atracción de su pubis. Dicha conexión puede acentuar la indignación porque se aprecia como una cita de la tradición clásica que menoscaba los valores pictóricos e ideológicos que ella exhibía. Al comparar la *Venus de Urbino* de Tiziano y la *Olimpia* de Manet, se pueden recorrer varios sentidos en dirección de *La bailarina* de Débora: la Venus de Tiziano está inscrita en una escena doméstica de carácter conyugal, configurada por el trabajo de las mujeres en el lado superior derecho del cuadro, quienes ordenan cosas en los arcones, lo que asegura su decencia; aunque la mujer recostada también llama desde su exuberante sensualidad, y la mano que cubre su pubis puede ser tanto un acto masturbatorio como de recato, pero ello queda enmarcado en el carácter conyugal de la escena, y en el sentido simbólico de la postura de la mano que introduce la ambigüedad. La mujer de Manet, que en su momento despertó un escándalo, es en cambio una prostituta que mira directamente al espectador, y es pintada como un retrato fotográfico, sin las gradaciones de luz y sombra en el cuerpo propuestas por la tradición, lo que ofende al público al ver en plenitud de luz ese cuerpo, a un público que está acostumbrado al velo de la convención pictórica que idealiza la realidad en cualquier sentido, y desde allí justifica el erotis-

mo. La prostituta mantiene su mano sobre el pubis y parte de la pierna, revelando un asunto presente en las tres obras en cuestión: la sexualidad y el erotismo; pero aquí se relaciona con el regalo de flores que ostenta la sirvienta, que puede ser la ofrenda de algún cliente. En la bailarina de Débora resalta la total desenvoltura de la mujer, despreocupada ante quien la mira, como si la pintora la hubiese retratado en un momento íntimo sin darse ella cuenta, lo que contrasta con las otras dos expresiones de rostros, pero *a la vez*, acentuando una sexualidad directa, dada por el vello abundante del pubis y la atracción del vientre, como gesto intencional de la obra. Toda la escena sugiere que la relación entre erotismo y sexualidad *es natural*, y por lo tanto transgrede un código moral.

En la misma dirección puede encontrarse un cuadro como *Adolescencia*, en donde sin embargo advertimos una diferencia cifrada en el explícito autoerotismo de la mujer. El cabello se enrosca en su cuerpo, y de su entraña salen las manos con las que se abraza. La joven aparece cabeza abajo, y esa posición trastoca la percepción para llamar la atención sobre el sexo, guardado entre sus piernas abiertas, acentuando a la vez el abandono de la mujer. El color verde oscuro del pelo da una profundidad en la cual la joven se arrulla. Profundidad que sugiere la negrura de un nido como la vagina, como si ella misma se inscribiera en todo su ser en el agujero de su sexualidad que corresponde con el surgimiento de su adolescencia. Y es desde esa serie concéntrica de cabello y cuerpo, desde donde se alcanza a advertir en el centro de su vientre un ombligo que ve. Toda esta disposición exterioriza un narcisismo, propio de quien finalmente se descubre a sí mismo como adolescente que es. Su mano izquierda sale deformada del cabello, es más grande que lo normal, da la sensación de servir para agarrar. Su sexo está abultado, y llama la atención con una rosa roja que sostiene la joven con su mano derecha y se dirige hacia el sexo por el borde de la pierna que se une a su tronco. El rojo resalta entre la flor, la boca y los pezones que culminan amplios pechos. Es el paganismo. La pintura de esa joven mujer se aleja en extremo de la belleza clásica, aparece como un ser normal, pero a la vez expresivamente marcado por una pose, un color y una gestualidad facial que la inscriben en un universo nuevo, donde la belleza no importa sino como fulguración de la sexualidad.

En *La huida del convento*, apreciamos nuevamente la sexualidad femenina, ahora enmarcada en el contexto de una historia que genera una dialéctica pública y cotidiana: la mujer, *al quitarse el hábito se ha desnudado para salir al mundo*, y al fondo se observan las monjas que ha dejado atrás. Los dos planos, monjas al fondo y mujer en primer lugar, dialogan en su tensión a través de dos arcos que circundan enfáticamente a las monjas, y discretamente a la mujer que sale. Los dos arcos marcan lo que les compete como constricción y lo que rompe aquel sujeto femenino que se desnuda y se mueve hacia nosotros, que hemos de transitar con la mirada desde adentro hacia fuera, o al revés, como recorrido de una profundidad espacial que es a la vez un decurso espiritual, una trama invisible. Advertimos a una subjetividad, no ya centrada narcisísticamente en sí misma, sino en un diá-

logo crítico con un mundo moral y religioso. Dicho centramiento hace parte de una historia que tiene un pasado y un futuro, y podemos imaginar sentidos, desde el acto protagónico de la modelo encuadrada en la ventana. Si comparamos la anterior pintura con aquella denominada *La mística*, se proyecta nuevamente la historia del convento en la mujer antioqueña. Ahora la modelo está de espaldas a una ventana que deja ver a lo lejos una iglesia. Pero ella está desnuda y lleva entre sus brazos el hábito; la situación es un interregno, el lugar en que se encuentra puede ser el convento, pero ella permanece en suspenso frente a su destino. Su desnudez la remite a ella misma, se debate entre una dimensión de su feminidad y su religiosidad, como una dialéctica en trance que ella vivencia. Pero en todo caso hay un movimiento que supone haberse quitado el hábito, y mostrar su cuerpo ante sí misma y ante el espectador que la mira y se interroga sobre el misticismo ambiguo que la atraviesa; que en todo caso no es resguardado, sino puesto en la carne del mundo a través de la carne de su cuerpo, de ese cuerpo pagano, según la indicación de la pintora, que aún mantiene el hábito en sus manos, y que tiene como perspectiva a un mundo a través de la ventana: una iglesia que se pierde en el horizonte. El contraste del colorido indicaría el contraste de su vida espiritual y el debate que ella sigue en la realidad que la determina interrogando su libertad. Contraste marcado por la ausencia de matices y gradaciones valorativas entre extremos, que se ven a sí mismos como irreconciliables, y que quizás la pintora vivió y matizó hasta llegar al exilio voluntario de su pintura frente a la intolerancia. Dichos contrastes, que la pintora supo resolver en su vida con la fuerza de su libertad expresiva y pasional, aparecen nuevamente exorcizados en la pintura de *Las monjas y cardenal*, donde las religiosas admiran a un pájaro rojo, su mascota enjaulada, encerrada por la malla metálica, desde una mirada concéntrica que lo contempla, y comparte un éxtasis posible, lejano, sin poder acercarse a él. Pájaro añorado que se desdobra, de un lado en un sentido erótico y prohibido, pero también en otro lingüístico y vicario, que impone por detrás de todo, la prohibición y el respeto, pues es el cardenal de la iglesia aquel hombre al que las monjas deben sumisión. La escena está "corrida" en un delirio que retuerce las formas regulares, como si se tratase de un sueño que dice verdades en clave.

En la obra *La justicia*, hay un movimiento dramático que responde a lo que está viviendo el personaje. El rostro de esa prostituta detenida por los policías, guarda algo para sí tras su mirada hacia abajo, gana cierta pureza desde la plena luz que la pintora le entregó en su pecho. La mujer resalta con su vestido azul y rojo que deja ver el contorno de sus senos caídos, frente a la oscuridad de los policías, ambiguos en su humanidad que se confunde con pajarracos, inmovilizados por la posición que tienen con respecto a la muchacha; el devenir se congela instantáneamente, y entonces los perfiles de los hombres y sus gestos, logran integrar la ironía que entrega al cuadro su nombre. Las cachuchas de los hombres se alargan para sugerir picos de aves, punzones, penes hirientes, y las manos son garras de huesudos dedos que al tener en poder a la mujer, dialogan con las manos de ella, haciendo un aspaviento que se advierte al lado izquierdo y se calma en el lado

derecho, realizando la posesión y el delirio de un poder del cual pueden aprovecharse a través de esos palos como falos que se dirigen, el uno a su bajo vientre y el otro hacia su rostro; sus bocas abiertas, algo exteriorizan, como una intención que se consume en el gesto y en la opresión operada con las manos. El hombre de atrás, también de perfil, como si saliera de un corredor lateral, ostenta al igual que los policías, el mismo gesto que conecta una única corriente de sexualidad tras la máscara de los agentes del orden: tiene igualmente una larga nariz fálica y unas manos que interesan para agarrar.

El retorno y *La colegiala*, ostentan una composición similar a la propuesta en las pinturas que comentamos: frente al espectador el personaje aparece en medio de un tránsito. En todo caso ese tiempo que evoca el cuadro desde su espacio, es el proceso de una revelación propia de la fantasía pictórica. El tiempo y el espacio de la fantasía muestra algo que ha pasado en la sociedad real, lo saca de su cotidianidad indiferente para convertirlo en reflexión del pintor, y vemos algo nuevo, una idea encarnada, como diría Merleau-Ponty¹¹. Se ha sugerido que *La colegiala* puede ser un autorretrato de Débora, con lo cual entramos en un nuevo desdoblamiento de los reflejos que estaban en juego anteriormente. Ahora se trata de ella misma, recatada y caminando para dejar atrás a unas muchachas que aparecen de perfil. Ella misma asume también la actitud de los otros cuadros de mujeres, y al mismo tiempo mira a la colegiala que fue, y a la mujer que pinta, que se superponen en gestualidad, y bajo el espacio pictórico reflexivo, a las otras modelos junto con su drama, porque se ha visto en ellas, pero a la vez se diferencia de ellas, como si Débora creara una Visibilidad que va de ella hacia otras mujeres, encadenando revelaciones críticas sobre la sociedad. *El Retorno* es una nueva mujer con un saco verde que la oscurece y la hace melancólica, dejando atrás a unos hombres. Ella insinúa bajo su chaqueta la desnudez de su cuerpo. Está vestida a medias, como si hubiese salido rápidamente de un mundo para arrojarse y volver a su lugar, ostentando con ello el dilema de lo que le pasa. En cambio la colegiala aparece muy bien vestida con una blusa que llega hasta el cuello. Mujeres de la sociedad de Medellín, reflejos de Débora y sus amigas, del mundo urbano que ella se atrevió a descubrir y sublimar en una figuración en el espacio y el tiempo que muestra pequeños secretos de la vida en la ciudad. De este modo, la vivencia de Débora, transformada en pintura y expresión que viene de su percepción socializada de un mundo, es iconicidad a la vez abierta y secreta de ese mundo. No es sólo vivencia, sino un trazo de mundo pensado y expresado por arte de la pintura, Visibilidad de algo invisible. Pensamos en la confrontación de esas obras con la sociedad de la cual surgen. En el documental *Deborarte* la artista testimonia su renuencia a casarse, el amor inmenso a su padre y sus encuentros femeninos para pintar. Los cuadros de Débora son proyecciones de una reflexión que la involucra enfáticamente

11 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*, Op. cit., pp. 185-186.

en sus sentimientos y en el choque con una sociedad conservadora: el modelo de sus pinturas interroga al espectador, motiva un comportamiento que oscila entre el autodescubrimiento y su exhalación hacia fuera, entonces somos llevados a compartir de una forma desnuda algo que íntima y culturalmente nos atañe. En su biografía de la artista, Ángel Galeano afirma, en referencia a las sesiones femeninas de pintura, que "ellas vivían tan sumergidas en la pintura que no tenían tiempo para novios. Luz Hernández era muy bella y espigada, de trenzas y de muy buen ánimo¹²". Luz se internó luego en un convento pero no se acomodó a la vida de las monjas y finalmente se retiró para ensayar en otro convento. No tener tiempo para novios es un juicio del biógrafo que ha de confrontarse bajo otra mirada. La vinculación entre la amistad que se abre al desnudo en la pintura, la soltería, y la toma de los hábitos, podría ser comprendida como cuadro sintomático inscrito en la cultura antioqueña de la época; habría en nuestro criterio, una motivación de erotismo entre amigas, sublimado hacia el arte, como vivencias que quizás contestaban el matrimonio opresivo de carácter patriarcal y buscaban una salida existencial en la estrecha cultura de la época. Ante el yugo del matrimonio, o del convento, camino muy limitante para la mujer de la época, se devanan expresiones internas de vida y libertad que se sumergen en la reflexividad pictórica, para abrirse finalmente al debate público. El encuentro entre la pintura y la vida íntima termina exponiéndose ante la sociedad, y las modelos que aparecen desnudas en un interior, ahora salen a la calle para ventilar una libertad que se ha hecho visible y objeto de debate.

3. Postulaciones sobre el expresionismo de Débora Arango

Yo creo que el pintor no es un retratista al detalle. Cuando se pinta hay que darle humanidad a la pintura. Algunas personas amigas se extrañan de mis cuadros y llegan a decirme que cómo puede ser bello un desnudo, a juicio de ellas grotesco. Ahí está el grande error. Un cuerpo humano puede no ser bello, pero es natural, es humano, es real, con sus defectos y deficiencias. Por otra parte, no se debe tener un concepto superficial de la belleza.

La expresión pagana surge espontáneamente en mi temperamento. En alguna ocasión traté de dibujar el rostro casto de una mujer para hacer "La mística" y contra todas las fuerzas de mi voluntad resultó ser el rostro de una pecadora.

Débora Arango

Insistamos en un testimonio de la pintora: a ella le pareció que el cuerpo humano ostentaba una belleza soberana, frente a otra clase de seres y cosas bellas. Esa experiencia se transformará de una forma personal en Débora Arango, que trasciende la belleza clásica, y que en la academia colombiana se había propuesto como modelo¹³. La representación del cuerpo humano desnudo adquiere bajo la institución de la pintura occidental –que por lo demás siempre está confrontada y renovada incesantemente por la creación de los artistas¹⁴– un carácter sublimado bajo numerosas modalidades que entregan un *ethos* donde vive creativamente el pintor, y ostentado en las poses y el recato, en la mirada de los rostros, en las texturas perfectas de la piel, bajo el orden de la composición, en el tono de la luz, en la perfección anatómica y proporcional de la figura humana, o en decisivas referencias religiosas o mitológicas. Artificios refinados que en todo caso en la historia de la pintura siempre están dialogando con la elemental presencia de la desnudez humana, y que circulan desde concepciones ideológicas y estéticas. El caso de Débora Arango es significativo, porque la belleza sufre en sus manos y en su visión una elaboración hondísima, la belleza nace en el erotismo intersubjetivo y secreto, para derivar hacia una composición que destila una sustancia espiritual de la carne que discurre en el mundo, en la cultura que engloba a la artista y que ella desveló. Esa revelación le costará caro. Ver lo pagano supone una realidad que brilla tanto en quien lo ostenta pictóricamente como en quien lo aprecia. Puede haber diversos grados que corresponden a uno y otro lado de la relación. Pero quizás la artista veía lo pagano porque esta dimensión de la existencia estaba muy disimulada en la sociedad de Medellín, y resultó que su sensibilidad le permitía apreciarlo. Además interesa que la expresión “pagano” salga a relucir en su discurso, porque dicha palabra está contrastada en el fondo mismo de aquella cultura católica de Colombia que estigmatizó con relativo éxito el universo cultural “pagano”, y que en todo caso dialoga hasta hoy con el *ethos* cristiano. Muy probablemente aquí lo pagano es lo pecaminoso, la sexualidad libre, la manifesta-

13 El cuadro de Epifanio Garay: *La mujer del Levita Efraín*, es un ejemplo en la historia de la pintura colombiana, de tal apego a una tradición académica, donde el cuerpo desnudo de la mujer aparece dentro de una escena teatral y la composición se acoge a la perfección formal propuesta en el Renacimiento. Germán Rubiano Caballero anota dos características sobresalientes del arte colombiano y latinoamericano de la segunda mitad del siglo XIX: a) Dominio del arte figurativo de corte clásico o académico. b) Desinterés por el arte europeo de vanguardia. RUBIANO, Germán. "Pintura y escultura a mediados del siglo XIX y primeras décadas del XX". En: *Historia del arte colombiano*. Tomo 4. Bogotá: Salvat, 1976, p. 1290. Tal caracterización conviene contrastarla con la propuesta estética de Débora Arango que se aproxima al expresionismo con un fundamento estético que proviene de su propia evolución y necesidad vital como artista.

14 El texto de Merleau-Ponty "El lenguaje indirecto y las voces del silencio" (pp. 82 y ss), aporta ideas fundamentales al respecto. Relaciona historicidad del arte como unidad de todas sus expresiones, incluso divergentes, desde Lescaux hasta nuestros días, y con ello implica comprender filosóficamente a la pintura como un lenguaje que se transforma en el tiempo. Podríamos equiparar la carne como visibilidad, con la pintura como tradición, para descubrir un infinito mundo de sentido siempre renovable en la historia.

ción natural del erotismo, incluso es también la transformación de las costumbres por obra del capitalismo. Y además resulta aún más singular que sea precisamente una mujer la que vea lo pagano, pues el catolicismo confinó a la mujer a ser ama de casa, monja o prostituta, y estableció entre aquellos extremos una imaginería que estaba regulada y maquillada dentro de las convenciones sociales¹⁵. Que una mujer *respetable y además artista* como Débora, vea lo pagano, significa que se vuelve inclasificable y peligrosa; nuevamente, bajo un viejo prisma, sería la pecadora que incita al mal, y dentro de una sociedad patriarcal su gesto tiene que ser sancionado porque da mal ejemplo¹⁶; incluso las mujeres la rechazan por atreverse a mostrar esas dimensiones de la vida social y humana de Medellín. Tras su honestidad artística, tras la observación y la sublimación en el color, tras la creación de escenas que cuentan historias, se trasluce igualmente la ideología de la pintora, que podemos calificar de humanista y caritativa, producto de su visión personal del cristianismo.

El cristianismo de Débora Arango puede nuevamente conectar la sensibilidad con la ética y el pensar crítico, sólo porque es capaz de ver al Otro con un erotismo natural, o con una honestidad en la mirada que rompe la censura desplegada en torno a las imágenes administradas por los religiosos, los críticos, y los políticos, que en la Colombia de la época involucraban con inteligencia y ardor fanático la conciencia del ciudadano. Pero ese poder tiene una larga historia. El cristianismo pronto comprendió, aunque no sin arduas disputas, que las imágenes eran definitivas para extender y regular su mensaje, y se encontró con desarrollos fundamentales en la historia de la pintura que pudo asimilar sobre la base de la inscripción del cuerpo humano en el mito y la religión.

15 Virginia Gutiérrez de Pineda explica la importancia social de la polaridad "Prostitución-Familia" en la cultura antioqueña, mostrando el poder funcional que ejercía en los individuos, bajo el régimen moral católico: "Va la prostitución como adelante con la familia de esta estructura legal católica, como su Iglesia, como su habla peculiar, su comida folclórica y su afán económico, los juegos de azar y las riñas de gallos. Es algo entretreído dentro de la estructura y médula de sus instituciones. El hombre antioqueño no puede desvincular de su vida ni separar de su íntimo yo la coexistencia de las dos imágenes femeninas antagónicas, que conviven en extraña ligadura, comparten su acción y su vitalidad". (GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia. *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1975, p. 392). Bajo estas palabras no resulta tan extraña la pintura de Débora. Sólo que a la autoridad eclesiástica le repugnaba que el arte ventilara esas dimensiones de la vida social, en su seno destinado por siglos a la idealización y la moralización.

16 En entrevista para el documental *Deborarte*, cuenta Débora que cuando se iniciaban los escándalos por su obra, la mandaron a confesarse, pero el cura era sordo y no entendía bien lo que ella le decía. De este modo se libró del pecado y del perdón. En otra ocasión, ante la obscenidad que algunos apreciaban en una de sus obras, un prelado de la Iglesia la mandó llamar para que le mostrara el cuadro. Doble significación de curiosidad morbosa ante el cuadro y de imposición de la moral a partir del poder del sacerdote.

Ahora bien, cuando el gesto del artista se extraña frente a las convenciones –y la historia de la pintura sería el desarrollo y unidad de esas transgresiones–¹⁷, y produce lo que hemos visto del arte de Débora, surge un proceso que podemos valorar desde lo que Merleau-Ponty deriva de la carne:

"Vamos hacia el centro, tratamos de entender cómo hay un centro, en qué consiste la unidad, no decimos que sea suma o resultado, y si hacemos aparecer el pensamiento sobre una infraestructura de visión, es únicamente en virtud de la evidencia indiscutida de que, para pensar, hay que ver o sentir de algún modo y todo pensamiento conocido por nosotros le acontece a una carne"¹⁸.

Es decir, el arte repetidamente desenmascara la mistificación ideológica que intenta abarcarlo, y en ese empeño *puede ser expresión* que se dirige a lo humano encarnado en el mundo, mostrando desde su significado algo que nos atañe a todos, tanto porque significa desde dentro, en la ostentación simbólica que es, como desde la vivencia social del artista que experimenta críticamente un mundo¹⁹. En el arte de Débora Arango admiramos una belleza que atiende al valor soberano de la expresión, bajo configuraciones que la sacuden, entonces puede distorsionar las formas, rompiendo proporciones tradicionales, puede generar rasgos y fisonomías que no son perfectos, entrar en un terreno de expresión humana que tiene su raíz manifiesta en la cultura y en el encuentro con ella desde la carnalidad del pintor. Esa belleza ya no interpreta la luz para generar un ambiente que intenta ser objetivo mientras introduce un tono francamente subjetivo, sino que proyecta resueltamente lo subjetivo en lo objetivo²⁰; puede, y con más ahínco que otras posibles formas de belleza, conmocionar al espectador, irritarlo en su sensibilidad, conmoverlo para que por efecto del poder visionario quizás se

17 MERLEAU-PONTY, Maurice. *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, Op. cit., p. 82.

18 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Lo visible y lo invisible*, Op. cit., p. 181.

19 Es necesario entonces, abrir el universo imaginario y estético de una época, abrir el tiempo, renovadamente, sin terminar nunca. Pensamos, entre otras manifestaciones, en el arte de la crónica en Luis Tejada, en la postura política y espiritual, también cristiana, de una mujer como María Cano, en la poesía de Luis Vidales, expresiones que se abren en medio del debate entre liberales y conservadores sobre la mejor forma de conducir a la nación, confrontación que se realizó con extrema violencia como manifestación "cultural". La pintura crítica y social de Débora Arango se entregó directamente a ese contexto, pero de ello no hablaremos en esta presentación.

20 En la pintura de Débora el tono y consistencia de la luz, resulta como un desgarrón de contrastes que penetra el espíritu del espectador para que arranque algo en él, es un sistema de intercambios de Visibilidad secreta que anuncia un drama en el mundo, como puede verse en las otras obras que analizamos. Esta estética expresionista es descrita así por Darío Ruiz Gómez: "En Groz, en Beckman, en Dix lo expresivo se toma como liberación de aquello que estaba constreñido por las normas, por los tabús, por el miedo: el color que irrumpe buscando la connotación que le confiere el anhelo de la libertad; así lo libre es entonces el color, así el color, como lo quería Rimbaud, recupera su amplia resonancia existencial, aquel eco de antiguas respuestas, de antiguas y anheladas aventuras". Texto titulado: "El ícono de lo marginal", en el libro dedicado a la pintora y editado por el Museo de Arte de Medellín.

dispare un descubrimiento que atañe a su ser. He ahí la urgencia que reclama la libertad del espectador. El sentido de esa expresión y esa conmoción se arraigan por un lado, en la condición que se retrotrae a lo primitivo, a lo instintivo, al ciclo de vida y muerte, a la maldad o la contradicción, y en todo caso a la integridad humana. Ese sentido puede ser caracterizado como lo que Dostoyevsky llamaba el hombre del subsuelo, es decir la otra mitad de las buenas costumbres y la racionalidad. Dicho sentido puede acercarse a lo que Nietzsche llamaba anhelo de lo feo²¹ que prospera junto con el anhelo de lo bello, desde el fondo mismo del sufrimiento humano. De otro lado, un signo definitivo de aquel expresionismo es su vinculación esencial con la historia y la cultura de un pueblo. El artista se debe a su tiempo aunque no lo quiera él mismo, las coordenadas de su creación vienen de una sociedad donde nació y se conformó, y su expresión es la creación simbólica que transforma estéticamente aquello que lo alimenta desde la raíz de su mundo como un contenido significativo. De este modo el arte de Débora es una creación que desvela desde el interior de su vivencia, valores y contradicciones de la cultura antioqueña y colombiana de la primera mitad del siglo XX: el cuerpo humano, la sexualidad, la espontaneidad del sentir, la vida de los marginados del capitalismo, son todas realidades que vivió la artista y que potencian críticamente hacia nosotros el sentido de su obra.

Bibliografía

- ALEXAINDRE, Vicente. *Poemas paradisíacos*. Madrid: Editorial Cátedra, 1990.
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen J.C.B. Mohr, 1975. Edición castellana: *Verdad y Método*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1977.
- GALEANO, Ángel. *Débora Arango. El arte, venganza sublime*. Bogotá: Editorial Panamericana, 2005.
- GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia. *Familia y cultura en Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1975.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. París: Editions Gallimard, 1964. Edición castellana: *Lo visible y lo invisible*. Barcelona: Seix Barral, 1970.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'Oeil et l'esprit*. Paris: Editions Gallimard, 1964. Edición castellana: *El ojo y el espíritu*. Barcelona: Paidós, 1986.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Editorial Península, 1977.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1964.
- NIETZSCHE, Federico. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

21 NIETZSCHE, Federico. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 1990, p. 30.

RUBIANO CABALLERO, Germán. "Pintura y escultura a mediados del siglo XIX y primeras décadas del XX". En: *Historia del arte colombiano*. Bogotá: Salvat. Tomo 4. 1976.

RUIZ GOMEZ, Darío. "El icono de lo marginal". En: *Débora Arango*. Museo de Arte Moderno de Medellín. 1986.

Filmografía

Deborarte. 1997. Dir. Silvia Amaya.



Montañas



Bailarina en descanso



Venus de Urbino



Olimpia



Adolescencia



Huída del Convento



La Mística



Las Monjas y el cardenal



La Justicia



La colegiala



El retorno



La Mujer del Levita Efraim

Hacia una hermenéutica del lugar

Towards an hermeneutics of place

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA

Universidad de Antioquia
Colombia

A Manuel Alberto, mi hijo, a quien, su pasión por el urbanismo lo ha llevado a pensar una y otra vez en nuestras ciudades.

Recibido: 02/02/2010

Aprobado: 10/03/2010

Resumen:

Ricoeur reflexiona sobre la manera en que la experiencia humana del espacio se constituye a través de la arquitectura y el urbanismo. Mi propuesta es, al incorporar las reflexiones de Aristóteles sobre el lugar, la retórica y las emociones, mostrar que hay un vínculo entre estas tres, que hace posible pensar sobre la constitución de la experiencia humana del lugar. En la primera parte retomo la discusión que Aristóteles entabló con Platón a partir de la cual opta por elaborar una teoría del lugar. En la segunda, presento la reflexión de Ricoeur y finalmente, muestro el vínculo que se da entre retórica, emociones y lugar.

Palabras clave: lugar, arquitectura, urbanismo, retórica, emociones.

Abstract:

Ricoeur makes a reflection over the way in which human experience of place develops through Architecture and Urbanism. This article proposes to show that as we incorporate Aristotle's reflections about place, Rhetoric and emotions, there is a link between these three elements, so it is possible to think about the way human experience of place is built. In the first part, the discussion between Aristotle and Plato is retaken from which Aristotle decides to elaborate a theory of place. In the second, a reflection of Ricoeur's view is presented; finally we show the link that occurs among Rhetoric, emotions and place.

Key words: place, architecture, urbanism, rhetoric, emotions.

Hace varios años he seguido con cuidado los trabajos de Paul Ricoeur, en especial, me he detenido en su obra *Tiempo y narración*¹. Me ha cautivado especialmente su idea de que el tiempo se hace humano a partir del entrecruzamiento de los relatos de ficción y de historia. Me ha parecido de un valor excepcional su modelo de la triple mimesis², con el que desarrolla su idea sobre el vínculo entre tiempo y narración. He aprendido de Ricoeur lo que significa la lectura hermenéutica³ y he observado de qué manera él la realiza en cada una de sus obras. Sus relecturas de diversos autores, entre ellos Aristóteles, a quien pone en diálogo con pensadores no sólo de la filosofía sino de otras disciplinas a partir de sus propias preguntas, demuestra el potencial hermenéutico que tiene su inmenso trabajo de pensamiento.

1 RICOEUR, Paul. *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1983. *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 1984. *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985. (Traducciones al español: *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico* México: Siglo Veintiuno Editores, S. A, 1995. *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo Veintiuno Editores, S. A, 1995. *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México: Siglo Veintiuno Editores, S. A, 1996).

2 Cf., "Tiempo y narración. La triple mimesis" En: *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, *Op. cit.*, pp. 113-161.

3 Sobre su lectura hermenéutica, Cf., CÁRDENAS MEJÍA, Luz Gloria. "Teoría de la lectura y la escritura desde una perspectiva hermenéutica". En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. 1, 2007, pp. 161-169.

1. El proyecto de una hermenéutica del lugar

Había considerado, en algunas reflexiones anteriores⁴, la posibilidad de seguir la ruta ya trazada por Ricoeur con el fin de pensar la constitución de la experiencia humana del lugar. Hasta hace poco, no había encontrado en las obras de Ricoeur propiamente un trabajo en esta dirección. Sólo recientemente y gracias a Marie-France Begué, quien es la responsable para América Latina del archivo de Ricoeur, tuve la oportunidad de leer un artículo⁵, en el cual, con el modelo de la triple mimesis, establece que la experiencia humana del espacio se constituye través de la arquitectura y el urbanismo. Yo había tomado una ruta diferente quizás más compleja y más difícil de recorrer. Pensé que si Ricoeur planteaba que existen tres disciplinas que se ocupan del discurso: la retórica, la poética y la hermenéutica, era posible retomar la retórica, la cual había dejado de lado en su proyecto de tiempo y narración, y mostrar que Aristóteles la vincula de manera explícita con sus lugares de efectuación.

Otro hecho me hizo pensar en la posibilidad de retomar la retórica. Cuando Ricoeur se pregunta, en una investigación previa a *Tiempo y narración*, por la innovación semántica, afirma que su lugar de nacimiento es la metáfora⁶; encuentra que Aristóteles la estudia en la *Retórica* y la *Poética*, cumpliendo distintas funciones: persuadir y conmover⁷. Pero no sólo la metáfora se encuentra presente en estas dos disciplinas, también las pasiones lo hacen y cumplen funciones específicas: mover a la persuasión al disponer al oyente de una determinada manera y producir la catarsis mediante el temor y la compasión en el espectador. En la Grecia antigua, los discursos retóricos eran pronunciados en la asamblea, los estrados judiciales, las ceremonias públicas, y la obra poética era representada en el teatro. Ambas tenían sus lugares de efectuación en la *polis*; es mediante las emociones que espectadores que experimentan la catarsis, y oyentes que son dispuestos mediante la persuasión, son conmovidos y movidos por la obra poética y los discursos retóricos. Este vínculo entre la poética, la retórica, las pasiones y sus lugares de efectuación, me llevaron a emprender una investigación sobre el Libro II de

4 Cf., VARGAS GUILLÉN, G y CÁRDENAS MEJÍA, L. G. *Retórica, poética y formación: De las pasiones al entimema*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional / Universidad de Antioquia, 2005 y CÁRDENAS MEJÍA, Luz Gloria. "Las emociones, la experiencia humana del tiempo y el lugar". En: *La temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*. Popayán: Universidad del Cauca, 2007, pp. 121-147.

5 RICOEUR, Paul. "Architecture et narrativité". En: *Urbanisme*. No. 303, noviembre-diciembre, 1998, pp. 44-51.

6 RICOEUR, Paul. *La métaphore vive*, Paris: Éditions du Seuil, 1975. (Traducción al español: *La Metáfora Viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980).

7 Cf., "Entre retórica y poética: Aristóteles". En: *La Metáfora Viva, Ibíd.*, pp. 17-69.

la *Retórica*⁸, única parte en la que Aristóteles hace un estudio sobre las emociones, con el fin de encontrar la razón por la cual éstas son incluidas como pruebas, a pesar de haber condenado su uso por parte de los antiguos retóricos.

En la *Poética*, cuando se define la tragedia, se dice que el efecto de la catarsis es producido mediante las emociones del temor y la compasión; pero no se ofrece una explicación de cómo es posible. Este hecho llevó a numerosos estudiosos de la obra de Aristóteles a proponer diversas respuestas. Por el contrario, el completo estudio sobre las emociones en el Libro II de la *Retórica* no tuvo la misma atención. Varias razones pueden ser la causa: una, es que sólo hasta el siglo XX la retórica fue reivindicada como objeto de estudio en el campo de la filosofía, por Perelman en Bélgica y por Toulmin en Inglaterra⁹; otra, es que las emociones concentran la atención de algunos pensadores a finales del siglo XX y comienzos del XXI. Un hecho adicional acompaña las reflexiones sobre la retórica y las emociones en este siglo, el giro espacial que se produce en las ciencias sociales. Considero, que una nueva lectura del Libro II de la *Retórica* permite mostrar que Aristóteles había percibido un vínculo entre la retórica y las emociones, cuando observa que éstas se hacen presentes con los juicios sobre una acción concreta y determinada. Mi propuesta es realizar una lectura hermenéutica, en la que se ponga en diálogo a Aristóteles con las investigaciones que se hacen, en este siglo, sobre las emociones, la retórica y el espacio, con el fin de completar la reflexión de Ricoeur sobre la constitución de la experiencia humana del espacio, al regresar a la teoría del lugar y al estudio sobre las emociones en la *Retórica* de Aristóteles.

2. Espacio y lugar

Si se pregunta por la constitución de la experiencia humana del lugar, es porque se considera que hay una peculiar manera en que los seres humanos lo experimentan y lo constituyen. ¿Esta reflexión tendría que ser distinta a la que hace Aristóteles en la *Física*¹⁰ en el marco de su estudio sobre la naturaleza, a la que considera principio del movimiento y de reposo? En el Libro IV asegura que si bien

8 Libro II, 1377 b 16-1388 b 30. Versión al español: ARISTÓTELES. *El arte de la retórica* (Traducción, introducción y notas de E. Ignacio Granero). Buenos Aires: Eudeba, 2005.

9 PERELMAN, Chaïm y OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de la Argumentación o Nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989. TOULMIN, Stephen Edelston. *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Ediciones Península, 2007.

10 Versión al español: ARISTÓTELES. *Física Libros III y IV* (Traducción, introducción y comentario de Alejandro Vigo). Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995.

sus antecesores habían afirmado que el lugar era algo, no se habían preguntado específicamente sobre qué es¹¹, sólo de manera indirecta lo había hecho Platón en el *Timeo*. Aristóteles utiliza el término lugar (*topos*) y opta por éste, según parece, para tomar distancia frente a su maestro, así lo expresa cuando dice: "afirma Platón en el *Timeo* que la materia y la extensión espacial son lo mismo. De hecho lo participativo y la extensión espacial son una y la misma cosa, pues aunque emplea la expresión 'lo participativo' de distinto modo en esta obra y en las llamadas doctrinas no escritas, no es menos cierto que declaró idénticos el lugar y la extensión espacial"¹². El término *chora* es traducido por extensión espacial, otros lo hacen por receptáculo y recientemente por región¹³. Independientemente de su traducción Aristóteles lo distingue como *topos*. Albert Einstein explica estas distinciones en los siguientes términos:

Por lo que se refiere al concepto de espacio, parece que éste fue precedido por el concepto psicológicamente más simple de lugar. Lugar es, en primer lugar, una porción (pequeña) de la superficie terrestre, identificada con un nombre. La cosa cuyo "lugar" se especifica, es un "objeto material" o un cuerpo. Un análisis simple muestra que "lugar" es también un grupo de objetos materiales. ¿Tiene la palabra "lugar" un significado independiente de éste, o es posible asignarle tal significado? Si se tiene que responder negativamente a esta cuestión, se llega a la idea de que el espacio (o el lugar) es una especie de orden de los objetos materiales y nada más¹⁴.

Sin embargo Rene Thom encuentra en Aristóteles algunas intuiciones de lo que más adelante se conocerá como topología y establece la importancia de la distinción entre estos dos términos: "la noción de espacio, tal como la conocemos desde Descartes se nos ha vuelto familiar con el nombre de extensión. Y aún, el concepto platónico de 'receptáculo', de *chora* es el más cercano, disponible para

11 Pí., IV, 208 a 32-208 b 1.

12 Pí., IV, 209 b 12-15.

13 Rene Thom asegura que los intérpretes actuales lo traducen por 'contre' (en español: región). Pero aquí se trata de la interpretación que hace Aristóteles. THOM, Rene. "Les intuitions topologiques primordiales de l'aristotelisme". En: *Revue Thomiste*. Juillet-septembre, 1988, XCVI année, tome, LXXXVIII, N° 3, pp. 393-409; p. 395. Rene Thon lo traduce por 'réceptacle'. Pierre Pelegrin en su versión francesa de la Física lo traduce como: 'emplacement'. ARISTOTE. *Physique* (Traduction et présentation par Pierre Pellegrin). Paris: GF Flammarion, 2000. José Luis Calvo en español lo traduce simplemente por espacio. ARISTÓTELES. *Física* (Traducción de José Luis Calvo). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.

14 EINSTEIN, Albert. "Prólogo". En: JAMMER, Max. *Conceptos de espacio*. México: Editorial Grijalbo, 1970, p. 13.

llenar esta función. Pero Aristóteles ha negado con la más firme obstinación cualquier concepto que de cerca o de lejos, evoque la pura espacialidad"¹⁵.

En 1954 publica Max Jammer la primera historia sobre el concepto de espacio, a la que precede el prólogo de Albert Einstein del cual he extraído el comentario citado. Hace un recorrido desde los griegos hasta el siglo XX cuando tiempo y espacio son integrados gracias a la introducción del concepto de campo, cuyos componentes dependen de cuatro parámetros espacio-temporales¹⁶. En esta historia, por supuesto, no están presentes los desarrollos logrados en topología y con la teoría de las catástrofes de Rene Thom, para quien la idea de lugar de Aristóteles es un referente importante y no puede relegarse a una simple aproximación de carácter psicológico, como lo afirma Einstein.

Aristóteles define el lugar en la *Física* en los siguientes términos: "El límite primero inmóvil del <cuerpo> continente"¹⁷. La noción de *periechôn* puede traducirse por continente y también por envolvente. Esta idea de lugar, según Rene Thom, no es independiente de la de un cuerpo que ocupa un lugar, en lo que estaría de acuerdo con Einstein. No voy a ocuparme de todas las dificultades que se desprenden de esta definición de lugar, sólo me interesa llamar la atención sobre esta idea, pues considero que es cercana a las reflexiones que se encuentran dispersas en las obras de algunos pensadores de la fenomenología y la hermenéutica sobre el espacio. Una indicación en esta dirección se encuentra en Ricoeur en *Sí mismo como otro*:

Podemos preguntarnos si la fenomenología de la espacialidad, iniciada perfectamente en Husserl, recibe en Heidegger la atención que merece. Es cierto que el párrafo 24 de *El ser y el tiempo* está consagrado específicamente a la espacialidad del *Dasein* y subraya la irreductibilidad de esta espacialidad al espacio geométrico en cuanto sistema de lugares cualesquiera. ¿Por qué, entonces, Heidegger no ha aprovechado esta ocasión para reinterpretar la noción husserliana de *carne (Leib)*, que no podía ignorar, en los términos de la analítica del *Dasein*?¹⁸

No continuaré, por el momento, en esta dirección, por ahora me detendré en la idea de lugar de Aristóteles, pues tal como lo afirma Rene Thom, es más bien de

15 THOM, René. "Les intuitions topologiques primordiales de l'aristotelisme", *Op.cit.*, p. 393.

16 JAMMER, Max. *Conceptos de espacio*. México: Editorial Grijalbo, 1970, p.16.

17 *Ph.*, IV, 212 a 20.

18 RICOEUR, Paul. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996, p.364.

carácter subjetivo¹⁹ y parece derivarse de sus investigaciones sobre los animales. De hecho, cuando Aristóteles se refiere a las cosas que serán objeto de estudio en la física nombra a los "animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples *v. gr.*, tierra, agua, aire, agua"²⁰. En *Investigación sobre los animales*²¹ el lugar se constituye en un factor importante de clasificación. Las diferencias se precisan con la ayuda de las siguientes variables: alimentación, maneras de reproducirse y cuidar la prole, formas de buscar el alimento, frío y calor y cambios de estación. Lo anterior determina que algunos de ellos migren, otros hibernen, busquen refugio o muden de piel. De los lugares dependerán también sus enfermedades o su salud, también la clase de animales que viven en ellos: "En efecto, en algunas regiones ciertas especies no se encuentran en absoluto; en otras viven algunos animales pero de un tamaño más pequeño y de vida más corta, y no prosperan"²² e inciden en sus comportamientos: "así los animales de regiones montañosas y escarpadas difieren de los de las regiones llanas y suaves, pues incluso en el aspecto son más fieros y más fuertes, como, por ejemplo, los cerdos del monte Atos"²³. Algunos animales hacen nidos y cuando Aristóteles se refiere a las hormigas, las abejas, los avispones, las avispas y las arañas, habla de ellas en términos elogiosos, afirmando que son laboriosas. Estos son los comentarios que hace sobre las abejas que construyen sus panales.

En efecto, una vez que se les ha entregado bien limpia la colmena, construyen los panales trayendo el jugo de diferentes flores y las lágrimas que manan de los árboles: del sauce, del olmo y otros árboles que producen mucha goma. También con esa sustancia impregnan la base de la colmena para protegerse de los otros animales; los apicultores llaman a esta operación engomadura. Además, las abejas obstruyen las entradas cuando son anchas.

Las abejas fabrican los panales, primero las celdillas en las que crían las propias abejas; después las de las abejas llamadas zánganos²⁴.

19 Para René Thom, una teoría de tipo etológica relacionada con el uso del espacio por un ser vivo. THOM, René. "Aristote, Topologue". En: *Alliage*. No. 43, 2000. Disponible en internet: http://www.tribunes.com/tribune/alliage/43/thom_43.htm Consulta en línea: enero 6 del 2002.

20 Pñ., IV, 192 b 9-10.

21 Versión al español: ARISTÓTELES. *Investigación sobre los animales* (Traducción y notas de Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos, 1992.

22 HA., VII, 605 b 22-24.

23 HA., VII, 607 a 9-12.

24 HA., VII, 623 b 26-34.

Esta descripción me permite ir a la *Política*²⁵ donde Aristóteles las diferencia de los seres humanos que constituyen casas y ciudades por el sólo hecho de tener la palabra.

La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra. La voz es signo del dolor y el placer, y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y placer y significársela unos a otros; pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto, y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo e injusto, etc., y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad²⁶.

3. La constitución de la experiencia humana del espacio: arquitectura y urbanismo

A través de la construcción de casas y ciudades se constituye para Ricoeur la experiencia humana del espacio. Ricoeur publica en 1998, diez y seis años después de *Tiempo y narración*, un artículo en el que muestra el vínculo que se da entre la arquitectura y la narración a través de la memoria, de la que recuerda la definición de Aristóteles: "hacer presente lo ausente"²⁷. Dos son las formas de la ausencia: lo simplemente irreal y lo ausente que ha sido antes, lo anterior. Para Ricoeur la arquitectura logra "hacer presente no lo que no es más, sino lo que fue, por medio de lo que no es más"²⁸. El relato es decir a otros lo que se ha vivido. Dos supuestos comparten arquitectura y relato: uno, el hacer presente la anterioridad que ha sido y el otro, poner en obra mediante la configuración. Un paralelismo estrecho se manifiesta entre ellas a partir de la siguiente analogía: la arquitectura es al espacio, lo que el relato es al tiempo. Lo común, la operación de configuración: de una parte, construir es edificar en el espacio, de otra, narrar es hacer la intriga en el tiempo. El propósito de Ricoeur, una vez realice el análisis, es preguntarse si la analogía puede ser llevada aún más lejos hasta el entrecruzamiento del tiempo y el espacio a través del construir y el relatar. Al final del trayecto encontrará la

25 Versión en español: ARISTÓTELES. *Política* (Traducción de Julián Marías y María Araujo). Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

26 *Pol.*, I, 1253 a 14-18.

27 RICOEUR, Paul. "Architecture et narrativité", *Op.cit.*, p. 44.

28 *Ibidem.*

dialéctica que se opera a la base, entre memoria y proyecto. Ésta también opera en varias de sus investigaciones: en sus interpretaciones sobre la metáfora, sobre la ideología y la utopía, y cuando precisa los campos y entrecruzamientos entre las tres disciplinas que se ocupan del discurso: la retórica, la poética y la hermenéutica.

El análisis de Ricoeur pone en evidencia las semejanzas y diferencias entre arquitectura y narración. El relato se inscribe en el lenguaje y se hace disponible para la lectura; la obra arquitectónica en un material duro con el que adquiere visibilidad. "Uno se sitúa en el espacio, el otro en el tiempo. De un lado, el relato se ofrece a la lectura, del otro, la construcción entre cielo y tierra, a la visibilidad, es lo que se da, al ver"²⁹. El tiempo narrado es una especie de sutura entre el físico y el psicológico, es un tiempo mixto entre lo vivido y el cronológico, el de los relojes y el calendario. El espacio construido es una suerte de mixto entre los lugares de la vida que envuelven el cuerpo viviente y el espacio geométrico de tres dimensiones, se talla en el espacio cartesiano y el lugar de la vida es situado. Ricoeur no toma sólo la idea de lugar de Aristóteles, sino que incorpora la del espacio geométrico, sin el cual no es posible la configuración. Se requiere de éste para inscribirlo, para hacer aparecer los lugares en los que se hace posible la vida humana.

Ricoeur retoma su modelo de la triple mimesis de *Tiempo y narración*³⁰ para describir lo que sucede con la arquitectura y el urbanismo. Así como el relato se levanta por encima de la vida cotidiana para ir en busca del lector, la arquitectura y el urbanismo van y vienen desde el acto de habitar al de construir, y a la relectura de nuestras ciudades y de nuestros lugares de habitación. El hombre construye porque habita, no vale la pena, dice Ricoeur, preguntarse si es primero el habitar o el construir, ambos se configuran y refiguran continuamente y se levantan sobre el mundo de la vida.

Una diversidad de operaciones demanda el artificio arquitectural: proteger el hábitat con un techo, delimitarlo por paredes, regular la relación entre el afuera y el adentro por medio del juego de aberturas y cerramientos, significar por medio de un umbral el paso de los

29 *Ibidem.*

30 En *Tiempo y narración* a *mimesis* I corresponde a la precomprensión del mundo de la acción. *Mimesis* II a la operación de configuración del relato y *mimesis* III a la intersección entre el mundo del texto y el del oyente o lector. La arquitectura y el urbanismo corresponden a la operación de configuración que va y viene, según palabras de Ricoeur, del habitar al construir, es por esto que Ricoeur no hace una distinción neta entre *mimesis* I y II. Para una mejor comprensión de la aplicación del modelo se pueden establecer las siguientes correspondencias: el habitar, *mimesis* I, corresponde al mundo de la acción. El construir, *mimesis* II, al relato. La relectura de las ciudades, *mimesis* III, a la intersección entre el mundo del texto y el lector u oyente.

límites, esbozar por medio de una espacialización de las partes del hábitat, en superficie y en elevación, la asignación a los lugares distintos de la vida; por consiguiente, las actividades diferenciadas de la vida cotidiana, y antes el ritmo de la vigilia y el sueño con el tratamiento apropiado, lo más simple que sea, del juego de la sombra y la luz³¹.

Pero no sólo con la arquitectura se configuran las formas de habitar, el urbanismo también, con las operaciones de circulación, del ir y el venir, que "suscitán las realizaciones complementarias de aquellas que apuntan a fijar el abrigo: el camino, la ruta, la plaza"³². Ricoeur recuerda la idea de lugar de Aristóteles para reinterpretarla: "El lugar no es sólo el receptáculo donde fijarse, como lo definía Aristóteles (la superficie interior del envolvente) sino también el intervalo a recorrer. La ciudad es el primer envolvente de esta dialéctica del abrigo y el desplazamiento"³³.

La liberación que se da de la vida cotidiana por el acto de narrar con el que se penetra en la literatura, también se logra con el proyecto arquitectónico. Los tres procedimientos, la puesta en intriga, la inteligibilidad narrativa y la intertextualidad, con los que Ricoeur explica la configuración del relato, son la guía para interpretar el hacer arquitectónico. A la síntesis temporal heterogénea de la intriga corresponde en la obra arquitectónica una síntesis espacial, mediante la cual se ponen juntos células de espacio, formas masas y superficies límites. Pero no sólo la narración es una guía, sino que además permite que el espacio y el tiempo se entrecrucen en el acto de construir. La construcción no sólo toma tiempo, medido por los relojes, sino que, toma prestada la temporalidad del relato para configurar el espacio. Cada edificación es un acto, memoria petrificada en la edificación y el resultado de un acto, el espacio construido es un tiempo resumido. Un trabajo de reenvío se opera entre el construir y el habitar en el que tiempo y espacio son incorporados a las operaciones de construcción, cuando se inscriben en la plástica del espacio arquitectónico y son encontradas e inventadas las funciones de habitación.

Una inteligencia arquitectónica recorre la obra con la intención de lograr la coherencia. La inteligibilidad se hace posible, cuando con el acto de inscripción se transporta hacia el espacio el acto configurador del relato, para hacer posible un objeto que dura en virtud de su coherencia, lo que puede ser nombrado, con justa razón, narrativa arquitectónica³⁴. Con la escritura la cosa literaria dura, con la

31 *Ibid.*, p. 45.

32 *Ibidem.*

33 *Ibidem.*

34 *Ibid.*, p. 48.

duresa del material la cosa construida. Una cosa literaria, al lado de otras, van sedimentando y configurando el espacio literario desde el cual es posible la intertextualidad. Una edificación surge entre otras edificaciones ya edificadas, el espacio se sedimenta y aparece una red de edificaciones. En dichos espacios, en los que se da la intertextualidad, es posible tanto la conservación de la tradición como su innovación. El contexto edificado guarda la huella de todas las historias de vida de ciudadanos de otros tiempos, con cada nuevo acto configurador, una nueva manera de habitar se inserta en el enredo de estas historias de vida, y hace surgir una nueva dimensión de relación de unos con otros³⁵. No sólo las operaciones de configuración, dice Ricoeur, acompañan el habitar y el construir, surgen también de esta dinámica la destrucción y la reconstrucción. La primera, por negligencia, por error, por ignorancia, por deseo de remplazar lo que ya no nos es placentero o sustituirlo por lo que el nuevo gusto impone; la segunda, para reparar, mantener o reconstruir. También lo efímero y la violencia dejan sus huellas, residuos y ruinas.

Una teorización comparable a la que se ha dado en la literatura se da también en la arquitectura. La historia interviene, cuando a nivel de los valores formales, opone un estilo a otro estilo. Pero de la misma manera que sucede en la literatura un giro, en palabras de Ricoeur, dramático se da cuando la teorización se produce no sólo sobre el acto de construir sino también sobre la relación presupuesta entre el acto de habitar y las necesidades que lo rigen. Dos lecturas surgen en competición: las preocupaciones formales prevalecen sobre el estilo, o el formalismo encuentra sus límites en las representaciones que los teóricos hacen de las necesidades de las poblaciones. Finalmente, como sucede con la novela contemporánea, una reacción surge de quienes preconizan un regreso a la arquitectura pura, desligada de toda sociología y de toda psicología social, de toda ideología: la representación cede entonces su lugar al juego.

En el III momento de la mimesis, el de la refiguración, en el que la lectura ocupa su lugar, el paralelismo entre relato y arquitectura se hace aún más estrecho: el tiempo narrado y el espacio construido cambian sus significaciones. Cuando al lector se le revela un mundo oculto a la mirada cotidiana cambia y se refigura. La lectura va desde la actitud ingenua pasando por la cómplice, hasta la agonística. En esta última, la intertextualidad se presenta en términos de un gran desafío. Del lado del construir, la lectura y la relectura de nuestros lugares de vida se da a partir de nuestras maneras de habitar, pero no basta que un proyecto arquitectónico sea bien concebido, para que sea comprendido y aceptado.

Habitar como *réplica* al construir. Así como la recepción del texto literario comienza con la prueba de una lectura plural, de una acogida paciente a la intertextualidad, de la misma manera, el habitar

receptivo y activo implica una relectura atenta del entorno urbano, un reaprendizaje continuo de la yuxtaposición de estilos, y por lo tanto, también de las historias de vida de las cuales los monumentos y todos las edificaciones llevan las huellas. Leer que esas huellas no son sólo residuos, sino los testimonios reactualizados del pasado que no es más, pero que fue, hacer que lo que fue en el pasado sea salvado a pesar de no ser más; es eso lo que puede la piedra que dura³⁶.

Lo que se reconstruye, según palabras de Ricoeur, es la idea, que se ha tornado banal, de los lugares de la memoria. Estos se presentan gracias al recorrido propuesto y al entrecruzamiento entre narración y arquitectura como composiciones razonadas, reflexivas del espacio y el tiempo. Dos tipos de lectura entran en competición, la memoria de repetición y la de reconstrucción. Con la primera, lo nuevo es odioso, con la segunda, es acogido con curiosidad y se convierte en fuente para reorganizar lo antiguo y hacer un lugar a lo nuevo. Trabajar la memoria implica hacer el duelo sobre lo que se pierde, para poder abrir la posibilidad de comprenderse de otro modo. "Es necesario hacer el duelo de la comprensión total y admitir que está presente lo inextricable en la lectura de nuestras ciudades. Ellas alternan la gloria y la humillación, la vida y la muerte, los acontecimientos fundadores más violentos y la dulzura de la vida"³⁷.

4. La retórica, el lugar y las emociones

En la retórica, los lugares de la memoria se constituyen en punto de partida de la argumentación, no en vano, Aristóteles, los llama tópicos. Estos son clasificados en: lugares comunes (El más y el menos, lo grande y lo pequeño, lo posible e imposible, el hecho), propios (lo conveniente o inconveniente, lo justo o injusto, lo digno de ser alabado o censurado), de los caracteres³⁸, las pasiones (ira y calma, amor y odio, temor y confianza, vergüenza y desvergüenza, gratitud, compasión, indignación, envidia, emulación y menosprecio), de los hábitos³⁹, los refutatorios, los demostrativos y los aparentes⁴⁰. A partir de éstos, los oradores construyen sus razonamientos con los que evalúan una acción concreta y determinada respecto a

36 *Ibíd.*, p. 51.

37 *Ibidem*.

38 No se sabe bien a que se refiere aquí Aristóteles; uno, puede ser el carácter del orador (sensato, virtuoso, benevolente) otro, los caracteres de los oyentes (jóvenes, edad madura, viejos).

39 Tampoco es posible saber los lugares a los que corresponde este tipo.

40 Cf., *Rh.*, 1396 b 29-1397 a 6.

lo que consideran justo, conveniente o digno de ser elogiado. Con la deliberación, el oyente, cuando tiene en cuenta los diversos argumentos presentados formará su juicio y tomará una decisión. Aristóteles percibió que cada vez que se realiza esta deliberación y se toma una decisión, las emociones se hacen presentes y por lo tanto influyen en el juicio: "no juzgamos de igual manera cuando estamos tristes que cuando estamos alegres, o cuando amamos o cuando odiamos"⁴¹. Este hecho lo conduce a hacer un estudio sobre la experiencia que forjan los miembros de una determinada comunidad cuando sienten determinadas emociones frente a situaciones específicas. Aristóteles recoge y sistematiza esta experiencia que no es más que la memoria acumulada por una comunidad sobre sus maneras de sentir sus emociones. Este conocimiento se refiere a los tópicos sobre las emociones que utilizarán los oradores para persuadir a sus oyentes con el fin de disponerlos de una determinada manera. Esto permitirá que su juicio sea lo más adecuado y pertinente a la acción concreta y determinada que es puesta a su consideración. Con la puesta en práctica de los discursos retóricos en lugares específicos de la *polis* oradores y oyentes se encuentran para evaluar sus acciones y tomar decisiones. Los lugares emocionales de la memoria retórica son puestos en ejecución en estos lugares, y por lo tanto, contribuyen a la conformación de las nociones comunes sobre lo conveniente, justo y digno de ser elogiado. Las emociones, al utilizarse como pruebas en los discursos retóricos, entran en relación con los criterios sobre lo justo, conveniente y digno, mediante los cuales se considera una acción. En virtud de este procedimiento entran a formar parte también de lo razonable. La percepción de Aristóteles sobre el vínculo que existe entre los juicios sobre acciones concretas y determinadas, y las emociones, le permitió desarrollar una retórica en la que las pruebas sobre las emociones son incorporadas a los discursos retóricos que se pronuncian en lugares determinados de la *polis*. Con esto se pone en evidencia el valor formativo que tiene su retórica para la formación de las nociones comunes, y con ellas, de las emociones. De la misma manera que la narración y la arquitectura y el urbanismo se entrecruzan a partir de los lugares de la memoria para hacer posible la constitución de la experiencia humana del lugar; la retórica lo hace, cuando contribuye a la formación de las nociones comunes, sin las que, según Aristóteles no es posible la construcción de la casa y las ciudades.

Bibliografía

ARISTÓTELES. *El arte de la retórica*. Traducción, introducción y notas de E. Ignacio Granero. Buenos Aires: Editorial de la Universidad de Buenos Aires, Eudeba, 2005.

41 Rñ., 1356 a 15-16.

- ARISTÓTELES. *Física Libros III y IV*. Traducción, introducción y comentario de Alejandro Vigo. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995.
- ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de José Luis Calvo. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- ARISTÓTELES. *Investigación sobre los animales*. Traducción y notas de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1992.
- ARISTOTE. *Physique*. Traduction et présentation par Pierre Pellegrin. Paris: GF Flammarion, 2000.
- ARISTÓTELES. *Política*. Traducción de Julián Marías y María Araujo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.
- CÁRDENAS MEJÍA, Luz Gloria. "Teoría de la lectura y la escritura desde una perspectiva hermenéutica" En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. 1, 2007, pp. 161-169.
- CÁRDENAS MEJÍA, Luz Gloria. "Las emociones, la experiencia humana del tiempo y el lugar" En: *La temporalidad humana. Asedios desde la fenomenología y la hermenéutica*. Popayán: Universidad del Cauca, 2007, pp.121-147.
- EINSTEIN, Albert. "Prólogo". En: JAMMER, Max. *Conceptos de espacio*. México: Editorial Grijalbo, 1970, pp. 11-17.
- JAMMER, Max. *Conceptos de espacio*. México: Editorial Grijalbo, 1970.
- PERELMAN, Chaïm y OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado de la Argumentación o Nueva retórica*. Madrid: Gredos, 1989.
- RICOEUR, Paul. "Architecture et narrativité". En: *Urbanisme*. N°303, noviembre-décembre, 1998, pp. 44-51.
- RICOEUR, Paul. *La methaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. (En español: *La Metáfora Viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1980).
- RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990 (En español: *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996).
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1983. (En español: *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico* México: Siglo Veintiuno Editores, S. A, 1995).
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 1984. (En español: *Tiempo y narración II: Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México: Siglo Veintiuno Editores, S. A, 1995).
- RICOEUR, Paul. *Temps et récit 3. Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985. (En español: *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*. México: Siglo Veintiuno Editores, S. A, 1996).
- TOULMIN, Stephen Edelston. *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Ediciones Península, 2007.
- THOM, René. "Les intuitions topologiques primordiales de l'aristotelisme" En: *Revue Thomiste*. Juillet-septembre, 1988, XCVI année, tome, LXXXVIII, N° 3, pp. 393-409.
- THOM, René. "Aristote, Topologue". En: *Alliage*. N° 43, 2000. Disponible en internet: http://www.tribunes.com/tribune/alliage/43/thom_43.htm Consulta en línea: enero 6 del 2002.

VARGAS GUILLÉN, G y CÁRDENAS MEJÍA, L. G. *Retórica, poética y formación: De las pasiones al entimema*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional / Universidad de Antioquia, 2005.

Mundo de la vida, lenguaje y ciencias humanas en la hermenéutica de Gadamer

Life world, language and human sciences in Gadamer's hermeneutics

CECILIA MONTEAGUDO

Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú

Recibido: 10/03/2010
Aprobado: 20/04/2010

Resumen:

En el marco de este seminario dedicado al tema 'mundo de la Vida y Ciencias Humanas', nos proponemos en primer término presentar la sugerente recepción crítica que tiene la hermenéutica de Gadamer, del concepto fenomenológico de 'mundo de la vida', y en segundo lugar mostrar de qué modo dicha temática es desarrollada por la reflexión hermenéutica fundamentalmente articulada con los tópicos del lenguaje y las ciencias humanas.

Palabras clave: mundo de la vida, hermenéutica, lenguaje, ciencias humanas

Abstract:

As part of the International Seminar 'Life World and the Human Sciences', my paper we will deal with the critical reception of the phenomenological concept of Life World in Gadamer's Hermeneutic and with its development and articulation within the topics of Language and Human Sciences.

Key Word: lifeworld, hermeneutics, language, human sciences

1. En torno a la recepción gadameriana del concepto fenomenológico del "mundo de la vida"¹

Es cierto que el concepto que descubre el filósofo Husserl 'mundo de la vida', neologismo que mientras tanto ha encontrado cabida en todas las lenguas de cultura aparece más tarde, pero el lema de Husserl 'hacia las cosas mismas' señalaba ya en esa vasta dirección (Gadamer, 1983)².

1.1 ¿Recepción llena de tensiones o un diálogo inacabado?

Resulta una opinión común afirmar que la recepción gadameriana del pensamiento de Husserl, expuesta principalmente en su obra principal *Verdad y Método* (1960)³, en tres importantes ensayos de sus *Gesammelte Werke* (Obras reunidas)⁴ y

1 Sobre la recepción gadameriana de la filosofía de Husserl nos hemos ocupado antes en: MONTEAGUDO, C., "Intencionalidad, mundo de la vida y círculo hermenéutico". En: MORENO, C. y MINGO, A. (Eds.) *Signo, Intencionalidad, Verdad. Estudios de fenomenología. Actas del V Congreso español de fenomenología*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005, pp. 471-481; "El movimiento de la interpretación dentro del horizonte husserliano de la experiencia". En: GUTIÉRREZ, C. *No hay hechos sólo interpretaciones*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2004, pp.125-149; "La influencia husserliana en la noción de horizonte de H-G Gadamer". En: RIZO PATRÓN, R. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. 1. Lima: Fondo Editorial de la PUC, 2003, pp. 91-108; "Mundo de la vida en la filosofía hermenéutica de H-G Gadamer". En: *Arete*, Vol. XIII, 2001, pp. 37-57.

2 GADAMER, H-G. "Fenomenología, hermenéutica y metafísica". En: *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998, p. 29.

3 GADAMER, H-G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas VM.

4 Los artículos dedicados a Husserl en el tomo 3 de las Obras Reunidas son: "Die Phänomenologische Bewegung" (1963), "Die Wissenschaft von der Lebenswelt" (1972), "Zur Actualität der Husserlschen Phänomenologie" (1974). En: GADAMER, H-G. *Gesammelte Werke*. Tubinga: Mohr/Siebeck Uni-Taschenbücher, 1999, Bd 3. Nos referiremos a este tomo como GW 3. Otros artículos en diversos tomos de sus GW tienen menciones a Husserl referidas a diversas temáticas y los citaremos en cada caso.

en escritos autobiográficos, se encuentra bajo la influencia de la crítica de Martin Heidegger al proyecto de la fenomenología trascendental. Sin embargo, ello no impide a Gadamer buscar lo que él denomina la disposición hermenéutica fundamental que subyace a los conceptos husserlianos y en particular a los de "horizonte" y "mundo de la vida"⁵. Así como no duda en afirmar en el prólogo a la segunda edición de VM de 1965, que su libro se asienta en una base fenomenológica y en una intención filosófica que interpela al conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital⁶. A lo que hay que añadir, que Gadamer también fue testigo presencial del magisterio de Husserl y que hasta su obra tardía, dedicada a la reflexión sobre los límites del lenguaje, siguió confrontándose con la fenomenología husserliana⁷.

Por todo lo anterior, y a la luz del conjunto de la obra gadameriana, no resulta extraño que un autor como J. García Gómez Heras, en su interesante libro sobre el 'mundo de la vida', nos proponga para leer a Gadamer un "retorno a Husserl" pasando por encima de Heidegger. Propuesta que a su juicio tendría el fin de esclarecer mejor las fuentes de donde arranca la vía hermenéutica de la filosofía y las posibilidades que ésta abre⁸. En esta línea de reflexión también se encuentran autores como la filósofa española María del Carmen López, quién ha dedicado varios estudios a analizar las relaciones de 'distancia en la proximidad' que unirían según ella, a Husserl y Gadamer⁹, y más recientemente el mexicano Jorge Reyes analiza la posibilidad de rescatar en Husserl una acepción débil de lo 'trascendental' que serviría para iluminar el papel que desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica¹⁰. Por su parte, en una perspectiva más genealógica Roberto Walton tiene numerosos ensayos sobre los antecedentes fenomenológicos de importantes nociones gadamerianas¹¹. A lo que hay que añadir que el propio J. Grondin,

5 Cf., GADAMER, H-G. "Ciudadanos de dos mundos". En: *El giro hermenéutico*, Op. cit, p. 180.

6 Cf., GADAMER H-G. "Prólogo a la segunda edición". En: VM, Op. cit., pp. 9-21.

7 Cf., GADAMER, H-G. "Acerca de la fenomenología del ritual y le lenguaje". En: *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós, 1997.

8 Cf., GARCÍA GÓMEZ, J. M. *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000, p. 69.

9 Entre otros artículos: LÓPEZ, M. C. "E. Husserl y H-G Gadamer: distancia en la proximidad". En: RIZO PATRÓN, R. (Ed.) *Interpretando la experiencia de la tolerancia*. Lima: Fondo Editorial PUC, 2006, pp. 371-395; "El alcance hermenéutico de la evidencia husserliana". En: MORENO, C. y MINGO, A. (Eds.) *Signo, Intencionalidad, Verdad. Estudios de fenomenología. Actas del V Congreso español de fenomenología*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005, pp. 265-275.

10 Cf., REYES, J. "¿Qué papel desempeña el lenguaje en la ontología hermenéutica de Gadamer? Sobre el capítulo 12 de *Verdad y Método*". En: AGUILAR, M. (Coord.) *Entresurcos de Verdad y Método*. México: UNAM, 2006, pp. 169-194.

11 El fenomenólogo Roberto Walton ha dedicado numerosos ensayos a revisar los antecedentes fenomenológicos de conceptos medulares del planteamiento de Gadamer. A este respecto

quién tiene una visión integral de las diversas influencias en el pensamiento de Gadamer, sostiene que no sólo la "hermenéutica de la facticidad" de Heidegger, sino también la revalorización husserliana del mundo vivencial, constituyen "la base sobre la que Gadamer desarrolla en la segunda parte sistemática de su obra principal las características fundamentales de una teoría de la experiencia hermenéutica"¹².

Así pues, pese a las explícitas reservas críticas que encontramos en diversos ensayos respecto del método y el proyecto fundacional de la fenomenología, Gadamer no duda también en poner de manifiesto su afinidad temática con aspectos medulares del pensamiento de Husserl, de relevancia para la aclaración de sus propios planteamientos. De manera sucinta nos referimos fundamentalmente a la crítica al objetivismo científico y sus efectos alienantes sobre la praxis social y cultural, y a la rehabilitación de ese ámbito previo que se halla contenido en el concepto de "mundo de la vida", como horizonte histórico pre-dado e intersubjetivamente constituido. Horizonte que será considerado por ambos autores como el suelo donde estarían enraizadas todas las producciones culturales. De este modo, nos encontramos entonces ante una recepción crítica muy singular del pensamiento de Husserl, cuya tensión interna no impide destacar los puntos de encuentro entre ambos pensadores. En este sentido, el propio Gadamer caracterizando su impresión general sobre la fenomenología husserliana sostiene en un artículo de 1974, que cada vez que uno se acerca a la fenomenología de Husserl suele experimentar al mismo tiempo una distancia histórica y una novedosa actualidad¹³. De otro lado, considerando que el pensamiento de Gadamer está dominado por el principio metodológico de aclarar previamente la "conceptualidad" desde donde surge su propio proyecto filosófico¹⁴, no puede entonces sorprendernos que en su obra más importante, se imponga la exigencia de explicitar el lugar de la fenomenología de Husserl en sus propias consideraciones¹⁵. De este modo, encontramos que Gadamer interpreta la noción husserliana de

véase una presentación muy completa de estas influencias en uno de sus últimos artículos: WALTON, R. "El poder de la historia sobre la conciencia humana finita según Gadamer. Antecedentes fenomenológicos de la noción". En: *Anuario Colombiano de fenomenología*, Vol. 2, 2008, pp.144-160. También véase: "La Interpretación de la tradición en la fenomenología trascendental". En: *Escritos de filosofía*, Nos. 39-40, 2001. Respecto al tema de que en Husserl estaría predelineado la problemática de la fusión de horizontes, véase también: "El mundo de la vida como horizonte". En: SAN MARTÍN, J. (Ed.) *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la segunda semana española de fenomenología*. Madrid: UNED, 1993, pp. 95-123.

12 Cf., GRONDIN, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999, p. 162.

13 Cf., GADAMER, H-G. "Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie" ("Sobre la actualidad de la fenomenología husserliana"). En: *GW 3, Op. cit.*, p. 160.

14 Cf., GADAMER, H-G. *VM, Op. cit.*, p. 27.

15 *Ibid.*, p. 307.

"intencionalidad", desde su temprana exposición en *Investigaciones Lógicas* (1900), como el inicio de la crítica más radical al objetivismo de las ciencias y la filosofía anterior¹⁶. Asimismo, reconoce las importantes consecuencias filosóficas que se siguen de las temáticas esencialmente conexas de la intencionalidad y de la temporalidad, aunque tenga al mismo tiempo que afirmar, que si hay un vínculo entre el concepto de síntesis pasiva y la doctrina de las intencionalidades anónimas con el carácter horizontico de toda experiencia hermenéutica, ello sólo es posible si se rechaza la violencia metodológica del pensamiento trascendental¹⁷.

Ahora bien, en el marco de esta peculiar recepción, Gadamer percibe la noción de "horizonte" como uno de los puntos de mayor afinidad con el pensamiento de Husserl, no solo por su riqueza conceptual, sino por la centralidad que dicha temática tiene en ambos autores. En este sentido, la conocida rehabilitación gadameriana de los prejuicios se sustenta precisamente en la idea de un horizonte situacional inherente a toda experiencia comprensiva. Siguiendo con la valoración crítica, Gadamer también identifica en el descubrimiento de la "intencionalidad de horizonte" el impulso que lleva a la fenomenología husserliana a radicalizar su reflexión en "*la interpelación retrospectiva a partir del mundo de la vida dado con anterioridad*", que muestra la obra tardía de Husserl. Nos referimos fundamentalmente a su obra *La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*¹⁸. De este modo, y pese a sus críticas al proyecto fenomenológico, Gadamer participa de una visión unitaria del pensamiento de Husserl, pues no solo sabrá leer en la noción del "mundo de la vida" un desarrollo fecundo de la idea primigenia de "intencionalidad", sino que además, como lo afirma en su artículo "Sobre la actualidad de la fenomenología" (1974), la vieja controversia husserliana con el "hecho de la ciencia", de orientación neokantiana y positivista, resurge con más fuerza en el concepto de "mundo de la vida"¹⁹.

16 *Ibid.*, p. 306.

17 Cf., GADAMER, H-G. "Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica". En: *Verdad y método* II. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992, p. 23. Cada vez que mencionemos esta obra lo haremos con las siglas VM II.

18 HUSSERL, E. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991, pp. 151-152. Nos referiremos cada vez a esta obra como *Krisis*, en alusión al título original en alemán: *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954 (1976²). *Husserliana Gesammelte Werke*, Bd. VI (Edición, introducción de Walter Biemel). Nos referiremos cada vez a esta obra como *Hua* VI. El texto en cursivas corresponde parcialmente al título de la parte IIIA de la obra husserliana citada y donde se da la exposición más sistemática del tema del "mundo de la vida" (Cf., *Krisis*, p. 107).

19 Cf., GADAMER, H-G. "Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie". En: *GW 3, Op. cit.*, p. 160.

Lo anterior, empero, a juicio de Gadamer, no exime a Husserl de tener que resolver las tensiones que surgen entre las implicaciones filosóficas que este tema tiene y el papel que juega el "mundo de la vida" dentro del programa de fundamentación de la fenomenología trascendental. Es decir, en su concepto, las dificultades sobrevienen precisamente cuando Husserl, luego de una descripción filosófico-natural del "mundo de la vida", quiere convertir esta temática en objeto de una reflexión trascendental radical, cuya meta última es la subjetividad trascendental. Desde este punto de vista, vemos más bien a Gadamer del lado de los críticos del método fenomenológico y, en suma, de la legitimidad del enfoque trascendental. Así, en diversos pasajes de su obra se advierte también de manera reiterada un cuestionamiento al proyecto de una "ciencia trascendental del mundo de la vida". En su concepto, esta ciencia no puede eludir su carácter problemático, porque dicha reflexión se caracteriza por la intención de superar toda validez mundanal y todo dato previo en una *epoché* radical, y, sin embargo, lo que descubre es la trascendencia de esta intencionalidad horizontal; es decir, el carácter *a priori* del mundo de la vida. Al lado de este cuestionamiento del enfoque trascendental, Gadamer también destaca el carácter paradójico de la problemática misma que abre el "mundo de la vida" y las exigencias que impone a un "pensar responsable", como lo expresa en su texto "Ciudadanos de dos mundos":

La paradoja en la relatividad del mundo de la vida consiste en que uno puede llegar a ser consciente de la misma, y con ello, de los límites del propio mundo de la vida, sin que por ello se le haga posible traspasarlos. Nuestra historicidad está hecha de bocetos de conocimiento posible que nunca llegan a hacerse realidad. Se encuentran dados en toda objetividad del conocer o de la conducta, lo cual implica que el discurso del sujeto puro carece aquí de sentido, por mucho que éste se vea reducido al simple polo-yo del ego trascendental. En consecuencia, la relatividad del mundo de la vida no equivale a un límite objetivador, sino que supone más bien una condición positiva para este tipo de objetividad que resulta alcanzable en el horizonte del mundo de la vida²⁰.

Así pues, el carácter irresuelto del tratamiento husserliano del "mundo de la vida" representa, para Gadamer, un estímulo para el pensar contemporáneo que se abre a una nueva comprensión de los temas de la verdad, el método y la objetividad del conocimiento. Desde este punto de vista, la obra de Gadamer, no escapa a dicho estímulo, porque precisamente lo que busca es sacar las consecuencias epistemológicas de la pertenencia de todo intérprete a lo que se propone comprender, y con ello afronta la exigencia de repensar precisamente las temáticas antes aludidas. A lo dicho, cabe agregar un aspecto vinculado directamente con la consideración que Gadamer hace explícitamente del aporte de Husserl a su proyecto de una hermenéutica filosófica. En el capítulo de VM que concluye con los preliminares históricos previos a la exposición de los "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica", Gadamer reconoce que frente a la tradi-

20 GADAMER, H-G. "Ciudadanos de dos mundos", *Op. cit.*, p. 180.

ción hermenéutica decimonónica que alcanza en W. Dilthey su máxima expresión, la fenomenología husserliana ha contribuido de manera fundamental a la superación del enfoque epistemológico y meramente instrumental del 'fenómeno de la "comprensión"²¹. Sin embargo, pese a este reconocimiento, acusa a Husserl de no haber sacado todas las consecuencias especulativas del concepto de "vida"²². En este sentido, en la línea interpretativa de VM se sostiene que recién con Heidegger se produce el denominado "giro ontológico" en la historia de la hermenéutica y se crean las condiciones para entender la anticipación ontológica de todo comprender y hacer justicia a la historicidad de la existencia. No vamos a discutir aquí dicha interpretación, pero sí señalar, que pese a ella, Gadamer también pone en cuestión la frecuente interpretación de que el "mundo de la vida" surge fundamentalmente como una respuesta apresurada a la polémica con Heidegger²³.

En el artículo ya citado "Sobre la actualidad de la fenomenología de Husserl", Gadamer sostiene que, tomando en cuenta el carácter omniabarcante del ideal de una filosofía fenomenológica que se mantiene hasta la *Krisis*, resulta comprensible que frente a los cuestionamientos de Heidegger, Husserl se preguntara si éstos no estaban contenidos ya en su propio proyecto filosófico²⁴. Con esta posición, Gadamer no pretende soslayar la amplia discusión en torno de este tema; pero, en último término, para él, la polémica misma con Heidegger se asienta precisamente en un suelo husserliano que la hizo posible²⁵. Desde su punto de vista, más allá de resolver la cuestión de hasta qué punto Husserl es influido por la publicación de *Ser y Tiempo* de Heidegger o si, al revés, esta obra despliega problemáticas que ya se habían planteado en el suelo husserliano, lo decisivo para Gadamer es, más bien, identificar que en la expresión "mundo de la vida" se halla recogida la verdad que ha sido buscada e interrogada permanentemente y de manera

21 En cuanto a Dilthey, a su juicio, éste habría quedado no sólo preso de las aporías del historicismo, sino también de un cartesianismo que le impidió emanciparse del pensamiento metodológico, pese a su penetración en la historicidad de la vida y su insondabilidad. Posición que precisamente Gadamer intenta dejar atrás.

22 Cf., GADAMER, H-G. VM, *Op. cit.*, pp. 305-330.

23 Cf., GADAMER, H-G. "Die Phänomenologische Bewegung" ("El movimiento fenomenológico"). En: GW 3, *Op. cit.*, pp. 119-123.

24 Cf., GADAMER, H-G. "Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie". En: GW 3, *Op. cit.*, p. 161.

25 Cf., GADAMER, H-G. "Die Phänomenologische Bewegung". En: GW 3, *Op. cit.*, pp. 119-123.

especial en el pensamiento de Husserl²⁶. Así, siguiendo esta misma perspectiva, Gadamer también sostiene en el artículo "La ciencia del mundo de la vida" (1972) que el carácter revolucionario frecuentemente atribuido a la noción de "mundo de la vida" debe verse como un significado que emerge al interior de un estilo de pensamiento caracterizado por continuas correcciones y autocríticas. En tal sentido, como también lo afirma en la cita con la que iniciamos nuestra exposición, dicha temática no hace más que apuntar al tema originario de la fenomenología, precisamente como una novedosa y expresiva autocrítica, que deja ver la interminable meta de la fenomenología como ciencia estricta²⁷. Del mismo modo, aun cuando a Gadamer le parezca discutible la posibilidad de convertir el horizonte mundano vital en objeto de una ciencia trascendental, reconoce, no obstante, en la reflexión husserliana en torno del "mundo de la vida", el cuestionamiento más importante a las aspiraciones de universalidad de la metodología científica, y considera que esta temática permite el surgimiento de una nueva conciencia crítica con relación a la misión misma de la filosofía. Asimismo, también declara la intención de asumir el impulso moral que radica en la idea husserliana de una nueva praxis mundano vital, desde la que, en su concepto, debiéramos descubrir la riqueza de un mundo compartido que pueda conducirnos a una práctica política más humana²⁸. Al respecto, las reflexiones gadamerianas tardías en torno a temas de filosofía práctica dan claramente cuenta de ello.

En esta línea de reflexión, que busca mostrar el estrechamiento perspectivista que trae el pensamiento metodológico para la cultura en general, ciertamente Gadamer también rehabilita la tradición de la filosofía práctica griega como una alternativa a la "autocomprensión técnica y objetivista del moderno concepto de ciencia". Pero es esta conjunción de perspectivas lo que a su vez le permite a Gadamer afrontar la temática filosófica de las ciencias humanas ("ciencias del espíritu") fuera del marco del pensamiento metodológico moderno, y revelar su verdadera condición de ciencias 'prácticas'. Pues bien, esta problemática también es otro punto de confluencia entre ambos autores. En este sentido, Gadamer reconoce desde VM, el aporte del libro segundo de la obra husserliana *Ideas relativas a un fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*²⁹ para su propia reflexión en

26 *Ibid.*, p. 123.

27 Cf., GADAMER, H-G. "Die Wissenschaft von der Lebenswelt" ("La Ciencia del mundo de la vida"). En: GW 3, p. 147.

28 Cf., GADAMER, H-G. "Die Wissenschaft von der Lebenswelt". En: GW 3, *Op. cit.*, pp. 158-159. Similar conclusión aparece al término de su artículo "Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie". En: GW 3, *Op. cit.*, pp. 160-171.

29 HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997. Nos referiremos a este texto como *Ideas II*.

torno al carácter filosófico y moral de dichas ciencias³⁰. Retomaremos este punto al final de nuestra exposición.

Por todo lo anterior, creemos que no sólo queda justificada la mención de Husserl como parte de la "historia efectual" de la hermenéutica gadameriana, sino que también es posible sostener que entre ambos autores hay todavía un diálogo en curso. En esta perspectiva, pretendemos mostrar en lo que sigue, la manera como se integran algunos aspectos del análisis husserliano sobre el "mundo de la vida" en la investigación del 'fenómeno de la comprensión', como algo que atañe a toda nuestra experiencia vital.

1.2 La presencia operativa del "mundo de la vida" en el esclarecimiento del el 'fenómeno de la comprensión'

El mundo previamente dado es el horizonte que abarca de forma fluido-constante todos nuestros fines, todas nuestras metas, fugaces o duraderas, al igual que, precisamente, una consciencia intencional de horizontes abarca implícitamente de antemano. Nosotros los sujetos, no conocemos en la vida unitaria, inquebrantada y normal ninguna meta que alcance más allá, más aun, ni tan siquiera tenemos una representación de que pudiera haber otras metas. Todos nuestros temas teóricos y prácticos, también podemos decirlo de este modo, siempre residen en la normal unicidad del horizonte vital 'mundo'. El mundo es el campo universal en el que están dispuestos todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos, activos³¹.

En numerosos textos a lo largo de toda su obra, Gadamer no escatima elogios al concepto husserliano de "mundo de la vida" aludido por él frecuentemente en conexión con las nociones de horizonte y de lingüisticidad. Pero se trata de un concepto que en el planteamiento de Husserl, tal como éste es expuesto en la *Krisis*, se presenta con una multivocidad de sentidos. Por ello destacaremos fundamentalmente tres significados que consideramos los más relevantes para la hermenéutica de Gadamer: (1) horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible, (2) ámbito de certezas originarias o autoevidencias intersubjetivas, y (3) ámbito de sedimentación y transformación de tradiciones³². A partir de estos significados puede verse con claridad en qué medida los prejuicios, en sentido gadameriano, surgen de un ámbito comunitario no tematizado, que precisamente se pone en juego en cada experiencia hermenéutica, ensanchando el contexto vital y haciéndonos participar de un saber ya compartido que podemos asumir y

30 Cf., GADAMER, H-G. VM, *Op. cit.*, p. 307.

31 HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, pp. 151-152.

32 De este tema nos hemos ocupado extensamente en: MONTEAGUDO, C. *Aproximaciones al concepto de "mundo de la vida" en la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936). Tesis para optar el grado académico de Magíster. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

transformar conscientemente a la luz de nuevas experiencias. Esto último significa también, a la luz de otros 'mundos de vida', otras culturas y en suma otros lenguajes, como lo muestran los ejemplos gadamerianos de la traducción y el aprendizaje de lenguas extranjeras.

Es decir, la noción de "mundo de la vida", como horizonte viviente al que se atiene toda praxis real y posible, ayuda asimismo a esclarecer mejor por qué la pre-estructura de la comprensión no refiere a una mera anterioridad temporal, puesto que los prejuicios no permanecen estáticos, sino que se modifican continuamente en el "movimiento de la comprensión", y representan, de este modo, la concreción de nuestra historicidad y el sello de nuestra finitud. También la intersubjetividad del "mundo de la vida" permite entender por qué Gadamer sostiene que antes de comprendernos en la autorreflexión lo estamos haciendo ya de una manera autoevidente en la sociedad y en las tradiciones a las que pertenecemos. Así como también cuando señala que el comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición³³. Como afirma Husserl en la *Krisis*, "*el mundo de la vida nos es dado a todos nosotros como personas en el horizonte de nuestra humanidad conjunta*"³⁴. Pero dicha intersubjetividad, aun cuando no es tematizada, sin embargo, posibilita que el "mundo de la vida" se nos aparezca como el constante suelo de validez y fuente de autoevidencias originarias a las que recurrimos sin más en tanto que hombres prácticos y en tanto que científicos³⁵. Desde esta perspectiva, la pertenencia a una tradición en sentido gadameriano, es pertenencia a una comunidad actual y potencial, donde cada cual, en palabras de Husserl, se sabe viviendo en el horizonte de sus congéneres y referido a las mismas cosas de experiencia, a pesar de que los distintos individuos tengan aspectos y perspectivas distintas de las mismas cosas. En último término, tanto en Husserl como en Gadamer, solo a partir de este trasfondo de familiaridad podemos desarrollar nuestra vida intencional y alcanzar toda acreditación imaginable posterior. Asimismo, la temática de la pre-comprensión como la condición de posibilidad para iniciar el movimiento de la comprensión se halla presupuesta en esta pre-dación del "mundo de la vida", lo mismo que la dinámica de familiaridad y extrañeza que apunta a la fusión de horizontes en la perspectiva de Gadamer.

De otro lado, esta noción de "mundo de la vida" da cuenta de una historicidad singular, que revela en su despliegue una circularidad semejante a la del movimiento de la comprensión. Pues también se constituye en un "suelo que se desarrolla históricamente" y al que se le agregan continuamente las valideces científicas y

33 Cf., GADAMER, H-G. VM, *Op. cit.*, p. 360.

34 HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, p. 173.

35 Cf., *Ibíd.*, p. 128.

todas las producciones de sentido. De este modo, como "horizonte viviente" no solamente incluye un mundo dado con anterioridad, y, como tal, horizonte de nuestros actos perceptivos, sino también la propia dinámica de constitución de este mundo. Por ello, es posible concebirlo como un horizonte englobante que, en último término, es el correlato de toda nuestra actividad intencional constituyente y de las formas posibles de praxis por venir. También la rehabilitación husserliana del ámbito de las "evidencias originarias" sin las cuales no sería posible iniciar ningún proceso de constitución de sentido resulta en gran parte coincidente con la que Gadamer desarrolla respecto de los prejuicios y la tradición. Esto nos lleva a considerar que en Husserl ya queda indicada la orientación para destacar las condiciones de verdad que preceden a la lógica de la investigación científica, tal como lo propone Gadamer en su obra principal. Pero quizá la aproximación husserliana ofrece una mayor radicalidad, en provecho de los propios intereses del planteamiento hermenéutico. Pues, como se sabe, la pre-dación del "mundo de la vida" retrocede en Husserl hasta una temporalización primitiva correspondiente a nuestra vida instintiva, donde la corporalidad se muestra cumpliendo un papel central en los estratos más primarios de nuestra experiencia perceptiva del mundo. Si el proyecto filosófico de VM, en palabras del propio Gadamer, busca hacer justicia a la historicidad de la existencia³⁶, encontramos a este respecto en el planteamiento husserliano una radicalidad singular, pues precisamente, para Husserl, se tiene que considerar primero esta historicidad corpórea primigenia, y asumir que las capacidades adquiridas en este primer nivel se incorporarán a la vida del "yo" como habitualidades que van a predelinear toda su vida intencional posterior, al modo de una masa hereditaria. En tal sentido, cuando Gadamer señala que "los prejuicios son la realidad histórica de nuestro ser"³⁷, ellos están, sin duda, enraizados en esta temporalidad más originaria.

En esta misma perspectiva, sostenemos que la temática de la historicidad de los prejuicios se esclarece en mayor medida, si aceptamos con Husserl que la inherencia de toda constitución de sentido a un horizonte constantemente fluyente nos enfrenta también al hecho de que, tanto en el sentido de la vida individual, como en el sentido de la vida comunitaria, las múltiples adquisiciones de la vida activa anterior no son sedimentaciones muertas, sino que permanecen en un trasfondo co-consciente, pero momentáneamente irrelevante. Esto es, ellas están siempre disponibles y, como dice Husserl, constituyendo junto con los actos auténticos y conscientes "un único inquebrantable contexto vital"³⁸.

36 Cf., GADAMER, H-G. VM, *Op. cit.*, p. 331.

37 *Ibid.*, p. 344.

38 HUSSERL, E. *Krisis*, *Op. cit.*, p. 157.

Finalmente, consideramos que de la tematización husserliana en torno de la movilidad de tradiciones sedimentadas con las que siempre trabaja una actividad productora de nuevas formaciones de sentido, resulta, sin duda, destacable el aporte que significa el famoso apéndice de la *Krisis*, "El Origen de la geometría"³⁹. Ello en tanto el movimiento que Husserl describe ahí de institución, sedimentación, reactivación y transformación de sentido, ilumina la dinámica del "movimiento de comprensión" gadameriana, donde siempre queda abierta la posibilidad de reactivar nuevos sentidos del pasado en aras del esclarecimiento del presente. Resumiendo este punto, opinamos que el "mundo de la vida", tanto en su condición de ámbito de evidencias originarias no tematizadas, como en tanto horizonte de tradiciones sedimentadas, permite profundizar en ese "mundo común" que, a juicio de Gadamer, es precisamente la condición de posibilidad de toda experiencia hermenéutica y todo entendimiento entre los seres humanos.

2. Desarrollos hermenéuticos en torno al "mundo de la vida"

2.1 "Mundo de la vida" y lenguaje.

Lo primero sin duda es que el lenguaje, el lenguaje hablado y con ello el 'mundo de la vida', por utilizar una famosa expresión de Husserl, y no como en el neokantismo el 'hecho de la ciencia', constituye el marco dentro del cual se plantean nuestras preguntas⁴⁰ (Gadamer, 1993).

En lo que sigue queremos mostrar de qué modo Gadamer vuelve en sus textos tardíos a la temática del "mundo de la vida" en su intento de esclarecer al interior de su propio planteamiento el carácter ontológico y dialógico de nuestra 'vida en el lenguaje'. Propósito que hay que entender articulado a su vez con sus reflexiones éticas sobre el futuro de la humanidad y los límites del lenguaje. Así en un texto de 1992 bajo el título "Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje", sin ocultar su sorpresa por la manera como la tradición filosófica alemana que le precede no ha hecho del lenguaje su tema central (exceptuando a Heidegger), destaca sin embargo, la manera como la fenomenología husserliana habría dado un paso decisivo para ello, precisamente al desviarse del *factum* de la ciencia en dirección al "mundo de la vida", donde el lenguaje cumple una función preponderante⁴¹. Ahora bien, ciertamente en ese mismo texto también admite que Husserl no habría sacado todas las consecuencias que *la orientación* hacia el "mundo de

39 Cf., HUSSERL, E. *Hua VI*, Beilage III, zu 9, *Op. cit.*, pp. 365-386.

40 GADAMER, H-G. "Europa y la oikoumene". En: *El giro hermenéutico*, *Op. cit.*, p. 222.

41 Cf., GADAMER, H-G. "Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje". En: *Mito y Razón*, *Op. cit.*, p. 67.

la vida" trae para la problemática del lenguaje. Sin embargo, vista dicha *orientación* a la luz de las influencias que también ejercen sobre su reflexión la crítica de San Agustín al lenguaje proposicional, la concepción de Humboldt del lenguaje como 'acepción del mundo' y los planteamientos de Heidegger al respecto, ésta es interpretada por Gadamer como el freno práctico político más importante a las aspiraciones monopólicas de la ciencia y a la visión instrumental del lenguaje que ésta impone. En esta misma dirección en otro texto de su obra tardía señala lo siguiente:

... 'mundo de la vida'. Esta combinación de palabras, creación de Husserl, tuvo grandes consecuencias, pues permitió superar la barrera ante la que el concepto de objetividad parecía haber puesto a las ciencias. Por su esencia, el mundo de la vida equivale a una pluralidad de horizontes, y con ello, a un conjunto altamente diferenciado en el que sin duda encuentra también su lugar la pretensión de validez objetiva, la cual, sin embargo, está desprovista ya de su monopolio. Poco a poco se va revelando que la pluralidad de las lenguas humanas es una de las formas en que se articula la pluralidad de los mundos de vida⁴².

Como puede notarse, Gadamer siguiendo a Husserl, considera que al mostrarse el "mundo de la vida" como 'horizonte viviente al que se atiene toda nuestra praxis vital y su posible transformación', la ciencia entonces no sería sino una entre otras hipótesis prácticas dentro del "mundo de la vida", mundo marcado por la diversidad y por su continua ampliación. De lo que resulta también para Gadamer, la prioridad del lenguaje entendido como habla con respecto al lenguaje de la ciencia. De este modo para él, el empleo puramente teórico del lenguaje que satisface el formalismo de la lógica, jamás podrá ser la medida cuando tenemos presente el entendimiento mutuo que tiene lugar en el "mundo de la vida"⁴³.

Dicho lo anterior, puede verse entonces en qué medida el lenguaje vivido en el contexto del "mundo de la vida" no sólo constituye el punto de partida del giro ontológico que opera la reflexión gadameriana, sino que también éste le permitirá dejar en un segundo plano la acepción del lenguaje como un conjunto lógico de enunciados. Así pues, Gadamer intentará revertir el predominio de la visión apofántica del lenguaje que ha dominado a la cultura occidental y donde se ha privilegiado al enunciado en menoscabo de aquellas dimensiones del lenguaje que nos permiten crear continuamente comunidad. En su concepto, hay que ser capaz de distinguir los límites de la lógica del juicio precisamente en su separación del contexto viviente del diálogo, es decir, del "mundo de la vida". De este modo,

42 GADAMER, H-G. "La hermenéutica y la escuela de Dilthey". En: *El giro hermenéutico, Op cit.*, p. 150.

43 Cf., GADAMER, H-G. "Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje". En: *Mito y Razón, Op. cit.*, p. 91.

el lenguaje entendido por Gadamer fundamentalmente como habla es también el horizonte y el medio en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas⁴⁴. Por ello el lenguaje no es el objeto ni el sujeto de la experiencia hermenéutica, sino precisamente el lugar, el *medium* donde se da la apertura del ser humano a la verdad y al sentido del mundo y de los otros. En este sentido, 'vivir en el lenguaje', nos advierte Gadamer, significa fundamentalmente moverse en el lenguaje sobre algo y en el lenguaje encontrarse con alguien⁴⁵.

El lenguaje es así para Gadamer el verdadero centro del ser humano, pero si se lo contempla en el ámbito que sólo él llena: la convivencia humana. Entonces aún cuando éste pueda ser codificable y encontrar una relativa fijación en el diccionario, la gramática y la literatura, sin embargo, su propia vitalidad sólo vive del intercambio dinámico de los interlocutores en el "mundo de la vida". En este sentido, Gadamer puede afirmar con radicalidad que *el lenguaje sólo existe en la conversación* y como hablar es un hablar conjuntamente, capaz de crear algo común⁴⁶. Pero este 'estar de camino a lo común de unos a otros' (*ein Unterwegs zum Miteinander*), de ningún modo puede interpretarse como una comunicación de hechos y estados de cosas a nuestra disposición, sino como un lenguaje que solo llega a ser tal, si porta tentativas de entendimiento, de apertura y escucha al otro⁴⁷. Así, Gadamer puede afirmar entonces, que el diálogo como estructura de nuestra 'vida en el lenguaje' es el horizonte existencial inherente a toda experiencia hermenéutica. Pero este horizonte dialógico lingüístico que subyace a la interacción entre diversos individuos, entre diversas lenguas o entre pasado y presente, si bien presupone la aspiración al entendimiento común, éste horizonte no excluye la diversidad, sino que al contrario la presupone. De lo que se desprende que la diversidad inherente al "mundo de la vida" es también propia de nuestra 'vida en el lenguaje', por ello puede concluir como lo señaló antes, que la pluralidad de las lenguas humanas en sí mismas y entre sí es una de las formas en que se articula la pluralidad de los mundos de vida. Siguiendo esta misma perspectiva Gadamer también afirma lo siguiente:

Cuando el entendimiento parece imposible porque se hablan lenguajes distintos, la tarea de la hermenéutica no ha terminado aún. Ahí se plantea ésta justamente en su pleno sentido, como la tarea de encontrar el lenguaje común. Pero el lenguaje común nunca es algo ya dado definitivamente. Es un lenguaje que juega entre los hablantes, que debe permitir el inicio de un en-

44 Cf., GADAMER, H-G. VM, *Op. cit.*, pp. 461-461.

45 Cf., GADAMER, H-G. "La herencia de Hegel". En: *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, pp. 316-317.

46 Cf., GADAMER, H-G. "Europa y la oikoumene". En: *El giro hermenéutico*, *Op. cit.*, p. 232.

47 Cf., GADAMER, H-G. "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo". En: *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 119.

tendimiento, aunque las diversas opiniones se opongan frontalmente. Nunca se puede negar la posibilidad de entendimiento entre seres racionales. Ni el relativismo que parece haber en la variedad de los lenguajes humanos constituye una barrera para la razón, cuya palabra es común a todos como ya sabía Heráclito⁴⁸.

De la cita precedente se siguen varias ideas frecuentemente poco atendidas en el planteamiento gadameriano. La primera es que aún cuando Gadamer destaca el carácter intersubjetivo del lenguaje y el mundo compartido que éste presupone, de ningún modo desconoce las dificultades inherentes a 'la vida en el lenguaje'. A pesar de ello, él reitera una y otra vez, que nuestra vida social descansa en el presupuesto de que la conversación en su sentido más amplio deshace el bloqueo producido por el aferramiento a las propias opiniones⁴⁹. De otro lado, tampoco su 'giro hermenéutico hacia la conversación'⁵⁰ puede interpretarse como un intento de fijación terminológica mediante el diálogo. Pues si bien entiende el diálogo como 'transformación hacia lo común, o reunión de los interlocutores en una nueva comunidad', éste es siempre un proceso integrativo abierto, que no puede soslayar los límites mismos del lenguaje que son también los de la razón⁵¹. En este sentido para Gadamer, aún cuando el lenguaje, en tanto horizonte al que se atiene toda praxis vital, sea *el medium en el que se realiza el acuerdo entre los interlocutores y el consenso sobre las cosas*, el acuerdo total entre dos hombres contradice la esencia de la individualidad⁵². De este modo, el lenguaje está pues atravesado inevitablemente por el fenómeno de Babel y la finitud de la palabra. Por ello el imperativo de nuestra época es precisamente captar el significado verdaderamente productivo que radica en el pluralismo en el que vivimos, donde no cabe eliminar la diversidad de las lenguas en una nueva *ars combinatoria*, sino liberar las posibilidades más creadoras del lenguaje que se hallan en el diálogo que somos⁵³.

Por todo lo anterior, como sostiene la filósofa mexicana Mariflor Aguilar, Gadamer lejos de una posición ingenua y meramente optimista ha elaborado una propuesta de racionalidad dialógica detectando precisamente las estrategias que suelen impedir su ejercicio. Desde esta perspectiva, él se sitúa en una posición

48 GADAMER, H-G. "Autopresentación de H-G. Gadamer". En: VM II, *Op. cit.*, p. 392.

49 GADAMER, H-G. "Lenguaje y Comprensión". En: VM II, *Op. cit.*, p. 185.

50 Cf., GADAMER, H-G. "Destrucción y deconstrucción". En: VM II, *Op. cit.*, p. 356.

51 Respecto al tema de los límites del lenguaje que ya no abordaremos aquí, Gadamer es enfático en concluir que quizá sea un insatisfecho deseo de la palabra pertinente lo que constituya la vida y la esencia verdaderas del lenguaje. Cf., GADAMER, H-G. "Los límites del lenguaje". En: *Arte y verdad de la palabra*, *Op. cit.*, p.149.

52 *Ibid.*, p. 145.

53 Cf., GADAMER, H-G. "La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo". En: *Arte y verdad de la palabra*, *Op. Cit.*, p. 127.

intermedia, entre la ilusión de la comprensión cabal de nuestro interlocutor (en alguna medida atribuible a la hermenéutica tradicional) y la del escepticismo (postmoderno) de que alguna vez realmente nos entendamos. Una difícil situación intermedia que apuesta por la posibilidad de acceder a la comprensión de la alteridad, pero con la conciencia de la finitud, es decir, con la conciencia de que el otro nunca podrá ser transparente del todo, ni la comprensión llegará a ser completa⁵⁴.

Así, en el marco de este esfuerzo por detectar las estrategias que impiden el ejercicio del diálogo, habría que entender la perspectiva crítica que tiene Gadamer respecto de la forma como la cultura ha sido organizada por la racionalidad tecnológica, más bien monológica, e indiferente al sentido de la pluralidad y la alteridad del otro. En este sentido, como lo afirma en una entrevista tardía, la tarea que precisamente tiene pendiente la humanidad para evitar su autodestrucción es deconstruir dicha racionalidad. Esto es, desmontar ese predominio universal de la 'voluntad de dominio' y del 'poder hacer' que le es inherente, a través del cultivo de otras fuerzas que nos permitan recuperar la dimensión dialógica de la existencia⁵⁵. La afinidad con los planteamientos de Husserl en torno al rol que les toca desempeñar a las ciencias humanas en esta tarea es, como se verá, otro punto importante de confluencia.

2.2 "Mundo de la vida" y ciencias humanas

Pero ante la pluralidad de ciencias existentes en las lenguas civilizadas y en las culturas lingüísticas de todos los pueblos con tradiciones y patrimonios propios, es precisamente la diversidad, el reencuentro con nosotros mismos, el reencuentro con el Otro en la lengua, el arte, la religión, el derecho y la historia lo que nos permite formar verdaderas comunidades. Nosotros llamamos ciencias filosóficas a aquellas que se basan en esta pluralidad de tradiciones lingüísticas, transmitidas por la lengua. Están especialmente próximas a la vida de las culturas, a su devenir histórico y no sólo a su conocimiento, sino a su reconocimiento de una exigente diversidad, más próximas que la magnífica y clara construcción que en las ciencias naturales lleva el proceso de investigación⁵⁶.

En esta última parte de nuestra exposición nos limitaremos a señalar en qué medida la hermenéutica gadameriana, siguiendo una tradición alemana, que viene desde Dilthey, pasando por Husserl, hace hincapié en la tarea práctica (moral) y

54 Cf., AGUILAR, M. *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: UNAM, 2005, pp. 19-20.

55 Cf., SAFRANSKI, R. y BRILL, K. *Die Kunst des Verstehens. Hans Georg Gadamer*. Entrevista televisiva por la Westdeutscher Rundfunk Köln, 1996.

56 GADAMER H-G. "La diversidad de Europa". En: *La herencia de Europa*. Barcelona: Editorial Península, 2000, p. 39.

no meramente epistémica que tienen las ciencias humanas⁵⁷. Pero esta concepción de las ciencias humanas, como ciencias prácticas, capaces de promover con su saber la solidaridad y el respeto a la pluralidad de las formas de vida, presupone también emancipar previamente a dichas ciencias de un enfoque objetivista que todavía las alcanza. Sólo entonces estas ciencias pueden constituir un modelo ejemplar, no sólo para ilustrar la historicidad de nuestro modo de existir en el lenguaje y en tradiciones que nos abren a un horizonte dialógico de sentido, sino también, en ciencias que están dirigidas fundamentalmente a orientar la acción humana, y posibilitar la tarea moral de construir un futuro posible⁵⁸.

Ahora bien, esta tarea de emancipar a las ciencias humanas de un enfoque objetivista lleva a Gadamer, tanto a un debate con la hermenéutica decimonónica, como a una revalorización de la temática husserliana del "mundo de la vida" como olvidado fundamento de las ciencias y horizonte histórico pre-dado al que se atiene toda *praxis* vital. En esta perspectiva, se entiende la valoración positiva que tiene Gadamer del tratamiento que Husserl desarrolla en torno al "mundo de la vida" y las ciencias humanas en sus obras la *Krisis* e *Ideas II*. Así, del mismo modo que para Husserl las ciencias humanas debieran promover el desarrollo del ser personal individual y comunitario donde se deciden los problemas últimos de la existencia, también para Gadamer ellas contribuyen al reconocimiento social de la diversidad como el suelo del que hay que partir para la construcción de un mundo común⁵⁹. O como diría Husserl en la *Krisis*, al proyecto de una renovada cultura racional y humanista.

Bibliografía

AGUILAR, M. *Diálogo y Alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*. México: UNAM, 2005.

GADAMER, H-G. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

GADAMER, H-G. *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.

57 La traducción literal del alemán (Geisteswissenschaften) es 'ciencias del espíritu'. Al respecto, cabe señalar que sin desconocer el carácter polémico de la expresión 'ciencias del espíritu' suscribimos la definición que da Dilthey de dichas ciencias como ciencias que se ocupan de la realidad histórico-social.

58 Cf., GADAMER, H-G. "El problema hermenéutico y la ética de Aristóteles". En: *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993, p. 85.

59 Cf., GADAMER H-G. "El futuro de las ciencias filosóficas". En: *La herencia de Europa, Op. cit.*, pp. 41-63.

- GADAMER, H-G. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Editorial Tecnos, 1993.
- GADAMER, H-G. *Mito y Razón*. Barcelona: Paidós, 1997.
- GADAMER, H-G. *Arte y verdad de la palabra*. Barcelona: Paidós, 1998.
- GADAMER H-G. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998.
- GADAMER, H-G. *La herencia de Europa*. Barcelona: Editorial Península, 2000.
- GADAMER, H-G. *Antología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- GADAMER, H-G. *Gesammelte Werke*. Tubinga: Mohr/Siebeck Uni-Taschenbücher, 1999, Bd 3.
- GARCÍA GÓMEZ, J. M. *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2000.
- GRONDIN, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999.
- HUSSERL, E. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991. *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954 (1976²). *Husserliana Gesammelte Werke*, Bd. VI.
- HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997.
- MONTEAGUDO, C. *Aproximaciones al concepto de "mundo de la vida" en la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental (1936)*. Tesis para optar el grado académico de Magíster, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.
- MONTEAGUDO, C. "Mundo de la vida en la filosofía hermenéutica de H-G. Gadamer". En: *Arete*, Vol. XIII, 2001, pp. 37-57.
- MONTEAGUDO, C. "Intencionalidad, mundo de la vida y círculo hermenéutico". En: MORENO, C. y MINGO, A. (Eds.) *Signo, Intencionalidad, Verdad. Estudios de fenomenología. Actas del V Congreso español de fenomenología*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005, pp. 471-481.

**Del saber a la opinión:
una reflexión desde la Fenomenología y la Hermenéutica**

From knowledge to opinion: a reflection from
Phenomenology and Hermeneutics

JORGE IVÁN CRUZ G.
Universidad de Caldas
Colombia

Recibido: 10/05/2010
Aprobado: 25/06/2010

Resumen:

La determinación del conocimiento permite reconquistar la comprensión del mundo y de la vida dados desde siempre. Los asuntos que abordamos son cuestiones que deben esclarecerse en el mundo percibido e interpretado como escorzo visible y audible en nuestra vida cotidiana. Nos encontramos ante una forma del ser filosófico, que busca reconocer y afirmar lo que se piensa en la constitución histórica que mora en la experiencia de la conciencia. Es ésta la motivación para presentar desde la fenomenología y la hermenéutica el tema aquí propuesto en su crisis y autocrítica en la marcha de un conocer en el que se escudriñan paso a paso.

Palabras clave: Experiencia, crisis, vida, lenguaje, escuchar, saber, opinión.

Abstract:

Determination of knowledge let regain the comprehension of world and life that are given from ever. The issues we address are matters to be clarified in the world perceived and interpreted as visible and audible foreshortening in our daily lives. We are facing a form of being philosophical, that seeks to recognize and affirm what is thought in the historical constitution that dwells on the experience of consciousness. This is the motivation to present, from phenomenology and hermeneutics, the topic proposed here in its crisis and self-criticism in the course of a knowing which is scrutinized step by step.

Key words: Experience, crisis, life, language, listen, know, opinion.

1. Crisis del saber en la acción práctica

Mas el atender al decir de las palabras ha de ser el paso que da la pauta y sirve de orientación en el camino del pensar que se conoce bajo el nombre de filosofía¹.

La disposición del conocimiento en sus múltiples aspectos del saber humano es asunto interminable en filosofía, ya que ha alcanzado disímiles peculiaridades según los momentos históricos en los que se ha planteado. La índole prominente discursiva de la filosofía moderna ha dispuesto que el conocimiento sea tanto el contexto como el prefacio del filosofar. Es, como si se estimase que las tematizaciones filosóficas se hubiesen tomado con su especial medida las replicas escépticas, a partir de una conminada voluntad de verdad, y que hubiera buscado el *topos* propio de ésta en la experiencia del pensamiento. Experiencia que nos proporciona comprensión del conocimiento en la vida humana; siendo en ella en donde los modos de aprehensión del mundo no son unidimensionales, y se implican en el curso de la historia en experiencias renovadas y enlaces continuos en lo interpretativo del conocimiento del hombre. He aquí un modo de ser filosófico que busca descubrir y enunciar una verdad que considera por principio como universal y trascendente a cada uno, es reconocer y afirmar lo que ningún hombre puede sustraerse a reconocer y aseverar cuando piensa. O sea, la articulación histórica del pensar habita en la experiencia fundamental de la conciencia.

La aspiración de un saber se expone en su claridad y pretensión de universalidad, en donde sus rasgos coincidentes se transfieren entre el objeto y su pertenencia por parte del sujeto. En esta pertenencia el sujeto se sabe concurrentemente un *yo* que se llama *nosotros*. Digámoslo mejor aún, es la *intersubjetividad* en donde se constituye la correlación temporal de la existencia para comunicarnos las significaciones ante un mundo que se ha experimentado. Mi presencia en el mundo es una copresencia; mi encuentro con el mundo es nuestro encuentro; mi mundo es nuestro mundo.

1 HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1964.

Hablando *a priori*, no es seguro que esta copresencia indique un aspecto estructural esencial del ser-hombre. El hombre es esencialmente en-el-mundo; su ser-en-el-mundo es una *existencia*, un aspecto estructural esencial del ser-hombre [...] ser-en-el-mundo no es un aditamento a mi ser-hombre porque precisamente ocurre que hay un mundo. Mi ser-hombre es un ser-en-el-mundo. Desechar del pensamiento al mundo equivale necesariamente a desechar del pensamiento al hombre².

Podría considerarse aquí a la humanidad en su constitución, al yacer en su propia historicidad como proyecto del espíritu humano en la razón. De ahí que el ser humano está sujeto al mundo, por ser una parte del mundo; pero a la vez es sujeto del mundo, siendo el mundo una parte del ser humano. De este modo tendremos siempre presente el 'mundo de la vida' como esa experiencia que precede a toda categoría científica y filosófica, donde ha de extenderse como mundo histórico y como mundo de la inmediata experiencia de la naturaleza; además de poder pensarse el método idóneo para obtener el *a priori* del mundo de la vida, las aporías del mismo y el camino en que éstas se disipan. Así, el problema del mundo de la vida está al servicio de la responsabilidad última y de la justificación de la vida humana.

Así pues, el mundo de vida existía para la humanidad ya antes de la ciencia, al igual que también prosigue su forma de ser en la época de la ciencia. De este modo, el problema del mundo de ser de vida puede exponerse en y para sí; cabe instalarse por completo en el suelo de este mundo lisa y llanamente intuitivo, cabe dejar fuera de juego todas las opiniones y conocimientos, para, entonces, examinar en general qué tareas "científicas", esto es, aquéllas que hay que decidir con validez general, se yerguen en atención a su propio modo de ser³.

No ha de excluirse, por tanto, toda pregunta por el sentido racional humano inherente a la historia, toda toma de postura valorativa, toda pregunta por la razón o sin razón de la humanidad estudiada y de sus frutos culturales. La constitución de la humanidad se reconoce así con la obtención de una filosofía que conceda unidad al conocimiento. Tal es la labor de la razón, y es por el logro en este proyecto como la humanidad obtendrá su propio significado en la comprensión de sí misma. Se da un horizonte histórico inmanente a él mismo, como teleología de la razón en su condición humanística:

Nos mantenemos entonces en el horizonte histórico en el cual, por pocas que sean las cosas determinadas que sepamos, todo es histórico. Pero [ese horizonte] tiene su estructura esencial, que debe ser desvelada mediante una indagación metódica. A través de ella son prescritas las cuestiones particulares posibles en general [...]. Aquí, somos reconducidos, por decirlo de alguna manera, hacia los proto-materia-

2 LUYPEN, William A. *Fenomenología existencial*. Buenos Aires: Editorial Carlos Lohlé, 1967, p. 174.

3 HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990, §33, p. 129.

les de la primera formación de sentido (*sinnbildung*), hacia las archi-premisas que se mantienen en el mundo de la cultura pre-científica [...]. Naturalmente, con el estilo particular que nosotros les damos, estos problemas despiertan inmediatamente el problema total de la historicidad universal del modo de ser correlativo de la humanidad y del mundo de la cultura, y de la estructura apriorística de esa historicidad⁴.

Así, Husserl se anticipa a teóricos que dictaminan malestares culturales del propio tiempo: la crisis de las concepciones en torno al sentido de la humanidad.

La crisis de la filosofía significa, pues, en orden a ello la crisis de todas las ciencias modernas en cuanto miembros de la universalidad filosófica, una crisis primero latente, pero luego cada vez más manifiesta, de la humanidad europea incluso en lo relativo al sentido global de su vida cultural, a su "existencia" toda⁵.

La crisis se presenta por enlazar al saber universal en cuanto se expone el problema de la unidad de la razón, y por ende, de la afinidad del espíritu; y por la conexión, al sujeto, la uniformidad objetivista que horada una escisión entre el objetivismo fisicalista y el subjetivismo trascendental. Crisis de la razón y del sujeto van unidas. Al examinar la crisis como la del sentido de la verdad de las ciencias por relación a la humanidad, Husserl se arriesga con la cuestión más primordial que no es otra que el asunto de la razón. Husserl acude a una idea de la racionalidad no unilateral ni restringida, dado que las ciencias tal y como se elaboran en el momento, están impedidas de racionalidad por la visión espiritual del mundo. Es esta carencia de razón uniformizada la causa de esta oscuridad que se ha hecho intolerable, en la que el hombre se halla respecto de su existencia y sus tareas. De ahí que sea necesario que el mundo tenga que convertirse en tema para nosotros:

El mundo de vida [...] está por nosotros, los que vivimos en vela en él, siempre ya ahí, siendo para nosotros de antemano, es el "suelo" para toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. A nosotros, los sujetos en vela, siempre interesados prácticamente de algún modo, el mundo nos está dado como horizonte, no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente como campo universal de toda praxis real y posible. Vivir es constantemente vivir-en-la-certeza-del-mundo. Vivir en es estar en vela para el mundo, es ser constante y actualmente "consciente" del mundo y de uno mismo en tanto que viviendo en el mundo, es vivencializar realmente, consumir realmente la certeza de ser del mundo⁶.

Lo anterior nos permite vislumbrar que la crisis se expresa por la preeminencia de la verdad de las ciencias para la vida, o mejor aún en el desligamiento entre el mundo de la ciencia que es objetivo y, el mundo de vida que se experiencia con sus propios sentidos y horizontes. De ahí que:

4 *Ibíd.*, §5, p. 13.

5 HUSSERL, Edmund. "El origen de la geometría". En: DERRIDA, Jacques. *Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2000, pp. 181-182.

6 HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, *Op. cit.*, §37, p. 150.

[...] el mundo no es siendo [*seiend*] como un ente [*seiendes*], como un objeto, sino que es siendo en una unicidad para la que el plural carece de sentido. Todo plural y todo singular sacado de él presupone el horizonte del mundo. Esta diferencia del modo de ser entre un objeto en el mundo y el mundo mismo prescribe a ambos, evidentemente, formas correlativas de consciencia radicalmente diferentes⁷.

La búsqueda será por una ciencia universal del espíritu que tendría como propósito recobrar la propensión sapiencial del hombre con el genuino sentido del paradigma universal de la razón en su historicidad, ya que: "En una nueva síntesis de universalidad e historicidad reclama para el espíritu absoluto la posibilidad de satisfacer la vocación sapiencial del hombre, formulada por primera vez en la *episteme* griega como ideal filosófico"⁸.

Adviértase que la crisis de las ciencias no perturba a su cientificidad, ni a su conveniencia práctica, sino que ha de ser relacionada con la privación por parte de ellas de su significado para la vida. Lo que Husserl encuentra y designa con la expresión 'crisis de las ciencias europeas...' como contenido en el *corpus* científico obtenido por la razón, pero vivido y percibido por el hombre como algo irrelevante e impropio al mundo de vida en que él se mueve. Que lo logrado no le sirve para dirigir la vida en torno ya a lo ético, ya al sentido de la existencia, ya a la corporalidad, etc. O sea, es una crisis por la relación a la humanidad. Todos estos asuntos son considerados irrelevantes para el mundo de vida, el cual se presenta como un sitio de acciones, intenciones, pasiones, puntos de vista, impropios ellos a la racionalidad del mundo de la ciencia, pero que se muestra ausente de ejecución en el mundo de vida. A partir de aquí, la fenomenología se orienta a recuperar la correlación y actualidad del sentido de la humanidad, si ésta desea salvaguardar su propio sentido.

Quando Husserl habla de una situación de crisis, quiere decir que la interpretación y la comprensión de sí que eran detentadas por el hombre moderno en su relación al mundo y al fundamento del ser del mundo, y que fueron de una manera general determinantes para la época moderna, han cesado de ver y no dan ya al hombre ningún hilo director para comprender su posición en la totalidad del ser, y preservar así la seguridad de su comportamiento. La crisis de esta comprensión de sí no significa únicamente la crisis de una interpretación teórica del mundo, significa igualmente la ausencia de una orientación práctica en el seno de este mundo⁹.

De este modo, el esbozo de un saber común, se ha efectuado de una manera unilateral, objetivísticamente apartado del fondo subjetivo de la vida; lo cual conlleva al fisicalismo y subjetivismo como dos caras de una misma moneda:

7 *Ibid.*, pp. 150-151.

8 GÓMEZ ROMERO, Isidro. *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Editorial Cincel, 1986, p. 109.

9 LANDGREBE, Ludwig. "La signification de la phenoméno-logie de Husserl pour la reflexion de notre époque". En: *Husserl et la pensée moderne*. La Haya: Nijhoff, 1959, p. 224.

“Cuando la razón y la evidencia son identificadas únicamente con los objetos de la ciencia, el sujeto humano y su mundo concreto se vuelven opacos, irracionales, y arbitrarios. Husserl vio claramente que esta consecuencia es inevitable”¹⁰. El carácter del objetivismo es considerar el mundo elaborado por la ciencia como el verdadero, y he aquí en la pérdida de la subjetividad donde radica la crisis de las ciencias. Para suprimir la unilateralidad del objetivismo, Husserl plantea retornar al mundo de vida, y a través de él a la subjetividad como fundamento del sentido y la verdad. De este modo, el primer asunto será el de tematizar el mundo de la vida ya que es preciso volver a esta experiencia sobre la que se levantan las demás formas de experiencia, tanto nuestra cotidianidad como la actividad científica. La búsqueda será por la historicidad de la vida constituyente de la subjetividad en una observación crítica al objetivismo que se ha arrojado socialmente en forma de escepticismo. Por ello la crisis sólo puede tener dos salidas:

[...] la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo.

El mayor peligro de Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como “buenos europeos” con esa valentía que ni siquiera se arredra ante una lucha infinita; resurgirá entonces de la brasa destructora de la incredulidad, del fuego lento de la desesperación sobre la misión de Occidente respecto de la humanidad, de las cenizas del gran cansancio, el fénix de una nueva vida interior y de una espiritualización nueva, garantía primera de un futuro grande y remoto para la humanidad: porque sólo el espíritu es inmortal¹¹.

Las últimas reflexiones de Husserl se dedicaron a explorar el decaer del pensamiento en forma de barbarie. A la barbarie le ha proseguido el dominio de la *opinión*, que Husserl ha reseñado como una época en la que el hombre considera que es viable obtener por sí mismo su verdad, separándose de su correlación con el horizonte de su mundo vital. El hombre de una época histórica puede percibir que el *saber* incrementado no le ofrece modos para encaminar su vida y, por ende, puede llegar a pensar que el vivir humano esté más allá de la racionalidad. Aquí la fenomenología, pensamos, presenta una consideración de la posteridad filosófica, cual es la presencia de la razón en el mundo de la actitud natural, ese mundo que es el horizonte de nuestros intereses e intenciones, tanto teóricas como prácticas, pues:

10 WILD, J. “La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas”. En: *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968, p. 249.

11 HUSSERL, Edmund. “La crisis de la humanidad europea y la filosofía”. En: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Op. cit.*, p. 358.

Todos nuestros temas teóricos y prácticos, también podemos decirlo de este modo, siempre residen en la normal unicidad del horizonte vital "mundo". El mundo es el campo universal en el que están dispuestos todos nuestros actos, experimentadores, cognoscitivos, activos. A partir de él vienen de los objetos respectivamente ya dados todas las afecciones, transformándose en cada caso en acciones¹².

Este tema viene a concordar con la razón práctica, llevada a los análisis sociológicos de la estructura del mundo de la vida, y ello con el propósito de tener nexos con la investigación filosófica acerca de la praxis y su racionalidad. El mundo nos es dado así en la actitud natural: el interés por las cosas es tan definitivo que no permite separarse de él¹³. La investigación husserliana va unida a una comprensión utilitarista de la estructura de la razón práctica, que da lugar a una sobrevaloración de la opinión en la configuración de la vida social, en un estado de opinión pública, con el incondicional valor retórico del lenguaje y el deterioro del sentido lógico-práctico de la razón. Esta sobrevaloración termina desprestigiando además las conexiones cognoscitivas de la vida social. De ahí, que una de las situaciones contundentes actuales es recomponer tales conexiones. Para ello hay que volver a reflexionar sobre las relaciones en el mundo de la vida: el saber y la opinión, asunto decisivo para la racionalidad práctica. Al respecto H. G. Gadamer nos habla de las condiciones de la razón social:

[...] un ser que posee lenguaje está caracterizado por un distanciamiento con respecto a lo presente. Pues el lenguaje vuelve presentes fines lejanos, se lleva a cabo la elección del actuar en el sentido de la elección de medios para fines dados; además, se conservan las normas obligatorias con respecto a las cuales la acción humana se proyecta como social.

Aquí se encuentra un primer paso hacia aquello que llamamos praxis. Para un ser en el que las metas de sus necesidades se han vuelto más complejas y contradictorias,

12 HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Op. cit., §38, pp. 151-152.

13 A. De Muralt ha señalado que el mundo nos es dado así en la actitud natural: el interés por las cosas es tan "absoluto" que no permite separarse de él críticamente. "Como Ningún objeto está aislado sino rodeado de un horizonte infinito de actos valorizados [...], la actitud natural equivale a una verdadera enajenación del sujeto en el flujo de su percepción ingenua. Todos mis actos se refieren así necesariamente a objetos del mundo dado: percepción, recuerdo, volición, creación, etc. [...] la actualidad continua de mi vida de conciencia me impide reflexionar sobre mi propia operación subjetiva; el *cogito* no se vuelve más sobre sí mismo, el *a priori* subjetivo no es de ninguna manera explícito. La intencionalidad, pues hay una cierta intencionalidad en la actitud natural, es una relación de personas reales con objetos reales [...] un cierto conocimiento se elabora así, conocimiento empírico, conocimiento de lo cotidiano que basta para la "praxis" cotidiana. Es el mundo del sentido común, cuya capacidad y consistencia objetivas aparecen de tal modo que no suscitan ninguna duda y no motivan ningún proceso de clarificación intencional. Desde este punto de vista, las ciencias objetivas vienen a inscribirse en el mundo con otras objetividades [...] además, la actitud natural implica siempre un interés práctico por el objeto. En ella el sujeto está interesado en el *Lebenswelt* [...]" (DE MURALT, A. *La idea de la fenomenología*. México: UNAM, 1963, pp. 270-271).

lo que importa es la elección reflexiva, la correcta anticipación, la correcta ordenación bajo fines comunes¹⁴.

La indagación filosófica acerca del sentido de la praxis humana se encuentra ante un aumento de opinión, que plasma un trato social de opinión en el que la tecnificación de la concreción de la opinión, se ha configurado en el agente que más pujanza tiene en el juego de las potencias sociales. Frente a esto la filosofía no puede desistir a la ida de una razón social:

Por lo tanto, el aumento del grado de información no significa necesariamente un fortalecimiento de la razón social. Me parece más bien que aquí reside precisamente el verdadero problema: la amenazante pérdida de identidad del hombre actual. Cuando el individuo se siente en la sociedad dependiente e impotente frente a las formas de vida que se le proporcionan técnicamente, se vuelve incapaz de lograr su identificación. Pero esto tiene un profundo efecto social. Aquí reside, en mi opinión, el mayor peligro que amenaza nuestra civilización: el privilegio que se otorga a la capacidad de adaptación¹⁵.

Saber y opinión son dos contornos cuya correlación en el mundo de la vida siguen encarnando para la filosofía práctica tema de reflexión, con la afrenta de que ésta se juega su propia existencia en este asunto. La retirada de la razón del mundo de la vida, conforma la partida de defunción de la filosofía práctica.

2. Entre el decir y el escuchar: acto propio de la comunicación

El diálogo, es, pues, la verdadera realidad del lenguaje. Esa es la verdad de la hermenéutica: todo conocer y todo intercambio entre hombres es comprensión. Opinamos algo, tratamos de mostrárselo al otro como lo queremos decir. El otro lo toma, si comprende, como lo que yo quería decir. Éste es el modelo ideal de la comprensión. Interpretamos. Tomamos algo como algo. No percibimos algo dado sino que lo tomamos como lo pretendemos que sea¹⁶.

Las palabras cruzaban el sentido, pero las significaciones colocaban al descubierto un universo lógico: "las palabras eran un poco como las plumas que enga-

14 GADAMER, Hans-Georg. "¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social". En: *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Editorial Alfa, 1981, p. 147.

15 *Ibíd.*, p. 45.

16 GADAMER, Hans-Georg. "Fenomenología, hermenéutica y la posibilidad de la metafísica". En: *Cuaderno de Filosofía y Letras*, No. 6, 1983, pp. 9-14.

lanan vistosamente al ave. Lo esencial es el sentido; las maneras y los modos de que se reviste para significarse importan poco"¹⁷. Heidegger se dirigirá al sujeto que posee lenguaje. El lenguaje ya no será instrumento, sino que será la morada del hombre donde descubrirá el desenvolvimiento de su ser-en-el-mundo. El hablar da paso al escuchar y el sujeto sólo será por el sometimiento al hablar de su lengua: "El hombre, el 'decidor', se mantiene ahora en su ser obedeciendo al decir y a lo dicho. El sujeto hablante se oculta en provecho del sujeto que escucha, en provecho incluso del silencio que secretamente resuena a través de la palabra elocuente de pensadores y poetas"¹⁸. Así penetramos en lo ontológico al llegar a lo esencial del lenguaje, yendo más allá de lo lingüístico, de la filosofía del lenguaje.

Desde *Ser y Tiempo* se indagará por el lugar ontológico del lenguaje humano. Ello implicará preguntar por el ser específico del hablar humano, por su situación en aras de encontrar su 'fundamento' en el ser-en-el-mundo en general. Se dan diversos niveles de manifestación del ser-ahí en cuanto hablante, es decir, en cuanto verdadero sujeto del lenguaje. Nos tropezamos con el lenguaje no solamente de igual manera a como nos topamos con los utensilios, ya que así el lenguaje se presentará como 'totalidad verbal', ofrecida como objeto 'intramundano'.

La exteriorización del discurso es el lenguaje. Esta totalidad de palabras en la que el discurso cobra un peculiar ser 'mundano', puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano, ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que están ahí. El discurso es existencialmente lenguaje porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al 'mundo'¹⁹.

O sea, signos pertenecientes al plano en apariencia de las cosas-útiles que conforman nuestro entorno; porque ante cualquier expresión de la experiencia antepredicativa, el mundo que nos rodea está investido de 'significancia', la cual constituye la estructura misma del mundo al que se haya abocado el ser-ahí humano, por su inherente facticidad. Esta estructura de significancia entrañada en el ser-ahí fundará la posibilidad ontológica de las 'significaciones', lo cual conllevará a la vez a la posibilidad de ser de la palabra y el lenguaje: "La significatividad misma, con la que el *Dasein* ya está siempre familiarizado, lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el *Dasein* comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como 'significaciones', las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y del lenguaje"²⁰.

17 KELKER ARION, Lothar. *Heidegger o la conversación "filológica" y poética*. Madrid: Edaf, 1981, pp. 176-177.

18 *Ibid.*, pp. 177-178.

19 HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, §34, p. 184.

20 *Ibid.*, §18, p. 114.

Dicho de otra manera, el 'lenguaje' se origina y funda en el *Dasein* en cuanto ser-en-el-mundo. Pese a ello, el discurso, fundado en la estructura signifiante del mundo y en los existenciales -del sentimiento de situación y la comprensión- sería un existencial tanto como el comprender y el sentir, de modo tal que los tres momentos están en correspondencia, sin privilegio de uno sobre el otro. Ni entendimiento ni razón se encuentran sobre el lenguaje, esto como punto diferencial frente al pensamiento tradicional, que coloca al lenguaje en un plano secundario con respecto al pensar y al sentir. La comprensión que tenemos del mundo se nos presenta ya siempre articulada: "La comprensibilidad ya está siempre articulada, incluso antes de la interpretación apropiadora"²¹. En la palabra se da tanto la enunciación como la interpretación que demos de nuestro ser-en-el-mundo, así la comprensión es un modo de ser fundamental del *Dasein* en cuanto 'poder-ser'. El comprender, al explicitarse a sí mismo, capta y aprehende lo intramundano ya como esto o aquello; para aprehender algún objeto no es necesario decir o saber su nombre: "Toda simple visión antepredicativa de lo a la mano ya es en sí misma comprensora-interpretante"²². Ver un objeto sin tomarlo por esto o aquello, supone la abstracción en la que se reduce el objeto a no ser más que pura cosa; lo antepredicativo se encuentra articulado en sí mismo antes de que intervenga una expresa articulación de su 'sentido'. Lo comprendido y explicitado como esto o aquello precede a la enunciación propiamente dicha, ya que lo enunciado no es sino dar expresión al ente explicitado en cuanto martillo o mesa, y puesto al servicio de tal o cual acción. Lo explicitado al apropiarse lo ya 'comprendido' se apoya sobre una adquisición previa y sobre la mirada que proyecta el dato en un 'sentido' determinado, ubicándolo en una perspectiva dada de antemano, haciéndose el objeto de esta manera 'concebible'. La explicitación requiere conceptualidad, o sea, se funda en la pre-concepción que anticipa el 'sentido' del objeto reencontrado. "De esta manera toda comprensión o interpretación reposa siempre sobre una precomprensión, la cual procede justamente del lenguaje en cuanto que éste encierra una conceptualidad elaborada"²³.

De acuerdo con lo anterior, llegamos a un punto clave de la esencia del lenguaje: el concepto de sentido. "Por eso, sólo el *Dasein* puede estar dotado de sentido o desprovisto de él"²⁴. Tener sentido y ser inteligible para el ser-ahí es una y la misma cosa. "Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo"²⁵. El sentido se presupone siempre, y

21 *Ibid.*, §34, p. 184.

22 *Ibid.*, §32, p. 173.

23 KELKER ARION, Lothar. *Heidegger o la conversación "filológica" y poética*, *Op. cit.*, p. 186.

24 HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, *Op. cit.*, §32, p. 175.

25 *Ibidem*.

su articulación se da con la explicitación de la estructura de la comprensión. El sentido surge de la explicitación de nuestra inserción en el mundo. En el círculo de la meditación del lenguaje se absorbe la dimensión lógica inicial en la dimensión existencial, penetradas ambas por la dimensión ontológica hacia la cual el círculo se abre, impulsado por un mismo movimiento expansivo. Esto nos conlleva a que el enunciado sea expresión y, por tanto, en su esencia comunicación. Así se va al problema del decir y del hablar, ya que para que la proposición cumpla su función comunicativa es menester que se pronuncie. Sentido y discurso se exigen mutuamente. Heidegger enfatizará en el sentido y en las significaciones que trascienden siempre sentido. Los caracteres colocados de relieve por el análisis fenomenológico de lo que 'quiere decir hablar' describen un fenómeno unitario global formado por existenciales que definen las condiciones ontológicas de posibilidad de todo el lenguaje.

El esclarecimiento de la tercera acepción del enunciado, la comunicación (o expresión verbal) condujo al concepto del decir y del hablar, concepto que hasta ese momento había quedado intencionalmente sin considerar. El hecho de que sólo ahora se tematicé el lenguaje deberá servir para indicar que este fenómeno tiene sus raíces en la constitución existencial de la aperturidad del Dasein. El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso [Rede]²⁶.

La palabra cumple su función siendo la articulación del ser en común, presupone la coexistencia de los interlocutores, comparte explícitamente el ser en común que soy yo desde siempre, pero sin participar en él, sin actualizar para mí esta comunidad primordial por el hecho de que me sitúe expresamente en ella en cuanto sujeto hablante. Hablar es una modalidad del ser-en-el-mundo con otros. Para Heidegger la experiencia vivida de la palabra, el hablar auténtico está primordialmente fundado en el originario acto de escuchar: "La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar [Hören]. No por casualidad cuando no hemos escuchado 'bien', decimos que no hemos 'comprendido'. El escuchar es constitutivo del discurso"²⁷. Hablar es en primer lugar, saber atender y escuchar. Se admite aquí que la comunicación es momento esencial del discurso y el escuchar es la expresión del modo de ser fundamental del Dasein: el ser-con-otro. Para hablar es necesario colocarse a la escucha de aquello que se dice en mí y en el otro. El discurso, siendo ontológicamente un modo de comprender, es también y ante todo un saber escuchar. No comprendemos por escuchar, sino más bien somos capaces de atender y escuchar porque comprendemos. No debemos dejarnos impresionar por la manera como la psicología nos presenta las cosas, como si en la experiencia de la palabra comenzásemos por escuchar y escuchar ruidos, por tener sensaciones acústicas peor o mejor organizadas, por per-

26 *Ibíd.*, §34, p. 184.

27 *Ibíd.*, §34, p. 186.

cibir un conjunto de sonidos, y sólo a continuación se constituyera en nosotros la fonología como lo aprehendido, como una palabra provista de significación. En Heidegger, no se da la sensación pura:

Nunca oímos 'primeramente' ruidos y complejos sonoros, sino la carreta chirriante o la motocicleta. Lo que se oye es la columna en marcha, el viento del norte, el pájaro carpintero que golpetea, el fuego crepitante [...] y así mismo, cuando nos ponemos expresamente a escuchar el discurso del otro, comprendemos, en primer lugar, lo dicho, o mejor aún, estamos de antemano con el otro en el ente acerca del que se habla. No oímos, en cambio, primeramente el sonido de las palabras. Incluso allí donde el hablar es confuso o la lengua extranjera, escuchamos en primer lugar palabras incomprensibles, y no una diversidad de datos acústicos²⁸.

El lenguaje cumple su objetivo de mejor manera ocultándose ante lo dicho. Comprendo mejor lo que otro me dice cuando escucho. La comprensión permite apreciar los modos expresivos del discurso y determinar si la forma del decir se adapta a lo dicho en el discurso. "El discurrir y el escuchar se fundan en el comprender. El comprender no se logra ni a fuerza de discurrir ni por el hecho de afanarse en andar a la escucha. Sólo quien ya comprende puede escuchar"²⁹. Ahora bien, Heidegger caracterizará el silencio en una perspectiva ontológica. El silencio es visto como poder esencial del discurso por articular la comprensión que funda el saber escuchar:

Para poder callar, el Dasein debe tener algo que decir, esto es, debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo. Entonces el silencio manifiesta algo y acalla la 'habladuría'. El silencio, en cuanto modo del discurso, articula en forma tan originaria la comprensibilidad del Dasein, que es precisamente de él de donde proviene la auténtica capacidad de escuchar y el transparente estar los unos con los otros³⁰.

Haciéndose el silencio en el diálogo, se posibilita el comprender mucho mejor que a través de la abundancia de palabras en que se da el discurso encubriéndose la verdad bajo la afluencia de lo dicho. El silencio es el verdadero poder-hablar; pero para lograr el silencio es necesario tener algo que decir. El ser-ahí posee la palabra: "El hombre se muestra en ella como el ente que habla"³¹. El discurso se expresa y se ha expresado desde siempre. Me hago interlocutor al penetrar en un discurso proferido ya. Así, hablar consistirá para mí un repetir y transmitir, en tornar a decir un discurso ya dicho y es esto, precisamente, la lengua que hablamos.

El discurso que se expresa es comunicación. La tendencia de su ser consiste en llevar al que escucha a una participación en el estar vuelto aparente hacia lo dicho en el discurso [...]

28 *Ibid.*, §34, p. 187.

29 *Ibidem.*

30 *Ibid.*, §34, p. 188.

31 *Ibidem.*

El escuchar y el comprender quedan de antemano fijos en lo hablado en cuanto tal [...]. El haber sido dicho, el *dictum*, la expresión, garantiza la autenticidad del habla y de su comprensión, así como su conformidad con las cosas³².

3. La comprensión: acto de comunicación

La captación de un sentido se llama 'comprender', el esbozo de la posibilidad de su captación es la 'exposición', o mejor aún la interpretación. Por ello el arte de la interpretación y la teoría del comprender obtenido por ella se llama 'hermenéutica'. La tarea de la comprensión es la de captar el sentido del contenido expresado en enunciados. La teoría generalizada de la interpretación trata de abrir un texto o contexto a su 'sentido' y significado, ya que toda interpretación es del sentido. Ello es logrado por el lenguaje, en tanto que éste es existencia y acontecer: somos historia y diálogo. Tratamos de involucramos en esta perspectiva en la propuesta dada por Heidegger y asumida de algún modo por Gadamer. Heidegger toma a contra-pie la manera común, y lo mismo lingüística, de colocar en primer lugar la operación del hablar (locución interlocución). Comprender es entender. Dicho de otra manera, mi primera relación con la palabra no es la que produzco, sino la que recibo. Esta prioridad del escucha marca la relación fundamental de la palabra en la abertura al mundo y al otro. Se escucha el mundo, el otro. Es necesario colocar el discurso en las estructuras de la existencia, y no éstas en el discurso. El discurso es articulación 'significante' de la estructura comprensible del ser-del-mundo. El comprender no se dirige a la ejecución de un acto, sino a la aprehensión de una posibilidad de ser. Comprender (texto o contexto) es desplegar la posibilidad de ser indicada por el acontecimiento mismo, adentrándonos así en el proyectar como forma misma de nuestro despliegue en el mundo.

Ahora bien, en un aspecto del proceso de la comunicación, es importante resaltar como Heidegger toma el pronombre impersonal 'se' en su uso idiomático: 'se' piensa de tal o cual manera o 'se' hace o no alguna cosa, y en este 'se' discierne el sujeto en la vida cotidiana. El hombre en este sentido no obra por su libre decisión, es orientado por la influencia -inconsciente- de ese sujeto colectivo anónimo, del 'se'. La opinión entraría en tal terreno; Heidegger la ha llamado 'habladuría'. Al repetir lo que otros dicen, se difunde la charla, se adopta como obvia e inadvertidamente, lo que conlleva muchas veces a la ausencia de fundamentos, lo que implica peligros ya que se abre una comprensión, pero a causa de la falta de fundamento de la charla, aquella también es infundada. Creemos dentro de esta explicitación cotidiana y no podemos evadirnos de ello. Pero en una reacción frente a este comprender cotidiano puede nacer una comprensión auténtica lograda por el desarraigo que se asuma frente a lo inmediato. De esta manera

para Heidegger la 'habladuría' entra a pertenecer a una comprensión existencial desarraigada que lleva a una comprensión existencial arraigada que ha sido ya fundada. La charla es fenómeno corriente de la vida humana, pero advirtiendo de cuidarnos de generalizar este suceso especial, con rasgos bien definidos, y tras ponerlo a todas las manifestaciones de una charla ingenua e incuestionada.

De todas maneras, en la expresividad humana, en la situación 'cara a cara', el lenguaje posee una cualidad inherente de reciprocidad que lo distingue de cualquier otro sistema de signos. El lenguaje comienza en la vida cotidiana a la que siempre tendrá como referencia primordial; se refiere a la realidad que experimentamos en el mundo en la conciencia de estar despiertos, la intención de los significados dados en nuestras acciones presentes o futuras, y en el compartir con otros las estructuras mismas de lo establecido. Se trata de buscar no lo que se dice, sino 'lo que se quiere decir'. Interpretar se convierte así en aprender a vivir, constituyendo ello la asignatura de la vida. Es invitación al diálogo como lo que permite el reconocimiento del otro. Estas breves líneas sólo pretenden abrir la discusión en la diferencia de las conceptualizaciones, frente al que-hacer de la interpretación y por lo mismo deseo terminar, a modo de conclusión, con estas palabras de Gadamer:

Así como nuestra experiencia total del mundo representa un proceso sin fin de derribamiento [...] así también la necesidad de justificación filosófica es un proceso que no tiene fin. En él se realiza no sólo el diálogo que cada ser pensante lleva a cabo consigo mismo, sino también el diálogo en el que estamos todos nosotros comprendidos y que nunca habrá de cesar, aun cuando se proclame que la filosofía está muerta³³.

Bibliografía

DE MURALT, A. *La idea de la fenomenología*. México: UNAM, 1963.

GADAMER, Hans- Georg. "Fenomenología, hermenéutica y la posibilidad de la metafísica". En: *Cuaderno de Filosofía y Letras*, No. 6, 1983, pp. 9-14.

GADAMER, Hans-Georg. "¿Qué es la praxis? Las condiciones de la razón social". En: *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona: Editorial Alfa, 1981.

GÓMEZ ROMERO, Isidro. *Husserl y la crisis de la razón*. Madrid: Editorial Cincel, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova, 1964.

33 GADAMER, Hans Georg. "Acerca de lo filosófico en las ciencias y lo científico en la filosofía". En: *La razón en la época de la ciencia*. Buenos Aires: Editorial Alfa, 1981. pp. 23-24.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- HUSSERL, Edmund. "El origen de la geometría". En: DERRIDA, Jacques. *Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- HUSSERL, Edmund. "La crisis de la humanidad europea y la filosofía". En: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- KELKER ARION, Lothar. *Heidegger o la conversación "filológica" y poética*. Madrid: Edaf, 1981.
- LANDGREBE, Ludwig. "La signification de la phenoméno-logie de Husserl pour la reflexion de notre époque". En: *Husserl et la pensée moderne*. La Haya: Nijhoff, 1959.
- LUYPEN, William A. *Fenomenología existencial*. Buenos Aires: Editorial Carlos Lohlé, 1967.
- WILD, J. "La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas". En: *Husserl. Tercer Coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1968.

Heidegger: el ser-en-el-mundo o la superación de la metafísica

Heidegger: The Being in the World or the overcoming of metaphysics

SONIA OLAYA MIRANDA
Universidad del Cauca
Colombia

Recibido: 16/06/2010
Aprobado: 15/07/2010

Resumen:

La comprensión de la visión de Heidegger implica situar dos modos diferentes del pensar: el uno, conductor del concepto moderno de ciencia, fundado en la dualidad que supone un sujeto observador de una naturaleza objeto; y el otro, como momento originario y unitario de un hombre en el mundo, siendo con los otros, colocando la pregunta por el ser en general en la apertura de su posibilidad en el ahí, desocultando el sentido de la indefinición del ser, la superación de la relatividad del conocimiento subjetivo, y un ámbito de unidad completamente diferente al de la abstracta generalidad.

Palabras clave: ser humano, ser-en-el-mundo, superación, metafísica, unidad.

Abstract:

Understanding Heidegger requires that we look at two views of the world. On the one hand, he acknowledges the modern concept of science which supposes a duality between the subject observer and the nature as an object. On the other hand, he states that knowledge of the world is impossible without an original and unique engagement in the moment, not facing the world, but rather being in the world with others. Thus the general notion of 'being' is superseded by the more specific one of 'being in the world, here, now'. It is futile to attempt a definition of 'being' while overlooking the centrality of subjective knowledge. In this way, Heidegger showed us an universality quite different from the idea of abstract objectivity that preceded him.

Key words: human being, being in the world, overcoming, metaphysics, unity.

Introducción

...el hecho mismo de que durante años nos entreguemos con auténtico empeño al estudio de los tratados y escritos de los grandes pensadores, todavía no nos concede la garantía de que nosotros mismos pensemos o estemos dispuestos a aprender a pensar¹.

Nos convocamos a considerar dos modos diferentes del pensar: el uno, surgido en la dualidad metafísica sujeto-objeto; y el otro, fundado en la experiencia unitaria de la existencia comprendida como ser-en-el-mundo, que en sí mismo muestra el límite y la superación del primero. Encaminar la pregunta del cómo superar la relatividad de los sentidos de manera diferente a lo propuesto por la metafísica, en su empeño de adecuación de la cosa al conocimiento o del conocimiento a la cosa, requiere según Heidegger de acertar la razón en su imposibilidad de corresponder al claror que aviva el pensamiento, reconstituyendo el conocer en la originariedad del ánimo comprensivo abierto en la temporalidad, cuyo fundamento está dispuesto en la unidad esencial de verdad y libertad. El ánimo así mentado conlleva, no el momento sentimental de la conciencia humana, sino la remisión a la diferencia de las palabras latinas *anima* y *animus*: donde *anima* indica la determinación de todo ser vivo, incluido el hombre, que se agota en lo que es, en lo real y lo efectivo; en tanto que *animus* hace comparecer únicamente toda la esencia de lo humano, como tremor de su espíritu en la tensión de lo que puede ser, de lo que tiene ser, y de lo que ha sido, que no es mero recordar. El ánimo como porte comprensivo del hombre en el ahí, es temporalidad madurada en la custodia de lo más merecedor de la plenitud de memoria y pensamiento.

La superación de la metafísica fundada en la unidad de la comprensión anímicamente situada, no aspira al análisis crítico de una teoría, ni a un polémico debatir de ideas, sino a la revisión del modo de pensar del hombre aislado, que

1 HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005, p. 17.

en el espanto de su ser vaciado de los otros en medio de la naturaleza imprevisible, puede sólo sujetarse ensamblando realidades a partir de tiempos y espacios homogéneos, para reanimarse con la euforia del montaje o el vahído del desgace. Toda una apuesta del pensar que replica la tragedia del encerramiento, la sin salida, con la libertad metafísica de las infinitas soluciones e irresoluciones que conjuran eventualmente, o en definitiva posesionan como ruptura, la insondable amenaza que le representa el acontecer del ser en el ahí. Afirmada la razón en su imposibilidad de corresponder a la magnitud del evento del ser, se torna claro que el conocimiento no puede ser fundado sino en el sentido que tiene la disposición de la comprensión en los parajes abismales del ahí, como preludeo de creación donde es arrojado, solamente, el hombre que emplazado por la superación de lo que no puede seguir siendo, pregunta libremente por la verdad, atendiendo el advenimiento del otro comienzo. El todo del movimiento de la superación de la metafísica, encaminado en la restauración no categorial del pensamiento en sus estructuras fundamentales, prioritariamente asume la existencia como ser-en-el-mundo: es decir, no como vivencia de un yo aislado simplemente presente ante el mundo, que enfrenta entre otras cosas la intersubjetividad; sino como posibilidad comprensiva de un hombre que se descubre siempre fuera, expuesto en el mundo, y cuya mostración más radical se da siendo con el otro en el ahí. De este modo, se revela la fuerza del ser-en-el-mundo que en sí resiste el impacto del desafío destinal, impuesto por la autodestructiva necesidad del hombre desolado.

La existencia como *a priori* de la mostración originaria de la totalidad estructural del conocimiento, hace patente simultáneamente: tanto la vana disgregación de las visiones apostadas más allá o más acá del mundo humano; como la contundencia de un pensar que, siendo radicado en la apertura del ánimo comprensivo en el ahí, no puede ser sino *Cura*. El *a priori* así evocado por la pregunta heideggeriana, no puede ser confundido con la supremacía de una idea, ni con un sistema de categorías, ni con la percepción que antecede al representar, por ser todos estos, motivos ajenos al fenómeno que acontece en la simultaneidad espacio-tiempo del hombre en el ahí. En esencia, el *a priori* remite a originariedad, a prioridad de la precedencia y procedencia de la visión existencial que abre el ser del ente, como disposición al lenguaje que mora en las estructuras unitarias que subyacen a toda comprensión; como el dominio más originario del pensamiento, el fundamento-fundante, no lógico, sino fenomenológico, de las determinaciones esenciales previas a todo conocer. La existencia como fundamento del pensamiento, ceta su prioridad discurriendo nuevamente la cuestión de la esencia del hombre.

1. ¿Qué es el hombre?

La pregunta ¿Qué es el hombre? corresponde al modo de interrogar de la cultura dominante, en su ilusión de poder deducir la esencia de la naturaleza efecti-

vamente dada. Los intentos de definir al hombre como si éste fuera un ente más entre los entes, son variados, pero a la base de ellos permanece indiscutido el concepto de animal racional, dejando en la obvedad el hecho que: "Animal no significa simplemente ser vivo. A la manera como lo es también la planta. Y así no podemos decir que el hombre es una vegetación racional. Animal significa la radicación del hombre en el reino de los animales"². El concepto de animalidad racional debe ser examinado, no desde la necedad de negar lo evidente, sino, con el fin de ponderar todo lo que conlleva asumir la especificidad del hombre como mera modalidad biológica dotada de razón, justificada en su poder de ir más allá del límite de los sentidos, de señorear el instinto y de preservarse de las fuerzas naturales. La razón como principio ordenador en capacidad de juzgarse a sí mismo, queda de este modo autorizada para administrar el devenir del hombre, entendido como voluntad de predominio sobre lo natural. El compuesto dual de la animalidad racional afrenta la unidad del hombre, haciendo surgir la necesidad de asediar el dónde y el cómo será asegurada la biela imprescindible para poder pensar, para poder hacer confluír los heterogéneos ámbitos de lo natural y de lo que va más allá de lo natural, que lo humano encarna. Al erigirse la escisión de lo físico y lo metafísico, de finitud e infinitud, de necesidad y posibilidad, de animalidad y razón, sale a la luz el insoluble problema de no poder determinar en alguna de las dos esferas la plenitud del pensar, teniendo que reducir dicha integridad a un compendio paradójico de ideas sujetas a corroborarse en una praxis, de dudas metódicas, de certezas de la incertidumbre, etc. La esencia del pensamiento devenida plétora de la reactividad del uso de razón, señala la fatalidad de un hombre que diciendo dominar el instinto, permanece en fin sometido a él:

El instinto ha sido tenido hasta ahora por la característica distintiva del animal, que, dentro de la zona en la que se desenvuelve la vida, decide lo que para él es útil o perjudicial, que se rige por él y que, más allá de él, no persigue nada. La seguridad del instinto animal corresponde a la ciega sujeción a su esfera de utilidad. A los plenos poderes de la ultrahumanidad corresponde la total liberación de la subhumanidad. La pulsión de la animalidad y la *ratio* de la humanidad devienen idénticos³.

El imperativo del principio de razón persiste en las más insospechadas maneras, incluso en los discursos que dicen superar la racionalidad, pero que de hecho emprenden sólo un nuevo despliegue, que ahora embiste el mundo de la complejidad, sin saber lo que refiere, lo que conlleva, y menos aún, hacia dónde nos arrastra. La razón avanza porque no puede retroceder, porque no tiene a donde, por lo mismo, ante su propio límite no tiene otra opción que arremeter el riesgo

2 *Ibid.*, p. 48.

3 HEIDEGGER, Martin. "Superación de la metafísica". En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2009, p. 13.

de la huida siempre hacia adelante, el salto desgarrador en los agujeros negros donde antes colapsó como legalidad reduccionista, afirmando una cientificidad que dice no querer más desconocer la totalidad, y que cree poderla recomponer entrecruzando los confines de las ya cuestionadas disciplinas. La razón se lanza ahora en busca de un criterio mediador de la interrelación de caos y orden, de ley y azar, para dar una sustancia distinta al término unidad, donde las partes estarán en relación con el todo y el todo será reconocible en cada parte. Con este propósito viene presentada una supuesta revolución del conocimiento, que aspira al absurdo de apropiarse la totalidad variando sólo el código de la causalidad por el de la posibilidad; como si la totalidad y la posibilidad se dejaran codificar, o más grave aún, como si fueran inciertas y azarosas. El nuevo modelo no habla más de relaciones, sino de complejidad, de interrelaciones, de escenarios, de fisuras, de rupturas, de fractales, de diversidades, de ecuaciones no lineales, de rizomas, del espejo y la otredad; pero siempre desde la misma reducción puntual que nuevamente enmascarada, continúa su marcha arrogante por entre las cosas, sin alterarse, sin considerar el origen y la finalidad del conocimiento, es decir, sin poder aclarar o frontalmente negando, la esencialidad del ente cognoscente.

La totalidad interpretada como sumatoria de interrelaciones, como estructura funcional, o como apuesta mágica del aquí y del ahora, necesariamente troca la amplitud de la libertad con la ausencia de confines y la creación con la extravagancia, consolidando así el sin sentido, el abandono del llamado fundamental a la conciencia al ser sí mismo con el otro, la apatía del andar desorbitado, el trágico vagar sin más límite que la muerte como autodestrucción. El animal de razón no conoce su verdad, no comprende lo que es y mucho menos el desenlace de su posibilidad; es el animal no fijado, o mejor, encallado en las aguas tormentosas de la incertidumbre. Es el animal metafísico instintivamente tratando de apaciguar la angustia con representaciones, primeramente apostado en el bien intencionado deber ser, pero inexorablemente rebasado por el impetuoso caudal cotidiano, pues, sólo en el hastío de lo inauténtico aparece la avidez del vértigo de lo intempestivo, replicándose así, la tragedia que con los principios un día quiso exorcizar. Todo es válido para potenciar la autoconciencia y distraer la desolación de la vida dotada de razón. Todo es posible si lo puedo vivenciar, hasta lo imposible es posible; basta sólo aprender a fortalecer la voluntad en la radicalidad del aquí y el ahora, basta sólo un encantador devenir apoyado en la intuición y el instinto, para poder deshacerse de sí mismo en la representación sin fin.

Entronizada la razón como clave de la determinación de la esencia del hombre, se hacen viables las más dispares interpretaciones de la facultad humana, representada como capacidad de símbolo, discurso, haceres, eficacia, técnica, proyectos, auto-proyectos, vivencias, corporeidad, dominación, revolución, e incluso salto; pero a la base de todas ellas permanece, no obstante los giros, el incondicionado predominio de la voluntad de un yo despoblado de los otros, que más

allá de si es nombrado frontalmente o en el embozo de la intersubjetividad, delata siempre al sujeto en el extravío del ser. El hombre como el animal racional, solamente puede pensar instintivamente lo que es, lo que conviene, lo que urge, lo que falta, lo que es útil, y desde ahí, la extraña conveniencia de las relaciones con los otros en la huida de sí mismo, pues cuando no se es con los otros, ni siquiera se puede estar solo. "El hombre es el animal racional. Por eso el hombre también es capaz de lo que el animal nunca lleva hasta sus últimas consecuencias, porque para ello hace falta cálculo y razón, a saber: caer por debajo del animal"⁴.

Desde la fatalidad del horizonte que trazó la razón autárquica, surge la necesidad de preguntar *nuevamente*, no más metafísicamente, por la esencia del hombre como unidad en el ahí, que no es una modalidad del vivir, sino del existir, pues no todo ser vivo, y ni siquiera todo hombre, es en el mundo. Solamente el ser-en-el-mundo existe, y no admite comparación con las experiencias de vida del sujeto:

...habría que preguntar si el hombre es sin más ni más y sólo un *sujeto*, si su esencia se agota en ser un sujeto. Quizá sólo el hombre moderno, *el hombre más moderno* sea un *sujeto* y quizás eso tenga sus fundamentos propios; pero dichos fundamentos en absoluto garantizan, ni que el hombre históricamente acontecido y en cuya historia acontecida nosotros mismos nos encontramos, haya sido con necesidad esencial y siempre un *sujeto*, ni que tenga que seguir siéndolo⁵.

Sin poder atender la procedencia y menos el destino de la animalidad, el pensar instintivo se precipita en el vacío del encantamiento y del desvarío de imágenes usuales o inusuales, jugando desde la razón, con pasiones, pulsos, impulsos, valores, etc., en la indiferencia del ser que nosotros mismos somos en la mutua pertenencia con los otros; y en el acuerdo general de dejar que cada uno sea lo que es, sin que nadie pueda arrogarse las ineludibles cuestiones : ¿Cómo se hará para volver de los mundos solitarios, sobre sí mismo y los otros? ¿Cómo se llevará a término la reflexión de las experiencias que escapan a la razón? ¿Quiénes seremos entonces? ¿Cómo y dónde nos situaremos, cuando dejemos de añorar la unidad perdida del ser con los otros? "¿A qué cima tenemos que ascender para abarcar libremente con la mirada al hombre en su indigencia esencial?"⁶ La ciencia como dominio riguroso de la naturaleza por parte de un sujeto, carece para Heidegger de fundamento ontológico, y esta procedencia entrafña simultáneamente un desenlace histórico irremediable, que hoy nos exige volver a preguntar por el hombre en la conciencia que da la diferencia del qué y del quién.

4 HEIDEGGER, Martin. *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 133.

5 *Ibid.*, p. 118.

6 HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto, 2003, p. 387.

2. ¿Quién es el hombre? El ser-ahí

El hombre ni *sujeto*, ni *objeto* de la historia, sino sólo el soplado por la historia *evento* y arrastrado al ser... perteneciente al ser. Clamor de la indigencia, entrega a la vigilancia⁷.

La fenomenología heideggeriana emprende la revisión de la esencia del hombre, por considerar que se halla desde hace tiempo caída en la obiedad y en la abstracción de términos tales como espíritu, alma, cuerpo, persona, individuo, sujeto, vida dotada de razón, etc.; para encaminarse en el esclarecimiento del ente que nosotros mismos siempre somos y que, de una u otra manera, más o menos explícita, siempre comprendemos, pero no como autoconciencia, sino como disposición cotidiana al ser arriesgado en el ahí, desocultando con los otros los acordes que lo muestran: "...como el extraño en el libre arrojo distribuido, quien ya no regresa del abismo y en esto mismo extraño, conserva la lejana vecindad al ser"⁸. El término alemán *das Dasein*, será entonces la clave heideggeriana de la interpretación de la esencia del hombre, y conlleva en sí dos connotaciones, a saber: la del ser-ahí y la del estar-ahí, que en sí no son dos cosas distintas, sino dos profundidades diferentes de apropiar y refundir la existencia según se comprenda o no, el sentido que dona la extrañeza que arrastra siempre el ser. Siendo en el mundo el ente cognoscente frecuente los entes, cada uno según la exigencia de su propio aparecer: materiales, formas, números, ámbitos, entes simplemente presentes, entes vivos, y los entes que tienen su misma *forma* de ser. Entre estos últimos y prioritariamente, el ser-ahí encuentra los otros, los que poseen su mismo *modo* de ser, aquellos que son también otra existencia, los que no se encuentran como meras realidades enfrentadas, aquellos que accediendo al ser como nosotros, coexisten constituyendo la posibilidad fundamental del ser-ahí. Con los entes que no pueden ser ahí como nosotros, no nos podemos comprender, no nos podemos apropiar siendo, pues no hay correspondencia, y por lo tanto, tampoco memoria.

En el ahí somos siempre requeridos en la correspondencia del nosotros, como el estado cardinal de nuestro ser histórico que, preguntando, viendo y en la escucha, da consistencia a la presencia que rememora la indeterminación de lo sido, para liberar nuevamente lo de atrás mandado, lo no pasado, lo que no puede dejar de ser, que en sí desmantela la vacuidad de todo lo que se enuncia sin cuerpo. El ser-ahí anticipadamente dispuesto en la permanencia de lo sido, com-

7 *Ibidem.*

8 *Ibid.*, p. 388.

prensivamente incorpora la irrupción de la presencia, asegura el futuro, prevé el porvenir, y sólo así, es historia. De este modo, se hace patente la superación de un conocimiento dado como enunciación de un sujeto sobre el mundo, en un tiempo secuencial que relaciona la presencia solamente con el ahora, en nada correspondiente al volumen exponencial de la temporalidad que determina la comprensión del ser-en-el-mundo. La condición óptica del hombre como ser-ahí es en sí ontológica, comprensiva del ser, y se pondera siempre preguntando *nuevamente*: ¿Quiénes somos nosotros, los que somos siendo en el mundo, arrojados al instante?

3. El ser-en-el-mundo

El ser-en-el-mundo es la estructura originaria y unitaria del único ente cuyo ser se encuentra siempre comprensiva y afectivamente situado. Como constitución fundamental del ser-ahí, el ser-en-el-mundo muestra todas sus posibles maneras, entre las cuales destaca el conocimiento, el cual, interpretado como producto de la relación dual sujeto-objeto, es carente de fundamento, y no puede especificar el pensamiento ni como algo externo al sujeto, ni como una propiedad interna, física o psíquica, apostada en la reflexión de la cosas; haciéndose de este modo, imposible de nombrar la consistencia que faculta la comprensión del mundo. En palabras de Heidegger, el problema se expresa de la siguiente manera:

¿Cómo sale este sujeto cognoscente de su *esfera* interna hacia otra *distinta y externa*, cómo puede el conocimiento tener un objeto, cómo debe ser pensado el objeto mismo para que en definitiva el sujeto lo conozca sin necesidad de arriesgar el salto en otra esfera? En estas muchas y variadas formas de encarar el problema, continuamente se omite, la pregunta por el modo de ser del sujeto cognoscente, a pesar de que su manera de ser ya está constante y tácitamente implicada cada vez que se cuestiona su conocer. Es verdad que por otra parte se nos asegura que el dentro y la *esfera interior* del sujeto no se piensa como una *caja* o como una *cápsula*. Pero qué significa positivamente *dentro* de la inmanencia en donde el conocimiento está por lo pronto encerrado, y cómo se funda el carácter de ser de este *estar dentro* del conocimiento, en el modo de ser del sujeto, sobre esto reina el silencio⁹.

El conocimiento, visto desde la disociación que supone el observar, el acometer o el dejarse afectar, propios de un sujeto ante el mundo, no tiene según Heidegger fundamento, porque es en sí mismo extraño a la constitución unitaria del ser-en-el-mundo, que en esencia determina la temporalidad del ente cognoscente en el ahí. El ser-en-el-mundo nombra ante todo un *ser-en*, que desde lo

9 HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2006, pp. 86-87.

evidente podría suponer el ser de un ente que se encuentra confinado dentro de otro ente, como un pájaro en una jaula, como si el hombre sólo fuera una simple presencia que se halla al interior de otra, denominada mundo. En este sentido, el *en* tomado como *dentro de*, expresa el carácter categorial del espacio propio de los entes simplemente presentes, pero en nada conformes al ser-ahí; porque el ser-ahí no está dentro de un mundo, ni éste a su vez dentro del espacio; porque el mundo y el espacio no son correspondientes. "El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo *como si* éste estuviera dentro de un espacio, sino que el *sujeto* ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial en sentido originario"¹⁰. El espacio es una de las determinaciones del ser-ahí, pero no es la única, ni la más importante. El ser-en-el-mundo, ontológicamente visto, comporta el *en* dado en vocablos tales como *encantar*, *entonar*, *enamorar*, que no llaman a una espacialidad, sino a la íntima familiaridad que mora un ámbito, denotando la frecuencia unitaria del existir cobijado-expuesto, en la comprensión apropiadora del ahí, siempre sabida y, de alguna manera más o menos clara, siempre pronunciada, dicha.

El habla para Heidegger es entonces, el modo primario de ser inmediata y regularmente absorto en el mundo; es la esfera posibilitadora del descubrimiento de la significatividad de los entes, extraña completamente a las representaciones que hacen del lenguaje un tejido discursivo, una conexión interna de la secuencia de oraciones, un enlace de significantes, una conjugación de las múltiples mediaciones de un contexto, etc. El ser-en-el-mundo es familiarmente siempre ocupado en la correspondencia del habla, en la significatividad que descubre y deja en libertad cada ente en medio de una totalidad. El habla como corresponder no es comunicación, ni expresión, sino pensamiento que resuena la llamada del ser en el lenguaje; es decir que el lenguaje no le sirve al pensar, sino todo lo contrario: "el pensar, como corresponder, está al servicio del lenguaje"¹¹, y lo único que le atañe es resistir en su siglo. El ser-en-el-mundo no es, ni puede ser, una categoría del sujeto, ni una propiedad espiritual lindada en un cuerpo. No es que el hombre sea y además sea en el mundo, sino que el-ser-en-el-mundo es la constitución originaria y unitaria del ser-ahí mismo, esencialmente comprensivo, abierto, aclarando cotidiana, afectiva y efectivamente su posibilidad existencial, siempre interpelado-interpelante en la correspondencia de lo que es, encaminado sólo por el sentido que brinda la mostración de lo genuino que, en sí misma, destruye lo que no puede ser.

10 *Ibíd.*, p. 177.

11 HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder, 2004, p. 65.

4. La existencia como fundamento de la superación de la metafísica

La fenomenología de Heidegger se avoca a reconstituir la jerarquía que para el pensamiento tiene la temporalidad de la existencia, situada anímicamente en la consistencia que estructura el ser-ahí con los otros, como el fundamento-fundante, donde surge y se finaliza todo humano conocer. La temporalidad como fenómeno existencial, no categorial, impele a la interrogación del ente cognoscente por lo que comprende, por lo que no comprende y por lo que nunca llegará a comprender; como el coraje de mencionar a sí mismo cuál es el propio asunto en el saber. No obstante la apariencia insignificante de esta tarea de apropiar nuestro ser comprensivo en el ahí, ella constituye para Heidegger la única posibilidad de verificar que el conocimiento, no es el mero observar de cuerpos y energías en un marco fijo de secuencias que hacen viable la experimentación de la realidad; sino que al conocimiento le incumbe plenamente el acontecer de la temporalidad del ser con los otros y del encuentro de todos los demás entes, tanto como, el modo de encontrarlos y el hecho de haberlos encontrado. Con la revisión del conocimiento que basa su verdad en el enlace de sujeto y predicado, Heidegger se encamina, no en la dirección de una arremetida argumentativa contra la concepción dominante, sino a mostrar el porqué de su predominio, el cómo y el de dónde resultó toda esta confusión, que hizo del pensamiento una instalación de teorías condenadas a corroborarse en una praxis y de técnicas al servicio del hacer, desconociendo que la esencia del hombre se lleva a cabo en el pensar, pues: "El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre"¹². El pensar verifica la donación de la esencia que mora en el lenguaje, dejándose reclamar por la verdad de lo que es. Abandonada la esencia del pensar, el hombre encubre con representaciones la visión del lenguaje constitutivo del ser-ahí.

El planteamiento de la verdad como enlace predicativo de las múltiples relaciones, sin negar que pueda ser de ayuda a la hora de describir un asunto, en ningún momento muestra el ámbito mismo donde se gesta la predicación, así se instaure como mediadores al pensamiento, la intuición, la conciencia, la psique, la intención, el significado, etc. La cuestión de la verdad para Heidegger no es sólo distinta a un enunciado, sino exactamente lo contrario, pues cada vez que enunciamos nos encontramos ya referidos a la cosa misma pronunciada, y no precisamente gracias a una representación, pues el ser-en-el-mundo es inmediato en la familiaridad de las cosas, y se encuentra ya siempre en la vertiente natural del

12 HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 259.

conocer, y en ningún momento presupone el inconveniente, por demás insuperable, de tener que justificar cómo se media la relación de un sujeto con el mundo. No llegamos a las cosas gracias a los enunciados, sino al revés, sólo a medida que somos con las cosas cabe el enunciado de ellas. El enunciado no es aquello que permite el acceso a las cosas, sino que es nuestro ser apropiado en ellas, lo que posibilita el adecuado versar de lo que es. ¡Sólo nuestro ser puede ser enunciado! Enunciar es anunciar la profundidad de nuestro ser comprensivo, asentido en la trivialidad esplendorosa de nuestro inmediato ser referido a las cosas, que por su obviedad está encubierto en la inconciencia de las explicaciones comunes y relegado a las oscuras tramas de lo indemostrable.

La verdad y la existencia son recíprocas: la existencia se da como verdad del ser-ahí mismo, y la verdad no puede ser sino existiendo, lo que de ningún modo implica que la verdad sea algo subjetivo. El malentendido que hace de la verdad algo subjetivo radica solamente en aquello que habitualmente se entiende por sujeto, sin consideración alguna de su existir: "En sentido tradicional, el sujeto empieza siendo una especie de yo encapsulado, cortado y separado de los demás entes que, por así decir, se cuece él solo en la propia salsa que bulle dentro de esa cápsula en la que consiste. A esta concepción del mero sujeto vamos a llamarla la mala subjetividad; mala porque no acierta en absoluto con la esencia del sujeto"¹³. Cuando el sujeto ignora su cuestión en el pensar, es decir, su existencia, sólo puede enunciarse desde la relatividad del representar. El ente existente, expuesto en el mundo, no está nunca encerrado en sí mismo deduciendo la verdad de la construcción de un yo. Como existencia, la verdad abarca en sí misma la correspondencia del ser-ahí desocultando el mundo, sin la necesidad del solitario tener que demostrarlo todo. La verdad como desocultar del ser-ahí es el fundamento de una ciencia previa que puede guiar todo conocimiento óptico, y destruye en sí misma una tradición filosófica, que no pudiendo aclarar el cómo del sujeto y la verdad, se juega en ensambles de certezas transitorias, sin compromiso, sin responsabilidad y sin clemencia alguna, con el suelo único donde arraiga la humana unidad.

El habla como el ámbito donde el fenómeno es desocultado en su forma más inmediata, devela la unidad predicativa del ser-ahí con el otro, la presencia comprensiva de la verdad que no se agota en cuanto vida, pues reclama cuerpo de una manera totalmente diferente a como se requiere el cuerpo de los demás seres vivos. Verdadero es solamente el ente que no se halla velado en su consistencia, y verdad es la pasión y el asombro que arrebatan al ente de su ocultamiento:

Nosotros retenemos este elemental carácter esencial de la verdad y tratamos (...) de entender por verdad algo así como desocultamiento, sabiendo

muy bien que estamos muy lejos de aprehender adecuadamente ese carácter y mucho menos de entenderlo. (...) y ello en el grado que nos sea preciso para obtener una primera idea suficiente de la esencia de la verdad, suficiente en el sentido que nos baste para, a la luz de la esencia de la verdad, dar respuesta a la cuestión de la esencia de la ciencia¹⁴.

El carácter elemental de la verdad, como consistencia de ser-en-el-mundo, da el fundamento al conocer, y no puede compararse con la generalidad destacada por un yo que percibe el mundo desde la brumosa distancia y a los otros como si también fueran cosas; tampoco puede pensarse como inmanencia plegada en sí misma, que tiene el poder de proyectarse sobre los demás entes. El ser-en-el-mundo no es cercano ni lejano, es ser siempre expuesto, siempre afuera, en el mundo, sin estrategia, abierto, aclarador por esencia, aconteciendo, descubriendo su temporalidad, como hilo conductor en el hallazgo de la verdad. La verdad y la ciencia son giros del ser-ahí, modos de nuestro ser determinado en el mundo que, desde lo evidente, aparecen como una mera actividad, pero que en realidad son la apertura esencial de nuestra receptividad. No hay, entonces, un tal afuera de las cosas y un adentro de la interioridad de la vivencia; esto no es más que el fatal error de un hombre que interpreta la esencia comprensiva como capacidad de razón y actividad, haciéndose acreedor de una inextinguible deuda con el fundamento del pensamiento y la conciencia, deuda que las representaciones sólo pueden incrementar:

Salir de ese estado de semisueño, de penumbra, ser arrancado de él, escapar a él, no significa salir del círculo del sujeto, (...) sino que lo que significa es que ese ser-ya-fuera, que ese estar-ya-fuera, se desanubla, se vuelve claro, y es en esa claridad donde se produce el primer ver. Es decir, a la existencia por así decir, le amanece (...) Y eso no es sino un amanecer de lo que ya se tiene¹⁵.

El ser-en-el-mundo presta atención a lo que nos amanece, a lo que nos mantiene despiertos en nosotros y para nosotros, deja libre el darse mismo de las cosas, para que puedan mostrarse y demorar tal y como son en verdad. No es un ocuparse expreso de las cosas, sino la disposición a la patencia de la diversidad de los entes, que se vuelve manifiesta de golpe y naturalmente en medio de la totalidad del ahí, y de manera tan obvia que ni siquiera somos conscientes de la magnitud de todo lo que perdemos, cuando se vela el instante que da origen a la reflexión: "La esencia de lo sencillo, de lo obvio, es que constituye el lugar propiamente dicho de lo abisal del mundo. Y este abismo sólo se abre si filosofamos, pero no si creemos que ya sabemos de qué estamos hablando"¹⁶.

14 *Ibíd.*, pp. 89-90.

15 *Ibíd.*, p. 136.

16 *Ibíd.*, p. 62.

El develarse del ser del ente, que hoy nos parece obvio y subjetivo, es lo que desencadena el asombro que da lugar al pensar esencial. El asombro de asistir al presenciarse originario del ente en su ser. Perdido el asombro, se pierde el poder de corresponder, restando sólo, consciente o inconscientemente, el anhelo ineludible de volver a él; lo que fuera disposición al ser del ente, se torna búsqueda particular y ansiosa del mero ente. La diferencia de los dos momentos muestra no una oposición, sino dos modos irreconciliables de ser pensantes: uno, dispuesto en el ahí, al asombro que da la unidad del ente en su ser, y otro, en medio de la disociación, teniendo siempre que asegurarse mediante la representación del ser, como idea, principio, causa, poder, energía, fuerza, actividad, vitalidad, etc., para lograr alguna certeza de sí mismo al conocer. La representación del ser, en cualesquier manera que se acometa, presupone siempre un ser sitiado en el ámbito ordinario, elucubrando la entonación perdida, sumido en la indiferencia de las percepciones, totalmente desprovisto ante la necesidad de claridad que urge a la razón, teniendo que suplir la deficiencia con la abstracción de lo común; o en el movimiento más extremo, dictaminar el acabamiento de una verdad exhausta de demostrar lo visto, desterrando su fantasma a vagar lo incomunicable. Añoranza inútil de dar algún fin al caos infinito de imágenes, que olvidaron el sentido de lo que el ser entraña.

En cada uno de estos dos modos de pensar resiste lo que más afecta, se revela la índole de la voluntad que mantiene los respectivos estados de ánimo; la abismal diferencia de una potencia forjada en la presunción ansiosa de dominar la naturaleza, es decir, de efectuar la propia destrucción, y el poder que dona una conciencia profundamente abierta en los giros inéditos, rasgando las mantas que cubren la verdad del ser sí mismo en el ahí. El esfuerzo del pensamiento fenomenológico heideggeriano se dirige, entonces, a atender sólo el ente que se muestra en la existencia, no como objeto, sino como fenómeno que nos llama a liberar los problemas que encierra, sin confrontar nociones, sin provocar polémicas, sin aniquilar contendores; sólo tratando de pronunciar la correspondencia afirmada en lo que no puede sino seguir siendo, que como tal es *Cura*: destrucción de lo que no puede ser.

Destruir no significa aniquilar, sino desmontar, dismantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos sobre la historia de la filosofía. Destruir significa: abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición se nos trasmite como ser del ente. Escuchando esta llamada llegamos a la correspondencia¹⁷.

La afirmación del *yo soy* en el instante como mío, asevera el tú, el nosotros y el vosotros; en la reciprocidad plena del habla vibra la presencia mutua de la comprensión, el poder de seguir siendo con el otro en la apertura del ser aún extraño, como origen y destino de todo humano conocer.

Conclusión

Concluir es llevar a cabo el poder de preguntar cómo son las cosas hoy aquí, entre nosotros, si nos cobija aún la posibilidad, o si estamos legando a los venideros sólo el vacío de una memoria que se desmorona en la incertidumbre de lo porvenir. Preguntar es no temer disponer la claridad habida al acaecimiento de lo velado aún, que se anuncia en lo indeciso, que ofusca la meditación al no dejarse hacer a menos, que demanda al cuerpo, y nos requiere a liberar el miedo creciente de la voluntad de asegurarlo todo, la aciaga idea de que es posible alterarlo todo; como si el todo fuera sólo una maraña infinita de hilos funcionales o mágicos, puestos para el uso y el abuso en el juego de poder de la subjetividad.

No atreverse a preguntar es temor consolidado en el instinto de dominar.

El totalitarismo no es sólo una teoría, sino el modo de ser de los hombres que, sin tiempo, sin mundo, sin palabra ni silencio, elevan a incuestionable su propia voluntad. El poder que se erige en la ausencia de verdad, instala el absurdo de hacer valer una forma como contenido que, en tanto incontestable, rige porque es: poder de una voluntad que sólo se quiere a sí misma, sin poderse preguntar nunca por la fuerza instintiva que mueve todo su querer. Ciertamente son más notorios los discursos autoritarios avalados en una representación de lo absoluto; pero nada escuda tanto al déspota como la astucia de una razón que, amparada en el imperativo físico de la relatividad, somete el pensamiento al inhumano predominio del más fuerte.

La voluntad potenciada por la autoconciencia, rige el pensar que hoy homogeniza el mundo, mediante la propagación de imágenes de individualidades que se vencen a sí mismas en la sensualidad del genio y la estética de la fatalidad de los tiempos. Simultáneamente la angustia crece por doquier, al no saber cómo obtener la fuerza para prevalecer o perecer en el desenlace, ya acontecido, de un destino imposible de renunciar. En tiempos del despliegue fatal de la voluntad autárquica, y en la conciencia plena del espanto, hoy somos requeridos por un nuevo comienzo, procurado por la pregunta que abre la misteriosa ley de la libertad que se ofrece en el instante, cobijo de la territorialidad del nosotros y altura única donde resistir todo este vórtice histórico del develarse de lo humano. El pensar necesita un claro, para que la existencia no se ofusque deambulando entre la razón y su embriaguez, para que el paso procure el permanecer de la conciencia histórica. "Para que este intento devenga un impulso, la maravilla del preguntar tiene que ser experimentada en realización y tornarse eficaz para el despertar y fortalecimiento de la fuerza interrogante"¹⁸.

¿Ser ante el mundo o ser-en-el mundo? ¿Cómo decidir sin ser-ahí?

¿Qué pasaría si la oscuridad de la indecisión fuera la determinación misma de la época y su modo de pensar el manto que impide amanecer? ¿Qué sería del hombre si olvidara por completo la posibilidad del aclarar? ¿Y si ya todo esto hubiera acontecido, si sólo estuviéramos siendo arrastrados por la resolución del rumbo ya tomado?

¿Qué le depararía a un pensador la visión de este destino? ¿Lograría distraerse en otro asunto, engañarse con el consuelo de alguna exaltación? ¿Resistirá su mirada el espanto? ¿Seguirá siendo humana?

¿Qué será del pensamiento cuando nos corra la angustia, si la angustia misma es abatimiento e imposibilidad de pensar? ¿Cómo vislumbrar un pensamiento en medio de tanto espejo que desdibuja la sin salida, imposibilitando todo paso?

¿Qué tiene que ver todo esto con el malestar mental y psíquico del hombre actual?

"En la edad del mundo de la noche del mundo es preciso enterarse del abismo del mundo y soportarlo. Mas para ello es necesario que haya quienes bajen hasta el fondo del abismo"¹⁹.

Necesidad del pensar en el despliegue de lo más impactante
Potencia del giro imponderable
Extremo máximo de la diferencia nuevamente acontecida
Custodia del ser en medio del propio olvido.

Riesgo de no ser inédito y ser usado
Extraviado en las profundidades del deseo
Prematura libertad de la voluntad sin fin
Seducción de las ficciones devastando la tierra.

Humana huella que descalza atraviesa las vastas extensiones donde cayeron
agotados todos los sistemas.

Pensamiento desvalido que ni se legitima ni es arbitrario
Pensar que no cuenta
Asombro en la demora de nosotros mismos
Vigencia del ser... pese a todo
Curando
Auroras en la proximidad de lo que importa.

Instante... necesidad del cobijo.

19 HEIDEGGER, Martin. *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960, p. 223.

Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje. Tal vez entonces el lenguaje reclame el justo silencio, en lugar de una expresión precipitada. Pero, ¿quién de nosotros hombres de hoy, querría imaginar que sus intentos de pensar pueden encontrar su lugar siguiendo la senda del silencio?²⁰

Bibliografía

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (von Ereignis)*. Vittorio Klostermann, 1989; edición en castellano: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Almagesto, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Vittorio Klostermann, 1976; edición en castellano: *Hitos*. Madrid: Alianza, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Grundbegriffe*. Vittorio Klostermann, 1981; edición en castellano: *Conceptos fundamentales*. Madrid: Alianza, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Einleitung in die Philosophie*. Vittorio Klostermann, 1996; edición en castellano: *Introducción a la filosofía*. Madrid: Frónesis, 2001.

HEIDEGGER, Martin. "Überwindung der Metaphysik". En: *Vorträge und Aufsätze I*. Pfullingen: 1954; edición en castellano: "Superación de la metafísica". En: *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Was ist das – die Philosophie?*, edición en castellano: *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Was heisst denken?* Max Niemeyer Verlag, 1997; edición en castellano: *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005.

HEIDEGGER, Martin *Holzwege*. G.A., 5, Frankfurt: 1977; edición en castellano: *Sendas perdidas*. Buenos Aires, Losada, 1960.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und zeit*. Max Niemeyer Verlag, 1993; edición en castellano: *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2006.

20 HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el humanismo". En: *Hitos*, Op. cit., p. 282.

El mundo de la vida, crisis y etnografía: aproximaciones antropológicas a la fenomenología de Husserl

The lifeworld, crisis and ethnography: anthropological approach to Husserl phenomenology

JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA
Universidad del Cauca
Colombia

Recibido: 24/03/2010
Aprobado: 28/05/2010

Resumen:

Existen pocos antecedentes sobre la relación teórica entre el mundo de la vida, la crisis y la etnografía. En éste artículo se plantea una primera aproximación desde el campo de las disciplinas sociales, y en particular contrastando el trabajo de dos investigadores asociados con la antropología y la sociología en Colombia. Se rescatan algunas discusiones alrededor del concepto del mundo de la vida de Husserl y sus implicaciones para comprender la práctica etnográfica y la crítica que surgió en el país desde la década de los setentas. Alrededor de la idea de "participación" en la etnografía, se concluye que existe un campo abierto de posibilidades que involucra a esos mismos sujetos que participan de las interacciones en campo y que configuran la idea misma de investigación etnográfica.

Palabras clave: Fenomenología, mundo de la vida, crisis, etnografía, participación

Abstract:

There are few antecedents regarding the theoretical relationship between lifeworld, crisis and ethnography. In this paper, I present a first approach is presented from social disciplines, un particular by comparing two researchers 'work linked to sociology and anthropology in Colombia. Some discussions on the concept of lifeworld in Husserl and its consequences for understanding the ethnographic practice that emerged in the country in the seventies are considered. It is concluded that around the idea of "participation" in ethnography, there is an open field of possibilities that involve those actors that take part of interactions in the field and that configure the very idea of ethnographic research.

Key words: Phenomenology, lifeworld, crisis, ethnography, participation

Introducción

Las relaciones entre Fenomenología y Antropología, no son nuevas. Ya sabemos que un antecedente se ubica en la discusión entre Claude Levi-Strauss y Jean Paul Sartre, a finales de los cincuentas y comienzos de los sesentas, cuando ambos se enfocaron en discusiones sobre las implicaciones de la razón dialéctica y la razón analítica para un análisis de la condición humana. Para algunos académicos todavía quedan improntas sobre dichos problemas epistemológicos que fueron concretados en la discusión sobre el "legado humanista, la relación de continuidad en el estudio de los fenómenos y la relación entre historia, tiempo y la totalización de la consciencia"¹.

En éste ejercicio, intentamos hacer un primer acercamiento al caso colombiano, mirado a través de la relación que la práctica antropológica ha tenido en la configuración del mismo campo disciplinar, con sus actores y algunos de sus trabajos producto de dicha relación². Antes, es necesario hacer algunas advertencias que convocan el pensar sobre las relaciones que una disciplina como la antropología y su método por excelencia, la etnografía, podrían tener con la

1 LEVI-STRAUSS, Claude. *El Pensamiento Salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. Para un resumen del debate ver: MAURO, Diego A. "Jean Paul Sartre y Claude Levi- Strauss: Nota sobre una polémica en torno al Eclesiastés moderno. Epistemología, ciencias humanas y filosofía". En: *Filosofía*, Vol. 20, 2008, pp.129-150. SARTRE, Jean-Paul. *Critique of Dialectical Reason*. London: Verso, 2004. Los vínculos entre la antropología y la fenomenología, sin embargo, han alcanzado en décadas recientes acercamientos interesantes en campos asociados con el fenómeno religioso, el uso de los sentidos, la percepción, la medicina y el manejo del cuerpo, por solo mencionar algunos temas. CSORDAS, Thomas J. "Embodiment as a paradigm for Anthropology". En: *Ethos*, No. 18, 1990, pp. 5-47; CSORDAS, Thomas J. *The sacred self. A cultural phenomenology of charismatic healing*. California: California University Press, 1997. En el caso nuestro, esta relación apenas se vislumbra tangencialmente en algunos trabajos, pero no existe un esfuerzo sistemático que aborde el tema directamente desde la etnografía

2 En particular, se abordará el caso del sociólogo Orlando Fals Borda y el antropólogo Luis Guillermo Vasco, quienes han avanzado en investigaciones participativas. Aquí, reconocemos la influencia en la Antropología de un investigador que deviene del campo disciplinar de la Sociología.

fenomenología, y en particular el "mundo de la vida" como una idea central en el pensamiento husserliano.

Una primera advertencia es la densidad y complejidad que existe en la fenomenología de Husserl, lo que sugiere la necesidad de seguir estudiando las premisas centrales de este filósofo y sus desarrollos teóricos y aplicados. Al respecto muchos autores, entre ellos sus discípulos como Merleau-Ponty y Alfred Schutz, en su momento reconocieron que el mismo Husserl y su fenomenología se han convertido en un autor-tema de moda que a veces convoca múltiples interpretaciones pero con pocas referencias directas a su trabajo en sí³. Es decir, y para estar a tono con el tema de estas jornadas, en muchos casos no se cuenta con una experiencia fenomenológica de su lectura-interpretación como de una interpretación abierta del lector.

Una segunda advertencia, ya conocida por todos y referida por el mismo Schutz, trata del carácter fragmentario e inacabado de su pensamiento y sus ideas: "La parte publicada de su filosofía, que se caracteriza por una presentación condensada y un lenguaje sumamente técnico, tiene un carácter bastante fragmentario. Husserl consideró esencial replantear una y otra vez su indagación de los fundamentos, no sólo de la filosofía misma, sino también de todo el pensamiento científico"⁴.

A lo anterior se suma otra advertencia relacionada con la traducción de su trabajo y la creciente ampliación de las interpretaciones y transferencias de conceptos de un dominio epistemológico a otro que ha conllevado a la transformación de los mismos⁵. Es decir, hay un problema de traducción y transferencia del sentido de los conceptos en campos diversos, y cuyo desplazamiento a veces se ajusta a otros campos semánticos; aspecto ya identificado en otras discusiones teóricas planteadas por filósofos como Michel Foucault⁶.

Estas advertencias no son otra cosa que un preámbulo para señalar que lo discutido aquí puede adquirir ese carácter actual de fragmentación, de lucha con la lectura-interpretación y de llegar por lo tanto a una "aproximación", muy general por cierto, sobre la relación entre la fenomenología y la antropología. Nuestro punto de partida es comprender cómo el "mundo de la vida", como lo planteó

3 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London / New York: Routledge, 2006. SCHUTZ, Alfred. *El Problema de la Realidad Social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

4 SCHUTZ, Alfred. *El Problema de la Realidad Social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003, pp. 111-112.

5 LASSMAN, Peter. "Phenomenology". En: Kuper, Adam & Kuper, Jessica (Eds.) *The Social Science Encyclopedia*. London / New York: Routledge, 1996.

6 FOUCAULT, Michel. *Las Palabras y las Cosas*. Barcelona: Planeta - Agostini, 1985.

Husserl, puede referirse a dominios de la vida social misma que constituyen la atención de los antropólogos y etnógrafos que intentan abordar y representar dichas realidades, y en particular no tanto con respecto al "estar allí" – expresión de conflicto empleada para cuestionar a la misma etnografía – sino con referencia a la idea misma de "participación" ó "co-participación" en la producción de conocimiento; tema que recientemente se ha venido impulsando con expresiones tales como "diálogo intercultural", "diálogo de saberes" ó "investigación colaborativa interétnica". En el caso de la antropología, estas nuevas tendencias se han interpretado por parte de algunos colegas como un nuevo acomodamiento neocolonial de las disciplinas para seguir con "el perverso proyecto histórico de dominación colonialista".

Nuestra aproximación parte inicialmente con una breve introducción conceptual sobre la fenomenología⁷, crisis y el mundo de la vida, para luego dar paso al tema de la etnografía como proceso participativo en el mundo del otro, crisis de la participación en el contexto de cambios globales y luego concluimos con algunas reflexiones sobre las dos secciones anteriores y algunas líneas de trabajo para posteriores indagaciones que a futuro favorezcan un vínculo más consolidado entre Fenomenología y Antropología.

1. Fenomenología husserliana: "El mundo de la vida", "crisis" e interpretaciones

"El mundo de la vida" es, quizás, una de las expresiones centrales en la fenomenología de Husserl. Aunque otros intelectuales y filósofos utilizaron esta expresión antes (e.g. George Simmel), el mismo Husserl logró un desarrollo analítico en su propuesta fenomenológica, especialmente en sus conferencias finales que se consolidaron en su texto *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*⁸. En éste orden, existen al menos dos ámbitos en los cuales el "mundo de la vida" adquirió relevancia. En una primera definición, y basado en el filósofo Richard Avenarius, Husserl adoptó el concepto de "mundo natural" equivalente a lo que posteriormente llamaría el mundo de la vida. Así, éste se corresponde con

7 Probablemente las colaboraciones expuestas por otros expertos en el tema ya están familiarizados con las discusiones sobre el mundo de la vida en la Fenomenología de Husserl. Sin embargo, el propósito de adentrarme en estos lugares comunes no es otro que facilitarme la tarea de apreciar cómo la antropología se ha venido vinculando en el campo de la discusión fenomenológica. Al respecto, en años recientes la idea de participación o de un "aproximarse" más a un sentido del mundo de la vida en la investigación social, ha adquirido un papel importante en el desarrollo de las disciplinas sociales.

8 FOLLESDAL, Dagfinn. "Husserl, Edmund (1859-1938)". En: Craig, Edward (Ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 2003.

ese entorno que nos involucra como seres vivos inmersos en el horizonte de las relaciones con nuestros semejantes. Es la experiencia misma, en la interacción con otros y el entorno lo que nos conduce a concebir esos mundos en los cuales nos hallamos sumergidos. Igualmente, el mundo de la vida surge como "una distinción entre la actitud natural y lo trascendental o la actitud fenomenológica"⁹, la cual marcaría su desarrollo teórico-metodológico.

El segundo ámbito está relacionado con las ciencias. En la versión del trabajo de Husserl, el filósofo Follesdal sugiere que esta relación con las ciencias ocurre en tres niveles. El primer nivel es una integralidad entre el mundo de la vida y la ciencia; es decir el mundo de la vida precede a las ciencias, y en éste sentido las contiene. Un segundo nivel refiere a las afirmaciones científicas cuyo significado se encuentra inmerso en el mismo mundo de la vida y su precedencia. El tercer nivel refiere a que las ciencias se encuentran justificadas en el mismo mundo de la vida donde adquiere su concreción y materialidad y donde precisamente se fundan sus propios principios de "verdad". Estas referencias en la fenomenología de Husserl, se corresponden con un momento crítico atribuido al estado de las ciencias en Europa, y que para el mismo filósofo era necesario resolver dando un giro radical en el pensamiento filosófico y científico, si se quería llegar a una "humanidad genuina". Al respecto en su libro de *La Crisis Europea de las Ciencias*, el filósofo alemán destaca el problema del abandono y el olvido del principio de orientación racional de la ciencia y la filosofía centrada en la condición humana y la razón.

En su parecer, la ciencia positiva terminó atrapada en lo factual, los hechos, el objetivismo y el empirismo asociado al método que le es propio, olvidando las preguntas centrales de la misma existencia humana: "en últimas, estas [preguntas] refieren al hombre como un ser libre, auto determinado en su comportamiento hacia el entorno humano y extrahumano y libre con respecto a sus capacidades racionales configurándose asimismo y su mundo circundante"¹⁰. De esta manera, la crisis en las ciencias estaba referida a sus limitaciones derivadas de su propia estructura epistemológica y metodológica, dejando de lado los fundamentos de la vida y existencia misma, aunque dicho conocimiento científico estuviera asociado con "el bienestar humano" tan prometido desde la ilustración. Es en éste contexto, que el "mundo de la vida" adquiere un valor epistemológico: el sujeto que se mueve en su entorno no está en una relación separada de sus congéneres, ni de su entorno, sino por el contrario, se encuentra inmerso o embebido en dicha interacción. En su artículo "Fenomenología", de la Enciclopedia Británica, lo expresaba así:

9 *Ibidem.*

10 HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and the transcendental phenomenology*. Evanston, Chicago: Northwestern University Press, 1986, p. 6 (*mi traducción*).

La vida anímica no sólo nos es asequible por medio de la experiencia de sí mismo, sino también mediante la experiencia de lo ajeno. Esta nueva fuente de experiencia no ofrece sólo algo homólogo de lo que ofrece la experiencia de sí mismo, sino también algo nuevo, en tanto que funda para todos nosotros conscientemente y, por cierto, como experiencia, las diferencias de lo "propio" y lo "ajeno" así como las peculiaridades de la vida comunitaria. Precisamente de ahí se desprende la tarea de hacer comprensible fenomenológicamente también la vida comunitaria, según todas las intencionalidades que le pertenecen¹¹.

En buena medida, este juicio nos aproxima al sentido y relación que tiene la etnografía, tanto como método y teoría, en la comprensión y explicación de las interacciones propias entre pueblos y grupos humanos, cercanos y extraños al observador. Pero antes de ingresar en el terreno de la etnografía, es necesario establecer desde Husserl, aspectos del contexto que expresan desarrollos del campo fenomenológico y algunas apreciaciones centrales e importantes para nuestro argumento.

En primer lugar, es necesario indicar que en el marco del enfoque fenomenológico, la complejidad de la definición de su método y campo epistemológico, por llamarlo de alguna manera, se ha manifestado en la existencia de múltiples interpretaciones y apuestas analíticas diferenciales pero también interrelacionadas¹². Lester¹³, por ejemplo, identifica cuatro tendencias dentro de la fenomenología. En primer lugar la "Fenomenología Realista", la cual enfatiza la observación y descripción de las esencias universales"; en segundo lugar está la "Fenomenología Constitutiva" la cual se enfoca en "la aproximación a los objetos en términos de la consciencia de ellos"; (...) "la Fenomenología Existencial", la cual subraya "aspectos de la existencia humana en el mundo"; (...) y la "Fenomenología Hermenéutica", la cual destaca "el rol de la interpretación en todas las esferas de la vida"¹⁴.

En segundo lugar, y tal como indicamos anteriormente, esta separación analítica es simplemente pedagógica y como lo señala Lester, dichas variaciones teó-

11 HUSSERL, Edmund. *Invitación a la Fenomenología*. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós, 1992, p. 41.

12 HOWARTH, Jane. "Issues in Epistemic Phenomenology". En: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London / New York: Routledge, 2000, pp. 670-671. EMBREE, Lester. "Phenomenological Movement". En: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, Op. cit.*, pp. 670 (mi traducción).

13 *Ibidem*.

14 Aunque todas se inspiran en el trabajo inicial de Husserl, los enfoques existencial y hermenéutico también se vieron influenciados por el pensamiento del filósofo alemán Martín Heidegger, amén de otros pensadores que también trabajaron en sus propias apuestas epistemológicas: e.g. Nikolai Hartman, Roman Ingarden, Adolf Reinach y Max Scheler (caso de la Fenomenología Realista); Dorion Cairns, Aron Gurwitsch y Alfred Schutz (Fenomenología Constitutiva); Hannah Arendt, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, y Simone de Beauvoir (Fenomenología Existencial) y Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur (Fenomenología Hermenéutica) (Cf., *Ibidem*).

ricas guardan entre sí conexiones y hasta llegan a sobreponerse en sus interpretaciones. La división no impide encontrar aspectos comunes en la fenomenología inaugurada por Husserl.¹⁵ Ahora bien, para el caso que nos ocupa resulta difícil hacer una separación radical. No obstante, uno podría inclinarse hacia la Fenomenología Constitutiva y la Hermenéutica; de nuevo, no porque sean los determinantes sino más bien porque ésta adquiere un mayor perfil distintivo en la naturaleza del caso que asediamos, o intentamos interpretar, para seguir el lenguaje de estas jornadas. En particular, la premisa de disolver la relación sujeto-objeto, que caracteriza a cierta práctica de la antropología, nos aproxima a las discusiones que la fenomenología instauró y que décadas después afectó no sólo a ésta disciplina sino también a otros campos disciplinares. Con estas dos salvaguardas teóricas, pasemos al sentido que tiene actualmente la etnografía en la antropología y su relación con el tema del mundo de la vida de Husserl, en particular con respecto a la técnica de la observación-participante, a cierta "crisis" que algunos atribuyen a la etnografía como método, y a un posible desenlace preliminar que asocia algunas ideas de Husserl frente a la idea del "mundo de la vida".

2. La Etnografía y la Observación-Participante como forma de aproximación al mundo de la vida

Antropólogos como Lecompte y Schensul¹⁶ han indicado que la etnografía ha sido pensada históricamente como un producto y un proceso de investigación. En el primer caso, se trata de una historia narrada, interpretada y reconstruida acerca de un grupo social o comunidad y que se materializa en el texto etnográfico; algo que se acerca a la Fenomenología Hermenéutica. En el segundo caso, hacen referencia a una larga relación donde el investigador interactúa cara a cara con personas de la comunidad involucrada en el estudio, y que a través de ésta interacción va ganando acceso al entorno; idea que se aproxima a la Fenomeno-

15 La fenomenología ha logrado diversos alcances en distintas latitudes y en ellas, otras interpretaciones y configuraciones han surgido. Un ejemplo cercano han sido las interpretaciones específicas de la historia y las circunstancias propias de la existencia de las sociedades que en el caso de América Latina, y bajo la influencia del filósofo español Ortega y Gasset entre otros, han ido configurando el movimiento fenomenológico en la región como una respuesta al mismo pensamiento positivista decimonónico europeo. Cf., BERTELLONI, María. "Existentialism thought in Latin America". En: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Op. cit., pp. 671-672. BERTELLONI, María. "Phenomenology in Latin America". En: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Op. cit., pp. 671-672. ZIRION, Antonio. "Phenomenology in Mexico: A historical profile". En: *Continental Philosophy Review*, No. 33, 2000, pp 75-92. Otros colegas filósofos y no filósofos que participan en este evento –y me excluyo por mi reciente incursión en el tema– reflejan también la riqueza del movimiento fenomenológico y hermenéutico en la región.

16 LECOMPTE, Margaret & SCHENSUL, Jean. *Designing & Conducting Ethnographic Research. Ethnographer's Toolkit 1*. Walnut Creek: Altamira Press, 1999.

logía Constitutiva. Sin desconocer las implicaciones de los problemas epistemológicos de la representación y su relación con el trabajo de campo que tipifica la etnografía, en este ejercicio nos ocuparemos de ésta última, principalmente, como un proceso que implica la generación de cierto tipo de conocimiento social, que bien puede contar con cierta utilidad para una comunidad académica como para los miembros de la comunidad no académica involucrada en la investigación social¹⁷. Al referirnos a la etnografía como proceso, es inevitable no abordar el contexto histórico sobre el surgimiento de la disciplina y que ubica esta práctica en el campo social y de las humanidades, el cual debido a múltiples influencias y críticas sobre su método ha tomado diversos rumbos, afectando así la práctica antropológica en la actualidad.

Existen diferentes interpretaciones sobre el surgimiento de la antropología como disciplina. Sin embargo, la segunda mitad del siglo XIX aparece como un período que identifica su comienzo en un contexto donde el origen de las cosas, y en particular, el evolucionismo en sus múltiples formas adquirió un estatus científico para explicar las variaciones humanas. Se sabe que ésta forma de explicación universal, fue cuestionada en la primera mitad del siglo XX con el difusionismo y el particularismo histórico como su manifestación teórica menos reduccionista. La explicación evolucionista, basada en buena parte en el trabajo de archivo y de escritorio, empezó a ser reemplazada por un método más práctico, basado en la experiencia etnográfica e histórica, donde el investigador a través del contacto directo con las comunidades intentaba capturar la dimensión social y cultural existente en el mundo estudiado¹⁸. Fue este giro lo que permitió la emergencia de la "etnografía" como método y teoría, y que se orientó hacia el conocimiento del "mundo de la vida", para seguir los términos de Husserl, de pueblos distantes social y culturalmente hablando. Esta crítica sobre el evolucionismo de escritorio tuvo tres vertientes convergentes en Estados Unidos, Inglaterra y Francia: la primera encontró afirmación en el trabajo del geógrafo y físico alemán Franz Boas; la segunda, en el trabajo de los antropólogos británicos A.R. Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowski; y la tercera, en Francia, con el sociólogo Emile Durkheim. Sin embargo, el trabajo de Malinowski ha sido mejor identificado con el método etnográfico por su experiencia escalonada por más de seis años de estancia en algunas islas del Pacífico en Australasia. Efectivamente, en su trabajo *Argonautas del Pacífico*, refiere a la "vida indígena", y a los aspectos metodológicos que permitían

17 La Etnografía como producto, alude al problema de la interpretación y/o la hermenéutica que como resultado de dicho proceso se ha venido cuestionando. Sin embargo, analizar la etnografía como producto amerita otro espacio, aunque lo planteado aquí es un trabajo hermenéutico en cierta medida.

18 BARNARD, Alan. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. LAVENDA, Robert & SCHULTZ, Emily. *Core concepts in Cultural Anthropology*. Boston: McGraw Hill, 2007. LAYTON, Robert. *An Introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

llevar a cabo su estudio: la documentación estadística que permitía la demarcación de lo organizativo y la anatomía de la cultura, "los imponderables de la vida real" y la recolección de documentos de la mentalidad indígena. Para nuestros propósitos, llama la atención la expresión "los imponderables de la vida real" donde:

[...] se engloban cosas como la rutina del trabajo diario de los individuos, los detalles del cuidado corporal, la forma de tomar los alimentos y de prepararlos, el tono de la conversación y la vida social que se desarrolla alrededor de los fuegos de la aldea, la existencia de fuertes amistades o enemistades y de corrientes de simpatía y antipatía entre la gente, la manera sutil pero inconfundible en que las vanidades y ambiciones personales (sic) se reflejan en el comportamiento del individuo y las reacciones emocionales de los que le rodean ¹⁹.

Aquí se aprecia que esta expresión fue comprendida bajo un enfoque objetivado; es decir, como una instancia o condición social susceptible de ser aprehendida a través de un "esquema claro y coherente de la estructura social"²⁰. Este mundo, entonces, estuvo allí para ser objetivado por el mismo antropólogo a través del método etnográfico y su consecuente resultado expresado en un texto que describe el modo de vida de un grupo social particular, idea que todavía prevalece en muchos textos de antropología contemporánea²¹. Estos aspectos metodológicos de los imponderables, de la demarcación de lo organizativo y la recolección de los documentos de la mentalidad indígena, están mediados por la idea del participar o vivir la experiencia social para luego ser contada. Conviene detenerse aquí en la expresión participar que como expresión latina indica "dar parte, hacer partícipe, participar, tomar parte.// Dar cuenta, participar, notificar, comunicar."²². Una versión más actualizada de éste verbo, el cual es referido por el diccionario de la Real Academia, incluye la siguiente acepción que se acerca a nuestros propósitos: "Compartir, tener las mismas opiniones, ideas, etc. que otra persona. *Participa de sus pareceres.* // 4. Tener parte en una sociedad o negocio o ser socio de ellos."²³.

Estas ideas de participación, evocan las reflexiones que señala el filósofo Ferrater Mora, quien lo indica como un viejo núcleo temático que ha sido central a la filosofía platónica donde "la relación entre las ideas y las cosas sensibles, y aún la relación de las ideas entre sí, se efectúa mediante participación: la cosa *es* en

19 MALINOWSKI, Bronislaw. *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona: Península, 1973, p. 36.

20 *Ibid.*, p.28.

21 Cf., LAVENDA, Robert & SCHULTZ, Emily, *Op. cit.*

22 BLANQUEZ FRAILE, Agustín. *Diccionario Manual Latino-Español y Español-Latino*. Barcelona: Ramón Sopena, 1986, p. 344.

23 DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA. Tomo 8, Vigésima Segunda edición. Madrid: Real Academia Española, 2001, p. 1145.

la medida en que participa de su idea o forma, de su modelo o paradigma"²⁴. Su extensión hoy, sin embargo, hacia otras disciplinas y ciencias sociales (política y economía) se ha conjugado en tres elementos fundamentales que comparten su aspecto formal: las nociones de grupo, la distribución (de bienes, funciones, etc.) y el grado de participación ²⁵. Para otros autores, la idea de participación también puede ser rastreada en tradiciones filosóficas como el pragmatismo, el idealismo y el materialismo histórico. En una reseña sobre estas tradiciones y su vínculo con la investigación participativa, Selener²⁶, por ejemplo, señala que mientras el pragmatismo "surge de la acción humana que inicia y termina en la práctica"; el idealismo deviene del ejercicio continuo de reflexión y análisis de los problemas de los investigadores y la gente por resolver dichos problemas; el materialismo histórico, a su turno, se estructura en una "interacción democrática" entre el investigador y las clases oprimidas, que "toma la forma de una relación dialéctica entre teoría y práctica" y que se fundamenta en análisis críticos sobre la estructura social, el modo, las fuerzas y las relaciones de producción. En el caso de la antropología, algunas de estas corrientes filosóficas como el materialismo histórico arribaron con mayor ímpetu en la segunda mitad del siglo XX afectando en algunos casos la misma práctica disciplinaria, y en otros, fue recibida como una de tantas modas teóricas que visitaron al país en dicho período.

La idea de la participación en la antropología, i.e. vivir la experiencia etnográfica en un grupo humano, generalmente exótico o extraño, y posteriormente familiar al investigador, pronto empezó a cambiar y a dar un giro que en muchos aspectos se vio influenciado por la fenomenología de Husserl, y en particular con respecto a la crisis de las ciencias europeas y el marxismo, que en nuestro entorno adquirió un carácter crítico. Veamos entonces cómo la etnografía se vio afectada por estos enfoques y cómo la idea de participación fue también dando un giro donde la relación investigador-investigado buscó disolverse, incrementando así el grado de interacción y familiaridad, entre uno y otro.

3. Cambios mundiales, etnografía y "crisis de la participación"

En la perspectiva de muchos académicos, la segunda mitad del siglo XX hasta ahora se ha mostrado como una de los períodos de mayor tensión y cambio a ni-

24 FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomo III (K-P). Barcelona: Ariel, 2002, pp. 2707-2709.

25 *Ibid.*, p. 2708.

26 SELENER, Daniel. *Participatory Action Research and Social Change*. Ithaca: Cornell University, 1997, pp. 14- 15.

vel mundial, lo cual ha afectado el mismo desarrollo y orientación de las ciencias sociales. Algunos antropólogos como Llobera han planteado, por ejemplo, que si bien el siglo XIX atestiguó la *expansión colonial*, después de la II Guerra Europea (cuando se da la *consolidación colonial*) se presenta "la *desintegración colonial* (hasta la actualidad)"²⁷. En un estudio relativamente reciente, conocido como la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales, coordinada por Immanuel Wallerstein e integrada por diez destacados intelectuales, se presenta un análisis amplio pero muy aproximado de las ciencias sociales desde el siglo XVIII, conocido como la ilustración europea, hasta finales del siglo XX. En éste último período, los autores sugieren que después de 1945, tres procesos influenciaron poderosamente en la reestructuración de las ciencias sociales a nivel mundial: El cambio de la estructura política en el mundo, con una mayor preeminencia del papel de los Estados Unidos; el crecimiento poblacional y el aumento de la capacidad productiva con un incremento en la "escala de todas las actividades humanas" y la expansión creciente del sistema universitario mundial²⁸.

En el caso de la antropología, la expansión capitalista y la integración de economías, antes apenas aisladas, determinó la desaparición de muchos pueblos y culturas, y por lo tanto, la extinción del mismo objeto de la disciplina. En cierta manera, tanto las ciencias sociales como la antropología, se pensó, podrían hacer aportes significativos tanto en los países mal llamados, por cierto, "desarrollados", como aquellos mal llamados "subdesarrollados", los cuales se encontraban aparentemente en la misma senda del cambio social y cultural. Pero el anuncio más significativo provino no tanto de los gobiernos sino de los mismos procesos de cambio social de descolonización, y de los procesos de conflicto y cambio revolucionario, que se hicieron manifiestos en la segunda mitad del siglo XX, en particular desde finales de los cincuentas (e.g. revolución cubana) y los sesentas (e.g. guerra en Vietnam). Fue en éste clima agitado de los sesentas que los primeros programas de *Antropología en Colombia* empezaron a tomar curso: la Universidad de los Andes (1963), Nacional (1966), Antioquia y Cauca (1970). Esta institucionalización inicial se nutrió principalmente de la tradición Anglosajona – más la estadounidense que la británica – y la francesa. Durante éste período se dio la articulación de los nuevos profesionales con el esquema asistencialista del Estado que requería de expertos para reformar las condiciones sociales de los grupos humanos que habían quedado rezagados en términos del canon "desarrollista" de la época. En éste contexto, la Alianza para el Progreso fue el marco general donde la acción social se empezaba a enmarcar para los antropólogos, entre otros prac-

27 LLOBERA, Josep. "Post-scriptum: Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la Antropología", En: *La Antropología como Ciencia*. LLOBERA, Josep (Ed.) Barcelona: Anagrama, 1975, pp. 377.

28 WALLERSTEIN, Immanuel, et. al. (Eds.) *Abrir las Ciencias Sociales. Comisión Gulbenkian para la estructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 1996.

ticantes de las disciplinas sociales²⁹. Aquí, la influencia de otras disciplinas como la sociología – y en especial el énfasis en desarrollar una ciencia para las clases oprimidas –, los eventos ya reconocidos del triunfo vietnamita sobre la fuerza estadounidense, la revolución cultural china que validaba las minorías étnicas, y la creación de la Sociedad Antropológica de Colombia, contribuyeron a la creación de la llamada “Antropología del Debate” en los setentas³⁰.

El nuevo quehacer disciplinar empezó a ir en contravía de la práctica antropológica que se preciaba de clásica y convencional y que carecía de cierto compromiso ético y político con las clases y grupos humanos con los cuales se interactuaba. Es en éste ámbito, que el sentido de “participación”, que se asociaba con la etnografía como proceso en la antropología, empieza a ceder para dar paso a un sentido de la “participación comprometida” con las causas de los grupos sociales en cuestión. Sin embargo, en muchos contextos esto no significó un ceder definitivo sino más bien terminó en una coexistencia con la práctica convencional, y todavía sigue en tensión, al menos teóricamente. Además del marxismo que marcó una influencia considerable en los setentas con variados resultados³¹, la antropología comprometida y que recientemente una colega la tipificó en el vínculo del antropólogo-ciudadano – aún sin una reflexión crítica del concepto de ciudadanía –, todavía busca consolidar su objeto y práctica. Hoy podemos decir, que ha encontrado más adeptos influenciados también por otras tendencias teóricas que cuestionan el sentido unívoco de la ciencia occidental y local, muchas veces de manera exagerada y otras veces de manera oportuna. En éste orden, el feminismo, la historia, la economía política, y los análisis del sistema-mundo, y la praxis, aparecen también como parte de este repertorio teórico que ha contribuido a dar este giro crítico no sólo en la antropología sino también en otras disciplinas sociales vecinas.

Lejos de ser una corriente unificada, la postura crítica ha mostrado diversos matices, no solo basados en la influencia de los grandes teóricos de la metrópoli, sino también en la propia experiencia alcanzada en países latinoamericanos, asiáticos y africanos. La experiencia y biografía del sociólogo Orlando Fals Borda, por ejemplo, quien logró influir a la misma práctica antropológica ha trascendido

29 AROCHA, Jaime. “Antropología en Colombia: una visión”. En: AROCHA, Jaime y FRIEDEMANN, Nina (Ed.) *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Etno, 1984, pp. 27-130. AROCHA, Jaime. “Antropología propia: un programa en formación”. En: *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia, Op. cit.*, pp. 253-300. FRIEDEMANN, N. “Ética y política del Antropólogo: Compromiso Social”, En: *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia, Op. cit.*, pp. 27-130.

30 Cf., AROCHA, Jaime. “Antropología en Colombia: una visión”, *Op. cit.* y AROCHA, Jaime. “Antropología propia: un programa en formación”, *Op. cit.*

31 MIRANDA, Néstor. “Antropología Marxista, ¿proyecto o Realidad?” En: AROCHA, Jaime y FRIEDEMANN, Nina (Ed.) *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia, Op. cit.*, pp. 573-613.

desde una atención en sus primeros trabajos sobre enfoques sincrónicos, estructural-funcionalista, como el de cultura y personalidad, hasta sus trabajos más dinámicos en términos de investigación como la Investigación-Acción-Participante o Investigación Participativa. Es en éste giro crítico hacia una "participación" más comprometida con las vivencias de los grupos sociales en Colombia que la fenomenología empieza a ser reconocida. Al respecto, el mismo Fals Borda lo sintetiza así:

Casi desde el comienzo de nuestro movimiento en los años 70 se reconoció a la fenomenología de Husserl, o al existencialismo, como fuente seminal de orientaciones [además de los trabajos de Marx y Hegel]. (1) De Husserl, a través de Ortega y Gasset, heredamos la idea de que el fenómeno es dado en su calidad de "vivencia" o "Erfahrung", y que no va oculto sino expreso en la naturaleza. Para llegar a la esencia de las cosas apelamos a la descripción y a la hermenéutica modernas, y recuperamos la intencionalidad de los actos.³²

Esta vivencia que implicó, sin embargo, una nueva dimensión ética y política de la participación no fue radical, y en el mejor de los casos continuó empleando los recursos y técnicas que le fueron propios a la sociología y a la antropología positivista. Esta valoración se sostuvo en el nuevo giro que se dio en el trabajo de Fals Borda desde los setentas hasta sus últimos trabajos reflejados en las memorias del Congreso Mundial de Convergencia Participativa, llevado a cabo en Cartagena de Indias, del 31 de mayo al 5 de junio de 1997. De esta manera el conocimiento positivo de la ciencia, tan cuestionado por el mismo Husserl, no fue necesariamente un obstáculo para el mismo desarrollo del giro epistemológico que se buscaba consolidar y por el contrario, su aprovechamiento también podía ser útil. "Los avances científicos actuales son positivos y favorables al desarrollo de la investigación participativa; y las sociedades mismas tienen ahora mayor necesidad de ésta que antes, para inducir procesos favorables de cambio social."³³. De la misma manera, la valoración positiva no sólo se dio en el orden de la ciencia, sino también en el uso de las herramientas metodológicas que fueron cuestionadas por la misma "Antropología del Debate" en los setentas. Así, al aproximar una definición de la Investigación Acción Participativa (IAP), Fals Borda sugiere su conceptualización a partir de dos elementos que la diferencian de otras formas de "trabajo científico o investigativo":

1) una estructura valorativa o ideológica con actitudes críticas relacionadas con el conocimiento y su utilización, el contexto social y patrones culturales en vía o en

32 FALS BORDA, Orlando. "Parte III. Experiencias Teórico-prácticas". En: FALS BORDA, Orlando (Ed.) *Participación Popular: Retos del Futuro*. Bogotá: Icfes / Iepri / Colciencias, 1998, p. 171.

33 *Ibid.*, p. 176.

necesidad de mejoramiento y cambio; y 2) una batería de técnicas de encuesta multidisciplinarias combinales (sic), derivadas de una sola lógica inmanente de investigación científica y de una epistemología holística extensa, como viene explicado.³⁴

Queda claro que para Fals Borda y seguramente para muchos otros intelectuales, la participación no puede ser una práctica aislada de las herramientas propias de la investigación positivista (encuestas, fotografía, uso de base de datos, etc.), sino por el contrario, puede ser algo que también contribuye a una percepción crítica del fenómeno social en el cual tanto el investigador como el grupo social estarían inmersos. Esta valoración, en buena medida se corresponde con la afirmación de Geertz en el sentido de que la antropología no se define por los sujetos "que estudia", sino por "lo que hacen sus practicantes" o por la "clase de esfuerzo intelectual que realizan".³⁵ A tono con ésta expresión, a partir de la praxis disciplinar se podrían ubicar múltiples formas de entender cómo relacionarse con la vida social de los grupos con los cuales interactuamos.

Un ejemplo representativo de otra forma de entender ésta praxis en las relaciones con los grupos sociales es la experiencia metodológica del antropólogo Luis Guillermo Vasco Uribe, quien por muchos años ha venido trabajando con comunidades campesinas e indígenas de algunas regiones del país (en especial con los Guambianos, Nasa y Emberá-Chamí), acompañándolas en el proceso de su lucha por la tierra. Su compromiso con las comunidades y su solidaridad con ellas lo han llevado a hacer un planteamiento más cercano con la vida y la lucha de los indígenas. Autodeclarado como marxista y solidario con las justas luchas de los indígenas, consideraba que la antropología no cumplía con su papel más que con la misma academia, ignorando la verdadera esencia de las cosas que son las mismas condiciones de vida de la gente. En una entrevista reciente, Luis Guillermo cuestionaba la antropología clásica por tener una agenda casi aparte de los propios intereses de los indígenas. Los mapas parlantes, como los denomina él – en mi criterio, una forma de hacer etnografía a lo indígena –, y la vivencia en la comunidad por un buen tiempo, le permitían a uno "recoger los conceptos de la vida" de la comunidad en cuestión. Con el trabajo conjunto entre indígenas e investigador "solidario", se lograba capturar esos conceptos y conocimientos que están anidados en el diario vivir con las comunidades y articularlos con su propia lucha³⁶. En un sentido también cuestionaba a la misma IAP de Fals Borda, porque todavía mantenía un centramiento en el manejo de la información recolectada y que se manifestaba en el problema de "cómo retornar o devolver la información a la comunidad", asunto que en la experiencia de Vasco, no era un problema porque

34 *Ibid.*, p. 182.

35 GEERTZ, Clifford. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En: BOHANNAN, Paul y GLAZER, Mark (Eds.) *Antropología. Lecturas*. 2 ed. Madrid McGraw-Hill, 1993, pp. 547-569.

36 "Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe". En: *Antípoda*, No. 2, 2006, pp.18-42.

la iniciativa partía de la misma gente, luego no habría nada que “devolver” a la comunidad. Sus preocupaciones, ambiguas y contradictorias, sin embargo reflejan justamente su propia condición como intelectual marxista inmerso paradójicamente en el mundo de la vida de los indígenas. Al igual que el trabajo de Fals Borda, ambos reflejan dos formas de vivir la vida en comunidad, que aunque muestran dos “intencionalidades” basadas en la acción o la praxis – algo que desde Marx, se venía planteando, siendo seguido por el mismo Sartre y posteriormente por Bourdieu – mantienen algunas diferencias en sus planteamientos, diferencias que en mi criterio son más de procedimientos que de resultados. Estas dos vivencias, no son las únicas, y en años recientes se ha empezado a marcar una nueva agenda en la investigación social³⁷. Algunos lo han llamado “diálogo de saberes”, otros “investigación colaborativa” o “investigación colaborativa interétnica”³⁸.

En una proyección de lo discutido aquí, se podría afirmar que en el fondo de estas categorías se halla la experiencia de cómo diversos mundos de la vida sostienen diversos niveles de consciencia de los sujetos implicados en el proceso de investigación intercultural, de sus interpretaciones y de sus actos.

4. “El mundo de la vida, crisis y etnografía”: algunos comentarios para futuras discusiones e indagaciones

Como indicamos inicialmente, salvo la discusión de Levi Strauss y Sartre, existen pocos trabajos sobre antropología y fenomenología, al menos en cuanto a reflexiones sobre las implicaciones existentes entre éste método y la disciplina. Sin embargo, existe un reconocimiento creciente sobre la influencia de esta corriente

37 TOCANCIPÁ-FALLA, Jairo y OSPINA, G. “Diálogo de Saberes en Cuestión. Consideraciones sobre la Renovación de una Estrategia Metodológica en el Sistema Investigativo Nacional”. En: LÓPEZ, Carlos y HERNÁNDEZ, Uriel. *Diálogo entre saberes, ciencias e ideologías entorno a lo Ambiental*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, Facultad de Ciencias Ambientales, Grupo Gestión de Cultura y Educación Ambiental, 2008, pp. 29-40.

38 LASSITER, Luke. *The Chicago guide to collaborative ethnography*. Chicago / London: University of Chicago Press, 2005. RAPPAPORT, Joanne. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Universidad del Cauca, 2005. TOCANCIPÁ-FALLA, Jairo y OSPINA, G. “Diálogo de Saberes en Cuestión. Consideraciones sobre la Renovación de una Estrategia Metodológica en el Sistema Investigativo Nacional”, *Op. cit.*, pp. 29-40. En la antropología estadounidense, la experiencia del antropólogo(a) comprometido(a) que busca colaboración e intenta contribuir a la resolución de problemas en las sociedades no es nueva, Cf., LASSITER, Luke, *Op. cit.* En el caso nuestro, los antecedentes más destacados donde se reconoce el “compromiso social” del antropólogo con la situación de despojo y violación de los derechos de los indígenas se pueden apreciar en el trabajo de Gregorio Hernández de Alba, Antonio García y Juan Friede en la década de los cuarenta. Cf., PINEDA CAMACHO, Roberto. “La Reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850- 1950)” En: AROCHA, Jaime y FRIEDEMANN, Nina (Ed.) *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*, *Op. cit.*, pp. 197-252.

en la nueva crítica a la etnografía que surgió hace más de dos décadas. Esta crítica en el caso de la antropología, ha seguido distintos caminos que evocan diversas formas de interpretación, unas más ideologizadas, otras menos ideologizadas. En el caso de la antropología en Colombia, como se señaló brevemente, ya para la década de los cuarenta se contaban con antecedentes donde existía cierto compromiso social de las generaciones nuevas de antropólogos, aunque dicho compromiso terminó siendo fuertemente reprimido. Es sólo en la década de los setenta, donde dicha crítica se agudiza con mayor ímpetu. Con esta incidencia, se ha señalado, ha ocurrido un cambio gradual en el compás de la participación, pasando de una relación vertical de sujeto investigador - sujeto-objeto a una más inclusiva de sujeto – sujeto.

En ésta última circunstancia, la pretensión o intencionalidad de la crítica era plantear una nueva relación entre "investigador" y "sujetos investigados" y en la búsqueda de nuevas formas de conocimiento descolonizador. Pero, y siguiendo ésta premisa, ¿qué tan descolonizador es el nuevo conocimiento producido que presume cierto purismo en la relación intersubjetiva entre sujeto investigador y sujeto co-investigador? Aquí, la crítica husserliana a la ciencia, y que tomamos por extensión a la antropología, se revierte sobre sí misma para hacer notar con mayor preeminencia en ese sujeto investigador (a), su historia personal, vivencias, y experiencias no separadas del otro, sino más bien integrada, afectada por aquél, que en últimas resulta en la proyección de uno mismo, quizás, en una versión inacabada. Esta versión inacabada del Otro, más acercada a nuestra familiaridad, justificaría entonces el sentido de intervención y/o participación que tanto se promulga en estos tiempos. Así, el análisis terminaría promulgando cierta unidad en la praxis y la experiencia, algo que en agudo contraste, en el mundo de la vida se percibiría como algo preexistente que indica múltiples formas de relacionamiento entre el sujeto y el mundo social; más allá de ideologías y dogmas que cierran el círculo, tanto teóricamente como en la práctica, de posibilidades comprensivas de la condición humana. Sin embargo, los ejemplos mostrados dejan entrever varios interrogantes que muestran efectivamente resultados apenas visibles de historias personales de intelectuales comprometidos políticamente que promueven una vivencia o práctica de compromiso social con las poblaciones con las cuales interactúan.

Así, el campo para comprender las relaciones entre fenomenología y etnografía puede plantearse no como un campo cerrado, sino como un espacio lleno de posibilidades de desarrollo y de concreción; posibilidades que seguramente se encuentran inmersas en campos de lucha ideológica, política, y de existencia. Este carácter prescriptivo de la relación entre la etnografía y la fenomenología, y en particular del mundo de la vida, sin embargo, todavía amerita una mayor discusión teórica y epistemológica, pues no se trata de un cierre o un confinamiento, sino de una oportunidad para hacer valer el principio de la libertad de pensamiento y de acción. Este ejercicio, estimo, debe continuar con una mayor articulación de

las experiencias y prácticas investigativas de éste orden, y con un sentido crítico de nuestra posición en el mundo social y de aquél donde se encuentran los sujetos con los cuales interactuamos. De ésta manera creo que la convergencia entre Etnografía y una Fenomenología trascendental – o el mismo conocimiento etnográfico y la epojé fenomenológica - en su estado último, podría arrojar resultados de interpretación interesantes sobre diversos mundos de la vida, las intencionalidades de los actores y la consciencia de los mismos en su proceso de interacción social y reconocimiento del sí mismo y del otro en su entorno. Esta convergencia, la veo como un proyecto que puede iniciarse sobre un mayor trabajo de diálogo, de reflexión crítica sobre nuestra posición en el mundo, de acercamiento hacia la condición humana del Otro, y que en últimas también es en parte el reflejo de nuestra propia existencia pero también localizada en la diferencia.

Bibliografía

ANTÍPODA. "Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe". En: *Antípoda*, No. 2, 2006, pp. 18-42.

AROCHA, Jaime. "Antropología en Colombia: una visión". En: AROCHA, Jaime y Friedemann, Nina (Ed.) *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Etno, 1984, pp. 27-130.

AROCHA, Jaime. "Antropología propia: un programa en formación". En: AROCHA, Jaime y Friedemann, Nina (Ed.) *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Etno, 1984, pp. 253-300.

AROCHA, Jaime y Friedemann, Nina (Ed.) *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Etno, 1984.

BARNARD, Alan. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 200.

BERTELLONI, María. "Existentialism thought in Latin America". En: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London / New York: Routledge, 2000, pp. 671-672.

BLANQUEZ FRAILE, Agustín. *Diccionario Manual Latino-español y Español-latino*. Barcelona: Ramón Sopena, 1986.

DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA. 22 ed. Madrid: Real Academia Española, 2001.

EMBREE, Lester. "Phenomenological Movement". En: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London / New York: Routledge, 2000, p. 670.

FALS BORDA, Orlando. "Parte III. Experiencias teórico-prácticas". En: FALS BORDA, Orlando (Ed.) *Participación popular: retos del futuro*. Bogotá: ICFES, IEPRI, Colciencias, 1998.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*. Tomo III (K-P). Barcelona: Ariel, 2002.

- FOLLESDAL, Dagfinn. "Husserl, Edmund (1859-1938)". En: Craig, Edward (Ed.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Barcelona: Planeta – Agostini, 1985.
- FRIEDEMANN, Nina. "Ética y política del Antropólogo: Compromiso social". En: AROCHA, Jaime y Friedemann, Nina (Ed.) *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Etno, 1984, pp. 27-130.
- GEERTZ, Clifford. "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura". En: BOHANNAN, Paul y GLAZER, Mark (Ed.) *Antropología. Lecturas*. 2 ed. Madrid: McGraw-Hill, 1993, pp. 547-569.
- HOWARTH, Jane. "Issues in Epistemic Phenomenology". En: *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London / New York: Routledge, 2000, pp. 670-671.
- HUSSERL, Edmund. *The Crisis of European Sciences and the transcendental phenomenology*. Evanston, Chicago: Northwestern University Press, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Invitación a la Fenomenología*. Barcelona / Buenos Aires / México: Paidós, 1992.
- LASSITER, Luke. *The Chicago guide to collaborative ethnography*. Chicago / London: University of Chicago Press, 2005.
- LASSMAN, Peter. "Phenomenology". En: Kuper, Adam & Kuper, Jessica (Eds.) *The Social Science Encyclopedia*. London / New York: Routledge, 1996.
- LAVENDA, Robert & SCHULTZ, Emily. *Core concepts in Cultural Anthropology*. Boston: McGraw-Hill, 2007.
- LAYTON, Robert. *An introduction to Theory in Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- LECOMPTE, Margaret & SCHENSUL, Jean. *Designing & Conducting Ethnographic Research. Ethnographer's Toolkit I*. Walnut Creek: Altamira Press, 1999.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962 (1982).
- LLOBERA, Josep. "Post-scriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la Antropología". En: LLOBERA, Josep (Ed.) *La Antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, 1984, pp. 373-387.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio*. Barcelona: Península, 1973.
- MAURO, Diego A. "Jean-Paul Sartre y Claude Levi-Strauss: nota sobre una polémica en torno al Eclesiastés moderno. Epistemología, ciencias humanas y filosofía". En: *Filosofía*, No. 20, 2008, pp. 129-150.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of Perception*. London / New York: Routledge, 2006.
- MIRANDA, Néstor. "Antropología Marxista, ¿proyecto o realidad?" En: AROCHA, Jaime y Friedemann, Nina (Ed.) *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colom-*

bia. Bogotá: Editorial Etno, 1984.

PINEDA CAMACHO, Roberto. "La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano (1850-1950)". En: AROCHA, Jaime y Friedemann, Nina (Ed.) *Un Siglo de Investigación Social. Antropología en Colombia*. Bogotá: Editorial Etno, 1984, pp. 197-252.

RAPPAPORT, Joanne. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Universidad del Cauca, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique of Dialectical Reason*. London: Verso, 1960 (2004).

SCHUTZ, Alfred. *El problema de la Realidad Social. Escritos I*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

SELENER, Daniel. *Participatory Action Research and Social Change*. Ithaca: Cornell University, 1997.

TOCANCIPÁ-FALLA, Jairo y OSPINA, G. "Diálogo de saberes en cuestión. Consideraciones sobre la renovación de una estrategia metodológica en el Sistema Investigativo Nacional". En: LÓPEZ, Carlos y HERNÁNDEZ, Uriel (Eds.) *Diálogo entre saberes, ciencias e ideologías en torno a lo Ambiental*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira, Facultad de Ciencias Ambientales, Grupo Gestión de Cultura y Educación Ambiental, 2008, pp. 29-40.

WALLESTEIN, Immanuel, et. al. (Eds.) *Abrir las Ciencias Sociales. Comisión Gulbenkian para la estructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI, 1996.

ZIRIÓN, Antonio. "Phenomenology in Mexico: A historical profile". En: *Continental Philosophy Review*, No. 33, 2000, pp. 75-92.

FENOMENOLOGÍA

La razón práctica como saber y como crítica

Practical Reason as Knowledge and as Criticism

ROBERTO J. WALTON
Universidad de Buenos Aires
Argentina

Recibido: 12/01/2010
Aprobado: 25/02/2010

Resumen:

P. Ricoeur objeta la noción de razón práctica como ciencia de la práctica porque toda praxis ocurre en el terreno de lo individual y alterable. La razón práctica tiene, pues, tan solo una función crítica. El propósito de ese artículo es mostrar, en la fenomenología de Husserl, un momento positivo de conocimiento que es compatible con la deliberación acerca de lo alterable y que se desarrolla a través de la autorreflexión, la conciencia y disposición ética, la autosatisfacción y la felicidad. Por último, se esboza una comparación entre los puntos de vista de Husserl y Ricoeur.

Palabras clave: Husserl, Ricoeur, razón práctica, conocimiento, crítica.

Abstract:

P. Ricoeur levels an objection against the notion of practical reason as a science of praxis because it concerns the domain of what is particular and changeable. Thus practical reason has a critical function alone. This article attempts to show, in Husserl's phenomenology a positive moment of knowledge in practical reason that is compatible with deliberation on what is subject to change, and develops through the stages of self-reflection, ethical consciousness, ethical disposition, self-satisfaction, and happiness. Finally, a comparison between Husserl's and Ricoeur's articulations of ethics is outlined

Key words: Husserl, Ricoeur, practical reason, knowledge, criticism.

En su escrito "La razón práctica"¹, Paul Ricoeur rechaza la noción de una crítica de la razón práctica en el sentido de una ciencia de la práctica porque, como ha señalado Aristóteles, toda praxis se desenvuelve en el terreno de lo individual y lo alterable, mientras que la ciencia se refiere a lo universal e inalterable. Según Ricoeur, el momento constructivo o positivo de la razón práctica consiste en las normas que posibilitan la dialéctica de la libertad y las instituciones y que no reflejan un saber sino una sabiduría adquirida por nuestros predecesores. Este momento constructivo se complementa con el papel positivo que Ricoeur asigna a la ideología, es decir, la función de integración que proporciona a una comunidad humana una imagen de sí misma que refuerza las reglas y mediaciones simbólicas que fundan su identidad². Además, la razón práctica exhibe un momento negativo o crítico dirigido contra las deformaciones que se producen en los dos componentes de su momento positivo. Las instituciones mediadoras pueden dejar de conciliar la libertad de los individuos para tornarse extrañas a ellos por medio de una hipóstasis. Además, la función meramente constituyente de las ideologías respecto de una comunidad puede ceder paso a un encubrimiento del exceso en la demanda de reconocimiento por el poder respecto de la aceptación natural de los dirigidos³. En suma: si bien no es posible una crítica de la razón práctica, la razón práctica tiene la función crítica de denunciar la reificación de las instituciones y desenmascarar la distancia entre las pretensiones de legitimidad de los gobernantes y las creencias de los gobernados. Frente a esta concepción, procuro mostrar en la fenomenología de Husserl un momento positivo de saber.

1 RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. Paris: Éditions du Seuil, 1986, pp. 237-259.

2 Cf., *Ibid.*, pp. 306-310.

3 *Ibid.*, pp. 310-314.

1. La ciencia de la práctica

Husserl se ocupa de "una fundamentación científica (*wissenschaftliche Begründung*) de la ética"⁴, y considera que "los diferentes tipos de razón se compenetran y constituyen una única razón con lados esenciales"⁵. No es posible separar la razón práctica de un saber, que, aunque quiera asignarse a una razón teórica, responde a la unidad de la razón y se refleja en cualquiera de sus dimensiones. Y si la razón es unitaria, habrá paralelos entre su ejercicio en diversos terrenos. De manera que es positiva la respuesta a la siguiente pregunta: "¿Se encuentra también todo acto de voluntad [...], bajo leyes esenciales de la conciencia racional constituyente, esto es, de índole análoga, que dan un fundamento al modo de hablar acerca de la validez y con ello a la vez abren la posibilidad de una *lógica de la voluntad*, la *ética*, que marcha paralelamente a la *lógica del juicio*?"⁶.

Husserl señala analogías entre percepción y valoración. Por un lado, las sensaciones se convierten en la percepción sensible de una cosa, y el acto perceptivo es una fusión de intenciones vacías y percepciones efectivas que pueden confirmarlo o cancelarlo. Por otro lado, una multiplicidad de sentimientos sensibles posibilitan la constitución de la belleza de una cosa como una unidad por medio de apercepciones del sentimiento. El sentir valorante o valorar sentiente como captación activa del valor de una cosa es también "una mezcla de captación propia del valor y anticipación del valor, o mera mención del valor, que en el transcurrir del objeto de la percepción y en el consecuente transcurrir del sentir el mismo objeto tiene que confirmarse o refutarse"⁷. Los componentes de mera mención se confirman cuando la intención del sentimiento llega a tener en sí mismo el valor. A la evidencia de la confirmación del objeto en el reino del conocimiento corre paralela la evidencia de la confirmación de su cualidad valiosa en la esfera del sentimiento. Así, Husserl intenta "proporcionar los fundamentos para una teoría de la razón valorante y además de la razón práctica, [...]"⁸. Una ciencia fenomenológicamente fundada de la razón valorante y práctica requiere describir "un análogo de la evidencia en el ámbito del sentimiento y la voluntad"⁹. A la evidencia de los

4 HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-1914. Ed. Ullrich Melle. *Husserliana* XXVIII. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 3.

5 *Ibid.*, p. 228.

6 HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Ed. Henning Peucker. *Husserliana* XXXVII. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 213.

7 *Ibid.*, p. 223.

8 *Ibid.*, p. 229.

9 *Ibid.*, p. 239.

valores sigue el dejarse motivar por ellos para la acción, y, respecto de la voluntad, la evidencia se asocia con la conciencia de alcanzar en sí mismo el objeto valioso intencionado como meta.

Respecto de los valores se ha de recordar que Ricoeur critica el esencialismo ético porque considera que en la noción de valor se conjugan la propia evaluación o preferencia, el reconocimiento o evaluación por parte de otro que permite avanzar más allá de lo meramente deseable en dirección a lo valioso, y su inscripción en una historia de las instituciones –que pueden ser informales como los usos, costumbres y hábitos–, es decir el orden instituido de lo valioso que se presenta como la mediación entre la preferencia subjetiva y el reconocimiento intersubjetivo. Frente al nihilismo ético que se limita a las preferencias individuales y al esencialismo ético que concibe el valor como esencia eterna, Ricoeur afirma el carácter mixto del valor entre mi libertad como polo “yo” de la ética, la libertad del otro como polo “tú” de la ética, y un orden social que ya tiene un contenido ético como polo “él” de la ética: “Los valores son como los sedimentos depositados por las preferencias individuales y los reconocimientos mutuos. Estos sedimentos, a su vez, sirven de relevos objetivos entre nuevos procesos de evaluación de los que cada individuo es responsable. En conclusión, un esencialismo moral hace perder de vista el lazo de los valores con el juicio moral, el cual a su vez echa sus raíces en la voluntad de promoción mutua de las libertades; [...]”¹⁰.

Ahora bien, no hay aquí un contraste total porque, desde un punto de vista husserliano, los valores son constituidos por el sujeto a partir de una experiencia de objetos en que los momentos cognoscitivos confluyen con momentos valiosos que son aprehendidos por medio del sentimiento. Sobre la base de la confluencia de una multiplicidad de objetos valiosos de esa índole en una síntesis pasiva de semejanza, se produce una identificación activa del valor idéntico que es compartido por esa multiplicidad de objetos. Husserl no considera que los valores sean captados independientemente de los objetos que los ejemplifican. La captación del valor se funda en la experiencia de los objetos, si bien no es reductible a ella. Objetos, agentes o acciones pueden tener propiedades valiosas semejantes entre las cuales se produce una síntesis pasiva de asociación, y luego es posible captar esa semejanza dada en múltiple objetos como una identidad ideal que trasciende la multiplicidad, esto es, como el valor que se presenta en todo estos objetos valiosos semejantes. Por tanto, el valor se constituye como un objeto ideal que no puede estar presente independientemente de los objetos semejantes cuya síntesis asociativa sirve de fundamento a su captación¹¹. Por tanto, la posición de

10 RICOEUR, Paul. *Educación y política*. Buenos Aires: Docencia, 1984, p. 81 s.

11 Husserl se refiere a “algo ideal y absolutamente idéntico que atraviesa como unidad ideal todos los objetos singulares y sus momentos que se multiplican en el modo de la repetición o del asemejamiento” (HUSSERL, Edmund. *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ed.

Husserl es intermedia entre el esencialismo ético y los polos yo-tú-él de la presentación de Ricoeur porque el valor es algo más que el resultado de una sedimentación en razón de que la identificación de una idealidad valiosa contempla, como la variación eidética, no solo los casos efectivos sino también los casos posibles. O sea: la aprehensión emocional del valor depende de una libre variación que permite extraer lo esencialmente necesario.

Además de un saber acerca de las analogías estructurales entre diversos tipos de razón, contamos con un saber formal acerca de los valores en una axiología formal que se traduce en leyes, como la ley de la suma según la cual toda conjunción de un valor positivo con otro, es superior a cada uno de ellos tomados aisladamente y la ley de la absorción según la cual todo valor superior es preferible a un valor inferior. En el terreno de la práctica formal, la ley de absorción conduce, en las "Lecciones sobre ética y teoría de los valores" de 1908-1914, a una determinación del imperativo categórico con la siguiente fórmula que remite a Brentano: "¡Haz en todo momento lo mejor entre lo alcanzable (*das Beste unter dem Erreichbaren*) en toda la esfera sometida a tu influencia racional!"¹². Pero así como la mera lógica formal no puede decidir lo que es verdadero, la mera práctica formal no puede decidir lo que es objetivamente mejor sino que simplemente implica un predelineamiento de lo mejor. Por eso su saber se complementa con el proporcionado por la axiología y práctica materiales.

Ludwig Landgrebe. Hamburg: Claassen Verlag, 1964, p. 390). Aclara que "lo uno que se constituye previamente de un modo pasivo en la coincidencia de los semejantes captados singularmente, que se destaca sobre el fundamento de la coincidencia esta unidad ideal, lo idéntico que es uno y siempre de nuevo lo mismo cualquiera sea la dirección en que avancemos, esto es lo *captado activamente*" (p. 391). Y añade: "Lo uno no se repite, pues, en lo semejante; solo es dado una vez, pero en muchos. Nos sale al encuentro como una *objetividad de nueva índole*, [...]" (*Ibid.*, p. 392). Por otro lado, el valor es un objeto que mantiene una correlación con la subjetividad: "La idealidad de lo universal no debe ser entendida, a pesar de todos los giros platónicos con los cuales hemos descrito su relación con lo individual, como si se tratara de un ser-en-sí carente de relación con todo lo subjetivo. Más bien remite por esencia como *todas* las objetividades del entendimiento a los procesos de la espontaneidad productiva que le pertenecen correlativamente y en los cuales accede a un darse originario. *El ser de lo general* en sus diferentes niveles es esencialmente *ser-constituido* en estos procesos" (*Ibid.*, p. 401). Cf., DRUMMOND, John J. "Ethics". En: CROWELL, Steven, EMBREE, Lester, y JULIAN, Samuel J. (Eds.). *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*. Boca Raton: Center for Advanced Research in Phenomenology / Electron Press, 2001, p. 126 ss. Drummond escribe: "Sobre la base de esta explicación, podemos ver por qué Husserl no puede ser llamado un idealista respecto de los valores si por 'idealista' queremos decir un 'subjetivista' que alega que los sujetos construyen valores. Por otro lado, podemos ver por qué no puede ser llamado un 'realista' a la manera en que Scheler, Hartmann, Reinach y von Hildebrand son realistas, en razón de que para ellos el sujeto es pasivo en la aprehensión de los valores. Este análisis de la constitución de los valores niega que los valores sean lo que son de un modo completamente independiente de toda referencia a la mente. Husserl diría que los valores *a priori* tienen su ser y sentido independientemente de toda mente efectiva, pero una referencia a una mente posible es parte del sentido de su idealismo trascendental" (p. 129).

12 HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Op. cit., p. 350 s. La formulación aparece en BRENTANO, Franz. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Leipzig: Felix Meiner, 1934, p. 16.

2. La forma ética de vida y la crítica

Husserl expresa su disconformidad con la anterior formulación del imperativo: "Está claro que una ética elaborada según el mero imperativo categórico tal como ha sido basada aquí en conexión con Brentano no es una ética. [...] Ya Geiger en 1907 me había hecho la justificada objeción de que sería risueño plantearle a una madre la exigencia de que debería primero sopesar si la protección de su hijo es lo mejor en su ámbito práctico"¹³. Por tanto, se enfrenta con el problema de dejar a un lado o de definir de nuevo el imperativo categórico, y varía su formulación en las "Lecciones de introducción a la ética" de 1920-1924. Mientras que la anterior fórmula caracteriza lo mejor de acuerdo con la comparación objetiva de los valores en juego, la nueva formulación determina lo mejor de acuerdo con la mejor ciencia y conciencia del respectivo sujeto: "Haz lo mejor en tu caso según tu mejor ciencia y conciencia (*Tue dein Bestes nach bestem Wissen und Gewissen*)"¹⁴. Ya no se trata de "lo mejor" (*das Beste*) sino de "lo mejor en tu caso" (*dein Bestes*)¹⁵. Husserl se refiere a una vida conducida "según la 'mejor' 'ciencia y conciencia', esto es, la mejor posible (*bestmögliches 'Wissen und Gewissen'*) en cada caso para el respectivo sujeto ético"¹⁶. La mejor ciencia y conciencia, o el mejor saber y entender, o el mejor saber y la mayor conciencia que sea posible, se atiende a los valores del amor como valores del deber absoluto o valores específicamente personales que no están sujetos a la ley de la absorción porque no admiten una comparación que los relativizaría, sino que requieren el sacrificio de uno de ellos de acuerdo con la mejor ciencia y conciencia: "La voz de la conciencia, la voz del deber absoluto, puede exigir de mí algo que de ninguna manera reconocería como lo mejor en una comparación entre valores. Lo que para el entendimiento que compara valores es una insensatez, es aprobado como ético y puede convertirse en objeto del mayor respeto"¹⁷. Este nuevo análisis de Husserl se despliega en tres ámbitos fundamentales.

13 HUSSERL, Edmund. Manuscrito F I 49, 144a. Citado por MELLE, Ullrich. "Einleitung des Herausgebers". En: HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Op. cit., p. xlvi.

14 HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Op. cit., p. 7.

15 Cf., FERRARELO, Susi. "L'idée de science éthique et ses implications dans le cadre de la science phénoménologique". En: *Études phénoménologiques*, Nos. 45-48, 2007-2008, p. 56 s.

16 HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. *Husserliana XXVII*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 40 (42). Edición castellana de los artículos sobre la "Renovación" incluidos en este volumen (se indica entre paréntesis la página): *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Barcelona / Iztapalapa: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

17 HUSSERL, Edmund. Manuscrito A V 21, 122ab. Citado por: MELLE, U. "Einleitung des Herausgebers". En: HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Op. cit., p. xlvi s.

El primero concierne a la madre que se enfrenta a la elección entre la salvación de su hijo y la de un hombre extraordinario del más elevado valor personal. Husserl se pregunta: "¿Debería la madre efectuar tales consideraciones sobre el bien práctico superior y solo reflexionar? Toda esta ética del bien práctico superior, tal como fue derivada de Brentano y aceptada por mí en sus rasgos esenciales, no puede ser la última palabra. ¡Se necesitan delimitaciones esenciales! De esta manera no se hace efectiva justicia a la vocación (*Beruf*) y la voz (*Ruf*) interior"¹⁸. El valor práctico que el hijo tiene para la madre es un valor absoluto que no puede ser comprendido por un espectador imparcial que compara valores. El caso de la madre que salva a su hijo nos abre dos caminos porque puede considerarse como expresión de una vocación –la vocación materna– o de un caso eminente de amor al prójimo. El deber absoluto se despliega según el horizonte total de la propia vida, impulsando un amor no egoísta a sí mismo a través de la realización de una vocación personal, y según el horizonte de la comunidad, impulsando el amor al prójimo a través de la elevación de la comunidad.

En lo que concierne a la vocación, Husserl se refiere a una autoconfiguración progresiva y consecuente de la vida que converge en una unidad total y verdadera, a la cual debe volcarse toda la personalidad mediante una decisión vital a favor de ella: "En cada alma humana reside –esta es la creencia– una vocación, un germen, que ha de desplegarse espontáneamente hacia el bien. En cada uno reside encerrado un yo ideal, el 'verdadero yo' de la persona que se realiza solamente en el obrar 'bueno'. Cada hombre despierto (el éticamente despierto) pone deliberadamente en sí mismo su yo ideal como 'tarea infinita'"¹⁹. El amor a sí mismo es la realización del llamado que cada yo interior recibe desde las profundidades de su personalidad. Es el amor a un reino particular del valor respecto del cual tampoco hay que sopesar diferencias de valor. Oponerse al llamado es ser infiel a sí mismo y dañar el valor personal.

En virtud de la autoconfiguración que asume cada vida a través de una vocación, o profesión (*Beruf*) Husserl señala que el imperativo categórico es "una forma significativa, pero *vacía* en contenido para todos los imperativos individuales posiblemente válidos de determinado contenido"²⁰. Con otras palabras, bajo el imperativo categórico, formalmente idéntico, de hacer lo mejor posible entre lo alcanzable, cada hombre tiene, en relación con su esfera práctica posible y efectiva, su imperativo categórico individualmente concreto. Puesto que lo mejor posible está determinado por mi "yo puedo", que me diferencia de todos los otros,

18 HUSSERL, Edmund. Manuscrito B I 21, 65a. Citado por: MELLE, U. "Einleitung des Herausgebers". En: HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Op. cit., p. xlvii.

19 HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Zweiter Teil: 1921 – 1928*. Ed. Iso Kern. *Husserliana XIV*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, p. 174.

20 HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Op. cit., p. 41 (43).

su realización se asocia con una especialización en torno de un tipo particular de valores realizables a lo largo de la vida como sucede con una madre, un artista o un filósofo. En cada caso se presenta una autorregulación pre-ética de acuerdo con normas relativas que se subordina a la forma ética de vida según una autorregulación bajo normas absolutas. Así, la vocación es una condición necesaria pero no suficiente de la vida ética porque el artista, por ejemplo, puede ser ingenuo fuera de su profesión en tanto debe actuar como padre o ciudadano, y por eso es necesaria "una plena profesión-vocación universal" (*ein voller Universalberuf*) que "no es otra que la de ser hombre, de ser el hombre más pleno, más auténtico y más verdadero"²¹. El ejercicio profesional es compatible con otras actividades y el conjunto "debe subordinarse éticamente a la idea práctica suprema de una vida ética universal, propia del individuo y de la amplia comunidad humana"²².

Por último, el amor a sí mismo a través de la autoconfiguración de la vida debe converger con el amor al prójimo. Al tener en cuenta el horizonte intersubjetivo, Husserl se refiere al "imperativo categórico de la comunidad"²³ en que lo mejor posible está representado por una comunidad de amor con la mayor extensión posible: "Al imperativo categórico del sujeto singular es inherente aspirar a esta más elevada forma de comunidad y a esta más elevada forma del ser singular y la vida singular como funcionario de una comunidad ética"²⁴. Así, la vida es digna de vivirse con mayor derecho, "cuando yo, el que obra, veo un horizonte abierto de vínculo social de amor y comunidad de trabajo, en el que todos nosotros en término medio avanzamos y podemos ayudarnos en la elevación de la existencia"²⁵.

El amor está referido al valor de la persona y entraña un llamado que es vivido como un deber absoluto, y, por tanto, tiene una absolutez anterior a toda comparación. Escapa a todo cálculo porque responde a una afección absoluta, aunque no descarta como un segundo paso una justificación racional: "Hay un incondicionado 'Tu debes y haz de hacer' que se dirige a la persona, no está sujeto a una fundamentación racional, y no depende para su obligación legítima de una tal justificación para quien experiencia esta afección absoluta. Esta afección

21 HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Op. cit., p. 252.

22 HUSSERL, Edmund. *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Ed. Paul Janssen. *Husserliana XVII*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, p. 36. Edición castellana: *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México: UNAM, 2009, p. 81.

23 HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Op. cit., p. 118.

24 HUSSERL, Edmund. "Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit". Ed. Ullrich Melle. En: *Husserl Studies* 13, No. 3, 1997, p. 220.

25 *Ibid.*, p. 233.

antecede a todo análisis racional, incluso donde este análisis es posible"²⁶. En suma: Husserl introduce una distinción en el deber. Mientras que el cálculo de valores compara bienes objetivos, responde a su mayor o menor peso, y da lugar a un deber que cae en lo irracional si no realiza lo objetivamente más valioso, la mejor ciencia y conciencia contempla valores personales, obedece a un llamado interior, y da lugar a un deber absoluto que se funda en el amor a la persona y no escapa a la esfera de la razón porque se caracteriza por la evidencia de lo valioso y querido para mí.

La expresión "la mejor 'ciencia y conciencia' posible (*das bestmögliche 'Wissen und Gewissen'*)" reúne una ciencia o saber que emana de la captación de los valores y, en especial, de los valores de la persona y una conciencia o entendimiento ético que recorre niveles de sucesiva perfección. Ante todo, una toma de conciencia de sí mismo (*Selbstbesinnung*) posibilita "la *epojé* ética universal"²⁷ que se realiza ya en la actitud natural, sin tocar la cuestión de la validez de ser del mundo, y con ella una vida orientada hacia el ejercicio de la responsabilidad y sujeta a una "voluntad universal como gobernante en la vida futura"²⁸, de modo que se instala un estilo de cumplimiento unitario de un plan de vida. Con anterioridad al giro trascendental, hay dos niveles en la existencia personal según que se haya efectuado o no una "toma de conciencia de sí mismo, una autocrítica y un autogobierno éticos", cuya intención se orienta a "una crítica universal y a una autoconfiguración que se ha de efectuar a partir de las fuentes de la verdad y la autenticidad (*Echtheit*), o sea la configuración de una vida nueva y verdadera", es decir, una "autorregulación ética"²⁹.

Cuando la toma de conciencia de sí mismo se radicaliza en la reducción trascendental, Husserl se refiere explícitamente a la conciencia ética (*das ethische Gewissen*) como posibilidad de configurar de antemano el obrar de modo que los actos no sean justificados con posterioridad y casualmente, sino que estén fundados de antemano. La consideración de la totalidad de la vida y de los valores que pueden proporcionar satisfacción "crea la *conciencia de la responsabilidad de la razón* o la *conciencia ética*"³⁰. Esto conduce al ideal del hombre auténtico que no es solo racional porque tiene la capacidad de la razón y la ejerce ocasionalmente, sino que

26 HUSSERL, Edmund. Manuscrito B I 21, 65a. Citado por MELLE, U. "Einleitung des Herausgebers". En: HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Op. cit., p. xlviii.

27 HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduction* Ed. Rudolf Boehm. *Husserliana VIII*. Haag: Martinus Nijhoff, 1959, p. 319.

28 HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. *Husserliana VI*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, p. 485.

29 HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie* (1923/24), Op. cit., p. 154 s.

30 HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), Op. cit., p. 32 (34).

procede racionalmente siempre, es decir, el ideal de la persona que no solo ha de actuar sino que ha de acrecentar sus capacidades personales en el sentido de la razón. Lo cual implica conferir a toda la vida el estilo unitario de la vida de la razón mediante una mirada de sobrevuelo retrospectiva y prospectiva. Así, el hombre se eleva necesariamente a la valoración de la vida desde el punto de vista de lo mejor, de lo que se ha de preferir en el mayor grado. Este proyecto total de vida puede satisfacer (*befriedigen*) porque ninguna mejor es prácticamente posible. Es lo que permite en cada decisión el ejercicio de nuestra mejor ciencia y conciencia.

Un nivel ulterior corresponde a la disposición (*Gesinnung*) ética en que la conciencia ética se convierte en una habitualidad o estilo de vida. Tras las decisiones adoptadas subsiste la creciente fuerza de una inclinación o un hábito a decidirse de tal manera. Esto significa imprimir a la vida una nueva configuración, esto es, la estructura de una vida que está justificada porque se ajusta habitualmente al deber. Es la disposición a querer lo mejor posible y hacerlo según las mayores fuerzas en una fidelidad a sí mismo: "Racional es mi vida y prácticamente racional soy yo, cuando en general quiero lo mejor posible y lo realizo según la mejor posibilidad, y cuando asumo la voluntad de no dejarme ir en absoluto, de aspirar, hacer y querer en general lo mejor posible, entonces soy racional no solo objetiva y casualmente considerado, sino que lo soy conscientemente, vivo en la disposición de la razón, y mi vida misma es más apreciable por medio de esta disposición"³¹.

Un nuevo nivel está representado por el contento consigo mismo, la autosatisfacción o la condición de estar en paz consigo mismo (*Selbstzufriedenheit*) que resulta de la traducción permanente de la disposición ética en acciones éticas justificadas: "El contento (*Zufriedenheit*) no surge de satisfacciones (*Befriedigungen*) singulares (ni siquiera de las que guardan relación con valores puros, verdaderos) sino que se funda en la certeza de alcanzar la mayor satisfacción duradera posible a lo largo de la vida entera en su conjunto"³². Husserl señala la posición intermedia del contento consigo mismo respecto de la disposición y un nivel ulterior: "Contento consigo mismo, el correlato de la vida personal mejor posible a partir de la disposición de querer lo mejor posible y obrar de acuerdo con las mayores fuerzas –es el centro de la felicidad–. Por tanto, sin contento consigo mismo, no hay felicidad"³³.

El último nivel es el de la felicidad (*Glückseligkeit*). La autosatisfacción es el centro de la felicidad, aunque no se identifica totalmente con ella, porque, sin la

31 HUSSERL, Edmund. "Wert des Lebens", *Op. cit.*, p. 212.

32 HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), *Op. cit.*, p. 31 (33).

33 HUSSERL, Edmund. "Wert des Lebens", *Op. cit.*, p. 216.

alegría del logro alcanzado, no se puede estar plenamente contento (*zufrieden*). Si bien se tiene la autosatisfacción de haber alcanzado el elevado bien de la coincidencia consigo mismo, se trata de un bien inferior al previsto. Pero esto no implica una insatisfacción consigo mismo "como sujeto de la disposición ética y de la voluntad ética puesta en marcha, esto es, como polo-yo específicamente ético"³⁴, sino consigo mismo como sujeto de capacidades empíricas defectuosas y con el mundo fáctico, que, como un destino enemigo, impide los mejores proyectos. La felicidad no se presenta en ausencia de la autosatisfacción, pero implica algo más, esto es, la satisfacción con las propias dotes naturales y el mundo circundante como campo de mis efectos, es decir, tiene el sello no solo de lo bueno sino de lo exitoso. Husserl la define como "la alegría en el obrar mejor posible con referencia a un mundo circundante"³⁵. Se debe tener en cuenta la dimensión intersubjetiva de la autosatisfacción y la felicidad: "Solo puedo ser completamente feliz si la humanidad como un todo puede serlo"³⁶.

La razón práctica tiene para Husserl su lado crítico que presupone siempre una teoría de la praxis³⁷. Según Husserl, puesto que el ser humano racional se sabe responsable de lo correcto y lo incorrecto en todas sus actividades, sean cognoscitivas, valorativas o prácticas, estará descontento consigo mismo cuando ellas no se ajusten a la corrección o racionalidad. Estará en un estado de falta de paz consigo mismo (*Unzufriedenheit*). Se reprochará a sí mismo la falta de racionalidad. Con el desarrollo individual se produce una creciente multiplicidad y complicación de los proyectos y actividades. Esto va acompañado de una creciente inseguridad interior respecto de la autenticidad de los bienes y satisfacciones que se buscan, y da lugar a una actitud crítica. Además, hay una inseguridad exterior respecto de la posibilidad de alcanzar las metas. La insatisfacción ofrece la motivación para el deseo y la voluntad de una autorregulación racional de la vida, esto es, para la aspiración general a una vida perfecta en el sentido de un hombre nuevo verdaderamente racional. La voluntad libre es ingenua mientras no contenga una intención habitual dirigida a la crítica de las metas y de los caminos que conducen a ellas. Podemos tener decepciones en nuestra acción ética, y la crítica debe proporcionarnos una seguridad frente a estas decepciones. Además, la crítica se dirige contra las metas limitadas en favor de metas de mayor alcance, y con ella emerge una motivación para la autorregulación de la vida en el sentido

34 *Ibid.*, p. 225.

35 *Ibid.*, p. 220.

36 *Ibid.*, pp. 233.

37 Así, una crítica de la sustancialización de las personalidades de orden superior, como la efectuada por Ricoeur, supone conocimientos acerca de la constitución práctica de estas subjetividades de segundo orden.

de la razón. El tema de la crítica resuena de un modo vibrante en un pasaje de la Conferencia de Viena en el que Husserl pone de relieve que ella se realiza "sobre el fundamento de intelecciones teóricas absolutas"³⁸.

3. El dominio de lo probable y la deliberación

En su artículo "El riesgo" –su tercer trabajo publicado en 1936, es decir, cuarenta y tres años antes de la redacción de "La razón práctica"–, Ricoeur señala que la acción plantea enigmas que establecen una línea de división entre la teoría y la práctica porque las decisiones no emanan de principios firmes, del mismo modo que las conclusiones de la geometría surgen de teoremas anteriores: "Una ciencia política absoluta es una impostura. No hay peor político que el que usurpa la autoridad de las ciencias matemáticas. Iré más lejos: no hay moral *racional*, indiscutible. Solo hay hombres *honestos* que reúnen lo que saben, que se informan y que deciden virilmente; [...]"³⁹. Por tanto, la esfera de la práctica escapa a la verdad y la evidencia. Es el ámbito del conflicto y la contradicción, es decir, del riesgo⁴⁰.

38 HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, *Op. cit.*, p. 329.

39 Hay conflictos que nacen de circunstancias exteriores en razón de que los múltiples círculos sociales en los que nos desenvolvemos se disputan nuestras preocupaciones a través de exigencias propias que con frecuencia se contradicen. Y hay conflictos que surgen de fuentes interiores como el conflicto entre fines recomendables y medios condenables o entre personas que despiertan tanto la ternura del perdón como reglas que se asocian con la severidad de la justicia: "En medio de las incertidumbres, frente a los conflictos, es necesario *atreverse*, es necesario *arriesgar*. Cuando el espíritu [...] percibe que *no hay reglas universales para resolver un conflicto entre reglas*, sino un tacto personal, un equilibrio cada vez original –cuando por otra parte vence el plazo para la acción–, entonces con coraje el hombre honesto y sincero pone un punto final a la incertidumbre, al trato, al debate interior. Se arriesga" (RICOEUR, Paul. "Le risque". En: *Être* 1 (1936-1937), No. 2, 10 de diciembre, pp. 9-11). En un artículo de la misma época, Ricoeur escribe: "Ningún hombre abraza un partido filosófico o político sin correr un cierto *riesgo*. Insisto sobre este punto porque aquí está el lugar de una cierta humildad y de un cierto amor entre gente que arriesga de manera diferente. Una decisión política no reposa nunca sobre una demostración total y definitiva. La economía y la sociología no son ciencias de tipo matemático o físico-químico. Ellas proporcionan probabilidades. El coraje intelectual del hombre que se compromete para obrar hace el resto. Por el coraje de pensar entiendo el *de completar* una probabilidad en certeza. Es necesario comprometerse, arriesgar una adhesión, optar por un sistema, apoyándose sobre probabilidades científicas, yendo *más allá* de estas probabilidades. Pero cuántos partidarios toman sus sistemas por verdades absolutas. Ignoran que arriesgan. Pueden muy bien estar de acuerdo en que su política no es una consecuencia necesaria de la fe, y se sitúa en otro plano, pero la creen dotada de un prestigio intelectual tan brillante como el de las matemáticas. Dan a su elección política la dureza de las demostraciones geométricas" (RICOEUR, Paul. "Socialisme et christianisme". En: *Être* 1 (1936-1937), No. 4, 10 de marzo, p. 3).

40 RICOEUR, Paul. "Le risque", *Op. cit.*, p. 6.

Ahora bien, la fenomenología de Husserl no es ajena a la afirmación ricoeuriana de que "el dominio del obrar es desde el punto de vista ontológico el de las cosas cambiantes y desde el punto de vista epistemológico el de lo verosímil en el sentido de lo plausible y lo probable"⁴¹. Según Husserl, no hay una opción entre ciencia de la práctica y conocimiento probable porque el saber proporcionado por la axiología no se contrapone a la deliberación sobre las circunstancias del caso singular, las condiciones externas, las habilidades, destrezas y fuerzas propias y ajenas, las consecuencias favorables y desfavorables de cada posibilidad, etc. Esta ponderación se relaciona con la hipótesis de que lo probable acontezca y de que las esperas se satisfagan en un mundo circundante constante y previsible en que también son constantes y previsibles mis capacidades y mi salud corporal y espiritual: "Debo decidirme, pero en cada momento puedo equivocarme, puedo fracasar de diversa manera, y puedo no solo apreciar erróneamente los valores mismos, sino estimar erróneamente el curso del mundo, etc. A pesar de todo ello, obro, no me dejo paralizar, dejo estar ahí la contingencia, el destino, la muerte, la enfermedad, el posible fracaso de mis propias fuerzas; quiero decidirme según mi mejor ciencia y conciencia (*nach bestem Wissen und Gewissen*) y poder, quiero 'reco-germe', quiero 'intervenir', quiero hacerlo en el examen y luego en la realización"⁴².

Se pueden encontrar en Husserl los cuatro elementos que Jean Ladrière distingue en la noción de *kairós*: i) una condición de sensibilización, esto es, una comprensión del curso de las cosas de modo que se sabe qué es lo que hay que hacer; ii) una posición estratégica, es decir, un arraigo en una situación previa que condiciona el carácter de nuestras decisiones; iii) el momento de la decisión por el cual el sujeto compromete su vida y asume las circunstancias; y iv) el momento de efectividad, es decir, una cadena de acciones que conducen a un cambio⁴³. Husserl se ocupa de la comprensión del curso de las cosas como capacidad para advertir una dirección teleológica de la humanidad racional y hacer frente al destino irracional. El mundo circundante es un ámbito abierto de sucesos imprevistos que desvían y perturban nuestra acción. Pero esto no altera para el ser humano nada respecto de "su imperativo categórico individual de la hora y el imperativo categórico formal para su vida ética"⁴⁴. A pesar de que estos sucesos amenacen privarnos de la esperanza de racionalidad, subsiste la exigencia categórica, y se la satisface cuando se aspira a lo mejor posible y se intenta encaminarlo. Aunque fracasemos, estamos justificados ante nosotros mismos, y alcanzamos la autosatisfacción en el modo de la coincidencia con nosotros mismos. También está presente el tema de la posición estratégica o arraigo en una posición previa a través

41 RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action*, *Op. cit.*, p. 250.

42 HUSSERL, Edmund. "Wert des Lebens", *Op. cit.*, p. 210 s.

43 Cf. LADRIÈRE, Jean. *Vie sociale et destinée*. Gembloux: Duculot, 1973, pp. 33 ss., 58, 66-78.

44 HUSSERL, Edmund. "Wert des Lebens", *Op. cit.*, p. 224.

de la posibilidad de adoptar un estilo de vida o habitualidad ética que se aplica a las circunstancias particulares. Permite hacer frente a la infinitud de posibilidades del propio obrar, y, en unión con ellas, a la infinitud de posibilidades prácticas en el mundo circundante. La existencia auténtica significa una vida total en la que una voluntad vital abarca y da forma a un conjunto de fines particulares.

El tercer elemento componente del *kairós* es el momento de la decisión. Husserl introduce en la deliberación el tema del tiempo y analiza explícitamente la cuestión del momento oportuno para una acción: "Debo deliberar acerca de qué es lo mejor en lo alcanzable. ¿Qué puedo hacer? ¿Qué es alcanzable? Pero mientras delibero, transcurre el tiempo. [...] ¿Hasta dónde ha de extenderse la deliberación? ¿Qué debo hacer en un minuto, en la próxima hora, para todo el futuro?"⁴⁵.

Por último, una cadena de acciones conduce al cambio como momento de la efectividad. Según Husserl, la consideración de lo mejor entre lo alcanzable requiere una consideración de metas, caminos y bienes: "En una esfera unitaria y dada de posibilidades prácticas, lo mejor de acuerdo con la consideración de todos los medios y consecuencias es lo único bueno desde el punto de vista práctico"⁴⁶. Se debe determinar si las metas son alcanzables y si los caminos son adecuados mediante una ponderación de la validez axiológica de los mismos. Respecto de los medios y caminos, Husserl aclara que el fin no los justifica sino que les da un crédito, y si ellos implican en sí mismos un descrédito justificado, entonces una apreciación racional tiene que poner de manifiesto, mediante la consideración de la relación axiológica entre crédito y descrédito, si los medios y caminos aún pueden ser admisibles. Los medios y caminos pueden ser simples e inmediatos si conducen al fin buscado, o complejos y mediatos en tanto sus metas no son más que medios para un fin ulterior. En lo que atañe a los bienes, Husserl señala que pueden ser ponderados singularmente con independencia de los medios y consecuencias, pero aclara que solo una consideración que incluya los caminos que conducen a ellos y los resultados que acarrearán puede descubrir que implican valores prácticos⁴⁷.

45 HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-1914, *Op. cit.*, p. 158.

46 *Ibid.*, p. 352.

47 Según Ladière, el *kairós* es el momento favorable en el que tiene lugar el cruce entre la exterioridad y la interioridad, es decir, el reencuentro entre el destino colectivo y el destino individual en tanto no estamos sujetos a un destino ciego ni poseemos una libertad pura. Esto se asocia con la ambigüedad que presenta en Husserl la noción de destino ya que también aparece con un significado análogo al de disposición (*Gesinnung*). Husserl señala que "cuando asumo la voluntad de no dejarme ir en absoluto, de aspirar, hacer y querer en general lo mejor posible, entonces soy racional no solo objetiva y casualmente considerado, sino que lo soy conscientemente, vivo en la disposición de la razón, y mi vida misma es más apreciable por medio de esta disposición" (HUS-SERL, Edmund. "Wert des Lebens", *Op. cit.*, p. 212). El destino-disposición, contrapuesto al destino-contingencia, tiene el sentido de una destinación. El aspecto común a este significado asociado con

4. La articulación de la ética

Ricoeur reconstruye el dominio de las consideraciones éticas y morales según tres puntos de vista fundamentales⁴⁸. Toma como punto de referencia un concepto de moral como estructura de depuración de las máximas según la primera formulación del imperativo categórico kantiano. En torno de este punto de referencia, que establece un criterio que nuestros deseos deben satisfacer, Ricoeur articula la ética en dos vertientes. Por un lado, una ética anterior o fundamental es la "corriente arriba" (*amont*) de las normas porque concierne a su arraigo en la vida, es decir, en el deseo y en los sentimientos. Aquí se sitúa "el horizonte vago y móvil de los ideales y los proyectos a la luz de los cuales una vida humana se aprehende en su unicidad"⁴⁹. Por otro lado, una ética posterior o aplicada es la "corriente abajo" (*aval*) de las normas porque permite insertarlas en situaciones concretas y se despliega en una serie de éticas regionales según diversos dominios de inserción. Mientras que la ética fundamental antecede a las normas en una suerte de metamoral, la ética aplicada supone un paso a través de ellas. La ética fundamental se manifiesta mediante la aparición de sus contenidos en los campos de aplicación. Esto justifica el uso del término ética en los dos casos.

Ahora bien, en Husserl, el núcleo firme o punto de referencia está representado por el imperativo categórico que aparece en el terreno de la práctica formal sobre la base de la axiología formal. Por tanto, estas disciplinas representan su "corriente arriba". Por otro lado, el imperativo categórico solo puede dar lugar a una práctica ética si se apoya en los valores explicitados por una axiología material

la propia persona y el otro vinculado a circunstancias mundanas, reside en que una toma de posición personal de carácter racional está condicionada, ya sea exteriormente por las contingencias, ya sea interiormente de un modo libre por una decisión anterior. A este segundo sentido de destino se refiere Husserl en el párrafo final de la Primera Parte de la *Crisis*, que contiene una referencia a la mejor ciencia y conciencia: "Intento guiar, no enseñar, solo intento mostrar y describir lo que veo. No tengo otra pretensión que la de poder hablar primero a mí mismo y de acuerdo con ello también ante otros, según mi mejor ciencia y conciencia (*nach bestem Wissen und Gewissen*), como alguien que ha vivido en toda su seriedad el destino de una existencia filosófica" (HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Op. cit., p. 17). En este mismo sentido, en el proyecto de una carta con destinatario anónimo del año 1935, Husserl escribe: "El hombre vive como ser finito, pero es finito en el horizonte de la infinitud. Su destino es llegar a ser plenamente consciente de esta infinitud y asumirla con plena conciencia – la función para ello es la ciencia absoluta que le crea libres posibilidades de vivir éticamente como hombre que actúa – en dirección hacia el Ideal absoluto que mueve concretamente su espíritu en tanto Dios de la religión" (HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel*. Ed. Karl Schuhmann y Elisabeth Schuhmann. *Husserliana-Dokumente III/9*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 521).

48 Cf. RICOEUR, Paul. "De la morale à l'éthique et aux éthiques". En RICOEUR, Paul. *Le Juste 2*, Paris, Éditions Esprit, 2001, pp. 55-68. Edición castellana: *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid: Trotta, 2008, pp. 42-57.

49 RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990, p. 187.

que se reflejan en una práctica material. Por tanto, estas disciplinas representan su "corriente abajo". En un texto de 1897, Husserl se refiere a dos dimensiones de la ética: "La ética es aquella disciplina científica, más precisamente aquella tecnología (*Kunstlehre*) que investiga los más elevados fines de la vida, pero por otro lado busca exponer también reglas que deben facilitar al individuo que actúa un ordenamiento racional de la vida y el obrar con respecto a estos fines. [...] Hemos caracterizado la ética como disciplina científica y sin embargo a la vez como tecnología, esto es, como disciplina práctica"⁵⁰.

Lo distintivo de la ética husserliana es que tanto la "corriente arriba" como una parte de la "corriente abajo" responden a un saber a priori. En los *Prolegómenos a una lógica pura*, Husserl distingue entre i) las teorías con sus leyes a priori de contenido ideal, ii) el giro normativo que puede darse a estas leyes –por ejemplo, al principio de contradicción le corresponde la regla de que quien ha juzgado que algo es A no puede juzgar que sea no-A–, y iii) las reglas técnicas para la producción del conocimiento científico, es decir, principios metodológicos que se refieren a lo real, tienen su origen en hechos empíricos, y responden preponderantemente a intereses prácticos. Husserl subraya que las leyes no son normas sino que sirven de normas, y, en "el dominio originario y propio de una tecnología (*Kunstlehre*) del pensar científico" establece "la diferencia fundamental entre las normas de la lógica pura y las reglas técnicas de un arte de pensar específicamente humano"⁵¹. Al señalar que las verdades teóricas pueden servir de normas, añade que lo mismo vale para "las verdades de cualquier otra disciplina"⁵².

En virtud de esta analogía, en las Lecciones de 1908-1914, Husserl señala que "una ética pura debería ser el fundamento esencial de un arte (*Kunst*) o tecnología (*Kunstlehre*) del actuar racional humano"⁵³. Elaborando algunas expresiones

50 HUSSERL, E. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-1914, *Op. cit.*, p. 384. Husserl traza también una distinción entre ética y moral. Afirma que la moral solo es una parte de la ética, y que esta abarca la esfera total de la razón práctica "extendida al alcance total del actuar racional" (*Ibid.*, p. 414). La parte moral de la razón práctica tiene como hilo conductor la disposición para y la activación del amor al prójimo, y considera inmoral la disposición y activación del egoísmo y la maldad. Cf., HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, *Op. cit.*, pp. 10-12. Puesto que una reformulación del imperativo categórico se asocia con el tema del amor al prójimo, se refuerza el paralelo con Ricoeur.

51 HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, ed. Elmar Holenstein. *Husserliana* XVIII. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, p. 162 s.

52 *Ibid.*, p. 161. Remitiendo a la dependencia, explicitada en los *Prolegómenos*, de las disciplinas normativas respecto de las disciplinas teóricas, Husserl afirma en un texto de 1926-28: "[...] obtengo verdades puras que están destinadas a ser normas. Toda verdad derivada de la evidencia pura es una auténtica verdad y es una norma" (HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, *Op. cit.*, p. 281).

53 HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* 1908-1914, *Op. cit.*, p. 13.

de Husserl podríamos decir que de la determinación teórica axiológica "Un S es racionalmente valioso" se desprende como norma "Un S debe ser un motivo para la acción", y de la determinación teórica práctica "Un S es un motivo racional" se desprende como norma "Un S debe ser efectivizado". Además, Husserl se refiere a una "pedagogía" ligada a las características empíricas del obrar humano, Así, distingue i) una ética pura como teoría a priori de la acción racional, ii) los giros hacia la práctica que se efectúan a priori y pertenecen a la composición de una disciplinas a priori, y iii), una "tecnología" (*Technologie*) del correcto valorar, querer y obrar que no constituye una disciplina propiamente filosófica⁵⁴.

En las Lecciones de 1920-24, Husserl se ocupa de "un doble sentido que se encuentra en el concepto de tecnología"⁵⁵ en tanto pura o empírica. La tecnología pura es una disciplina científica que se ocupa de verdades referidas a mediaciones técnicas que permiten alcanzar fines determinados. Obra al servicio del conocimiento teórico, y su meta es la infinitud teóricamente organizada de verdades: "Su ámbito teórico está compuesto, pues, de verdades sobre ordenamientos de fines y medios, sobre la adecuación y corrección que les conviene, y correlativamente también sobre los correspondientes actos del sujeto y su racionalidad o irracionalidad, carácter intelectual o no intelectual, etc."⁵⁶. Todo posible fin práctico como categoría unificadora puede determinar una tecnología: el fin de la teoría determina la tecnología lógica con sus reglas para el conocimiento científico; el fin de construir determina la arquitectura o arte de la construcción; el fin de la guerra determina la estrategia; y el fin del obrar en el sentido de la obligación absoluta determina la tecnología ética. En todos los casos, el fin determina los medios apropiados para él y la elección de las verdades a las que se debe recurrir para la fundamentación de las reglas.

Por su parte, sin una fundamentación científica, la tecnología empírica proporciona, consejos, advertencias, indicaciones, prescripciones, etc., sobre medidas de precaución, modos de manipulación, medios auxiliares, etc. Se trata de un sistema de reglas destinado a auxiliar en la práctica a quienes se orientan hacia una cierta meta. Husserl da el ejemplo del estratega. En tanto teórico es una persona cautivada por un interés puro en los problemas estratégicos y, por tanto, se ocupa de una tecnología teórica, es decir, de exposiciones de estrategia relacionadas con campañas militares. Pero en tanto soldado está interesado de modo práctico

54 Cf., *Ibid.*, pp. 50, 141 s.

55 HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, *Op. cit.*, p. 19. Cf. p. 325.

56 *Ibid.*, p. 23. Los temas esenciales de la tecnología pura son tres: un examen de los medios que conducen a un fin, una consideración de los fines que merecen ser efectivizados, y un análisis de la subjetividad capaz de responsabilizarse por el fin. Cf. MONSEAU, Nicolas. "Personne et motivation dans la deuxième éthique de Husserl". En: *Études phénoménologiques*, No. 45-48, 2007-2008, pp. 72-75.

en la guerra y en los medios empíricos para vencer en ella⁵⁷. Esta tecnología empírica, que sigue la línea de las reglas técnicas de los *Prolegómenos* y la pedagogía de las Lecciones de 1908-1914, constituye la disciplina que puede asociarse con el fenómeno de la deliberación analizado por Husserl y con la sabiduría práctica o juicio moral en situación que compone íntegramente la ética posterior o aplicada de Ricoeur.

Husserl ahonda el paralelo entre razón teórica y razón práctica. Por un lado, la lógica es la tecnología del pensar y el juzgar que se dirigen a la verdad, es decir, la tecnología del conocimiento que debe fundamentar reglas prácticas conforme a las cuales se producen teorías. Por otro lado, la ética es la tecnología del obrar, esto es, del actuar correcto o de los fines que nuestro actuar tiene que procurar para ser correcto. La ética está en cierto modo supraordenada como tecnología suprema a todas las tecnologías efectivas y posibles en tanto se ocupa de un deber absoluto y remite como toda tecnología a una ciencia fundante: "A la esencia de todas las tecnologías [...] es inherente que ellas, en correspondencia con la *fundamentación esencial* de su tema, *deben remitir a ciencias que las fundan* y que finalmente *ya no son ellas mismas tecnológicas*. Así se muestra también la ética [...] como *fundada*"⁵⁸. Husserl explica que está fundada en las ciencias apriorísticas y empíricas de la subjetividad porque se ocupa del aspirar, querer y actuar y en la axiología porque la acción se funda en un valorar⁵⁹.

57 Si el sujeto adopta una actitud teórica, se ocupa de la tecnología pura, mientras que, si se encuentra en una actitud práctica, se enfrenta con metas empíricas. Cf. FERRARELLO, S. *Op. cit.*, p. 53.

58 HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, *Op. cit.*, p. 24. Cf., p. 325 ss.

59 En relación con el giro práctico de determinaciones teóricas, merece recordarse también que, en los escritos sobre la "Renovación", Husserl señala que una ciencia a priori pone de relieve que a la esencia de la condición humana racional es inherente una aspiración positiva a una vida que tenga un creciente contenido axiológico y proporcione una satisfacción total (*Gesamtbefriedigung*): "[...] es una aspiración a dar a la vida personal, en relación con sus tomas de posición judicativas, valorativas y prácticas, la forma de la intelección (*Einsichtigkeit*), o sea, en una relación adecuada con ella, la forma de la *legitimidad o de la racionalidad*" (HUSSERL, E. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Op. cit.*, p. 26 [27]). Por tanto, esa ciencia no solo investiga la esencia del espíritu en su pura objetividad sino que posibilita "el enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales que pertenecen a la esencia a priori de la humanidad 'racional', y la *dirección* de la misma praxis fáctica de acuerdo con tales normas, [...]" (*Ibíd.*, p. 7 [5]). Se trata del enjuiciamiento que procede "de acuerdo con normas, según disciplinas apriorísticas normativas de la razón, de la razón lógica, valorante y práctica" (*Ibíd.*, p. 9 [7 s.])

5. Conclusión: la razón práctica como saber

El saber proporcionado por la razón puede analizarse según tres etapas fundamentales en el desarrollo de la ética de Husserl. En contraste con los intentos de contraponerlas⁶⁰, podemos pensar en un desplazamiento y a la vez superposición de temas en que posiciones primeras se transforman sin ser abandonadas por completo. En cada una de las tres etapas está presente la idea, expuesta en el apartado anterior, del giro normativo de una ciencia a priori del ser racional. Se debe tener en cuenta que, en un texto de 1911, Husserl señala que la "expresión provisoria" del imperativo categórico requiere cuidadosos análisis a fin de determinar su "sentido, límites y presupuestos formales"⁶¹.

En un primer momento, al que pertenecen las Lecciones de 1908-1914, nos encontramos con que i) el mundo es tratado como el horizonte determinado de lo accesible y lo posible con exclusión de los horizontes vacíos de lo imposible, ii) el sujeto es un "yo puedo" que ha de hacer lo mejor posible dentro de ese mundo de acuerdo con sus capacidades, y iii) el saber inherente a la razón práctica consiste en la captación de valores por vía del sentimiento en la doble vertiente de una axiología formal y una axiología material que dan lugar a una comparación de valores y se reflejan en una práctica formal y material.

En un segundo momento, al que pertenecen las Lecciones de 1920-1924 y los escritos sobre la "Renovación", i) el mundo se revela como ulteriormente determinado por un horizonte vital y el horizonte comunitario, ii) el sujeto es un "yo puedo" que ha de obrar según su mejor ciencia y conciencia ajustándose a los valores de la persona, y iii) este saber se desenvuelve de acuerdo con las etapas de la toma de conciencia de sí mismo, la conciencia ética, la disposición, la condición de estar en paz consigo mismo y la felicidad. La consideración objetiva de un mundo de bienes cede lugar a una consideración de los actos, disposiciones y habitualidades de los sujetos.

Con posterioridad, la consideración de los actos, habitualidades y disposiciones cede lugar a la explicitación de la finalidad que los orienta. Por eso el imperativo categórico se desvanece tras o se transforma en la exigencia de obrar de acuerdo con ideas-metas. Ya en el tercer artículo sobre la "Renovación" (1923), Husserl comienza a asociar el imperativo categórico con un ideal absoluto. A la exigencia de ser racional es inherente la exigencia de llegar a ser racional bajo el polo que nos guía desde una inalcanzable lejanía, y, por tanto, la exigencia de

60 Cf., PERREAU, Laurent. "La double visée de l'éthique husserlienne: intentionnalité et téléologie". En: *Alter*, No. 13, 2005, pp. 11-34.

61 HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Op. cit., p. 221.

"hacer en cada momento del tiempo lo que en él sea lo mejor posible, y así llegar a ser siempre mejor (*immer besser zu werden*) según las posibilidades que el tiempo ofrece"⁶². Si la estructura determinada del horizonte permite decidir lo mejor en cada esfera práctica, su indeterminación abierta muestra que el ideal de hacer lo mejor posible es un ideal relativo de perfección. Así como todo objeto y todo acto se encuentran en medio de los horizontes infinitos, todo ideal relativo se desarrolla en medio de horizontes infinitos, y sobre la base de ellos lleva en sí el sello de la infinitud porque se orienta hacia un ideal absoluto de perfección que trasciende toda finitud. La serie de aumento en la perfección termina en un punto límite como máximo, del mismo modo que la serie de disminución de la impleción tiene su límite en el punto cero. Husserl señala que me encuentro siempre en un horizonte abierto de posibilidades prácticas, y tengo siempre la posibilidad de avanzar de valores inferiores a valores superiores porque cada valor producido tiene un horizonte abierto e infinito de posibilidades de valor. De ahí emerge la exigencia de "progresar de lo mejor posible de cada etapa a lo mejor posible de cada etapa siguiente, y así *in infinitum*", de modo que "la infinitud abierta de un progreso de la generación de valor es exigida como infinitud, como obligación de seguir avanzando"⁶³. La forma de desarrollo implica una continua autoelevación mediante el pasaje de la imperfección a la menor imperfección en vista del ideal absoluto de la perfección. La toma de conciencia del proceso teleológico es un saber que implica una recompreensión secundaria en una reflexión sobre lo que ya se ha llevado a una relativa consumación. Se debe tener en cuenta que el telos de la racionalidad es una meta innata no solo para cada individuo en tanto idea de su verdadero yo, sino también para la humanidad en tanto idea de una humanidad auténtica. Husserl declara que ambas ideas se encuentran "en estrecha relación"⁶⁴, de modo que el imperativo categórico individual implica el ser miembro de la comunidad de una manera justa y el imperativo categórico de la comunidad implica el imperativo individual porque cada vida es parte de la comunidad.

En suma, en esta tercera etapa de la ética husserliana –relacionada con los análisis del mundo de la vida–, se advierte que i) el mundo se examina de acuerdo con la indeterminación que está implícita en los horizontes y permite extrapolar ideas, ii) el sujeto es un "yo puedo" guiado por la exigencia de llegar a ser racional, y iii) el saber inherente a la razón práctica está centrado en el desvelamiento de una teleología infinita a la que hemos de adaptar nuestra acción. Más allá del in-

62 HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), *Op. cit.*, p. 36 (38). Husserl formula la exigencia no solo de hacer lo mejor en la situación momentánea sino también de llegar a ser siempre mejor, de modo que el ideal del ser perfecto comprende el ideal del devenir perfecto. Cf. SEPP, Hans Rainer. *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*. Freiburg / München: Karl Alber, 1997, p. 163.

63 HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil*, *Op. cit.*, p. 350 s.

64 HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), *Op. cit.*, p. 118.

terés práctico, y del interés teórico que se encuentra al servicio de la vida práctica o pone entre paréntesis los intereses de la vida práctica, Husserl examina una tercera actitud que realiza una síntesis entre la teoría y la práctica bajo el modo de la infinitud. La teoría no solo puede estar al servicio de la praxis o prescindir de ella, sino que puede asociarse con la esfera práctica concebida en toda su universalidad, de modo que da lugar a una "síntesis de la universalidad teórica y de la praxis universalmente interesada"⁶⁵. Husserl se refiere al "desamparo existencial" de la humanidad que solo puede sustentarse en un suelo firme, si se convierte en una "humanidad a partir de la razón pura" mediante la realización progresiva de "una ciencia universal verdadera y auténtica a partir de una fundamentación última"⁶⁶. En el pasaje final del manuscrito que ha sido publicado como conclusión del texto principal de la *Crisis*, Husserl afirma "que la razón no admite ninguna diferenciación en 'teórica', 'práctica', 'estética' o lo que fuere, que el ser humano es un ser teleológico y un deber ser, y que esta teleología impera en todas y cada una de las actividades y proyectos de un yo, [...]"⁶⁷.

Bibliografía

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Ed. Walter Biemel. *Husserliana* VI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. Edición castellana: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Mit ergänzenden Texten*. Ed. Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp. *Husserliana* XXVII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989. Edición castellana: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Barcelona/Iztapalapa (México): Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*. Ed. Ullrich Melle. *Husserliana* XXVIII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988.

HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*. Ed. Henning Peucker. *Husserliana* XXXVII. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2004.

65 HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Op. cit., p. 329.

66 *Ibid.*, p. 200.

67 *Ibid.*, p. 275 s.

IRIBARNE, Julia V. *De la ética a la metafísica*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional/San Pablo, 2007.

MELLE, Ullrich. "The Development of Husserl's Ethics". En: *Études phénoménologiques*, N° 13-14, 1991, pp. 115-135.

MELLE, Ullrich. "Edmund Husserl: From Reason to Love". En: DRUMMOND, John J. y EMBREE, Lester (Eds.). *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook. Contributions to Phenomenology* 47. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 229-248

RICOEUR, Paul. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. Paris: Éditions du Seuil, 1986. Edición castellana: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica* II. Trad. Pablo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990. Edición castellana: *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira Calvo. México/Madrid: Siglo Veintiuno, 1996.

RICOEUR, Paul. *Le Juste* 2. Paris: Éditions Esprit, 2001. Edición castellana: *Lo justo* 2. *Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Trad. T. D. Moratalla y A. D. Moratalla. Madrid: Trotta, 2008.

La lógica práctica y la noción de hábito

Practical logic and the notion of habit

GRACIELA RALON DE WALTON
Universidad Nacional de San Martín
Argentina

Recibido: 27/01/2010
Aprobado: 02/03/2010

Resumen:

El hábito constituye, desde una perspectiva fenomenológica, un tema de reflexión privilegiado para acceder a la descripción de la correlación cuerpo-mundo. Nuestro interés radica en destacar los elementos comunes, que, desde las perspectivas de Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur y Pierre Bourdieu, autorizan una reconsideración de esta noción. Nuestro objetivo es mostrar su carácter dinámico y productivo sin desconocer los peligros a los que está expuesto. La primera parte presenta el tema en cada uno de los autores, y la segunda intenta destacar en qué sentido la fenomenología ofrece una visión renovada del hábito válida para diferentes campos de acción.

Palabras clave: hábito, cuerpo, mundo, praxis, prácticas sociales, espontaneidad, automatismo, analogía.

Abstract:

From a phenomenological point of view, habit provides a privileged theme for a reflection that attempts to describe the correlation between the lived body and the world. Our interest is to highlight common elements that, in the views of Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Pierre Bourdieu, render possible a reconsideration of the notion. The purpose of the article is to show its dynamic and productive character without overlooking the risks to which it is exposed. A presentation of the theme in each of these authors is afforded by the first part, and the aim of the second part is to show how phenomenology develops a new view of habit that is valid in different fields of action.

Key words: habit, lived body, world, praxis, social practices, spontaneity, automatism, analogy.

La fenomenología genética, al retomar la noción de hábito en el sentido de *hexis*, permitió no solo ligar los hábitos a la existencia monádica como estilo personal sino también a las habitualidades sociales que habitan en las comunidades intersubjetivas. Esta doble significación del hábito se hace explícita, según perspectivas diferentes, en la fenomenología posthusserliana. En el plano filosófico tanto Maurice Merleau-Ponty como Paul Ricoeur son deudores de dicha fenomenología, que no desconoce el sentido clásico de la noción de hábito¹. Por otra parte, desde la sociología, Pierre Bourdieu reconoce que los *habitus* en tanto una especie de "hipótesis prácticas" prefiguran nuestro modo de percibir y actuar. En los tres pensadores la noción de hábito implica una relación fundamental con el cuerpo y el mundo. La *hexis* corporal ilustra, de manera específica, que el cuerpo a través de los hábitos es solidario de todo un sistema de objetos investidos de significaciones y valores sociales. De esta manera, el hábito constituye un punto de reflexión privilegiado para acceder a la descripción de la correlación cuerpo-mundo.

Nuestro interés radica en destacar los elementos comunes que, desde las perspectivas señaladas, permiten una reconsideración de esta noción con la intención de mostrar, especialmente, su carácter dinámico y productivo sin desconocer los peligros a los que está expuesta. Con la intención de arrojar claridad sobre la exposición realizaremos, en una primera parte, una breve presentación del tema en cada uno de los autores. En la segunda parte, intentaremos poner de manifiesto en qué sentido la fenomenología ofrece una visión renovada del hábito válida para diferentes campos de acción.

1 *Hexis* es un término del vocabulario técnico aristotélico que es traducido comúnmente por "disposición estable". En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles expresa lo esencial de la *hexis* en los siguientes términos: "un hábito se define por sus propiedades y por aquello a lo que se refiere" (ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, IV, 4, 1122 b1). Esto significa que un estado habitual se define por sus actos, pero también, y esto es el eje del razonamiento, por sus objetos. Así, la *hexis* sería una manera de ser que da cuenta a la vez tanto de la habitualidad subjetiva como de una típica objetiva. Cf. RODRIGO, Pierre. "La dynamique de l'*hexis* chez Aristote. L'état, la tenue et la limite". En: *Alter. Revue de phénoménologie. L'habitude*, No. 12, 2004, pp. 11-25.

1. Presentación de la noción de hábito desde diferentes perspectivas

a) La noción de hábito desde la perspectiva merleau-pontiana

La lectura merleau-pontiana de la noción de hábito parte de la estrecha relación entre percepción y motricidad. Entre sentir y adoptar una actitud respecto del mundo exterior hay un lazo esencial: "todo movimiento se desarrolla sobre un fondo perceptivo y toda sensación implica una exploración motriz o una actitud del cuerpo. Inversamente, todos los movimientos de un sujeto transcurren sobre un fondo de percepciones"². Recordemos, brevemente, que para Merleau-Ponty ser un cuerpo es confundirse con un cierto mundo, y que la conciencia no hace más que continuar una tarea de dar sentido que ya ha sido efectuada por el cuerpo. El cuerpo mismo posee su propio tipo de intencionalidad que opera antes de una toma de conciencia explícita del mundo. Esta intencionalidad corporal o motriz nos pone en presencia de los objetos y establece la unidad del mundo antes de las operaciones que irradian del yo. Para Merleau-Ponty, el mundo percibido no es el correlato de la conciencia sino el correlato del cuerpo propio que contiene en sí un saber latente, habitual o sedimentado del mundo. El cuerpo contiene una "lógica del mundo" en el sentido de un proyecto total latente que es anterior a las percepciones particulares pero que es explicitado en cada una de ellas: "Tener un cuerpo es poseer un montaje universal, una típica de todos los desarrollos perceptivos y de todas las correspondencias intersensoriales más allá del mundo que percibimos efectivamente"³. Por su parte, el mundo se presenta como "el horizonte de todos los horizontes"⁴ que garantiza por debajo de las rupturas de la vida personal e histórica una unidad dada.

Nuestra motricidad es un poder efectivo que lleva consigo una praxis. La iniciación cinética, al igual que la percepción, es una manera originaria de referirse al objeto que revela que el fondo sobre el que se dibuja el movimiento no puede ser considerado como una representación asociada de manera exterior con el movimiento sino que lo anima y lo orienta. Aunque no es el tema específico de este trabajo, es importante aclarar que tanto los movimientos concretos como los abstractos se realizan sobre este fondo dado. Así, mientras que el movimiento concreto muestra que su fondo es el mundo dado, el movimiento abstracto pone de relieve que su fondo es construido. Esto significa, que el movimiento abstracto superpone al espacio físico un espacio virtual sin que esto implique la anula-

2 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Dijon-Quetigny: Cynara, 1988, p. 180.

3 MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945, p. 377.

4 *Ibidem*.

ción del fondo dado. Por lo tanto, el espacio de conocimiento expresa también un espacio práctico. Con otras palabras, el conocimiento está fundado sobre la praxis. Las nociones elementales de punto, superficie, etc., tienen sentido para un sujeto afectado de localidad y situado en el espacio en el que se desenvuelve el espectáculo. Ahora bien, solo a partir de este reconocimiento se puede concluir que el espacio del conocimiento es relativamente independiente. Es esta relativa autonomía de las superestructuras lo que permite afirmar que somos seres conscientes porque somos capaces de movernos y que somos capaces de movernos porque somos conscientes⁵.

En el capítulo dedicado a "La espacialidad del cuerpo propio", Merleau-Ponty privilegia la motricidad como la esfera primaria donde se engendra el sentido de todas las significaciones del mundo. Aplicada al cuerpo la palabra "aquí" no designa una posición determinada en relación con coordenadas exteriores, dado que, para el cuerpo, el "aquí" se convierte en el lugar de cierta praxis, "[...] el anclaje del cuerpo activo en un objeto, la situación del cuerpo frente a sus tareas"⁶. La espacialidad del cuerpo propio se realiza mediante la acción y es a través de un análisis del movimiento propio como se puede alcanzar una mejor comprensión de tal espacialidad. La percepción del movimiento más simple supone un sujeto espacialmente situado, la "*espacialidad de situación*", y permite reconocer que el movimiento como cambio de lugar o reconocimiento de ciertas formas geométricas, la "*espacialidad de posición*", es una formulación final de nuestra experiencia carnal del movimiento. Las investigaciones de la teoría de la forma, en las que Merleau-Ponty se apoya para llevar a cabo sus elaboraciones, han mostrado que la percepción del movimiento depende de la estructura del campo, la cual implica el cuerpo como ser encarnado y sujeto de habitualidades. Más precisamente, la espacialidad del cuerpo propio es el tercer término de la estructura "figura-fondo", y toda figura se dibuja sobre el doble horizonte del espacio exterior y del espacio corporal que forman un sistema práctico.

El hábito ilustra de manera eminente la relación percepción-motricidad. Merleau-Ponty caracteriza el hábito a partir de tres notas. Se trata de: "un saber que está en las manos", que "se da al esfuerzo corporal" y "que no puede traducirse por una designación objetiva"⁷. El hábito no es ni un conocimiento ni un automatismo. Lo que el individuo adquiere en el aprendizaje de un hábito es "una aptitud para responder a un cierto tipo de situaciones de acuerdo a una cierta forma de

5 Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris: Gallimard, 1968, p. 17.

6 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception, Op. cit.*, p. 117.

7 Cf., *Ibid.*, p. 168.

solución. La operación del hábito es, por lo tanto, corporal y espiritual”⁸. Las respuestas y las situaciones se reúnen por “una comunidad de sentido”. Así, por ejemplo, para adquirir el hábito de bailar no basta con encontrar por medio del análisis la fórmula del movimiento y tratar de recomponer su coreografía guiándose por un modelo ideal y por la ayuda de movimientos ya adquiridos, sino que es necesario que el cuerpo atrape el movimiento: “La adquisición del hábito es la captación de una significación, pero también la captación de una significación motriz”⁹. Esto es posible porque los miembros del cuerpo forman un sistema, y por eso siempre se “sabe”¹⁰, dentro de un espacio vivido, dónde se encuentran los miembros y qué relación tienen con el mundo circundante. En cada uno de los órganos se experimenta la posesión indivisa y global de los restantes de modo que percatarse de la posición de uno implica un saber acerca de la posición de los demás. Por eso Merleau-Ponty habla de un esquema corporal que coordina y organiza las actividades del cuerpo. El esquema corporal se presenta como “un resumen de nuestra experiencia”¹¹. De ahí que la reconfiguración del cuerpo habitual mediante la adquisición de hábitos no sea otra cosa que “una renovación y una reconstitución del esquema corporal”¹². El esquema corporal es “una forma de conciencia global de mi postura en el mundo intersensorial”¹³. Permite no solo describir de una manera nueva la unidad del cuerpo, sino también, a través de ella, describir la unidad de los sentidos y la unidad del objeto, y, en última instancia la unidad del mundo. Gracias al esquema corporal, mi cuerpo es un sistema ya hecho de equivalencias y transposiciones sensoriales por las cuales las experiencias de los diversos sentidos se comunican entre sí. Experiencias sensoriales diversas se reúnen de tal modo que fundan la “unidad antepredicativa del mundo

8 MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Op. cit., p. 561.

9 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, Op. cit., p. 167.

10 La practognosia es un saber “del cuerpo respecto de sus posibilidades prácticas. En sus movimientos el cuerpo se percata de su posición actual, es decir, de la ubicación de sus órganos y de su relación con el mundo circundante, a la vez que retoma todas las posiciones anteriores y anticipa las ulteriores. Así, la practognosia es la autopercatación que el esquema corporal tiene de sí mismo en tanto sistema conformado por el cuerpo y su entorno. Es originaria porque está supuesta por todo otro tipo de saber. En términos husserlianos, se puede decir que es a la vez originaria (*ursprünglich*), porque instituye el primer saber que el cuerpo tiene de sí, y original (*original*), porque da en carne y hueso aquello de lo que se percata, esto es, la posición del cuerpo y su relación con el mundo circundante. Todo conocimiento sobre el movimiento corporal en el orden de la representación tiene que remitir retrospectivamente en última instancia a la practognosia como conocimiento originario de ese movimiento frente al cual todo otro saber es derivado. Además, no hay practognosia sin que haya a la vez un movimiento corporal y por eso se trata de un conocimiento que se da siempre de un modo original. Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, Op. cit., p. 164.

11 *Ibid.*, p. 119.

12 *Ibid.*, p. 116.

13 *Ibidem*.

percibido"¹⁴. Comentando un texto de Proust acerca de la memoria del cuerpo, Merleau-Ponty afirma que el fundamento de la asociación reside en la corporalidad y su praxis: "Si el sabor, el olor, los contactos, los ruidos del agua [...] mediatizan la memoria auténtica, es porque las percepciones marginales, preobjetivas, no distantes, que tapizan la conciencia [...] expresan el *nexo* carnal cuerpo-mundo"¹⁵.

En segundo lugar, queremos señalar que el carácter plástico del hábito se pone de manifiesto por la capacidad de transposición que caracteriza al cuerpo. Desde esta perspectiva, nos interesa señalar que la plasticidad del esquema corporal no es caótica ni fortuita, sino que sigue una lógica que Merleau-Ponty intenta bosquejar. Los trabajos de Head le muestran que ella opera según un sistema de analogías intrasensoriales y sensoriomotrices. La noción de sistema de equivalencias adquiere en la fenomenología merleau-pontiana un lugar central puesto que allí subyace una función general de transposición tácita¹⁶. Se trata de un principio de comprensión sin explicación analógica, una síntesis sin análisis, cuyo rigor no necesita ser explicitado a través de razonamientos. Por lo tanto, las trasposiciones, que se llevan a cabo entre los diferentes partes del cuerpo o entre los diferentes sentidos no son el resultado de un proceso de análisis producido por una conciencia reflexiva ni la consecuencia de una mera asociación causal. Asimismo, las asociaciones, los parentescos o las afinidades son posibles en virtud de que la estructura del mundo sensible es también la de un sistema de equivalencias.

Los hábitos adquiridos por un grupo de músculos "pueden transferirse inmediatamente a otro: mi escritura en el pizarrón se parece a mi escritura sobre el papel, aunque los músculos interesados en uno y otro lado no sean los mismos"¹⁷. Hay en nuestros hábitos "algo de general que permite justamente estas substituciones"¹⁸. Los hábitos no son del orden del en sí, sino que implican la constitución de poderes, y esto significa la capacidad de percibir un problema y una situación de cierto tipo, el establecimiento de un existencial por el cual la generalización de la experiencia puede ser utilizada en otras situaciones. Más precisamente, se trata de una típica de las situaciones y de las prácticas que dominan en el presente. Ahora bien, esta generalidad del cuerpo, puesta de manifiesto tanto en la relación con las cosas como con los otros comienza con el carácter

14 *Ibid.*, p. 272.

15 MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*. Paris : Belin, 2003, p. 255.

16 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, *Op. cit.*, p. 36.

17 MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953, p. 30.

18 *Ibidem*.

analógico del hábito cuya unidad no depende ni de un montaje mecánico ni de una síntesis intelectual sino del sentido de la situación¹⁹.

b) La noción de hábito en Paul Ricoeur

La noción de hábito junto con la de saber-hacer-preformado (*savoir-faire-préformé*) y la de emoción constituyen en *Lo voluntario y lo involuntario* las tres funciones involuntarias de movimiento y se ubican dentro de lo involuntario relativo; más específicamente, constituyen los poderes corporales. Por un lado, lo involuntario práctico implica una triple espontaneidad que a cada instante se encuentra a punto de dissociarse del dominio de la voluntad. De ahí la dualidad dramática de lo involuntario y lo voluntario. Por otro lado, la unidad misteriosa del alma y el cuerpo se encuentra ya presente en la inherencia del movimiento a la idea, en el enlace de movimiento y pensamiento, que tiene lugar en el ámbito de lo involuntario, por ejemplo, en el saber-hacer-preformado a través del enlace del movimiento con la señal percibida, y en la emoción a través del enlace del estremecimiento del cuerpo con la irrupción de lo nuevo. En virtud de esta inherencia del movimiento a la idea que se encuentra ya en el plano corporal del movimiento involuntario, el cuerpo está presto para el movimiento voluntario. Puesto que el movimiento involuntario implica ya un lazo viviente de idea y acto más acá del esfuerzo mismo, el esfuerzo puede operar la síntesis de diferentes fuentes de movimiento bajo un pensamiento.

Debido a la estrecha relación entre el saber hacer preformado y el hábito, centraremos la exposición en esta relación y, solo nos referiremos a la emoción a fin de marcar las diferencias con el hábito. Según Ricoeur el componente más elemental de la conducta humana y germen de todos los movimientos que podemos aprender es una especie no refleja de movimientos innatos o preformados. Son los movimientos del saber-hacer-preformado que se distinguen de los reflejos. A diferencia de estos otros movimientos primitivos, los reflejos son incontenibles o incoercibles, y, por lo tanto, no asimilables a una síntesis voluntaria. Muy diferente es el caso de los movimientos que Ricoeur llama saber-hacer-preformado, porque antes de todo aprendizaje, el sujeto posee "un uso primitivo de nuestro cuerpo en relación con los objetos percibidos"²⁰, más específicamente; un primer poder de obrar no aprendido aparece ligado a los signos discriminantes del mundo percibido. Hay conjuntos sensorio-motores preformados, por ejemplo, el enlace de la mano con la mirada que son anteriores a todo aprendizaje y a todo saber

19 SAINT AUBERT, Emmanuel de. "C'est le corps qui comprend'. Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty". En: *Alter. Revue de phénoménologie. L'habitude*, No. 12, 2004, pp. 105-128.

20 RICOEUR, Paul. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1963, p. 217.

sobre nuestro cuerpo: "Desde que el mundo me está presente, yo sé hacer algo con mi cuerpo sin tener un conocimiento expreso de mi cuerpo o del mundo"²¹.

Ricoeur aclara que, el término "saber" ofrece la ventaja de ser puramente descriptivo y de no prejuzgar sobre el impulso que conmueve, ni sobre la instancia superior que lo ordena, y que el término "preformado" hace referencia a la acción de las cosas sobre nosotros. Los saber-hacer-preformados son esquemas de una acción reglada por el ver, el oír etc., esto es, que se ajusta a la presencia del mundo. Sobre estas acciones regladas se construyen al infinito gestos nuevos. En suma, esta primera función involuntaria del movimiento es el enlace preformado de formas motrices muy flexibles con percepciones reguladoras. Hay una coordinación interior de movimientos coordinada a su vez con un sistema de objetos reguladores.

Se trata de un primer uso del cuerpo propio, anterior a todo conocimiento teórico del cuerpo y a todo aprendizaje práctico del movimiento. Hay una autonomía relativa del reflejo con respecto al comportamiento global que se manifiesta en su débil dependencia con respecto a las necesidades y a otros impulsos afectivos. El saber hacer es reglado o comandado por los objetos percibidos, pero estos objetos solo son eficaces bajo la condición de un impulso afectivo que se presta al dominio de la voluntad. Reciben su sentido de la necesidad que los anima y dispone de tales movimientos o gestos elementales. Se subordina pues, a impulsos afectivos de modo que luego puede subordinarse a intenciones voluntarias. El saber-hacer-preformado sustenta todo el desarrollo ulterior de la acción humana. Son esquemas de acción que se conforman o ajustan a la presencia perceptiva del mundo y que sirven de "células melódicas" a todos los hábitos del cuerpo²². Encuentran su ejemplo en el niño de días que lanza la mano en dirección del objeto visual o en el niño de meses que esboza los movimientos del andar. Antes de considerar las notas que Ricoeur le atribuye al hábito, queremos señalar que, por una parte, el hábito aparece como lo que no se encuentra preformado sino que debe ser conquistado por una actividad y, por la otra, el hábito se alinea sobre lo preformado y participa "en esta familiaridad y al mismo tiempo en esta extrañeza de la vida tan próximo a nosotros y tan desconcertante para la conciencia despierta"²³.

Ahora bien, por su origen, el hábito se define como "aprender"; por la manera en que afecta a la voluntad, el hábito es "contraído"; y, por su valor de uso aparece como el "poder de". De acuerdo a estas tres notas, Ricoeur afirma que, "cuando digo: tengo el hábito de..., 1° designo un carácter de la historia de mis actos: he

21 *Ibid.*, p. 218.

22 Cf., *Ibid.*, p. 234.

23 *Ibid.*, p. 366.

'aprendido'; 2° aparezco ante mí mismo afectado por dicha historia: he 'contraído' el hábito; 3° significo el valor de uso del acto aprendido y contraído: yo 'sé', yo 'puedo'"²⁴. En primer lugar, el hábito significa que yo he aprendido. El hábito se da como algo que no es preformado sino adquirido por una conquista de la actividad que evoca "el tiempo de vida" a través del cual el cuerpo se familiariza con el mundo tanto en el ámbito motriz como en el intelectual; más precisamente, los hábitos son "maneras *adquiridas* de existir"²⁵. Hay una función específica de formación de hábitos que es involuntaria. El ejercicio tiene el poder espontáneo, es decir, no querido en sí mismo, de extraer ciertas formas a partir de la actividad de la percepción, del movimiento, de la evocación imaginativa, del juicio, etc. Estas formas se aíslan y se asimilan a la misma actividad. Hay una actividad de segregación e integración que separa y organiza estas formas. La voluntad puede activar o impedir la constitución de los hábitos, pero esa actividad de segregación e integración tiene lugar con independencia de la voluntad. Entre estas formas se encuentran formas perceptivas o prepercepciones que ayudan a orientarse entre los objetos nuevos de la percepción, formas de pensamiento o preconcepciones que condensan pensamientos anteriores, y formas motrices que surgen del aprendizaje de un movimiento y facilitan el ejercicio de movimientos emparentados.

En segundo lugar, decir "Yo tengo el hábito de" significa decir que yo aparezco afectado por una historia en el sentido de que "yo he 'contraído'" el hábito. Lo que aprendo se convierte en algo contraído. El hábito me afecta a la manera de una cuasi-naturaleza o segunda naturaleza: "Lo que ha sido iniciativa y actividad deja de serlo para operar a la manera de los órganos que la vida ha creado, o mejor según esta primitiva sabiduría que rige a los saber-hacer-preformados [...]"²⁶. Ahora bien, el hábito no debe ser confundido con la realización de ciertas prácticas como, por ejemplo, levantarse temprano cuando no se está dispuesto a hacerlo, tomar una ducha fría a pesar del disgusto, efectuar prácticas ascéticas a pesar de la repugnancia, etc. Si bien exhiben cierta regularidad y requieren un esfuerzo, estos casos no implican una adquisición duradera.

Aunque, como ya adelantamos, no realizaremos un tratamiento detenido de la emoción, conviene tener presente que, mientras que el hábito mantiene una relación de convergencia con los saber-hacer-preformados a los que prolonga, su relación con la emoción es una relación antitética. Mientras que el hábito es adquirido a través de una duración, la emoción sorprende. Por un lado, está el fruto de la duración y el prestigio de lo antiguo. Por el otro, está la fuerza de lo inmediato y la irrupción del instante. Así, como veremos más adelante, los peligros

24 *Ibíd.*, p. 264.

25 *Ibíd.*, p. 265.

26 *Ibíd.*, p. 266.

del hábito son inversos a los de la emoción. Son los peligros del sueño y el orden inerte frente a los peligros del desorden y la agitación.

En tercer lugar, decir "yo tengo el hábito de" significa "yo sé hacer" o "yo puedo hacer", por ejemplo, yo sé nadar, yo puedo tocar el piano. El hábito es un poder, es decir, una capacidad para resolver según un esquema disponible un cierto tipo de problemas. Este poder no solo atañe a la esfera motriz sino que se hace extensivo a la esfera mental. El caso del lenguaje resulta paradigmático. En el poder de hablar, por ejemplo, el hábito motriz se encuentra impregnado por el discurso. Así, los esquemas verbales, gramaticales y sintácticos instituyen una "continuidad y una simbolización mutua entre el sentido de mi pensamiento, el sentido de mi palabra y el sentido de mi acción"²⁷. En esta misma línea Merleau-Ponty destaca que lo mismo que resulta válido para las adquisiciones motrices lo es para el "mundo de los pensamientos", porque hay una sedimentación de nuestras operaciones mentales que nos permite dar cuenta de los conceptos y de los juicios adquiridos. Así como la percepción fisionómica dispone alrededor del sujeto un mundo que le habla de sí mismo, hay también una especie de panorama mental, "[...] una fisionomía de las cuestiones, de las situaciones intelectuales como la investigación, el descubrimiento, la certidumbre"²⁸.

c) La noción de *habitus* en la sociología de Pierre Bourdieu

La paradoja pascaliana según la cual, "por el espacio, el universo me comprende y me absorbe como un punto, por el pensamiento, yo lo comprendo"²⁹ permite, según Pierre Bourdieu, escapar a la alternativa entre objetivismo y subjetivismo planteada dentro del campo de las ciencias sociales. La comprensión práctica exige situarse más allá de la alternativa de la cosa y de la conciencia. El principio de la acción no se atribuye ni a un sujeto enfrentado al mundo en una relación de conocimiento ni a un medio que ejerce sobre el sujeto una especie de causalidad mecánica.

Hay una comprensión inmediata del mundo familiar porque el cuerpo posee la capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado de modo duradero por él. En palabras de Bourdieu, "el agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo

27 *Ibid.*, p. 276.

28 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, *Op. cit.*, p. 151.

29 BOURDIEU, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 173.

en el que actúa”³⁰. La principal función del hábito es restituir el aspecto activo del conocimiento, que otorga al agente “un poder generador y unificador”. Así, la capacidad de elaborar la realidad social no es la de un sujeto trascendente sino la de un “cuerpo socializado”³¹.

La correlación *habitus*-campo implica que en la medida en que los *habitus* incorporan el principio de visión del orden social, éstos engendran prácticas ajustadas a ese orden y son percibidas por quienes los realizan como realizaciones sensatas, adecuadas, sin ser la consecuencia de la obediencia a un orden impuesto o a reglas arbitrariamente establecidas. Esto es posible en virtud de una intencionalidad práctica, que arraiga en “una manera de mantener y llevar el cuerpo (*una hexis*), una manera de ser duradera del cuerpo duraderamente modificado que se engendra y se perpetúa, sin dejar de transformarse, continuamente, en una relación doble, estructurada y estructuradora, con el entorno”³².

Resulta interesante destacar que la dupla *habitus*-campo de la acción, estriba en el encuentro entre dos historias: “entre la historia hecha cuerpo y la historia hecha cosa, o, más precisamente, entre la historia objetivada en las cosas en forma de estructuras y mecanismos, y la historia encarnada en los cuerpos, en forma de *habitus*”³³. Se trata de una complicidad casi mágica entre dos productos de la historia. De esta manera el *habitus* producto de la historia produce historia de acuerdo a los principios engendrados por ella, y asegura “la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios (*schèmes*) de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo”³⁴.

Las prácticas sociales poseen una lógica práctica porque se guían por unos principios que poseen coherencia, es decir, unidad y regularidad pero también vaguedad e irregularidad, que son compatibles con las condiciones objetivas del campo, y que, asimismo, son prácticos en el sentido de cómodos o fácilmente manejables porque se rigen por una lógica pobre y económica. Los *habitus* son prácticamente sustituibles y, por ello sólo pueden engendrar unos productos sistemáticos, pero de una coherencia aproximativa y vaga que no resisten a la prueba de la crítica lógica. Al dotar a los agentes de un sentido práctico, los *habitus* permiten, sin reflexión ni mecanicismo captar “aquello de lo que trata”, y producir

30 *Ibid.*, p. 180.

31 Cf., *Ibid.*, p. 181.

32 *Ibid.*, p. 190.

33 *Ibid.*, p. 198.

34 BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991, p. 95.

prácticas ajustadas a las exigencias de la situación o del campo. El sentido práctico, "necesidad social devenida naturaleza", al convertirse en "principios motores (*schèmes*) y automatismos corporales", hace que las prácticas, [...] sean sensatas, es decir, estén habitadas de sentido común"³⁵. A partir de un pequeño número de principios prácticos, la sociedad transmite los principios del arte de vivir y un dominio práctico.

El proceso de incorporación del *habitus* se realiza a través de una lógica práctica transmitida de adultos a niños por *mimésis*, por un lenguaje cuerpo a cuerpo, a través de la enseñanza de técnicas corporales por medio de las cuales los arbitrarios culturales devienen naturaleza. "Lo que se aprende por el cuerpo no es un saber que se posee, que uno podría tener delante de sí, "sino algo que se es"³⁶. La creencia práctica no es ni un estado del alma ni una decisión voluntaria sobre un conjunto de creencias, sino un "estado *del cuerpo*"³⁷. Más precisamente: "El cuerpo cree en lo que juega: llora cuando mima la tristeza. No representa lo que juega, no memoriza el pasado, *actúa* el pasado, anulado así en tanto que tal, lo revive"³⁸.

2. El Hábito Como Forma Dinámica En La Relación Cuerpo-Mundo

Intentaremos en esta segunda parte extraer algunas conclusiones implícitas en las concepciones expuestas en la primera parte. Como hilo conductor resulta interesante tener presente el siguiente texto:

La incorporación de un hábito verdadero para el viviente, es la incorporación de una forma susceptible de transformarse. La máquina ejecuta un montaje previsto para un número finito de casos. El margen de improvisación de la máquina es demasiado estrecho. La máquina funciona, el animal vive, es decir, que él reestructura su mundo y su cuerpo. [...]No hay sentido operante en el interior de la máquina, sino solamente en el interior del viviente³⁹.

En primer lugar, para los tres autores, el hábito no es ni un conocimiento ni un automatismo. Lo que el individuo adquiere en el aprendizaje de un hábito es, como ya adelantamos, la capacidad para responder a ciertas situaciones. Se trata de una típica de las situaciones y de las prácticas que dominan en el presente,

35 *Ibid.*, p. 118.

36 *Ibid.*, pp. 124-125.

37 *Ibid.*, p. 117.

38 *Ibid.*, p. 124.

39 MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Éditions du Seuil, 1995, p. 215.

por la cual las respuestas y las situaciones se reúnen porque comparten un mismo sentido. Es importante tener en cuenta que las respuestas ofrecidas por los *habitus* obedecen a una confrontación y reactivación constante entre la objetivación en los cuerpos y la objetivación en las instituciones. Con otras palabras, el *habitus*, formado a lo largo de una historia particular que impone su lógica a la incorporación en el cuerpo y, por medio de la cual los agentes participan de la historia que se objetiva en las instituciones, permite no solo habitar en ellas sino mantenerlas activas. Al hacer revivir el sentido que se encuentra depositado en las instituciones pero imponiéndoles las revisiones y transformaciones que el *habitus* como sentido práctico realiza, se engendra una historia que no solo asegura la presencia activa de las prácticas pasadas como "materialización de la memoria colectiva"⁴⁰ sino que le otorga al *habitus* la posibilidad de inventar.

En esta misma dirección P. Ricoeur señala una "espontaneidad" específica del hábito que atañe no solo al reconocimiento de la capacidad de poder hacer algo, sino también al reconocimiento de una "presencia oscura" del poder por el cual el hombre descubre que ha sido investido por una nueva capacidad. Esta convicción anticipa, por un lado, la facilidad con la cual a partir de un signo puede responder a una nueva solicitud que proviene del mundo. Esta espontaneidad del hábito propia de la espontaneidad de la vida mantiene viva la capacidad de asombro, por ejemplo, "asombro de ver las cifras presentarse solas cuando estoy contando, a las palabras agruparse y adoptar un sentido cuando hablo una lengua extranjera, asombro de sentir que 'este' cuerpo responde al ritmo del vals"⁴¹. Así, existe una relación de improvisación entre la intención que reclama un sentido y la respuesta proveniente del cuerpo y de la inteligencia. La adquisición de un hábito no consiste en "repetir" sino en "inventar"⁴². Pero la invención se realiza siempre en base a lo familiar, que ha sido adquirido y que constituye para Ricoeur una especie de segunda naturaleza: "Lo adquirido se alinea sobre lo preformado y participa de esta familiaridad y al mismo tiempo de este extrañamiento de la vida tan próxima a nosotros y tan desconcertante para la conciencia despierta"⁴³.

Respecto de la teoría de Bourdieu, la posibilidad de inventiva que no se limite a la transmisión de un saber preexistente sino que, por el contrario, dé lugar a la interpelación resulta, en cierto sentido, problemática. Según la opinión de algunos intérpretes, la dupla sujeto-mundo social constituye un circuito en el que los hábitos se corresponden con las exigencias del mundo social y donde una orquesta sin director realiza un concierto sin disonancia. Sin embargo, el autor

40 BOURDIEU, P. *El sentido práctico*, Op. cit., p. 95.

41 RICOEUR, P. *Le volontaire et l'involontaire*, Op. cit., pp. 272-273.

42 *Ibid.*, p. 273.

43 *Ibid.*, p. 266.

conoce las disonancias. La experiencia de la alienación que padece el inmigrante, los desplazamientos intra- e intergeneracionales de ascensión o declive, o los casos de colonialismo o desplazamientos muy rápidos en el espacio social, muestran que los agentes poseen dificultades para mantener unidas las disposiciones asociadas a estados o etapas diferentes. Esto significa que la concordancia anticipada del *habitus* a las condiciones objetivas, si bien es frecuente, no puede ser universalizada. Así, en *Meditaciones pascalinas*, el autor reconoce, que el *habitus* no está necesariamente adaptado ni es necesariamente coherente. Los *habitus* tienen sus grados de integración que se corresponden con grados de "cristalización" de la posición ocupada. Así, por ejemplo, posiciones contradictorias ejercen en los agentes "dobles coerciones" estructurales y, por lo tanto, nos encontramos con el caso de los hábitos desgarrados que se contradicen en sí mismos generando, por ejemplo, sufrimiento. Esto sucede cuando un determinado campo experimenta una crisis profunda y sus regularidades resultan trastocadas. No hay regla, por precisa y explícita que sea, que pueda prever todas las condiciones posibles de su ejecución y, por lo tanto, no deje cierto margen de juego o interpretación, reservado a las estrategias prácticas del *habitus*.

De esta manera, los *habitus* ponen en marcha una dialéctica entre lo instituido y lo instituyente, que Merleau-Ponty había visto con toda claridad tanto en el orden de la historia personal como colectiva. Según el fenomenólogo francés, entre el entramado constituido por el espesor de lo social y los acontecimientos localizables que se inscriben en él, existe una suerte de referencia recíproca que impide pensar que la sociedad sea algo transparente y la historia un acontecimiento absolutamente nuevo. Desde la perspectiva de Bourdieu, en la medida en que las percepciones y las acciones producidas por el *habitus* tienen como límite las condiciones de su producción, "la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales"⁴⁴.

Si bien los hábitos ponen de manifiesto una dialéctica entre lo adquirido y lo "a adquirir", lo cual nos habilita a enfatizar el carácter dinámico del hábito, no podemos pasar por alto que el principal peligro reside en la cosificación o caída en la existencia impersonal. Los casos del miembro fantasma, de la anosognosia y de la regresión, analizados por Merleau-Ponty para poner de manifiesto la doble pertenencia del cuerpo al mundo y del mundo al cuerpo, revelan la ambigüedad de la existencia. En el primer caso, el enfermo sigue percibiendo objetos como manejables cuando en realidad ya no puede manejarlos; ello ocurre porque lo manejable ha dejado de ser algo manejable *para mí* para convertirse en lo manejable *en sí*. Correlativamente, el cuerpo es captado no solo "[...] en una experiencia

44 *Ibid.*, p. 96.

instantánea, singular, plena, sino también bajo un aspecto de generalidad y como un ser impersonal"⁴⁵.

En el caso de la regresión, el sujeto que se compromete en una tarea y encuentra en ella un obstáculo, al no tener la fuerza para superarlo, renuncia y queda bloqueado por esta tentativa. Un determinado presente adquiere un valor excepcional, desplaza a los otros y les hace perder su valor de presentes auténticos. En otros términos, el enfermo enajena la capacidad de darse nuevos mundos en beneficio de uno de ellos; el tiempo impersonal sigue su transcurso pero el tiempo personal queda detenido. Ahora bien, para poder encerrarse en un determinado amor o en una ambición es necesario que la existencia personal esté sostenida por una existencia impersonal que permite que la existencia en primera persona retroceda hacia una existencia en sí. En este punto es necesario tener en cuenta que la paradoja de la existencia comprendida como tensión entre pasividad y espontaneidad sólo aparece en la temporalidad: el sujeto no es el autor del tiempo porque el fluir temporal no surge ante su impulso, pero tampoco lo padece porque la temporalización le permite alcanzar la existencia personal⁴⁶.

P. Bourdieu destaca como peligro la posibilidad de que se produzca un ajuste entre los sujetos y los universos sociales por el hecho que sus *habitus* se hayan preadaptado a las condiciones que los ponen en funcionamiento. Se produce así "una inercia (o una *hístéresis*) de los hábitos que tienen una tendencia espontánea (inscrita en la biología) a perpetuar unas estructuras que corresponden a sus condiciones de producción"⁴⁷. El fenómeno de "*hístéresis*" aparece cuando los *habitus* deben enfrentarse a condiciones de actualización diferentes de aquellas en las que fueron producidos u ocupan posiciones que requieren disposiciones diferentes porque las condiciones objetivas se han transformado. En estos casos, los agentes encuentran dificultades para mantener unidas las disposiciones asociadas a estados o etapas diferentes y, al no poder ajustarse al nuevo orden establecido las disposiciones "se vuelven disfuncionales, y los esfuerzos que se pueden hacer para perpetuarlas contribuyen a hundirlos más profundamente en el fracaso"⁴⁸. Bourdieu pone como ejemplo no solo los casos de colonización sino también el caso de cierta aristocracia que, "por no querer, o no poder, rebajarse (*habitus* de nobleza obliga), dejaron que su privilegio se convirtiera en desventaja en la competencia con grupos sociales de menor linaje"⁴⁹.

45 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, Op. cit., p. 98.

46 Con la noción de síntesis pasiva Merleau-Ponty quiere poner de relieve que: "[...] lo múltiple está penetrado por nosotros y que, sin embargo, no somos nosotros quienes efectuamos la síntesis" (*Ibid.*, p. 488).

47 BOURDIEU, P. *Meditaciones pascalianas*, Op. cit., p. 210.

48 *Ibid.*, p. 212.

49 *Ibidem*.

También Ricoeur señala el fenómeno del hábito "como caída en el automatismo". La espontaneidad práctica del hábito se ve amenazada por el hecho de que los poderes adquiridos se naturalicen y se enfrenten al sujeto a la manera de cosa. Esta disociación desvirtúa el espíritu de inventiva del hábito y abre el camino al automatismo. A la espontaneidad viviente el hábito se opone la imitación de lo automático, lo que da lugar a dos tipos de comprensión: "por la vida *y* por la máquina: por la espontaneidad *y* por la inercia"⁵⁰. La automatización alcanza tanto a la estructura de hábito como a su soltarse (*déclenchement*). En el primer caso, Ricoeur señala el hecho de que nuestras necesidades quedan fijadas por el uso en su ritmo, cualidad y cantidad. A diferencia de la adolescencia, en que el repertorio de posibilidades se enriquece, la vejez "es la edad en que el endurecimiento de nuestros poderes prevalece sobre las nuevas aptitudes"⁵¹. Una segunda forma de automatismo se produce cuando el hábito se estereotipa, y esto significa que su capacidad de indeterminación y de variaciones ilimitadas es absorbida por un proceso de cosificación. Sin embargo, Ricoeur observa que, la cosificación es una amenaza inscrita en el hábito pero no constituye su destino normal.

Los automatismos atinentes al soltarse se asocian a lo maquinal. En un primer nivel, que puede asociarse a los saber-hacer-preformados, lo maquinal "corresponde a la inercia de los órganos, en el sentido más amplio del término; la voluntad anima un cuerpo y una cadena de pensamientos que, por su organización, tienen una velocidad de mutación que siempre es inferior a la del pensamiento pensante [...]"⁵². Otra forma de presentación de lo maquinal aparece como una "falta" o un "error" en la tarea que se ejecuta. Este tipo de automatismo pone en evidencia el debilitamiento de la conciencia o, más precisamente, "una pérdida involuntaria del control de la conciencia"⁵³. Finalmente, un tercer grupo de hechos concierne a las patologías. Aquí, no se trata de una distracción de la conciencia sino de disociaciones producidas por represión.

Hemos hablado del carácter analógico del hábito que permite una transposición. Ésta se basa, fundamentalmente, en el carácter del cuerpo como un sistema de equivalencias. Es importante señalar que la analogía no es interpretada como una operación de la conciencia sino que responde al hecho de que el esquema corporal es un esquema intersensorial. Al concebir a los sentidos como "medios de acceso a un mismo mundo", las analogías pueden ser comprendidas sin necesidad de explicitarlas, de tal manera que "[...] la equivalencia de los 'órganos de los sentidos' y su analogía, se lee en las cosas y puede ser vivida antes de ser

50 RICOEUR, P. *Le volontaire et l'involontaire*, Op. cit., p. 281.

51 *Ibid.*, 282.

52 *Ibid.*, p. 287.

53 *Ibid.*, p. 289.

concebida”⁵⁴. El esquema corporal funciona como un sistema de equivalencias que no están establecidas por una unidad central de cálculo ni en una subsunción ideal, sino que son directamente simuladas por una red neurológica extendida que convoca sistemáticamente las zonas motrices. Merleau-Ponty volverá a menudo sobre esta idea de “sistemas de equivalencias, esta función general de transposición tácita”⁵⁵, esto es, el principio de una comprensión sin explicación analógica, de una síntesis sin análisis, de un rigor no desarrollado en razonamientos. La encuentra en particular en la ductilidad que muestra el hábito al responder a un cierto estilo de situación por medio un cierto estilo de comportamiento⁵⁶, y, de un modo más amplio, advierte que opera en el corazón de todo pensamiento viviente. La naturaleza fundamentalmente analógica de la inteligencia no se inicia ni en el razonamiento por analogía ni en los conceptos analógicos⁵⁷. Así, por ejemplo, cuando una persona enferma no comprende que el ojo es para la luz y el color lo que es la oreja para los sonidos, no es porque sea incapaz de percibir los datos concretos como ejemplares de un eidos o de subsumirlos bajo una categoría, sino porque no puede ligarlos a través de una subsunción explícita. El enfermo puede comprender la analogía solamente cuando es capaz de comprender que “el ojo y la oreja son órganos de los sentidos, por lo tanto, ellos deben producir algo semejante”⁵⁸. Para Merleau-Ponty, la estructura analógica solo es posible en virtud de las sedimentaciones que ponen a disposición del cuerpo mundos adquiridos que confieren a la experiencia su sentido segundo. En otros términos, “los mundos adquiridos que confieren a mi experiencia su sentido segundo, están ellos mismos recortados en un mundo primordial que funda su sentido primero”⁵⁹.

Asimismo resulta interesante recordar la forma en que Ricoeur concibe la analogía. Si la caracterización del símbolo en la filosofía de las formas simbólicas era demasiado amplia, la noción de analogía de la retórica latina y la tradición neoplatónica resulta demasiado estrecha. La analogía que se presenta en muchos símbolos no es la del razonamiento por analogía o por cuarto proporcional en que el conocimiento de tres términos de una proporción permite determinar el cuarto término. Si bien es lícito justificar, por ejemplo, la transferencia del frío del hielo a la frialdad de una recepción, esta forma de validación difiere significativamente del proceso de auto-autenticación por el que tiene lugar la transferencia. La analogía entre el sentido manifiesto y el sentido oculto no puede examinarse en una actitud reflexiva con la intención de dominar intelectualmente la semejanza. Es

54 *Ibidem*.

55 MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, Op. cit., p. 36.

56 *Ibid.*, p. 179.

57 *Ibid.*, pp. 149-150.

58 *Ibid.*, p.149.

59 *Ibid.*, p. 151.

una relación no objetivable que adhiere a los términos de tal modo que el sentido primero nos dirige hacia el sentido segundo en virtud de una "estimulación interior" o "solicitud asimiladora".

En la misma dirección, Bourdieu habla de una "práctica analógica como *transferecia de principios*"⁶⁰, que el habitus realiza sobre la base de equivalencias adquiridas. Esta práctica facilita la posibilidad de sustituir una reacción por otra y permite dominar a través de una generalización práctica los problemas que pueden surgir en situaciones nuevas. Así, por ejemplo, recuperar a través del mito el acto mitopoético como momento constitutivo es "reconstruir el sistema socialmente constituido de estructuras inseparablemente cognitivas y evaluativos que organiza la percepción del mundo y la acción en el mundo conforme a las estructuras objetivas de un estado determinado del mundo social"⁶¹.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, IV, 4, 1122 b1.
- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1953. Edición castellana: *La estructura del comportamiento*. Trad. Enrique Alonso. Buenos Aires: Librería Hachette, 1953.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Edición castellana: *Fenomenología de la percepción*. Trad. Emilio Uranga. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*. Dijon-Quetigny: Cynara, 1988.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La Nature. Cours du Collège de France*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France 1954-1955*. Paris: Belin, 2003.
- RICOEUR, Paul. *Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1963.

60 BOURDIEU, P. *El sentido práctico*, *Op. cit.*, p. 158.

61 *Ibidem*.

RODRIGO, Pierre. "La dynamique de l'hexis chez Aristote. L'état, la tenue et la limite". En: *Alter. Revue de phénoménologie. L'habitude*, No. 12, 2004, pp. 11-25.

SAINT AUBERT, Emmanuel de. "C'est le corps qui comprend". Le sens de l'habitude chez Merleau-Ponty ". En: *Alter. Revue de phénoménologie. L'habitude*, No. 12, 2004.

El pluralismo desde la "Razón" fenomenológica*

Pluralism from phenomelological "Reason"

JAVIER SAN MARTÍN
Universidad Nacional de Educación a Distancia
Madrid

Recibido: 13/01/2009
Aprobado: 16/04/2009

Resumen:

Este artículo tiene como fin exponer, a partir de casos de las ciencias humanas, la tesis husserliana de la pluralidad de los mundos y la unidad del mundo, según la cual, si bien existen mundos plurales o particulares, tal pluralismo real sólo tiene sentido desde la comunidad del mundo, es decir, desde la unidad, o dicho de otro modo, las razones plurales que rigen los mundos plurales sólo son posibles desde una razón común. Esta discusión permitirá reconocer, en el ámbito de las ciencias humanas, que éstas sólo funcionan en la medida en que aceptan un mundo común desde el cual se puedan observar los mundos diferentes, pero que nunca son tan diferentes que no permitan la comunicación en el mundo común.

Palabras clave: pluralismo, hechos, ciencias humanas, cosmovisión, mundo común

Abstract:

This paper explains, from some cases of Human Sciences, the husserlian thesis about the plurality of worlds and the unity of the world. This thesis argues that although there are plural worlds, real pluralism only makes sense from the world of community, i.e. from the unity, or put another way, the reasons that govern plural worlds are possible only from a common reason. This discussion will recognize, in the field of the Human Sciences, that they only work to the extent that they accept a common world from which they observe the different worlds, but they aren't too disparate as for not allowing communication with the common world.

Key Words: pluralism, facts, Human Sciences, worldview, common world

* Se trata del texto con el que participé en el III Congreso Iberoamericano de Filosofía: Pluralismo, que tuvo lugar en Medellín la primera semana de julio de 2008.

En un reciente y sumamente interesante Congreso organizado por la *Nordic Society of Phenomenology* y la *Lithuanian Society of Phenomenology* expuse, en una de las seis sesiones plenarias, lo fundamental y básico de la fenomenología husserliana de la razón a la hora de fundar las ciencias humanas. Los dos elementos fundamentales de esa fenomenología de la razón son, por un lado, la descripción husserliana, que procede de las *Ideas* de 1913¹, de que en la donación que se da en la percepción hay una fundación de la razón, porque la percepción nos da las cosas en persona, por tanto, en lo que podríamos llamar, con todo derecho, en sí mismas, en lo que Ortega interpretará correctamente, como en su ejecutividad, lo que no obsta a que, siendo Husserl lector profundo de William James, enraíce en esa percepción la *Urdoxa*, la creencia originaria, porque toda percepción y todo juicio de realidad que se base en una percepción implican una creencia en que estamos en lo cierto, que lo percibido y afirmado se seguirá comportando de ese modo. Entonces, percepción, creencia originaria, razón originaria y evidencia originaria van siempre juntas, de manera que el humilde acto de percepción es, en esos términos, la fundación del método científico, que será ayudado o prolongado por los análisis matemáticos. Por otro lado enlacé esa teoría de la percepción husserliana con la segunda objeción que Husserl se pone en el texto *El origen de la geometría*, de que, aun aceptando la lógica particular de cada pueblo, el historiador o el científico social no tienen por qué dejarse arrastrar por esa lógica, sucumbiendo a ella, y por tanto negando la posibilidad de la ciencia humana. Es decir, el

1 La fenomenología de la razón es el tema de la sección IV de las *Ideas* de 1913, la última sección, que parece así coronar la introducción a la fenomenología. He tratado esta fenomenología de la razón en mis dos últimas intervenciones en Lisboa, la última de las cuales es la que leí en el Congreso en Vilna (Lituania) a que me refiero en el texto. Los títulos de las dos ponencias son, la primera, "la percepción como interpretación", publicada en *Phainomenon*, nº 14, Lisboa, pp. 13-27; la segunda, "Racionalidad de base y fundamentación de las ciencias: la segunda objeción de *El origen de la geometría*".

pluralismo² de los mundos no impide la unidad de la ciencia³, por ejemplo, histórica o antropológica, en términos que hagan razonable decir que la antropología cultural o la historia son algo más que una biblioteca de novelas.

Para afirmar eso al fin de su vida, en un texto que ha dado mucho que leer, fundamentalmente gracias al importante trabajo iniciático de Derrida⁴, y por más que la lógica particular, es decir, el pluralismo de mundos se base en la obvia constatación de la diversidad de las interpretaciones que cada pueblo hace de sí mismo, el argumento de base de Husserl es que esa diversidad adquiere para la antropología o la historia el rango de un hecho, al que se le puede y debe aplicar aquella teoría de las *Ideas* de 1913, es decir, que funda una razón común que está más allá del pluralismo, fundando la unidad de la ciencia, sin destruir el pluralismo.

Me hicieron tres objeciones de base a mi ponencia, las tres de personas de relieve en el mundo de la fenomenología, aunque sumamente adecuadas a nuestro tema. Los objetores fueron Bernhard Waldenfels, Hans Ruin y Algis Mikunas. De acuerdo al primero, la fenomenología haría tiempo que había superado ese planteamiento debido a la dificultad de atenerse a una reivindicación de la razón en los términos de las *Ideas I* de Husserl. El segundo, Hans Ruin, según se me dijo, traductor al sueco de la «Introducción» de Derrida al *Origen de la Geometría*, me vino argüir que en ese texto de Husserl se venía a mostrar la historicidad de la razón, lo que en mi interpretación parecía desaparecer. En cuanto al profesor Algis Mikunas, fenomenólogo de origen lituano, como otros dos fenomenólogos de máximo relieve, Aron Gurwitsch y Emmanuel Levinas —en cuya ciudad de nacimiento, Kaunas, tenía lugar el Congreso—, me comentó que según los indios —de la India— no habría ciencia histórica porque no hay historia, sino sólo ciclos que se repiten, sin que podamos hablar de historia en el sentido de los historiadores. También la profesora Sara Heinämaa me preguntó sobre qué ocurría cuando en la historia se manejaban relatos o hechos verbales, que, por tanto, se remitían a experiencias perceptivas de otros. Naturalmente, la fijación de los hechos a los que hay que conceder el privilegio de fundar una razón en la ciencia debe seguir los cánones de la ciencia, siendo depurados con las herramientas protocolares propias de la ciencia, y tratar de distinguir con todo rigor los hechos, fijados en los documen-

2 Por no complicar el texto he evitado distinguir entre pluralismo y pluralidad. Entiendo por pluralidad la situación *de facto* de la realidad, y por pluralismo la aceptación de esa pluralidad como principio rector axiomático de la ciencia negando principios de unidad o unificación que expliquen la pluralidad. Es obvio que en esta ponencia se defiende la pluralidad como un hecho pero no el pluralismo en ese sentido. Al no hacer la distinción entre ambos términos, la mayor parte de las veces se acepta el pluralismo como pluralidad de hecho sin carga filosófica.

3 Por supuesto “unidad de la ciencia” no se refiere al programa positivista, sino a la fundación epistemológica de cada una de las ciencias.

4 Me refiero a la «Introducción» que escribió Derrida a ese texto, mucho más larga que el propio texto, y que marca el comienzo de la filosofía del mismo Derrida.

tos, de las interpretaciones que de ellos hace el antropólogo o el historiador. Hay hechos muy significativos, por ejemplo, los contratos de compraventa de bienes muebles o inmuebles, contratos de los que disponemos desde la antigüedad babilónica⁵ hasta la actualidad. La fiabilidad de esos documentos puede ser prácticamente total, porque difícilmente la sociedad se permite dejar constancia de una compraventa si no se ha llevado a cabo. No quiere ello decir que no pueda haber fraude pero no sería razonable generalizarlo. Otra cosa sería con los documentos generados, por ejemplo, en acontecimientos de carácter político. En estos casos la evaluación de las fuentes es más complicada porque en esos documentos interviene la estrategia o táctica política y, por su propia naturaleza, ésta debe ocultar el sentido de la dirección emprendida, pero en todo caso la fijación de los hechos será común en todos los casos, dependiendo de la naturaleza del hecho.

Por otro lado, a la salida de mi conferencia se me expresó por parte de algunos asistentes al debate un acuerdo con mi planteamiento, y otra persona de relieve en el mundo de la fenomenología nórdica me ratificó que, en su opinión, era necesario reivindicar mi planeamiento, es decir, recordar de vez en cuando lo que podríamos llamar algunos principios fundamentales de la filosofía husserliana, fácilmente olvidados en aras de un lenguaje políticamente correcto y contemporizador. Podría resumir las tres objeciones diciendo que no habría que reivindicar una razón única y que, por tanto, sería necesario o conveniente ceder al pluralismo; segundo, que a estas alturas del tiempo hay que asumir una concepción derridiana de la razón; y tercero, que se impone un relativismo cultural en el caso de la historia y la antropología, en resumen, que la fenomenología vendría a ratificar un pluralismo ilimitado en el mundo contemporáneo. Pues bien, en mi opinión, la cuestión del pluralismo desde la fenomenología ha de ser abordada desde el reconocimiento de que el pluralismo es un hecho evidente, pero que detrás del pluralismo existe un mundo común que todos compartimos y sobre la base del cual nos podemos entender y que fundamenta su tematización en la ciencia. Mi ponencia va a estar dedicada a exponer cómo la fenomenología reconoce el pluralismo, pero justo porque se asienta en lo común. Quiero recordar al respecto que ocurre con el pluralismo lo mismo que ocurre, en mi opinión, con la tolerancia, tal como tuve oportunidad de defender en el Congreso de Lima, hace ahora algo más de cuatro años, que la tolerancia sólo se mantiene o es posible sobre la intolerancia frente a las rupturas del espacio común en el que jugar de modo tolerante. La tolerancia implica, como se dice, la tolerancia 0 con los intolerantes, o la intolerancia total con los intolerantes. Igualmente diría ahora, el pluralismo real sólo tiene sentido desde la comunidad del mundo, es decir, desde la unidad, o dicho de otro modo, las razones plurales que rigen los mundos plurales sólo son posibles desde una razón común.

5 Recuerdo, de mi segunda visita al Pergamonmuseum de Berlín, hace unos años, la cantidad de tablillas en escritura cuneiforme que no eran sino contratos de compraventa.

En la ponencia de Lituania cité el caso frecuente de lo que ocurre cuando falla un rito mágico. No dediqué demasiado a explicarlo, pero la consideración de las posibilidades que en el ejemplo se pueden leer alumbrará con cierta precisión las implicaciones presentes. En primer lugar podemos considerar el relato del fallo **ad intra**, es decir, la comprensión que los participantes en el rito hacen del fallo. Podemos tomar los ejemplos que queramos, bien de pueblos con lógicas no provenientes del Occidente, bien casos típicos de Occidente, por ejemplo, la oración en la que se pide un favor a Dios, y que no obtiene resultado alguno, bien un rito mágico, por ejemplo, aplicar una receta que se piensa que es eficaz y que, por tanto, debe ser eficaz. En todos los ejemplos hay una explicación del caso, en el ejemplo de la oración, por lo general, decimos que no nos convendría obtener lo pedido, pues el omnisciente Dios sabe qué nos conviene y qué no nos conviene y en ese contexto no se concede la petición. En el segundo caso la explicación usual es que no se han ejecutado con precisión los ritos prescritos y por eso ha fallado el rito. Esos relatos proferidos para los que participan en mundos particulares pueden ser hechos **ad extra**, es decir, para personas de otros mundos, o para el científico social, personas que pueden no aceptar o no operar con las lógicas de esos mundos particulares. Cuando hablo de que han podido ser proferidos para esas personas no es necesario que literalmente sea así, porque esas personas pueden habérselo oído contar a otro interlocutor sin más. Veamos bien toda la situación:

A: Un acontecimiento ritual entre dos paisanos	
Acontecimiento: práctica ritual [1]	Fallo de la práctica [2]
Relato del fallo [3]	A un paisano que opera con esa lógica [4]



B: Científico observa y protocoliza	
el acontecimiento [1 _c]	El fallo [2 _c]
El relato [3 _c]	El asentimiento [4 _c]

La cuestión está en la relación entre A y B; dando por supuesta la fidelidad del investigador que protocoliza los acontecimientos y el lenguaje que los rodea, en principio todo transcurrirá igual hasta el asentimiento [4], que por hipótesis reproduce la creencia que subyace al relato [3]. Es decir, el protocolizador, que refleja en su relato el asentimiento del oyente paisano, él mismo no asume la lógica de base sobre la que está montado el acontecimiento, es decir, él mismo no asiente a la explicación, no le da credibilidad, porque esa lógica pertenece a un mundo particular que no es asumido por otros, ya que los presupuestos de ese mundo no son los que otros pueblos comparten. Lo mismo, si a un investigador social le comenta un paisano que Dios no ha accedido a su petición, por ejemplo, de curación de una enfermedad o de superar una dificultad, porque Dios, que lo sabe

todo, sabrá que no le conviene ese favor, el investigador, en cuanto investigador, no puede asentir a esa explicación porque, desde la ciencia, Dios no es un actor en la trama social, es decir, no puede asentir a esa afirmación.

Ahora bien, cabe preguntar por la razón de ese disenso, y por la razón, superior o no, de la explicación del investigador. Supongamos, citando un ejemplo propio de la cultura gallega tradicional española, que la razón de la expectativa de éxito de un ritual es la equivalencia de la salud con la armonía de los cuatro elementos del mundo —las dimensiones del mundo— en el cuerpo, cuyo desequilibrio es el que provoca, por ejemplo, un muy conocido mal en Galicia, que se llama la “paletilla caída”. La curandera practica sus rituales [1], generalmente recitar algo así:

“Paletilla, paletilla,
vai ao teu lugar,
coma os ríos van ao mar.
Co poder de Dios
e da Virxe María,
un Padrenuestro
e un Avemaría”.

Y muchas veces pasar con la cruz de Caravaca por la enferma o enfermo de una determinada manera; supongamos que no ocurre nada, es decir, que el rito no surte efecto [2]. El relato del fallo [3] puede ser, o bien que no se ha practicado a la perfección los ritos, o bien, al estilo de don Quijote, que hay todavía encantadores que no podemos controlar y que nos mantienen en la situación en que estamos. Por supuesto, la persona que ha ido a la curandera asentirá a la explicación que ésta le da [4].

El antropólogo protocoliza los cuatro puntos, pero su cosmovisión no concuerda con la cosmovisión que provoca el desenlace del rito. No es que opine que esa cosmovisión no tiene razón, es que de entrada acepta que es una razón que les vale en las condiciones socioculturales de ese pueblo, pero que han sido arrolladas por la ciencia médica desde hace muchos años. Aceptando, con todas sus limitaciones y cautelas para el caso, el mundo científico, sabe, y está seguro de ello, que la armonía de los cuatro elementos, es decir, la tierra, el agua, el aire y el fuego, no sirve para explicar las enfermedades del cuerpo. Que esa cosmovisión, en la que se prolonga la medicina galénica, no sería válida y, entonces, empieza por tomar nota de la imprecisión de la propia enfermedad, porque muchas veces por “paletilla caída” se identifican enfermedades con síntomas diferentes, de manera que no hay un diagnóstico preciso, por tanto, que tampoco hay una posibilidad de identificar una misma causa. Ni siquiera sería capaz de decir qué es la paletilla, porque, para unos es una “ternilla” en la boca del estómago, para otros es el omoplato, sin que se sepa qué puede tener que ver el omoplato con los síntomas de la “paletilla caída”. Hay que decir, por otro lado, que esta enfermedad ha tenido un éxito considerable, porque se hallan testimonios de ella en muchos lugares de la América Latina, en concreto, hay testimonios en Chile y en el Norte de Argentina.

En resumidas cuentas, el antropólogo se ha situado en un mundo distinto, en un mundo cuya fundamentación está en el valor que atribuimos a una percepción controlada por el método científico, sometida al ensayo y error. En ese mundo los cuatro puntos que antes he señalado tienen su lugar y su valor de "hechos antropológicos" derivados de una cosmovisión, que aparece como la cobertura lógica de todos ellos, pero que no encuentra acomodo en la cosmovisión que subyace a la ciencia. Es posible que alguien me pregunte por el valor de los hechos, por qué asumo esos cuatro puntos como hechos si los hechos socioculturales ellos mismos podrían ser descompuestos en otros muchos elementos hasta quedarme sin "hechos". Tengo que decir al respecto, que cada ciencia parte del nivel ontológico-regional en el que se sitúa, y en las ciencias humanas los hechos son hechos con sentido en el mundo humano, por ejemplo, un rito es una acción emprendida, de modo prescrito, para señalar el paso a través de un límite o para restaurar una anomalía. Puedo descomponer ese hecho en otros, pero entonces desaparece el nivel ontológico regional de la vida humana. Si estamos en una ciencia humano-social, nos situamos en ese nivel. Quiero decir que la base de la ciencia humana no es otra que la vida personal y social en la cual tienen sentido sus conceptos. Del mismo modo que los accidentes geográficos que se incorporan a la geografía como disciplina tienen sentido en nuestro paisaje. El río con que cuenta la geografía no es distinto del río con que cuenta el paisano. Con esto estoy indicando que no vale una deconstrucción de los hechos como la llevada a cabo por Levi-Strauss cuando, en *El pensamiento salvaje*, se preguntaba que dónde había una guerra, si en el fondo todo eran flujos eléctricos y mutaciones químicas en el cerebro. La guerra, como enfrentamiento de personas a muerte o para el sometimiento de unos a otros, es un acontecimiento que ocurre en el nivel que estamos considerando, y dado ese nivel, de lo que se trata es de explicar ese u otros hechos. Lo mismo pasa en las ciencias humanas de las que estamos hablando. Cuando asumimos un hecho, por ejemplo, un contrato de compraventa como el que he citado de las tablillas babilónicas, es evidente que no hablamos de un hecho perceptible como puede ser una piedra en el suelo, sino un hecho mucho más complejo, pero que no desmerece nada de su carácter de hecho, porque pertenece a un nivel ontológico en el que funciona como hecho y como tal es entendido, porque es el documento que da fe de un intercambio de propiedades, de cuyo sentido sabemos por ser participantes de la vida social⁶.

6 Con esta anotación estoy asumiendo que los hechos de la ciencia humana o social son los acontecimientos plenos de sentido de la vida, y en los que, por tanto, entra en juego una interpretación. En esta ponencia evito, así, toda la problemática de la interpretación que carga de modo necesario la percepción, y que es el tema del primer texto citado en la nota 1. La cuestión aquí sería asumir o discutir el alcance de las interpretaciones que dependen de una cosmovisión, o de la lógica inserta en el propio desarrollo de la percepción. Por ejemplo, un contrato de compraventa con dinero no podrá ser entendido por quien no conoce el dinero, y un ritual no podrá ser interpretado por quien no conoce los rituales, y así sólo percibirá movimientos corporales cuyo sentido se le escapa. No sería difícil adecuar el texto a las diversas situaciones posibles.

Pues bien, la tesis de Husserl, que me parece fundamental, es que esos hechos, llámense una guerra, un contrato de compraventa, la práctica de un ritual, o el relato sobre su fracaso o sobre su éxito, son hechos que tienen una existencia común en todos los mundos, porque realmente el mundo de la existencia es un mundo común que subyace a todos los mundos particulares, ya que es el mundo en el que comunican tanto el enfermo que va al curandero, como el antropólogo que protocoliza las acciones de ambos. Si el protocolo es, por ejemplo, una grabación, ésta vale tanto para los actuantes como para el antropólogo. Lo único en que difieren es en la integración de esos hechos en la cosmovisión. Pero en cuanto hechos se sitúan en un mundo común. Y es a ese mundo común al que se refiere Husserl cuando le asigna el ser base de la razón, porque justamente en ese mundo podemos intercambiar razones entendibles para los dos interlocutores, aunque nuestras cosmovisiones pertenezcan a mundos diferentes. Por ejemplo, la curandera puede corregir mi protocolo, o decir de una grabación que no refleja el momento exacto en el que reside la fuerza del rito. O el enfermo o enferma pueden indicarme que he recogido de modo incompleto los síntomas de su enfermedad. Quiero decir que hay un nivel en el que se comunican plenamente los que viven en dos mundos distintos; o que hay un nivel en el que más que comunicar los dos mundos, constituye la base de ambos, y por eso cabe la corrección que pueden hacer al antropólogo. La posición de ese mundo no es otro que el mundo de la percepción corporal, al cual referimos todo lo que podemos llamar hechos.

Evidentemente también la paletilla es para los participantes en ese mundo tradicional "un hecho", lo mismo que el fallo del ritual. Lo que ocurre es que precisamente la introducción de la metodología científica consiste en depurar los hechos, en someterlos a control para poder llegar a un acuerdo sobre qué es aquello que cualquier sujeto racional no puede dejar de admitir al margen de las explicaciones que de ello pueda dar cada mundo. Precisamente en el caso de la "paletilla caída", el problema sería reconducir el síndrome de la paletilla caída a un hecho o varios hechos, porque bajo esa denominación se dan muchos síntomas y muchas causas. De ahí precisamente el pluralismo. Una cosa parece común, que la "paletilla caída" indica una melancolía que provoca inapetencia y cierta abulia, con la consiguiente desmejora de la salud. Como justamente la melancolía es un proceso complejo de diagnosticar y tratar, y sus causas son la mayor parte de las veces sociales o en todo caso *biográficas*, sin un claro soporte material, es difícil de reducir a "un hecho" científicamente controlable, y ahí florecen interpretaciones desde diversas cosmovisiones, entre las que aparecen las nacidas en el seno de la medicina racional, que pueden no tener más legitimidad que las tradicionales, pero justo por una razón, porque en cuestiones *biográficas* hemos trascendido el mundo común referido a la percepción y nos hemos metido en cuestiones de identidad, donde las culturas tradicionales pueden tener elaboraciones tan interesantes o más que la cultura resultado de la ciencia, que suele andar un tanto a la zaga, incluso sin saber muy bien qué es eso de la *identidad personal*. Quiero decir que en cuestión de ideales y metas personales la ciencia puede tener menos que

decir que las culturas tradicionales, y por eso quizás poco puede decir sobre la melancolía que se genera en esa capa de la personalidad, en los problemas biográficos. De todos modos esto no invalida mi tesis de que detrás de la diversidad de explicaciones cosmovisionales siempre existe la posibilidad de fijar los hechos que son, en la parte perceptiva que exhiben, los mismos para todos los que presencian esos hechos.

Vengamos ahora a la historia, aludiendo a la dificultad planteada por Algis Mikunas, de que la historia no valdría para los indios porque ellos no tienen historia. La tesis de Husserl sobre la historia es parecida a la de la antropología cultural. El relativismo histórico queda superado porque los hechos históricos ellos no son relativos, sino que son hechos de una historia con una consistencia que debe ser admitida por el historiador tanto relativista como por el historiador no relativista. Pero justo esa admisión le quita toda legitimidad al historiador relativista. En efecto, la tesis de Husserl es que el historiador debe admitir un *a priori*, la historia, que se da como horizonte de toda investigación histórica. Esta puede variar, aquella no, porque ya ha sido. Quiere decir que hay una historia como *res gestae* y que como ya ha sucedido no puede cambiar. Este horizonte es independiente de cualquier interpretación, es decir, es un *a priori absoluto*, por eso yo lo calificué en mi ponencia de *a priori perfecto*, en sentido etimológico, a priori ya pleno. En el horizonte de la historia como *res gestae* todo está hecho, lo sucedido sucedido está. Los indios conciben esta historia como ciclos de reencarnaciones sucesivas, pero eso no altera nada lo que fue. Lo que fue nos planteará problemas ontológicos en el sentido de qué es lo que mide, bien los ciclos o reencarnaciones, bien el movimiento solar, bien las lunas, pero sea cual sea la medida, es un horizonte cerrado, clausurado, que justo por eso puede ser investigado. Y este esquema propio de la ciencia histórica es universal. No creo que pueda ser aplicado otro esquema al relato histórico de los acontecimientos de la India. Naturalmente que los indios pueden hacer el relato de su historia de acuerdo a sus convicciones, pero esa historia no será una parte de la ciencia histórica más que como un hecho que habrá que interpretar históricamente. Otra cosa, por otro lado, son los problemas epistemológicos de la ciencia, es decir, el aparato conceptual que utiliza para catalogar, describir, encontrar hitos en ese mundo histórico ya cerrado, etc., temas que siempre estarán abiertos al cuestionamiento y a la crítica de otros investigadores, pero la crítica siempre será con los cánones de la crítica científica, nunca puede provenir del mundo particular precientífico, por ejemplo, de que, según esa explicación, la intervención de la Providencia divina quedaría anulada. Y no porque esa razón no sea poderosa en un plano, sino porque no pertenece al plano común de la ciencia.⁷

7 Podríamos aludir aquí a la tesis de Husserl, que aparece en el escrito *La tierra no se mueve*, donde Husserl habla de la historia original que todos los pueblos tienen y que pertenecen a una historia general, la de la Tierra, de la que sólo son episodios. Esa historia única no es sino el conjunto

Para terminar voy a utilizar dos ejemplos más de cómo la fenomenología asume la pluralidad de mundos en la unidad del mundo. El primer caso es un caso paralelo al que he utilizado anteriormente del ritual, pero ahora en un terreno distinto, que nos indica además que, según el nivel que elabore la cultura, aflora el mundo común o el mundo particular, que da paso por tanto a mundos plurales. Si hacemos una investigación sobre las pautas de cultivo de hortalizas de un pueblo determinado, veremos que evitan los cultivos en suelos no fértiles, por ejemplo, en suelos salitrosos o en suelos sin drenajes, en lo que se llaman manantíos. Hay una investigación ya clásica al respecto⁸. Pues bien, el relato de por qué no cultivan en esos suelos, que evidentemente no traerían nada, será que saben con seguridad que ese suelo no es fértil. La razón es una razón perfectamente comprensible en cualquier cultura, y además de una lógica aplastante. La agricultura, lo mismo que la eficacia de las armas de caza, se rige por una lógica cercana a la percepción, por lo que ponen de manifiesto ese mundo común accesible a todos los humanos⁹. Si el paisano sembrara sus hortalizas en un suelo encenagado que no le da nada año tras año, daría pie, en su cultura y en cualquier otra cultura, a ser tachado de loco. Es decir, los mundos diversos en que podemos estar instalados comunican por el mundo de la percepción al que se remiten los conocimientos edafológicos sobre las características del suelo, evidentemente en una edafología *folk* que es propia de cualquier cultura. Pero justamente esa edafología es en sus términos más generales, comprensible en otros mundos, porque su sustrato en realidad no es el mundo particular sino el mundo común, el mundo de nuestro cuerpo y de la percepción.

El otro ejemplo se refiere a un problema muy frecuente hoy en día en la investigación neurológica. Se dice que la visión depende de la zona occipital del cerebro, o que el amor implica la activación o presencia en zonas muy peculiares del cerebro, en concreto en el hipotálamo, de sustancias determinadas, por ejemplo, de la serotonina, la llamada "hormona del bienestar o del humor", o de la oxitocina,

de las actividades que los humanos han llevado a cabo en la Tierra, la Tierra que es también común y única.

8 JOHNSON, Allen W. "Ethnoecology and Planting Practices in a Swidden Agricultural System". En: *American Ethnologist*, No. 1, 1974, pp. 87-101. Me he hecho eco de estas investigaciones en mi libro *Para una superación del relativismo cultural* (Antropología cultural y antropología filosófica). Madrid: Tecnos, 2009, pp. 157 ss.

9 La noción de "mundo común" que se maneja en este texto es, de modo consciente, un tanto ambigua, porque, para su delimitación, merecería un estudio más preciso. Ese fue uno de los objetivos de Husserl al hablar de las estructuras del mundo de la vida como suelo o sustrato común. Aquí no puedo detenerme en este punto. Algo he escrito al respecto en el texto "The Life-World: What is Common and What is Different", en PENAS, Beatriz y LÓPEZ, Carmen (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Berna: Peter Lang, 2006, págs. 63-79; en castellano en: "Mundo de la vida: lo común y lo diferente", en: PENAS, Beatriz y LÓPEZ, Carmen (eds.) *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 61-75.

la "hormona del amor o placer sexual". De ahí se pasa rápidamente a identificar estas sustancias con el amor. Esto que pasa con estos casos es el modo generalizado de proceder en estos problemas. Pues bien, la teoría husserliana sobre el pluralismo de mundos y la unidad del mundo nos permite abrir una ventana para plantear correctamente este problema, porque los descubrimientos de la neurología, cada vez más espectaculares, siempre se dan en la presencia constatable para los científicos y los profanos de algunos elementos perceptivos previstos en una teoría, por ejemplo, la coloración determinada de unas áreas cerebrales, que, según la teoría, nos indica que en esas áreas ha habido especial actividad eléctrica, es decir, que esas áreas han intervenido especialmente en la actividad considerada. Esos elementos previstos ocurren en un mundo común accesible a todos los individuos dotados de lenguaje y de una competencia racional normal, es decir, la verdad y razón de esos hechos es la normal de cualquier objeto en el mundo ordinario, lo que significa que el neurólogo percibe sus datos en un mundo ordinario común para todos, porque es mediante su cuerpo, aunque sea ayudado de un instrumento, como percibe esos datos.

Ahora bien, a partir de esos datos hay claramente una separación, el científico se mete en su mundo, un mundo ya no accesible al profano, un mundo constituido, primero, por la fundación de una actitud denominada por Husserl "naturalista", en la cual se ha eliminado toda referencia cualitativa personal, lo que no es ilegítimo, sino al revés, es la condición de su constitución como científico; en esas condiciones su mundo es un mundo no tanto en tercera persona sino *apersonal*, de *persona 0*, por tanto, un mundo en el cual no hay cualidades humanas de ningún tipo. En ese mundo describe el cerebro y su funcionamiento. El otro interlocutor —y el científico en cuanto persona— siguen, por su parte, perteneciendo a su mundo ordinario, constituido personalmente, en el cual hay cualidades humanas, conciencia y, eventualmente, sentimiento de amor; y precisamente, en virtud de ese conocimiento de qué es el sentimiento de amor, el científico puede decir que lo que ocurre en el cerebro cuando él u otra persona sienten amor es la presencia de esas sustancias; mas ahora el científico puede cometer un error frecuente, identificar ambos mundos y llegar a la conclusión de que el amor *es* la presencia de esas sustancias, es decir, niega el mundo común en el cual tienen consistencia esos hechos, y da credibilidad sólo al mundo naturalista del científico. Pero ocurre que el mundo normal, el que Husserl llama mundo de la actitud personalista¹⁰, no queda ni eliminado ni disminuido, sino que sigue funcionando exactamente igual, en primera y segunda persona, dando valor tanto a los datos de la ciencia como a la experiencia que identifica esos datos objetivamente, es decir, como su correlato objetivo, con la conciencia personal del amor. Así es el mundo común el que da sentido y permite la diferenciación de los dos mundos, y por más que el

10 Sobre estas dos actitudes puede verse del autor el libro *Fenomenología y antropología*. 2 ed. Buenos Aires: Lector/UNED, 2005.

científico pretenda anular este mundo, no puede, porque usa continuamente de él, por lo que performativamente lo da por supuesto. Exactamente igual que ocurre con la historia, o con la antropología cultural, o con cualquier ciencia humana, que sólo funcionan en la medida en que aceptan un mundo común desde el cual se pueden observar los mundos diferentes, pero que nunca son tan diferentes que no permitan la comunicación en el mundo común.

Bibliografía

HUSSERL, Edmund. *La tierra no se mueve*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Complutense, 2006.

JOHNSON, Allen W. "Ethnoecology and Planting Practices in a Swidden Agricultural System". En: *American Ethnologist*, No. 1, 1974, pp. 87-101.

SAN MARTÍN, Javier. *Fenomenología y antropología*. 2 ed. Buenos Aires: Lector / UNED, 2005.

SAN MARTÍN, Javier. *Para una superación del relativismo cultural* (Antropología cultural y antropología filosófica). Madrid: Tecnos, 2009.

SAN MARTÍN, Javier. "The Life-World: What is Common and What is Different". En: PENAS, Beatriz y LÓPEZ, Carmen (eds.) *Interculturalism. Between Identity and Diversity*. Berna: Peter Lang, 2006, págs. 63-79. En castellano en: "Mundo de la vida: lo común y lo diferente". En: PENAS, Beatriz y LÓPEZ, Carmen (eds.) *Paradojas de la interculturalidad. Filosofía, lenguaje y discurso*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, pp. 61-75.

Husserl y Frege sobre los nombres propios estrictos y los indexicales

Husserl and Frege on strict proper names and indexicals

GUILLERMO E. ROSADO HADDOCK
Universidad de Puerto Rico
Puerto Rico

Traducción:
JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA
Universidad del Cauca
Colombia

Recibido: 27/01/2010
Aprobado: 20/04/2010

Resumen:

El artículo establece una comparación entre las concepciones, relativamente bien conocidas, de Frege acerca de los indexicales y los nombres propios estrictos, y los planteamientos menos conocidos de Husserl; a la vez, se destacan tanto sus similitudes como sus diferencias.

Palabras clave: Frege, Husserl, sentido, referente, nombres propios estrictos, indexicales

Abstract:

This paper is concerned with a comparison of Frege's relatively well-known conceptions of indexicals and strict proper names with the less known views of Husserl, while stressing both their similarities and differences.

Key words: Frege, Husserl, sense, referent, strict proper names, indexicals

1. Preliminares

Alrededor de 1890, dos filósofos sobresalientes, Gottlob Frege y Edmund Husserl, que, a mi modo de ver, originaron las dos escuelas filosóficas más importantes del siglo veinte: la filosofía analítica y la fenomenología, concibieron, con independencia uno del otro, una distinción semántica extremadamente importante, a saber, la que se da entre el sentido (o significado) y la objetualidad referida por medio del sentido de la expresión. Aunque probablemente ellos dieron origen a esas escuelas filosóficas, la realidad es que los seguidores de Frege y Husserl tienen perspectivas tan distintas a las de sus maestros, que los dos grandes filósofos no reconocerían con agrado alguna relación. Es así como el matemático convertido en filósofo, que escribió las *Logische Untersuchungen*, sentiría que tiene poco que ver con aquellos fenomenólogos que ignoran el rigor y las metodologías de las ciencias naturales y formales y, mucho menos, con quienes intentan trabajar en la denominada fenomenología existencial. De igual modo, el también matemático convertido en filósofo, autor de *Die Grundlagen der Arithmetik*, firme defensor del racionalismo y del platonismo en matemática y lógica, se sentiría poco satisfecho en compañía de los empiristas y nominalistas de cualquier matiz, quienes han tratado de usar la lógica para defender sus prejuicios ideológicos, pero que persisten en considerarse sus herederos. Precisamente, una de las muchas distorsiones en las que incurrieron los denominados hijos y nietos intelectuales de Frege, tiene que ver con el origen de la distinción antes mencionada. Se acepta, como un dogma de fe, que las críticas de Frege al trabajo inicial de Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, rescató a Husserl del psicologismo, y al hacerlo, los hijos y nietos intelectuales de Frege ignoran cualquier evidencia contra su dogma. Para no divagar demasiado, refirámonos a la carta de Husserl a Alexius Meinong, fechada el 22 de mayo de 1891, donde él sostiene¹ que *Philosophie der Arithmetik* no

1 HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel I*. Springer, 1994, pp. 126-128, especialmente, la p. 128. Como Husserl lo había dicho en su *Introduction to the Logical Investigations*. The Hague: Nijhoff, 1975, pp. 36-37, Leibniz, Bolzano, Lotze y Hume –no Frege– fueron los filósofos que le ayudaron a abandonar la leve sombra de psicologismo brentiano presente en *Philosophie der Arithmetik*, un

refleja sus concepciones en ese momento, sino las de sus primeros años, y que las contrariedades y la tardanza de su publicación hicieron que la obra fuera un poco incoherente. También se acepta como dogma de fe que, originalmente, sólo Frege comprendió la distinción entre sentido y referente, y que, en cualquier caso, Husserl la tomó de Frege; afirman esto, pese a que su presumido héroe filosófico reconoció claramente, en una carta a Husserl fechada en mayo de 1891, que Husserl había comprendido la distinción independientemente de él. Con el fin de resolver de una vez por todas este problema exegético, parece pertinente citar los escritos de Husserl antes de que él leyera 'Funktion und Begriff'² de Frege, es decir, antes de que leyera los primeros escritos de Frege en los que se menciona la distinción entre sentido y referente. Las primeras cuatro citas son de 'Zur Logik der Zeichen', escritas en 1890 pero publicadas sólo póstumamente, mientras que las otras tres son de su 'Besprechung von E. Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik I', publicado a comienzos de 1891, aunque escrito, probablemente, a fines de 1890³.

En el caso de los signos indirectos, es necesario distinguir entre lo que significa el signo y lo que designa. En el caso de los signos directos, ambos son lo mismo. El significado de un nombre propio, por ejemplo, consiste precisamente en que se nombra este objeto determinado. En el caso de los signos indirectos, sin embargo, hay intermediarios entre el signo y la cosa, y el signo designa exactamente por medio de estos intermediarios, y precisamente por este [hecho] ellos constituyen el significado⁴.

psicologismo que tiene poco que ver con la caricatura hecha por Frege en su tardía (1894) revisión del libro. De hecho, fue alrededor de 1894 cuando Husserl llegó finalmente a su madura concepción de la lógica y la matemática, expuesta por primera vez en 1900, en el Capítulo 11 de los *Prolegomena*; concepción que, con respecto a la matemática, tiene sus raíces en sus estudios sobre la teoría de las multiplicidades de Riemann, acaecidos entre 1886 y 1893, y que no puede ser tildada ni de logicismo ni de ningún otro tipo de reduccionismo.

2 'Funktion und Begriff' (1891), reimpresso en: FREGE, Gottlob. "Funktion und Begriff". En: ANGELLELI, Ignacio (Ed.) *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms, 1967 / 1990 (edición revisada), pp. 125-142.

3 'Zur Logik der Zeichen' fue publicado póstumamente como un apéndice a la edición de *Philosophie der Arithmetik*, de la serie Husserliana, mientras que 'Besprechung von E. Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik I' fue reimpresso en el volumen XXII de Husserliana. Frege se refirió con simpatía a la revisión que hizo Husserl del libro de Schröder; tal referencia se encuentra en su libro publicado póstumamente 'Ausführungen über Sinn und Bedeutung', el cual data muy seguramente de 1892 o, a más tardar, de 1893; aunque de modo más breve y llano en su propia revisión del libro de Schröder de 1895 –ver *Kleine Schriften*, *Op. cit.*, p. 198– publicada un año después de su polémica revisión de *Philosophie der Arithmetik*.

4 HUSSERL, Edmund. "Zur Logik der Zeichen". En: *Philosophie der Arithmetik*. Husserliana XII. De Haag: Nijhoff, 1970, p. 343.

Esto explica por qué, por ejemplo, el significado de un nombre general consiste en designar el objeto que sea, basado en y por medio de algunos rasgos conceptuales que posee⁵.

Dos signos son idénticos cuando designan del mismo modo el mismo objeto u objetos de uno y el mismo contorno. Uno de ellos es la mera repetición del otro, por ejemplo: caballo y caballo, cinco y cinco⁶.

Dos signos son equivalentes cuando designan de diferente manera el mismo objeto u objetos del mismo contorno, así sea mediante otros medios conceptuales externos, por ejemplo: un par de nombres con el mismo significado, como rey y rex; William el tercero = el actual emperador alemán; $2+3=5 = 7-2 = \sqrt{25}$ ⁷.

Mientras tanto... el autor identifica el significado de un nombre con la representación del objeto nombrado por el nombre... Sin embargo, él usa el término equívocamente, y esto [lo hace] ya en un nivel inaceptable. En la cita previa, las explicaciones incompatibles y confusas se dejan a un lado, y lo que se señala es el sentido usual. Pero en otra ocasión lo que es realmente importante es el objeto nombrado por el nombre⁸.

Sin embargo, con la falta de claridad acerca del concepto de significado está conectado [el hecho] que Schröder pone nombres del tipo "círculo redondo" como "sin sentidos" junto con aquellos que tienen uno o más significados. Obviamente, él confunde aquí dos cuestiones distintas, a saber: 1) si un nombre tiene un significado (un 'sentido'); y 2) si un objeto que corresponde a un nombre existe o no existe. En sentido estricto, los nombres sin sentido son nombres sin significado, pseudonombres, como Abracadabra. "Círculo redondo", sin embargo, es un nombre unívoco al que, no obstante, nada corresponde en la realidad⁹.

Por esto es por lo que es inaceptable la distinción de Schröder entre contenido "lógico" y "psicológico" de un juicio, o más exactamente, de un enunciado. El contenido lógico verdadero de un enunciado es el contenido del juicio, por tanto, lo que significa¹⁰.

La revisión de Husserl del libro de Schröder apareció en marzo de 1891, e inmediatamente envió una copia a Frege, junto con una copia del también recientemente publicado *Philosophie der Arithmetik*. Frege confirmó el recibido en una carta del 24 de mayo del mismo año, en la que él también comentó, basado en la

5 *Ibid.*, pp. 343-344.

6 *Ibid.*, p. 344.

7 *Ibid.*, p. 344.

8 HUSSERL, Edmund. "Besprechung von E. Schröders *Vorlesungen über die Algebra der Logik I*" (1891), reimpresso en: *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910), Hua XXII. De Haag: Nijhoff, 1979, p. 11.

9 *Ibid.*, p. 12.

10 *Ibid.*, p. 25.

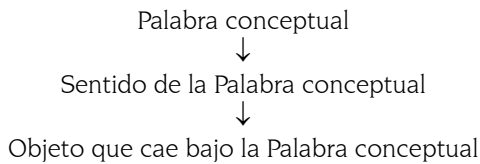
revisión de Husserl, sus similitudes y diferencias. Parece pertinente citar brevemente a Frege.

Además de algunas diferencias con respecto a mis puntos de vista, pienso que en tus escritos se pueden observar, ciertamente, algunas coincidencias [con mis puntos de vista (adición de Rosado Haddock)]¹¹.

Solamente quiero decir aquí que parece existir una diferencia de opinión entre nosotros, acerca de los objetos que están en relación con la palabra conceptual (el nombre general)¹².

Después de presentar en la misma página 96 su bien conocido esquema de expresión-sentido-referente para los nombres propios, las palabras conceptuales y los enunciados, Frege subraya una importante diferencia:

Ahora bien, me parece que en tu caso el esquema se vería de esta manera:



así que, en tu caso, no habría tantos pasos desde los nombres propios como desde las palabras conceptuales a los objetos. Los nombres propios y las palabras conceptuales sólo se diferenciarían en tanto los primeros se relacionarían sólo con un objeto, mientras que las últimas con muchos. Una palabra conceptual, cuyo concepto es vacío, tendría que rechazarse en ciencia del mismo modo que [se rechaza (adición de Rosado Haddock)] un nombre propio al que no corresponda ningún objeto¹³.

Por tanto, Frege estaba perfectamente consciente de que Husserl también había llegado a la distinción sentido-referente con total independencia de él¹⁴. Aunque él subraya solamente una diferencia entre sus respectivos esquemas sobre sentido-referencia, hubo dos diferencias más cuando Husserl completó su

11 FREGE, Gottlob. *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hamburg: Meiner, 1974, p. 94.

12 *Ibid.*, p. 96.

13 *Ibid.*, p. 98.

14 Como ya se mencionó, su primera publicación, en la que está presente la distinción, es 'Funktion und Begriff', publicada en enero de 1891. De hecho, en la misma carta, él enfatiza que en *Die Grundlagen der Arithmetik* todavía no había llegado a la distinción.

esquema en las *Logische Untersuchungen*. La primera diferencia es que, para Husserl, el referente de un enunciado no es un valor de verdad, sino un estado de cosas, que está basado en una situación de cosas. Por consiguiente, hay en Husserl dos pasos más que separan los enunciados de los valores de verdad. Como he tratado extensamente esta importante diferencia entre Frege y Husserl¹⁵, no me detendré en este aspecto. La segunda diferencia es sutil y no es bien conocida; generalmente la he ignorado en mis otros trabajos sobre el problema. Ciertamente, los esquemas de Husserl y Frege coinciden con respecto a los nombres propios: los nombres propios se refieren a los objetos por medio de su sentido. En el caso de los nombres propios de un uso más amplio, esto es, las descripciones definidas, la coincidencia es perfecta. Sin embargo, en el caso de los nombres propios estrictos, como 'Aristóteles' o 'Napoleón', la situación es más complicada. En el siguiente apartado, discutiré los tratamientos que dan Husserl y Frege a los nombres propios estrictos, así como sus respectivos tratamientos de los llamados indexicales (o expresiones ocasionales), que, indudablemente, forman un tipo de 'nombre' especial y problemático.

2. Frege y Husserl sobre sentido y referente

Como se puede colegir de las citas anteriores, Frege y Husserl estuvieron de acuerdo en el esquema general de la expresión—el sentido (o significado) expresada—el referente (u objetualidad), a que se refiere la expresión por medio de su sentido. Para ambos, debería distinguirse entre una expresión, el sentido que la expresión expresa y la hace una expresión y no una sopa de letras, una mera secuencia de sonidos, y la objetualidad a la cual se refiere; y si un enunciado presupuesto contiene alguna pseudoexpresión carente de sentido, tal enunciado es un sin sentido. Sin embargo, para ambos, esta distinción se aplica a los nombres propios, bien sea en su uso estricto y más amplio, que incluye principalmente descripciones definidas, o bien para los nombres generales (o palabras conceptuales en la terminología de Frege) y para los enunciados (es decir, oraciones declarativas). Para ambos, una expresión puede tener un sentido, incluso en el caso de no tener referente y, de este modo, aunque una expresión se refiera a una objetualidad por medio de su sentido, el sentido está presente hasta en el caso en que no haya referente. Los dos autores estarían de acuerdo en que en algunos casos el fracaso para tener un referente es casual —como en el caso de 'Pegaso'— o tendría fundamentos lógicos o matemáticos mucho más profundos —como 'un círculo cuadrado', o 'el mayor número primo'. También los dos estarían de acuer-

15 Ver el próximo párrafo para una breve explicación y, para una exposición más detallada, ver, por ejemplo, mis artículos (2), (4), (11) y (14), en: ORTIZ HILL, Claire y ROSADO HADDOCK, Guillermo E. *Husserl or Frege?; Meaning, Objectivity and Mathematics*. Chicago: Open Court, 2000 / 2003.

do en que si un enunciado contiene una expresión que tiene sentido pero carece de referente, entonces el enunciado mismo puede tener sentido pero no puede tener un referente¹⁶.

También hay coincidencias en algunos detalles. En el caso de los nombres propios en el sentido más amplio, esto es en las descripciones definidas, Frege y Husserl están completamente de acuerdo en que una descripción definida se refiere a su referente por medio de su sentido, el cual consiste en una descripción que únicamente caracteriza el referente, y que –si ignoramos los términos equívocos– tanto la relación de la expresión al sentido como la del sentido al referente, son relaciones muchos-uno, es decir, funciones, en la actual terminología matemática. De este modo, 'la estrella matutina' y 'la estrella vespertina' son expresiones que se refieren al mismo planeta Venus mediante diferentes descripciones definidas, 'el menor número primo' y 'el menor número par' se refieren mediante diferentes sentidos al número 2. Por otra parte, 'la estrella matutina' y 'der Morgenstern' son dos expresiones que tienen el mismo sentido. También están de acuerdo en el caso concreto del sentido de un enunciado, que para ambos es el pensamiento (en la terminología preferida de Frege) o la proposición (en la terminología preferida de Husserl, pese a que él también usa la expresión 'pensamiento'¹⁷).

Sin embargo, en otros casos concretos ellos están en desacuerdo. Como mencionó Frege en el pasaje arriba citado, para él una palabra conceptual (más generalmente llamada 'nombre general') se refiere a un concepto y, por medio de este concepto, se conecta a una extensión del concepto. Así, para Frege, con respecto a las palabras conceptuales, la distinción no es triple sino cuádruple. La 'razón' por la cual el concepto no puede ser el sentido y la expresión no puede ser el referente de la palabra conceptual radica en la creencia infundada de Frege en que una expresión insaturada, como una palabra conceptual, tiene que referirse a una entidad insaturada, no a una saturada, como una extensión¹⁸. Sin embargo, Frege nunca explicó cuál es el sentido de una palabra conceptual, o cómo se diferencia de la palabra conceptual misma o del concepto. Más precisamente, él necesitaba mostrar, pero no lo hizo, que hay distintas palabras conceptuales con el mismo sentido, y que hay diferentes sentidos de palabras conceptuales que corresponden al mismo concepto. Para Husserl, por otra parte, el concepto es el sentido de

16 Para las concepciones oficiales de Frege, ver su 'Über Sinn und Bedeutung' (1892), reimpresso en su *Kleine Schriften*, *Op. cit.*, pp. 143-162, así como el primer volumen de su *Grundgesetze der Arithmetik*. Para Husserl, Cf., *Logische Untersuchungen* II, U. I (Den Haag: M. Nijhoff, 1975 / 1984), en especial los §§11-15, así como su *Vorlesungen über Bedeutungslehre* (Den Haag: M. Nijhoff, 1987), especialmente los capítulos 2 y 3.

17 Cf., *Logische Untersuchungen* II. U. IV, *Op. cit.*, §11.

18 Cf., FREGE, Gottlob. "Ausführungen über Sinn und Bedeutung. En: *Nachgelassene Schriften*. Hamburg: Meiner, 1969 (edición revisada, 1983), pp. 128-136, especialmente, pp. 128-129.

la palabra conceptual (o nombre general, en la terminología preferida de Husserl), mientras que la extensión es el referente. Por esta razón, cuando decimos 'b es un caballo', el enunciado es verdadero sólo en el caso en que el objeto referido con el nombre propio 'b' pertenezca a la extensión del concepto 'caballo'.

Otra diferencia especialmente importante entre los contenidos más específicos de los esquemas semánticos de Frege y Husserl tiene que ver con los referentes de los enunciados. Como es bien sabido, para Frege el referente de un enunciado es un valor de verdad. Así pues, sobre la base de la bivalencia, todos los enunciados verdaderos tienen el mismo referente y todos los enunciados falsos tienen el mismo referente. Por tanto, los enunciados 'el número '2' es el menor número primo' y 'París es la capital de Francia en 2010', tienen el mismo referente: la Verdad; mientras que 'Galileo era el tío de Aristóteles' y 'Existe un mayor número primo' también tienen el mismo referente, en este caso: lo Falso. Esta extrema simplificación lógica puede servir bien para una lógica proposicional, pero es ciertamente insuficiente para los lenguajes naturales, así como para teorías lógicas y matemáticas menos triviales. De otro lado, para Husserl los referentes de los enunciados son estados de cosas. Por tal razón, el referente tanto de 'la estrella matutina es un planeta' como 'la estrella vespertina es un planeta' es el mismo estado de cosas que Venus es un planeta, mientras el referente de las desigualdades ' $5+2<8$ ', ' $4+3<8$ ' y ' $9-2<8$ ' es el estado de cosas que el número 7 es menor que el número 8. En efecto, aquellas tres desigualdades tienen el mismo valor de verdad, pero también tienen relación con 'la estrella matutina es un planeta', 'París es la capital de Francia en 2010' y 'Todo filtro adecuado puede ampliarse a un ultrafiltro'. Pero Husserl hace una distinción todavía más fina, a saber, que dos estados de cosas diferentes pueden tener la misma situación de cosas como base de referente. Así, ' $4+3<9-1$ ' and ' $9-1>4+3$ ' no se refieren al mismo estado de cosas, pues no se obtiene uno de otro reemplazando una expresión por otra que tenga diferente sentido, sino el mismo referente. Ciertamente, las expresiones '<' y '>' no sólo no tienen el mismo sentido, sino que se refieren a relaciones diferentes. Sin embargo, expresiones de las formas ' $b<c$ ' y ' $c>b$ ' –como las usadas en el ejemplo arriba expuesto–, aunque no tienen el mismo referente, tienen una especie de núcleo común, en tanto son las inversas una de otra. Lo que ellas tienen en común, esta relación neutral, abstracta, pre-predicativa, es la situación de cosas. Debido a que he tratado con este problema de un modo más completo en otro lugar¹⁹, concluyo esta discusión estableciendo simplemente que dos enunciados duales en matemática, por ejemplo, 'todo filtro adecuado puede ser ampliado a un ultrafiltro' y 'todo ideal adecuado puede ser ampliado a un ideal máximo' también tienen diferentes estados de cosas como referentes, pero la misma situación de cosas como base de referencia, mientras

19 Ver los artículos ya citados y reimpresos en el libro que el autor escribió en compañía de Claire O. Hill.

$2 < 3$, aunque también verdadera, no sólo se refiere a un estado de cosas diferente de los referidos por alguno de los dos enunciados duales, sino que también tiene una situación de cosas diferente como base referencial. Es mucho menos conocido el hecho que los esquemas semánticos de Husserl y Frege difieren también con respecto a los nombres propios estrictos y, realmente, he ignorado este problema en mis escritos anteriores. Creo que es pertinente discutirlo aquí del modo más sistemático que sea posible.

3. Las luchas de Frege con el sentido de los nombres propios estrictos

A primera vista parece que en la semántica de Frege las descripciones definidas, y también los enunciados, son asimilados a los nombres propios estrictos; sin embargo, los nombres propios estrictos, así como los enunciados, se asimilan a descripciones definidas. En 'Über Sinn und Bedeutung' Frege comienza su descripción de los nombres propios en sentido amplio, considerando la identidad de los enunciados. Cuando decimos que ' $4 + 3 = 9 - 2$ ', queremos decir que el número al que se refieren ambos lados de la ecuación es el mismo, pero caracterizamos este número con diferentes medios, es decir, aprovechamos los distintos modos de determinar el número 7. Una persona completamente ignorante creería que tal igualdad es falsa. Ese es un caso completamente diferente de la igualdad ' $7 = 7$ '. En este caso, ambos lados de la ecuación no sólo se refieren al mismo número, sino que también se refieren en el mismo sentido. El contenido de la primera ecuación es más rico que el de la segunda, y es la diferencia de sentido entre ambos lados de la ecuación la responsable de tal riqueza en el contenido. De igual modo, la ecuación 'la estrella matutina = la estrella vespertina' es más informativa, es decir, tiene un contenido más rico que 'la estrella matutina = la estrella matutina', la cual –como ' $7 = 7$ '– es un ejemplo trivial del Principio de la Reflexividad de la Identidad²⁰. Hasta ahora, las cosas parecen transcurrir sin problemas: diferentes descripciones definidas expresan diferentes sentidos y, así, una ecuación entre dos diferentes descripciones definidas que expresen diferentes sentidos tiene un contenido más rico que una ecuación cuyos dos lados contengan la misma descripción definida.

Pero, ¿qué sucede con los nombres propios estrictos? Ciertamente 'Aristóteles = Aristóteles' es también un ejemplo de la Reflexividad de la Identidad. Sin embargo, ¿cuál es el sentido del nombre propio estricto 'Aristóteles'? ¿Es el de la

20 En la lógica de segundo orden, el principio de la reflexividad de la identidad no es un principio, sino una consecuencia inmediata del principio de Leibniz de la Indiscernibilidad de los idénticos.

descripción definida 'el más distinguido estudiante de Platón', o 'el profesor de Alejandro Magno', o 'el autor de la *Metafísica*' o 'el padre de la lógica', o 'el filósofo griego que nació en Estagira', o cualquiera de las muchas otras descripciones definidas que sólo se refieren al gran griego, genio entre los genios? ¿O es el caso que el sentido de Aristóteles incluye todos los sentidos de las descripciones definidas que únicamente se refieren a Aristóteles? Pero, ¿qué ocurriría si un historiador descubriera que Aristóteles fue asesinado en el camino a Macedonia y que alguien más, por ejemplo, la figura más insignificante de la escuela de Platón, fuera el auténtico maestro de Alejandro Magno (y tal vez esa fue la razón por la cual Alejandro no se hizo filósofo)? O tal vez otro historiador encontrara que Aristóteles no nació en Estagira sino en Esparta, habiéndose trasladado a Estagira cuando era niño, y que la vergüenza de haber nacido en una tierra conocida principalmente por sus guerreros lo hubiera llevado a adoptar Estagira como su ciudad natal. Frege se enfrenta a tales dificultades en 'Über Sinn und Bedeutung', pero no fue capaz de llegar a una solución satisfactoria. Simplemente sostuvo que en un lenguaje perfecto tales dificultades no surgirían, ya que cada expresión tendría un único sentido y un referente definido.

La 'solución' de Frege no es ninguna solución y, como bien se sabe, ha originado críticas e intentos rivales para resolver tales dificultades. Dos de las teorías rivales más recientes merecen ser mencionadas antes de discutir la perspectiva de Husserl. Saul Kripke ha defendido²¹ que como no se puede identificar el sentido de un nombre propio estricto ni con una descripción definida, ni con todas las descripciones definidas que tengan el mismo referente, ni con ningún subconjunto de conjuntos de sentidos de descripciones definidas que tengan el mismo referente; la única forma es reconocer, simplemente, que los nombres propios estrictos no tienen ningún sentido. Ellos sólo son como etiquetas que pegamos sobre los objetos con el fin de referirnos a ellos. En este sentido, la teoría de Saul Kripke retorna a la teoría pre-fregeana de los nombres propios estrictos de John Stuart Mill. Sin embargo, una vez que las etiquetas estén pegadas sobre un objeto, no podemos separarlas de los objetos. Por tanto, cada vez que usemos algún nombre propio estricto, por ejemplo, 'Albert Einstein', 'Napoleón' o 'Sócrates', nos referimos al mismo objeto, y es así, incluso, en situaciones contrafácticas y en cualquier mundo posible no-real. Así pues, los nombres propios son lo que Kripke ha llamado 'designadores rígidos', y los enunciados idénticos entre los nombres propios son necesarios, aunque no *a priori*. Por consiguiente, si los vecinitos de Saul Kripke cuando era niño lo llamaban de un modo extraño 'Saulito K', entonces de algún modo, en algún mundo posible, la identidad 'Saul Kripke = Saulito K' es verdadera y, en consecuencia, la identidad es necesaria. Considero tal consecuencia de la teoría de Kripke no sólo contraintuitiva, sino también absurda, entre

21 Cf., KRIPKE, Saul. "Naming and Necessity" (1972). Oxford: Blackwell, 1980; así como su: "Identity and Necessity" (1977). En: SCHWARTZ, Stephen (Ed.) *Naming, Necessity and Natural Kinds*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977, pp. 66-101.

otras cosas, porque podría haber un carnicero en Alabama también llamado 'Saul Kripke', y no habría ninguna forma de distinguir al carnicero Saul Kripke, del lógico y filósofo Saul Kripke, al menos por una persona que es consciente de la existencia de ambas personas. Sin embargo, aquí no estoy tratando con este problema. Sólo quiero señalar que si hay designadores rígidos, es decir, designadores que tienen el mismo referente en cualquier mundo posible, tales designadores tienen que ser descripciones definidas de objetos lógico-matemáticos y tienen que implicar sentidos. Por tanto, en virtud del sentido de la expresión española 'el menor número primo' y la expresión alemana 'die kleinste Primzahl', aquellas dos descripciones definidas denotarán el mismo número, a saber, 2, en cualquier mundo posible, y el correspondiente enunciado de identidad, expresado en un lenguaje que contiene una parte suficiente de Alemán y una parte suficiente de español, es necesario y *a priori*, no *a posteriori*.

Otra teoría importante originada en las luchas de Frege es la de Searle²². Al ver las dificultades de Frege, con respecto a fijar el sentido de los nombres propios estrictos, Searle no identifica el sentido de, por ejemplo, el nombre propio estricto 'Aristóteles', ni con alguna descripción definida que se refiera a Aristóteles, ni con la totalidad de sentidos de descripciones definidas que se refieran a Aristóteles, ni con algún subconjunto propio determinado de esa totalidad, sino, contrario a la pretendida solución radical de Kripke de privar a los nombres propios de cualquier sentido, opta por reconocer que los nombres propios estrictos como 'Aristóteles' tienen un sentido, el cual coincide con el de un subconjunto indeterminado de los sentidos de la totalidad de descripciones definidas que se refieren a Aristóteles. Así, Searle reconoce que los nombres propios estrictos tienen un sentido, y que ese sentido corresponde a los sentidos de un subconjunto propio de los sentidos de todas las descripciones definidas que se refieren al mismo objeto, aunque ese subconjunto propio permanece indeterminado y no se fija de una vez por todas. Por esta razón, si Aristóteles no hubiera nacido en Estagira o si nunca hubiera sido estudiante de Platón, el nombre propio 'Aristóteles' continuaría refiriéndose a Aristóteles en el caso de un número suficiente, aunque indeterminado, de descripciones definidas que se refieran únicamente a Aristóteles. La teoría de Searle es menos vulnerable que la de Kripke y que las alternativas consideradas por Frege, pero contiene una vaguedad inherente, debido a que no hay un conjunto fijo de descripciones definidas, por pequeño que sea, tal que el sentido del nombre propio coincida con la suma de los sentidos de las descripciones definidas que pertenezcan a ese conjunto. Como lo veremos ahora, la concepción de los nombres propios estrictos de Husserl está más cercana a Searle que a cualquier otro, aunque coincide con Kripke en el importante aspecto de no identificar el sentido de un nombre propio con el de cualquier conjunto, incluso con diferentes conjuntos, de descripciones definidas. La visión de Husserl podría ser considerada como

22 Cf., SEARLE, John. "Proper Names". En: *Mind*, No. 67, 1958, pp. 166-173.

un refinamiento de la visión de Searle, si no fuera porque antecedió a la de Searle por cerca de sesenta años.

4. La concepción de Husserl de los nombres propios estrictos

La visión de Husserl sobre los nombres propios estrictos no se expone en la Primera Investigación Lógica, sino en el §3 de la Cuarta Investigación lógica, es decir, en ninguna de las otras seis investigaciones se ocupa directamente de la filosofía del lenguaje. Sin embargo, aunque esa investigación se ocupa principalmente de las categorías y, en general, de la gramática lógica, el tema de los nombres propios estrictos es sólo un tema marginal. Como puede verse a partir de las citas arriba tomadas de su temprano, pero póstumamente publicado, trabajo 'Zur Logik der Zeichen', Husserl distinguió entre descripciones definidas usuales, que se refieren a objetualidades por medio de algún tipo de descripción, y nombres propios estrictos, que se refieren directamente a objetos, sin mediación. Podría uno preguntarse si, aunque Husserl coincidió con Frege con respecto a las descripciones definidas, coincidió con Mill en creer que los nombres propios estrictos no tienen ningún sentido, y simplemente adhieren a sus objetos como etiquetas. Con base en las citas de 'Zur Logik der Zeichen', podría a primera vista ser plausible que en 1890 la visión de Husserl sobre los nombres propios coincidía con la de Mill. Sin embargo, el hecho es que, incluso en ese entonces, Husserl habla del significado de los nombres propios estrictos y, ciertamente, no de su falta de significado. En todo caso, lo que parece mucho más claro es que en *Logische Untersuchungen*, ni las representaciones fregeanas, ni las de Mill, son correctas. En efecto, tanto en la Primera como en la Segunda Investigación Lógica, por ejemplo en §14, no sólo habla del significado (o sentido) de los nombres refiriéndose a objetos individuales como Sócrates, sino que también enfatiza –ver §15 de la Segunda Investigación Lógica– que tal significado no debería confundirse, como ya lo ha enfatizado Frege en 'Über Sinn und Bedeutung', con alguna imagen interna, sino que es lo que significamos cuando usamos una expresión –lo cual, como ya se ha señalado, también es diferente del objeto mentado.

En el §3 de la Cuarta Investigación Lógica, Husserl discute la posibilidad de que el sentido (o significado) de un nombre propio estricto, como Nemo Nullus, esté compuesto de todos los sentidos que corresponden a las propiedades aplicables a Nemo Nullus, es decir, aquellos que se aplican a cualquier ser humano y los que se aplican sólo a Nemo Nullus, y lo distinguen de cualquier otro ser humano. En ese caso, parecería que el sentido de un nombre propio es demasiado complejo, esto es, la suma de todos los sentidos de las descripciones (definidas e indefinidas) que se aplican al objeto referido por el nombre propio. Sin embargo, Husserl rechaza explícitamente la visión según la cual el significado (o sentido) de los nombres propios está compuesto por todos los significados de las descripciones que

se refieren a las propiedades del objeto nombrado. El significado de un nombre propio estricto es simple, no compuesto. No obstante, cuando usamos el nombre 'Nemo Nullus' para referirnos al individuo Nemo Nullus, hay siempre lo que Husserl llama un 'contenido representacional' que acompaña el nombre, aunque ningún contenido representacional particular es esencial para que el nombre se refiera a su objeto. El contenido representacional, que es básicamente un grupo de propiedades que sirven para identificar el objeto, puede variar sin impedir, en modo alguno, que el nombre propio estricto se refiera a su objeto. Sin embargo, no es que el contenido representacional sea un mero apéndice causal del nombre. No es parte del significado del nombre, que es simple, sino que, a fin de usar significativamente el nombre propio para referirse a un objeto, algún contenido representacional debe estar presente para hacer posible que el objeto nombrado por el nombre propio estricto sea genuinamente nombrado. Por lo tanto, la falta de determinación del contenido representacional no significa falta de contenido. Ciertamente, el significado de 'Nemo Nullus' es simple, pero cuando usamos el nombre 'Nemo Nullus' para referirnos al objeto Nemo Nullus, hay necesariamente un acompañamiento de cierto grupo de determinaciones subyacentes al objeto Nemo Nullus que nos ayuda a establecer la referencia del objeto, aunque el grupo acompañante de determinaciones no es fijo sino variable.

Así pues, la concepción de Husserl del sentido (o significado) de los nombres propios estrictos es, en efecto, diferente de la de Frege y también de la de Mill-Kripke, aunque es muy similar a la de Searle. Tanto para Husserl como para Searle los significados de los nombres propios estrictos están relacionados con un grupo indeterminado de descripciones que ayudan a que los nombres propios estrictos se refieran al objeto nombrado, aunque tal grupo no es esencial para que el nombre propio se refiera a su objeto. Sólo es esencial que algo de tal grupo esté presente. La sutil pero importante diferencia entre Husserl y Searle es que para Searle el diverso grupo de determinaciones adecuadamente forma parte, o simplemente es, el significado del nombre propio estricto. El significado del nombre propio estricto es el de un grupo no fijo de descripciones que se refieren al objeto referido por el nombre propio y, por consiguiente, no puede ser simple. Además, uno podría preguntarle a Searle si su visión comporta la consecuencia que el significado de un nombre propio cambia de caso a caso. Para Husserl, por otro lado, el significado de un nombre propio estricto es simple; y aunque está acompañado esencialmente por un grupo flotante de determinaciones, el significado de un nombre propio estricto es independiente de cualquiera de tales variaciones. En consecuencia, la posible objeción que se hizo a Searle, no es aplicable a Husserl.

Todavía permanece una pregunta sin resolver y, de hecho, es una cuestión que no encuentra una respuesta explícita en los textos de Husserl. Si, contra Mill, los nombres propios estrictos tienen sentido, contra Frege, el sentido de los nombres propios estrictos no puede identificarse ni con el sentido de uno, de todos, o de un grupo fijo de descripciones definidas que se refieran al mismo objeto, ya

que el sentido de un nombre propio estricto es simple y, sobre todo, debido a tal simplicidad, tampoco puede ser identificado, contra Searle, con el sentido de un grupo diverso no determinado de tales descripciones, entonces ¿cuál es el sentido (o significado) de un nombre propio estricto? Pienso que la única respuesta posible es que el sentido de un nombre propio estricto como 'Nemo Nullus' es lo que Carnap llamó el 'concepto individual' de Nemo Nullus. Cuando alguien usa el nombre propio estricto 'Saul Kripke', el sentido de ese nombre es el concepto individual de Saul Kripke y el referente es el hombre Saul Kripke. Con el fin de referirse al hombre Saul Kripke por medio del concepto individual de Saul Kripke, debería estar presente un grupo indeterminado de determinaciones para lograr la referencia, aunque podría fallar alguno de aquellos pretendidos únicos determinantes del referente y, sin duda, ninguna de las determinaciones es parte del concepto individual de Saul Kripke.

5. Frege sobre los indexicales

Husserl y Frege estaban convencidos de lo que Husserl llamó, en *Logische Untersuchungen*, la idealidad de los significados. Significados (o sentidos) y, particularmente, los significados de los enunciados –a los que Frege llamó 'pensamientos' y Husserl, con frecuencia, llamó 'proposiciones', aunque algunas veces también los llamó 'pensamientos'²³–, son lo que son, independientemente de nuestra subjetividad y de las cosas del mundo; por tanto, no tienen coordenadas espacio-temporales. No obstante, el que las proposiciones acerca del mundo real sean verdaderas o falsas dependiendo de cómo son las cosas en el mundo, con el fin de que sean proposiciones, no sólo no necesitan ser verdad de las cosas en el mundo acerca de las cuales hablan, sino que ni siquiera necesitan de aquellas cosas para existir. Así, la descripción definida 'el mayor número primo' y el enunciado 'el mayor número primo es más pequeño que el mayor número par' tienen un significado perfectamente claro tanto para Husserl como para Frege, aunque no tienen ningún referente y, en el caso del enunciado, carece de referente, no importa si tal referente es un estado de cosas, una situación de cosas o un valor de verdad. Sin embargo, tanto para Husserl como para Frege algunas expresiones llamadas usualmente 'indexicales' y llamadas por Husserl 'expresiones ocasionales' representaron un peligro aparente a sus visiones sobre la idealidad, o no temporalidad y no espacialidad de los significados. El ejemplo mejor conocido de un indexical es el pronombre 'Yo', aunque también 'tú', 'él', 'ella', 'aquí', 'allí', 'hoy', 'ayer', 'mañana', 'esto' y 'eso' son, igualmente, buenos ejemplos de indexicales.

23 Ver nota al pie número 6.

En su artículo de 1918, 'Der Gedanke'²⁴, en el que Frege está preocupado especialmente con la 'idealidad' —o no temporalidad y no espacialidad— de los pensamientos, pero también en su artículo más breve y póstumamente publicado 'Logik'²⁵, escrito en 1897, Frege discute el problema de los indexicales sin llegar a una solución clara. Así, en 'Logik', Frege plantea²⁶ que en el caso de un enunciado como 'Yo tengo hambre' las palabras no contienen la totalidad del pensamiento expresado, ya que el pronombre personal 'Yo' designa diferentes personas en diferentes circunstancias. Por esta razón, siempre debe tenerse en cuenta la persona que está tratando de expresar el pensamiento. Lo mismo ocurre con palabras como 'aquí', 'ahora', 'hoy', 'tú', la expresión 'está lloviendo' y muchas otras, las cuales, de acuerdo con Frege, obtienen su completo sentido sólo gracias a las circunstancias en las que se expresan. Frege trata de explicar tales pretendidas excepciones a su visión (y a la visión de Husserl) sobre la no temporalidad y no espacialidad de los sentidos, afirmando que el mismo enunciado en el que uno o más indexicales ocurren no siempre expresa el mismo pensamiento, y las meras palabras requieren una determinación de las circunstancias en aras de generar un sentido completo²⁷. En 'Der Gedanke', Frege señala²⁸ que, por ejemplo, para expresar hoy el mismo pensamiento expresado ayer por las palabras 'Hoy es un día lluvioso en Roma', tenemos que reemplazar la palabra 'hoy' en el enunciado por la palabra 'ayer' y decir 'Ayer fue un día lluvioso en Roma' (con el cambio correspondiente de la forma verbal). Una situación similar ocurre con las palabras 'aquí' y 'allí', o 'Yo' y 'Tú'. Como en 'Logik', Frege enfatiza²⁹ que en tales casos, las meras palabras tienen que estar complementadas por el conocimiento de las circunstancias —quién está hablando, dónde está hablando y cuándo está hablando—, para poder expresar un sentido completo. Sin embargo, Frege menciona³⁰ en 'Der Gedanke', aunque no en 'Logik', que cuando alguien usa la palabra 'Yo' en un enunciado como 'Yo tengo hambre', pero quiere transmitir el pensamiento a otros, usa la palabra 'Yo' en el sentido de 'la persona que ahora te está hablando a ti'. Este último punto se relaciona con un importante tema en la discusión de Husserl. Pero antes de considerar la visión de Husserl, vamos a adaptar un interesante ejemplo de Frege con el fin de ilustrar los diferentes aspectos de este problema:

24 FREGE, Gottlob. "Der Gedanke" (1918), reimpresso en: FREGE, Gottlob. *Kleine Schriften*, Op. cit., pp. 342-362.

25 FREGE, Gottlob. "Logik". En: *Nachgelassene Schriften*. Hamburg: Meiner, 1969 (edición revisada, 1983) pp. 137-163.

26 *Ibid.*, p. 146.

27 *Ibidem*.

28 FREGE, Gottlob. "Der Gedanke", Op. cit., p. 348.

29 *Ibid.*, p. 349.

30 *Ibid.*, p. 350.

Vamos a suponer que Nemo Nullus, que es un profesor, está enfermo, e informa de su enfermedad a la secretaria del departamento. En efecto, él se refiere a sí mismo con el pronombre 'Yo' y dice 'Yo estoy enfermo'. Adicionalmente, la secretaria después se encuentra con una amiga y trata de compartirle a su amiga la información acerca de la enfermedad del Profesor Nullus, quizás expresando el mismo pensamiento expresado por el profesor, pero esta vez usa el enunciado 'El Profesor Nullus está enfermo'. La amiga de la secretaria ha conocido a Nemo Nullus desde que era un niño en el mismo vecindario, pero por lo regular se refería a él como 'Nemi'. Ella no es consciente de que el 'Profesor Nullus' y 'Nemi' se refieren a la misma persona, ni es consciente de que Nemi es un profesor. La secretaria y su amiga ciertamente relatan diferentes pensamientos con el enunciado 'El Profesor Nullus está enfermo'. Es más, aunque Frege es perfectamente consciente de que cada uno de nosotros se da a sí mismo de una manera muy especial, el pensamiento expresado de Nemo Nullus parece diferir, incluso, del expresado por la secretaria y, en verdad difiere de lo que entendió la amiga de la secretaria. De hecho, la última podría muy bien creer que Nemi está aliviado, por ejemplo, si otra de sus vecinas de infancia se hubiera encontrado a Nemi algunas semanas antes, cuando Nemi aún no estaba enfermo, y le había dicho después a la amiga de la secretaria que Nemi estaba muy bien de salud. Sin embargo, pese a las diferentes creencias, el pensamiento que la persona usualmente llamada 'Profesor Nemo Nullus', y llamada 'Nemi' por sus amigos de infancia, está enfermo, es verdadera y su negación falsa. De hecho, el pensamiento expresado por el Profesor Nemo Nullus cuando dijo 'Yo estoy enfermo' también es verdadero, incluso aunque sea debatible que es el mismo pensamiento expresado por 'El Profesor Nemo Nullus está enfermo'. En cualquier caso, sin embargo, nada puede inferirse acerca de la coincidencia o no coincidencia de los pensamientos basados en que ambos tienen el mismo valor de verdad.

6. Husserl sobre los indexicales

En el capítulo III de la Primera Investigación Lógica, titulado precisamente 'La Idealidad de los significados', Husserl está ampliamente preocupado con los indexicales y otros tipos de expresiones que podrían, a primera vista, ser tomados como contraejemplos de su teoría de la idealidad de los significados. La concepción de indexicales de Husserl es similar a la de Frege, aunque más refinada. En el extenso §26 de esa Investigación Lógica, Husserl aborda exclusivamente lo que él llama 'expresiones ocasionales', es decir, los indexicales. Husserl caracteriza las 'expresiones ocasionales' como expresiones para las que es esencial, para su significado presente, tener en cuenta el hablante y sus circunstancias. Sólo al considerar las circunstancias factuales puede fijarse un significado particular de un grupo de significados mutuamente pertenecientes. Más explícitamente, Husserl plantea que el pronombre personal 'Yo' –y lo mismo se aplica a las otras ex-

presiones ocasionales—, se refiere en diferentes casos a diferentes personas y, así, tiene un significado diferente. Sin embargo, Husserl agrega que sólo teniendo en cuenta el hablante y las circunstancias puede uno saber el significado de 'Yo' en un caso particular. En todo caso, Husserl es perfectamente consciente que aún sin conocer algo acerca del hablante y sus circunstancias espacio-temporales, la palabra 'Yo' es muy diferente de un arabesco, ya que sabemos que es una palabra y una a través de la cual el hablante se refiere a sí mismo. No obstante, Husserl no considera que ese es el significado o, al menos, no es el significado completo de la palabra 'Yo', ya que en ese caso podríamos ser capaces de reemplazar la palabra 'Yo' con la expresión 'el hablante circunstancial se refiere a sí mismo'. Cada hablante tiene su propio concepto especial del 'Yo' y, por tanto, en cada caso es distinto el significado de la palabra. Por otro lado, Husserl es consciente de la diferencia entre expresiones ocasionales y expresiones equívocas como 'banco' y, de este modo, sería incorrecto tratar de identificar los significados múltiples de la palabra 'Yo' con los significados de todos los nombres posibles de personas. En todo caso, de acuerdo con Husserl, hay dos capas de significado. Pertenece al significado de 'Yo' la característica general del hablante que se está refiriendo a sí mismo, mientras que también pertenece al significado de 'Yo' la referencia a un objeto distinto en cada caso.

Así, pues, Husserl concluye que lo que ocurre es que existen dos significados distintos contruidos uno sobre otro. Hay una función de significado general común a todas y cada una de las ocurrencias de la palabra 'Yo', una función designativa que Husserl llama el 'significado indicador'. Por medio de tal significado indicador la expresión ocasional es capaz de referirse a un objeto particular, el cual varía de caso a caso y en cada caso es lo que Husserl llama el 'significado indicador'.

7. Crítica a Husserl y a Frege

Ciertamente, la solución de Husserl al problema de los indexicales es más sofisticada que la de Frege —en caso de que uno pueda hablar de una solución fregeana. Además, la distinción de Husserl entre un significado indicador general y un significado indicador particular puede ser vista como un paso hacia la dirección correcta. Sin embargo, hay una confusión básica presente tanto en Husserl como en Frege que ha permitido que el problema surja. Como se ha señalado, para Husserl y Frege, el significado se constituye —para usar la terminología de Husserl—, aún en el caso en que la expresión no se refiera a algo. Para ambos, las expresiones 'el actual rey de Francia' y 'el mayor número primo' tienen un sentido (o significado), aunque no se refieran a algo. En el último caso, la descripción definida no sólo no refiere, sino que no puede referir nada: no es posible que tenga un referente. Pese a esto, entendemos perfectamente el enunciado 'el mayor número

primo es menor que el mayor número par', en el cual ninguna de las descripciones definidas puede tener un referente. Ese enunciado tiene un significado, aunque *a priori* se excluya que tenga un referente, que sea un estado de cosas, una situación de cosas o un valor de verdad. En consecuencia, el significado (o sentido) está constituido en la secuencia física de sonidos, y esto significa que la secuencia física de sonidos llega ser una expresión, expresa un sentido. Esa es la función decisiva y esencial del significado. Por otra parte, por medio de ese sentido la expresión adquiere una segunda función, a saber, determina (o fija) el referente. En el caso de las expresiones usuales, como 'tigre', 'casa', 'Saul Kripke', 'triángulo' o 'rojo', de enunciados, o de expresiones más sofisticadas como 'número primo', 'espacio topológico' o 'ultraproducto' –recuérdese que tanto Frege como Husserl eran matemáticos platónicos–, la constitución de sentido y la función de referencia están presentes a la vez. De modo que, cuando el sentido de la expresión está constituido, así también está determinada la referencia al objeto por medio del sentido de la expresión. En el caso de las expresiones ocasionales, sin embargo, la constitución de sentido no está acompañada por la determinación del referente. La constitución del sentido de la expresión y la fijación de su referente por medio de su sentido están, en este caso, disociadas. Pero no es correcto decir, como lo hizo Husserl, que la expresión contiene dos capas de significado: una general e indicativa y la otra particular e indicada. La totalidad del significado de todas y cada una de las expresiones –sea ocasional o no-ocasional– se constituye cuando el hablante pronuncia o escribe la expresión, y siempre es lo mismo. Lo que no está simultáneamente presente en el caso de las expresiones ocasionales es la fijación de su referente. Para determinar, no el significado, sino el referente de la expresión 'Yo' o de las expresiones 'aquí' y 'ayer', no es suficiente con entender el significado de las expresiones, por ejemplo "el hablante se refiere a sí mismo", "el ambiente inmediato del hablante", "el día antes de hoy", sino que debemos tener en cuenta las circunstancias personales y espacio-temporales de la frase pronunciada o del texto escrito.

Las soluciones de Husserl y Frege al problema de la indexicalidad no concuerdan bien con sus afirmaciones acerca de expresiones como 'el mayor número primo', que son perfectamente inteligibles y tienen sentido, aunque carezcan de referente. Basados en sus respectivos análisis de las expresiones ocasionales, las expresiones como 'el mayor número primo', que no puede tener un referente y, por tanto, no puede fijarse un referente no-existente, podrían o bien carecer de significado o, en el mejor de los casos, tener una capa general de significado, pero nunca podrían tener un significado completo. Sin embargo, tal consecuencia de su tratamiento de las expresiones ocasionales, evidentemente es incompatible con sus afirmaciones sobre nuestra comprensión del sentido (o significado) de expresiones desprovistas de algún referente.

Bibliografía

- CARNAP, Rudolf. *Meaning and Necessity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1947 / 1956.
- FREGE, Gottlob. "Ausführungen über Sinn und Bedeutung". En: *Nachgelassene Schriften*. Hamburg: Meiner, 1969 (edición revisada, 1983), pp. 128-136.
- FREGE, Gottlob. "Der Gedanke" (1918), En: ANGELLELI, Ignacio (Ed.) *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms, 1967 / 1990 (edición revisada), pp. 342-362.
- FREGE, Gottlob. *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884). Hamburg: Meiner, 1996.
- FREGE, Gottlob. "Funktion und Begriff". En: ANGELLELI, Ignacio (Ed.) *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms, 1967 / 1990 (edición revisada), pp. 125-142.
- FREGE, Gottlob. *Grundgesetze der Arithmetik* (2 vols.) 1893-1903, reimpresso en un volumen. Hildesheim: Georg Olms, 1962.
- FREGE, Gottlob. "Kritische Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröders *Vorlesungen über die Algebra der Logik*". En: ANGELLELI, Ignacio (Ed.) *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms, 1967 / 1990 (edición revisada), pp. 193-210.
- FREGE, Gottlob. "Logik". En: *Nachgelassene Schriften*. Hamburg: Meiner, 1969 (edición revisada, 1983), pp. 137-163.
- FREGE, Gottlob. *Nachgelassene Schriften*. Hamburg: Meiner, 1969 (edición revisada, 1983)
- FREGE, Gottlob. "Über Sinn und Bedeutung" (1892). En: ANGELLELI, Ignacio (Ed.) *Kleine Schriften*. Hildesheim: Olms, 1967 / 1990 (edición revisada), pp. 143-162.
- FREGE, Gottlob. *Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Hamburg: Meiner, 1974.
- HUSSERL, Edmund. *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910), Hua XXII. De Haag: Nijhoff, 1979.
- HUSSERL, Edmund. "Besprechung von E. Schröders *Vorlesungen über die Algebra der Logik I*" (1891), reimpresso en: *Aufsätze und Rezensionen* (1890-1910), Hua XXII. De Haag: Nijhoff, 1979, pp. 3-43.
- HUSSERL, Edmund. *Briefwechsel I*. Springer, 1994.
- HUSSERL, Edmund. *Introduction to the Logical Investigations*. The Hague: Nijhoff, 1975.
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen* (1900-1901), Hua XVIII & XIX. Den Haag: M. Nijhoff, 1975 / 1984.
- HUSSERL, Edmund. *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, Hua XXVI. Den Haag: M. Nijhoff, 1987.
- HUSSERL, Edmund. "Zur Logik der Zeichen". En: *Philosophy der Arithmetik*. Hua XII. De Haag: Nijhoff, 1970, pp. 340-373.
- HUSSERL, Edmund. *Philosophie der Arithmetik* (1891), Hua XII. Den Haag: M. Nijhoff, 1970.
- KRIPKE, Saul. "Naming and Necessity" (1972). Oxford: Blackwell, 1980.

KRIPKE, Saul. "Identity and Necessity". En: SCHWARTZ, Stephen (Ed.) *Naming, Necessity and Natural Kinds*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977, pp. 66-101.

ORTIZ HILL, Claire y ROSADO HADDOCK, Guillermo E. *Husserl or Frege?; Meaning, Objectivity and Mathematics*. Chicago: Open Court, 2000 / 2003.

SEARLE, John. "Proper Names". En: *Mind*, No. 67, 1958, pp. 166-173.

ROSADO HADDOCK, Guillermo E. *A Critical Introduction to the Philosophy of Gottlob Frege*. Aldershot: Ashgate, 2006.

El final de la filosofía y el tránsito a otro comienzo*

The end of philosophy and the transit to other beginning

CARLOS ENRIQUE RESTREPO

Universidad de Antioquia

Colombia

Recibido: 27/01/2010

Aprobado: 06/04/2010

Resumen:

El texto examina el veredicto heideggeriano de un final de la filosofía como correlato de la reiteradamente intentada "superación de la metafísica". Además de permitir una lectura integral de la obra de Heidegger, ambas operaciones ofrecen la clave para interpretar la aspiración última de su pensamiento, a saber: la de abrir el tránsito desde la metafísica al denominado "pensar inicial" que, por oposición a la tradición filosófica, representaría para la pregunta por la verdad del ser el tránsito a su otro comienzo.

Palabras clave: Heidegger, metafísica, superación, ser, Ereignis, tránsito, salto, paso atrás.

Abstract:

Heidegger speaks about the end of Philosophy as correlate of the constantly intention of "overcoming of Metaphysics"; this paper explores that claim. Besides to let a complete reading of Heidegger's works, both actions give the clue to understand the final aspiration of his thinking, that is: to open up the transition from Metaphysics to the so-called "original thinking" that, as opposed to the philosophical tradition, would represent for the question for truth of Being, the transition to other beginning.

Key words: Heidegger, metaphysics, overcoming, being, Ereignis, transition, jump, step back

* Una versión anterior y muy preliminar de este escrito fue presentada en el "Encuentro Internacional Martin Heidegger" (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, septiembre 20-23 de 2006), y publicada en el compilatorio Heidegger: El testimonio del pensar (CARDONA, Luis Fernando (Ed.) Bogotá: U. Javeriana, 2007), con el título: "La superación de la metafísica" (pp. 371-382). Las considerables diferencias entre ambas versiones justifican esta nueva publicación.

En buena medida, el filosofar de Heidegger es susceptible de ser interpretado según sus tomas de posición —disímiles y contradictorias— respecto a la noción de metafísica y a la identificación de la filosofía con la metafísica. Para el preguntar inaugurado por *Ser y tiempo* (1927) y en cuya línea se mantiene la conferencia *¿Qué es metafísica?* (1929), por "metafísica" habría que comprender, efectivamente, el ámbito de la "pregunta por el Ser" en cuanto *pregunta conductora* (*Leitfrage*) de la filosofía, pero también en cuanto pregunta que pone en juego la realización de la esencia del *Dasein*, en el sentido de que con ella al *Dasein* le va de modo manifiesto su ser-en-el-mundo de manera original y como asunto de una investigación expresa. La metafísica, en su acepción dominante de "pregunta por el Ser", aparece de este modo como la tarea inherente al hombre, quien por medio de ella se sitúa "más allá" de los entes trascendiendo el dominio de la existencia en general, para ponerse en camino de su esencia: "El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia del *Dasein*. Pero es que este ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina que la metafísica forme parte de la 'naturaleza del hombre'. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del *Dasein*. Es el *Dasein* mismo"¹.

La metafísica aparece, de este modo, como el correlato de la trascendencia del *Dasein*². Trascendencia significa aquí la constitución esencial según la cual el *Dasein* se procura una genuina comprensión del Ser (más allá del "término medio" y de la "caída cotidiana") en la que resida el *fundamento* de su existencia. Llevada por la intención de una pregunta por el sentido del Ser, o bien, por el Ser en general, la metafísica correspondería de esta suerte al proyecto de una *ontología fundamen-*

1 HEIDEGGER, M. "¿Qué es metafísica?" En: *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 107. Cf., también *Kant y el problema de la metafísica*. México: F.C.E., 1996, "Introducción", pp. 11-12.

2 Esta trascendencia hay que entenderla como ser-en-el-mundo; es un *a priori* que Heidegger entiende como el irle al *Dasein* el Ser mismo en su ser de manera anticipada. Por eso "la trascendencia es algo que tiene que corresponderle al *Dasein* humano". Cf., "De la esencia del fundamento". En: *Hitos*, *Op. cit.*, p. 122.

tal. En la línea del preguntar que "mantuvo en vilo el filosofar de la Antigüedad"³ y, concretamente, el filosofar de Platón y Aristóteles, dicha ontología se anotaría como un progreso "volver a afirmar la metafísica"⁴, no sin antes pasar por la empresa de una "destrucción" (*Destruktion*)⁵ de lo ya pensado como medida del diálogo con la tradición, necesaria para liberar la pregunta del olvido en el que habría caído al convertirse "en una cosa comprensible de suyo" y de sólo poder ser formulada bajo la sospecha de incurrir en un "error metódico"⁶.

Pese a su carácter preliminar, y salvo por algunas vaporosas alusiones a Suárez, a Descartes, a Kant y a Hegel, la necesidad de esta "destrucción del contenido tradicional de la ontología"⁷ no es nunca suficientemente esclarecida en *Ser y tiempo*, como tampoco el modo en que la propia filosofía habría provocado el denominado "olvido del Ser" (*Seinsvergessenheit*). El desarrollo de estas cuestiones está más bien supeditado a la transformación que Heidegger mismo localiza a partir de 1930 bajo el intento "repetidamente emprendido de someter el comienzo de la pregunta [por el Ser] en *Ser y tiempo* a una crítica inmanente"⁸. Configurar de manera más originaria la pregunta significa desde entonces que su planteamiento ya no puede ser objeto de ninguna ontología. Esto porque de manera radical el "olvido del Ser" se torna para Heidegger la marca definitiva de la filosofía en su conjunto, es decir, de la metafísica, lo cual incluye, por supuesto, toda ontología posible. La metafísica deja de ser entonces la tarea esencial del *Dasein*, para convertirse en la antítesis misma del proyecto de un "pensar inicial" que de manera fundante y más original se pregunta, ya no por el Ser (*Seinsfrage*), sino por "la verdad del Ser" (*Wahrheit des Seyns*)⁹.

3 HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. México: F.C.E., 2002, p. 11.

4 *Ibidem*.

5 Cf., *Ser y tiempo*, *Op. cit.*, § 6, pp. 30-37. La publicación póstuma del *Natorp-Bericht* permite constatar que esta *destrucción* comanda desde 1922, en su acepción inicialmente hermenéutica, el entero proyecto heideggeriano: "La hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción". Cf., HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta, 2002, p. 51.

6 HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, *Op. cit.*, p. 11.

7 *Ibid.*, p. 33. Heidegger, como se sabe, no realiza esta *destrucción* en *Ser y tiempo*. Al respecto, Jean Grondin recuerda que la destrucción de la historia de la ontología constituía para el proyecto inicial de la obra la segunda de sus dos grandes tareas, precedida por la analítica ontológica del *Dasein*. Este programa no fue llevado a término: "La obra publicada en 1927 no comprendía más que dos tercios de la primera parte", mientras que la destinada a la destrucción que la analítica debía preparar nunca fue publicada. Cf., GRONDIN, Jean. "Heidegger et le Problème de la Métaphysique". En: DIOTI, No. VI. Montreal, 1999, pp. 163-204. Cf., también el estudio de VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 1997.

8 HEIDEGGER, Martin. "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2001, p. 77.

9 "La pregunta por el ser (*Seinsfrage*) deviene ahora pregunta por la verdad del Ser (*Wahrheit*

Son sobradamente conocidas las razones por las cuales Heidegger identifica el "olvido del Ser" con la metafísica. Fundamentalmente cabe destacar el argumento según el cual la metafísica se ha restringido a la pregunta por el Ser en cuanto "ser del ente", dejando al Ser mismo impensado (*Ungedachten*)¹⁰, o en otros términos, que la metafísica, aun cuando desde sus inicios se mueve ya en el terreno de la diferencia ontológica ("el Ser no es ningún ente"), pierde de vista propiamente la cuestión del Ser para hundirse en el "olvido de la diferencia"¹¹. En ese sentido, y de manera concluyente, "la verdad del Ser permanece oculta para la metafísica"¹², argumento que Heidegger no duda en esgrimir, de un lado, para reevaluar el punto de vista desarrollado en *Ser y tiempo*, y de otro, para descalificar lo que antes le reconociera al filosofar de los antiguos, y de paso, veinticinco siglos de filosofía. En efecto, "la 'pregunta por el Ser' sigue siendo siempre la pregunta por lo ente"¹³, o bien, "desde Anaximandro hasta Nietzsche, a la metafísica le permanece oculta la verdad del Ser"¹⁴. Aún más decididamente, a la metafísica ni siquiera le ha sido lícita la tentativa de este preguntar más original, pues si considera la diferencia ontológica es sólo desde el punto de vista de una permanente e insuperable con-

des Seyns). O también: "La filosofía en el otro comienzo pregunta en el modo del indagar la verdad del Ser". HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos / Almagesto, 2003, pp. 342 y 347 respectivamente.

10 Al respecto, y en razón de la reiterativa aparición de esta idea en los textos de Heidegger, baste citar algunos pasajes: 1) "Ciertamente, la metafísica representa a lo ente en su ser y, por ende, también piensa el ser de lo ente. Pero no piensa el Ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos [...]. La metafísica no pregunta por la verdad del Ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del Ser. Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto metafísica. El Ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre" (Cf., HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 266); 2) "Según la tradición, la filosofía entiende por cuestión del Ser la pregunta por lo ente en cuanto ente. Ésa es la pregunta y la cuestión de la Metafísica" (Cf., HEIDEGGER, Martin. "En torno a la cuestión del Ser". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 313). 3) "En toda la historia de la metafísica, es decir, en general en el pensar vigente, el 'ser' es concebido siempre como entidad del ente y así como éste mismo" (HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía, Op. cit.*, p. 218).

11 HEIDEGGER, Martin. "La constitución onto-teológica de la metafísica". En: *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988, p. 115. Cf., HEIDEGGER, Martin. "La sentencia de Anaximandro". En: *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 271: "El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente" (Cursiva en el original). Sobre la "diferencia ontológica", desde la perspectiva de la destrucción de la ontología y la superación de la metafísica, Cf., MARION, Jean-Luc. "Question de l'être ou différence ontologique". En: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 1989, pp. 163-210.

12 HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 273.

13 *Ibid.*, p. 272.

14 HEIDEGGER, Martin. "Introducción a '¿Qué es metafísica?'". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 302. Cf., HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía, Op. cit.*, p. 339: "El preguntar por el ser es en primer lugar y a través de la larga historia entre Anaximandro y Nietzsche sólo la pregunta por el ser del ente". Cf., también *Ibid.*, pp. 76, 192.

fusión: "Alude al ente en su totalidad y habla del Ser. Nombra al Ser y alude a lo ente en cuanto ente"¹⁵.

Restringida de este modo al ente y atrapada en su propia confusión, la metafísica, en lugar de proporcionar un camino a la pregunta por la verdad del Ser, se convierte en el mayor obstáculo para su formulación. Una vez más en palabras de Heidegger, "la metafísica no sólo no abre la pregunta por la verdad del Ser, sino que la cierra desde el momento en que se empeña en seguir anclada en el olvido del Ser"¹⁶. Contra toda apariencia, este anclaje no depende de una intención deliberada de los filósofos inscritos en la tradición metafísica. Tampoco alude a una omisión o inadvertencia psicológica, debida a cierta negligencia humana¹⁷. En lugar de ello, el olvido le concierne a la metafísica como su destino peculiar, por cuanto encierra una extraña copertenencia con el Ser mismo¹⁸. Es el propio Heidegger quien establece esta relación cuando piensa el Ser como retraimiento y sustracción (*Entzug*), y desde ésta, el destino (*Geschick*) que gobierna la metafísica. Baste por el momento señalar que lo que él denomina "historia del Ser" (*Geschichte des Seins*) no es otra cosa que el creciente despliegue de este olvido, en la sucesión de las etapas filosóficas. Si Hegel consideró la historia en general —y en particular, la de la filosofía— como un progreso en el que el espíritu devenía cada vez más autoconsciente hasta alcanzar efectivamente su autoesclarecimiento en el saber absoluto, para Heidegger, por el contrario, la metafísica no puede pretender ningún progreso, por cuanto su desarrollo sólo ofrece las múltiples destinaciones que encubren el olvido del Ser desde los más remotos inicios de su preguntar: "La historia del Ser comienza, y además necesariamente, con el *olvido del Ser*"¹⁹.

15 HEIDEGGER, Martin. "Introducción a '¿Qué es metafísica?'". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 301.

16 HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 283. Cf., HEIDEGGER, Martin. "Introducción a '¿Qué es metafísica?'". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 303: "Casi parece como si, por el modo en que piensa el Ser, la metafísica estuviera destinada sin ella saberlo a ser la barrera que impide la referencia inicial del Ser a la esencia del hombre".

17 Cf., HEIDEGGER, Martin. "La constitución onto-teológica de la metafísica". En: *Identidad y diferencia, Op. cit.*, p. 115: "No es que el olvido sólo afecte la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano". Cf., también: HEIDEGGER, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". En: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 196: "La propia metafísica no sería una mera omisión de una pregunta que aún queda por pensar. No sería un error. En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica habría acontecido a partir del destino del propio ser". Cf., también HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 270-271: "Podemos suponer que este destino [el olvido del ser] no reside en un mero descuido del pensar humano".

18 "El olvido del Ser, que constituye la esencia de la metafísica y que fue el impulso de *Ser y tiempo*, pertenece a la esencia del Ser mismo" ("Protocolo de un seminario de la conferencia 'Tiempo y ser'". En: HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y ser, Op. cit.*, p. 49). Cf., HEIDEGGER, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". En: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 196: "La metafísica sería en su esencia el misterio impensado —porque guardado— del propio ser".

19 HEIDEGGER, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". En: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 195. Cf., también: HEIDEGGER, Martin. "La sentencia de Anaximandro". En: *Caminos de bosque,*

Llevados a este punto, las aspiraciones metafísicas de *Ser y tiempo* sencillamente se invierten. El imperativo para Heidegger es desde ahora reformular el "horizonte de comprensión" de la *Seinsfrage*, allende los límites de una ontología del *Dasein*, y en abierta confrontación con la metafísica²⁰. La tentativa de un "pensar inicial" recoge el alcance de dicha transformación. Siguiendo un sinuoso camino, para nada exento de ambigüedades, ella ocupa la totalidad de los sucesivos escritos de Heidegger, sin que adquiera nunca su configuración plena. Evidentemente, dicho pensar no se orienta a un preguntar de tipo ontológico; su posibilidad estriba más bien en pensar lo impensado, en rebasar la pregunta conductora por el "ser del ente", y en recuperar así la pregunta por el Ser mismo.

La *Kehre* de 1930 apunta en esa dirección; Heidegger la identifica entonces con el explícito propósito de una *superación de la metafísica* que señala el camino inaugurado por su pensamiento y el efectivo "viraje" de sus concepciones fundamentales²¹. La posición de Heidegger frente a la tradición se torna con ello más radical. A diferencia de la "destrucción de la ontología" que, a la manera de una *Aufhebung* hegeliana, pretendía para la metafísica su restitución, siendo su función negativa "indirecta y tácita"²², se trata ahora de una *superación* (*Überwindung*) en el sentido de una resuelta negación del filosofar hasta ahora intentado como único camino para arrancar la cuestión del Ser del olvido que la encubre y hacerla así más originaria.

En su sentido más general, la superación de la metafísica no indica otra cosa que la necesidad de exceder por completo la interpretación del Ser a la luz del ente reiterada en cada época de la metafísica; pero si esta superación resulta posible es en razón de que el curso de esta historia destinal, vista en conjunto, ha llegado al límite de su agotamiento a partir del cual la metafísica se torna impracticable. La superación de la metafísica da por sentado dicho *acabamiento*. Ella no consiste en un cuestionamiento que pretenda deslegitimar la metafísica mediante los artilugios de la crítica, sino en proyectar el "pensar inicial" constatando que

Op. cit., p. 271.

20 Para la comprensión de la "ontología" proyectada en *Ser y tiempo* véase el excelente estudio citado de GRONDIN, Jean. "Heidegger et le Problème de la Métaphysique", *Op. cit.*, pp. 163-204.

21 Cf., HEIDEGGER, Martin. "Superación de la metafísica". En: *Conferencias y artículos*. Madrid: Ediciones del Serbal, 1994, pp. 63-90. Respecto a la *Kehre*, Cf., GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: P.U.F., 1987.

22 HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, *Op. cit.*, p. 33. Algunos intérpretes, caso de J.-F. Courtine, defenderán, sin embargo, una continuidad entre el Heidegger de la *Kehre* y la "ontología fundamental" de *Ser y tiempo*. Cf., COURTINE, Jean-François. "Les traces et le passage du Dieu dans les Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger". En: *Archivio di Filosofia*, 1994, No. 1-3, pp. 519-538. Cf., también MARION, Jean-Luc. "La fin de la fin de la métaphysique". En: *Laval théologique et philosophique*. No. 42, février 1986, pp. 23-33.

la metafísica, habiendo recorrido "el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano"²³, *por sí misma* ha llegado a su fin.

El título "superación" proclama de entrada este final (*Ende*) de la metafísica. Para el pensar según la "historia del Ser", esto significa que, retenida en el ente y "privándose con ello de su posibilidad esencial", la metafísica alcanza su *estadio final* en el cual "no se divisan ya otras posibilidades para ella"²⁴. Este fin, sin embargo, no obedece a una presunta decadencia o incapacidad; el acabamiento (*Vollendung*) de la metafísica alude a su consumación entendida como la realización de su señalado destino: el olvido del Ser por el ente, que tendría en los pensadores modernos su cumplimiento perfecto.

Hegel y Nietzsche representan para Heidegger esta consumación. Consideradas bajo el principio moderno de la subjetividad del cual son epocalmente indisociables, sus doctrinas culminan un largo proceso en el que, ordenada a establecer el *fundamento* del ente, la metafísica adquiere la forma del cálculo y del "pensar representativo". La "metafísica de la subjetividad" es para Heidegger la metafísica consumada. Su doble finalización tiene lugar, por un lado, en la forma del *concepto* al que Hegel sabe llevar el conjunto de la historia de la metafísica bajo la óptica del espíritu absoluto, y por otro lado, en el despliegue de la voluntad atestiguado hoy bajo el modo de la técnica planetaria que es —gracias a una singular interpretación de Nietzsche— la entronización de la noción moderna de subjetividad en cuanto figura última de la voluntad de poder²⁵.

La superación propuesta por Heidegger se mide a partir de esta toma de posición frente a los modernos, y particularmente, según la interpretación de Nietzsche como el pensador que funda esta "última época" de la metafísica. Su cometido estriba en señalar que, una vez realizado el inventario de sus posibilidades, la metafísica arriba a su límite terminal en el cual, lograda, se niega al mismo tiempo a sí misma. La superación es entonces provocada por la propia metafísica, una vez alcanzado este límite. El nihilismo en cuanto época del extremo olvido del Ser, y aún la técnica en cuanto olvido de este olvido, son ya el principio de una superación nacida, no de una carencia, sino de un exceso, de la sobreplenitud de la propia metafísica en la coronación de su figura destinal que entraña en la

23 Cf., HEIDEGGER, Martin. "Superación de la metafísica". En: *Conferencias y artículos*, *Op. cit.*, p. 74.

24 HEIDEGGER, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". En: *Caminos de bosque*, *Op. cit.*, p. 157. Cf., "La determinación del nihilismo según la historia del Ser". En: HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Barcelona: Destino, 2000, p. 165, pp. 271-323. Cf., HEIDEGGER, Martin. "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En: *Tiempo y ser*, *Op. cit.*, p. 79. Cf., también: HEIDEGGER, Martin. "Superación de la metafísica". En: *Conferencias y artículos*, *Op. cit.*, § XI, p. 72-73.

25 Para la interpretación heideggeriana de Hegel y Nietzsche, Cf., especialmente: "Superación de la metafísica", §§ VI, VII, XI, y "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'".

misma medida su agotamiento. Desde entonces, según Heidegger, "a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse"²⁶; su consumación abre el camino de su desaparición para un pensar que, dando la metafísica por superada y pretendiendo "abandonarla a su suerte"²⁷, se propone inaugurar para la verdad del Ser su genuino comienzo.

Ahora bien, no es sólo la metafísica en cuanto disciplina filosófica entre otras la que ha llegado a su fin. Para Heidegger, la superación comprende todo pensar que se mantenga regionalmente en el dominio de la verdad del ente²⁸, y por tanto, compromete la filosofía occidental tomada en conjunto y desde sus orígenes. La superación de la metafísica cobra, así, el alcance de un *final de la filosofía*. Su radicalidad sirve de medida al "pensar" intentado por Heidegger el cual, identificando la filosofía con la metafísica, no entiende por ella otra cosa que el ocaso de la verdad del ente en la probada impotencia frente al Ser, siempre impreguntado (*Ungefragte*) por ella. Con la metafísica, es la filosofía misma la que es superada. La genuina "tarea del pensar", a saber, el corresponder meditativo y en cuanto tal rememorante a la "verdad del Ser", sólo es puesta en libertad a condición de que la superación arrastre consigo la filosofía, la cual es metafísica en su esencia. Desde la *Carta sobre el "Humanismo"* de 1946, conocemos este veredicto de Heidegger contra la filosofía. En ella escribe:

Ya es hora de desacostumbrarse a sobreestimar la filosofía y pedirle más de lo que puede dar. En la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho mayor cuidado de la letra. El pensar futuro ya no es filosofía (*Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie*), porque piensa de modo más originario que la metafísica (*weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik*), cuyo nombre dice la misma cosa (*welcher Name das gleiche sagt*)²⁹.

26 HEIDEGGER, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". En: *Caminos de bosque*, *Op. cit.*, p. 157.

27 "Pensar el ser sin lo ente quiere decir: pensar el ser sin referencia a la metafísica. Pero una tal referencia continúa siendo también dominante en la intención de superar la metafísica. De ahí que convenga desistir de ese superar y abandonar la metafísica a sí misma". HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y ser*, *Op. cit.*, p. 44.

28 "Ante todo, superación no quiere decir el arrumbamiento que saca a una disciplina del horizonte de intereses de la 'cultura' filosófica. La palabra 'Metafísica' está pensada ya como sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida en cuanto acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber, del olvido del ser". Cf., HEIDEGGER, Martin. "Superación de la metafísica". En: *Conferencias y artículos*, *Op. cit.*, p. 63.

29 HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos*, *Op. cit.*, p. 297. Cf., HEIDEGGER, Martin. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". En: *Caminos de bosque*, *Op. cit.*, p. 190-191: "Se puede suponer que en cuanto teoría y construcción cultural la filosofía desaparecerá y también puede desaparecer en su forma actual...". Cf., también: HEIDEGGER, Martin. "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En: *Tiempo y ser*, *Op. cit.*, p. 80-81: "Todavía le queda reservada —secretamente— al pensar una tarea desde el principio hasta el final en la Historia de la Filosofía; tarea no accesible a la Filosofía en cuanto metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella".

Lo que la filosofía estaría en condiciones de dar ha sido ya logrado y allanado en el paulatino despliegue de la metafísica, con el cual entra en su finalización. Su realización en la figura de la metafísica consumada, clausura su curso historial, al tiempo que prepara en su forma no-filosófica el "pensar venidero" (*künftige Denken*). La superación de la metafísica revela con ello su verdadera dimensión; ella posibilita el tránsito (*Übergang*)³⁰ de la filosofía al pensar que reasume la fundación de la cuestión del Ser (desde ahora *Seyn*), ya no pensado en su acepción metafísica como "ser del ente", sino más originariamente en la perspectiva del evento (*Ereignis*).

Los *Beiträge zur Philosophie*, cuya publicación póstuma ha obligado a reevaluar en muchos aspectos la interpretación de la obra de Heidegger, se despliegan de principio a fin en orden a esta dimensión del tránsito del cual depende que la metafísica quede superada. En rigor, estos *Aportes* consuman dicha superación en la medida en que, al romper con todo el filosofar anterior y al confiarle el lugar de lo que allí es pensado como "el primer comienzo", postulan este "otro pensar" del Ser como *Ereignis*, por primera vez formulado e "inaccesible a la metafísica en cuanto metafísica"³¹. La superación de la metafísica adquiere el carácter de tránsito en razón de esta distinción entre un primer comienzo (*erster Anfang*) de la cuestión del Ser y la reformulación a partir de la cual ésta gana su otro comienzo (*anderer Anfang*). El tránsito de uno a otro es el abandono de la que *Ser y tiempo* denominaba *pregunta conductora* (*Leitfrage*), desde ahora sólo imputable a la metafísica ("qué es el ente"), rectificándola por la que los *Beiträge* distinguen y asumen como *pregunta fundamental* (*Grundfrage*): "qué es la verdad del Ser"³².

Mientras el primer comienzo comprende según esto toda la historia de la metafísica clausurada y llegada a su fin, el segundo se atiene a la rectificación de la *pregunta fundamental* por el Ser mismo³³. En ello estriba el carácter "inicial" del pensar y el sentido esencial del tránsito, el cual se cumple para los *Beiträge* como "el salto transformador del Ser (*Seyn*) a su verdad más originaria"³⁴. La transformación inherente al tránsito, y con él, a la tarea de someter la metafísica a su superación, la evidencia esta operación del salto (*Sprung*) con el cual, una vez más, el pensamiento del Ser excede los límites de la filosofía. En otras palabras, la superación

30 HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía*, *Op. cit.*, p. 21.

31 HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos*, *Op. cit.*, 260.

32 HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía*, *Op. cit.*, p. 147.

33 *Ibid.*, p. 149: "La historia del primer comienzo es la historia de la metafísica". Cf., PICO-TTI, Dina. "La transformación del pensar en el tránsito hacia el otro comienzo en el planteo de M. Heidegger". En: CARDONA, Luis Fernando (Ed.). *Heidegger. El testimonio del pensar*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007, p. 182.

34 HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía*, *Op. cit.*, p. 155.

de la metafísica adquiere en su momento culmen la forma de un *salto* por fuera de ella. La operación del *salto* se torna, por tanto, el medio efectivo a través del cual, contra la metafísica, Heidegger acomete dicha superación. La larga meditación de Heidegger que apunta a un "segundo comienzo" de la cuestión del Ser (*Sein*) se resume y se juega enteramente en la posibilidad de consumir este *salto*, en la región de lo que podría llamarse una "filosofía del tránsito"³⁵. Si la necesidad del tránsito estriba en que la filosofía no "ha estado nunca a la altura de la cosa (*Sache*) del pensamiento"³⁶, al *salto* corresponde inaugurar el ámbito del "otro comienzo" en el que no rigen ya ontología ni metafísica alguna³⁷. Pero la naturaleza y el alcance de este ámbito permanecen, sin embargo, indeterminados. Heidegger lo restringe siempre a un pensar preparatorio y provisional, definido también por su carácter "precursor" (*Vorlaufigkeit*)³⁸, el cual se resiste a ser llevado a la forma de un "sistema" perteneciente, en cuanto tal, al tiempo ya pasado de la metafísica³⁹, y cuyo destino no parece ser otro que el de ser "esencialmente proyecto"⁴⁰. El "desde dónde" y el "hacia dónde" del *tránsito* suscitan esta indeterminación. El Protocolo a la conferencia *Tiempo y ser* se la imputa a la "cosa misma" en la medida en que el advenir de la verdad del Ser como *Ereignis* tiene "primeramente el modo del ocultamiento"⁴¹. Lo que se abre para este pensar en el movimiento de dejar la metafísica tras de sí es, en consecuencia, un camino en el que todo paso adelante

35 Cf., MÁSMELA, Carlos. "Todo, sistema y fuga en las *Contribuciones a la filosofía*". En: CARDONA, Luis Fernando (Ed.). *Heidegger. El testimonio del pensar, Op. cit.*, p. 199. También MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Trotta, 2000, p. 155.

36 HEIDEGGER, Martin. "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En: *Tiempo y ser, Op. cit.*, p. 81.

37 Cf., "En el ámbito del otro comienzo no rige ni 'ontología', ni en general 'metafísica'". HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía, Op. cit.*, p. 63.

38 Cf., "Protocolo de un seminario de la conferencia 'Tiempo y ser'", y "El final de la filosofía y la tarea del pensar". En: *Tiempo y ser, Op. cit.*, respectivamente p. 55, pp. 81-82. También "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". En: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 158: "El pensar esencial, siempre y desde cualquier punto de vista, es preparatorio [...] La preparación es la esencia de tal pensar".

39 Cf., HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía*: "El tiempo de los sistemas ha pasado" (p. 22); "Cuando se da la 'decisión' contra el 'sistema', entonces es el tránsito de la modernidad al otro comienzo" (p. 86).

40 *Ibid.*, p. 60.

41 HEIDEGGER, Martin. "Protocolo de un seminario de la conferencia 'Tiempo y ser'". En: *Tiempo y ser, Op. cit.*, p. 61. Cf., *Ibidem*: "El ocultamiento, que pertenece como límite a la metafísica, tiene que ser propio del *Ereignis* mismo". La indeterminación del *Ereignis* permitirá cuando mucho un modo de exposición negativa: se lo caracterizará a lo sumo por su singularidad (*Einzigkeit*), irrepresentabilidad (*Unvorstellbarkeit*), inobjetivabilidad, como "la máxima extrañeza" (*Befremdlichkeit*), y el esencial ocultarse (*Sichverbergen*). Cf., SOLARI, Enzo. *Aproximación al problema de Dios en el pensamiento de Heidegger*. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2005 (versión electrónica), p. 37. Particularmente en su *Parménides*, Heidegger aborda esta "ocultación" (*verborgenheit*) de cara a su respectivo movimiento de "desocultación" (*Unverborgenheit*), esto es, según el juego de la *Alétheia*. Cf., HEIDEGGER, Martin. *Parménides*. Madrid: Akal, 2005.

es necesariamente vacilante y no exento de ambigüedad. "Los pensadores transitorios —escribe Heidegger— son en esencia ambiguos"⁴². El propio Heidegger se debate ante esta dificultad, pues si "el 'hacia dónde' del tránsito no se deja establecer fijamente"⁴³, mientras no se tenga a la vista hacia dónde se va, el pensar de este modo intentado carece de dirección. Preguntamos entonces: ¿cuál es el *sentido* general del salto?

El alcance de esta cuestión compromete el entero camino del pensar de Heidegger, el cual pasa por los equívocos y malentendidos originados en *Ser y tiempo* bajo el título de "ontología fundamental". Admitiendo la inherente connotación metafísica de este proyecto inicial y en la línea de su rectificación, los *Beiträge zur Philosophie* exigen autocriticamente que dicho proyecto "tenga que ser reexaminado a fondo", cuando no abandonado de raíz⁴⁴. En esta mirada retrospectiva (*Vorblick*) que recae sobre *Ser y tiempo* el salto revela una vez más su carácter transformador. Frente a este preguntar ontológico que prefiguraba un discurso metafísico abocado necesariamente al fracaso, el salto, en la dimensión del tránsito, procura y es señal de ruptura⁴⁵. Tampoco el lenguaje de Heidegger escapa a la exigencia de esta transformación. Pensar el Ser (*Seyn*) en la perspectiva del *Ereignis* desencadena el recurso a un lenguaje decididamente críptico, cuyo cometido no podrá ser otro que el de escapar al discurso predicativo o categorial propio de la metafísi-

42 HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía*, *Op. cit.*, p. 346.

43 HEIDEGGER, Martin. "Protocolo de un seminario de la conferencia "Tiempo y ser". En: *Tiempo y ser*, *Op. cit.*, p. 50.

44 HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía*, *Op. cit.*, p. 171. Cf., HEIDEGGER, Martin. "Protocolo de un seminario de la conferencia "Tiempo y ser". En: *Tiempo y ser*, *Op. cit.*, p. 50: "...el título 'ontología fundamental' usado para caracterizar el propósito y la marcha de *Ser y tiempo* [...] pronto y para salir al paso de este malentendido fue abandonado".

45 La "Carta sobre el 'humanismo'" reconoce abiertamente este fracaso, el cual implica por lo menos tres aspectos: la reivindicación del título de "ontología" para enmarcar el proyecto de la obra; el hecho de confiar la cuestión del Ser al método fenomenológico; y finalmente, el haber sostenido un lenguaje que pertenecía al modo propio de la metafísica. La *Carta* dice: "Entretanto he aprendido a darme cuenta de que precisamente esos términos tenían que conducir irremediable y directamente al error" (*Op. cit.*, p. 291). Muy a regañadientes, la *Carta* reconoce también la "opinión general" según la cual "el ensayo llevado a cabo en *Ser y tiempo* ha desembocado en un callejón sin salida" (*Ibíd.*, p. 282). Con todo, en sus últimos seminarios Heidegger insistirá extrañamente en el método fenomenológico, reivindicando la que él denomina una "fenomenología de lo inaparente" (Cf., HEIDEGGER, Martin. "Seminario de Zähringen (1973)". En: *A Parte Rei*. Santiago de Chile, No. 37, versión electrónica, p. 17). Para Jean Grondin, el fracaso de *Ser y tiempo* es, sin embargo, "un fracaso meramente literario [...] pues el abandono del proyecto trascendental que caracterizaría la tercera parte de *Ser y tiempo* ha ayudado a Heidegger a formular mejor su asunto mismo. Es así como este fracaso ha hecho ciertamente posible el giro (*Kehre*) del segundo Heidegger" Cf., GRONDIN, Jean. "Heidegger et le Problème de la Métaphysique", *Op. cit.*, § 2: "La primauté de la question de l'être et son rapport à la temporalité du Dasein". Cf., también MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger. El tiempo del ser*, *Op. cit.*, p. 111.

ca⁴⁶. En todos estos aspectos la operación del *salto* entraña, contra la metafísica, la posibilidad de un pensar presumiblemente auténtico. Lejos de querer sumar un episodio más a la historia de las determinaciones del Ser que es la metafísica "superada", el *salto* arrastra consigo el peso de todo lo que deja tras de sí con el propósito de fundar un lugar desde el cual proyectar el "pensar venidero".

Hecho este ligero balance del itinerario heideggeriano, intentamos elucidar la operación del *salto* en su *sentido* general. El *salto* (*Sprung*) se orienta desde lo ya pensado (el olvido del Ser en el ente) hacia lo impensado (la verdad del Ser como *Ereignis*). El olvido, por tanto, determina su dirección. El *salto* se dirige al Ser a fin de sustraerlo del olvido en el que se lo mantiene bajo la forma de lo ya pensado, recuperarlo en su carácter de impensado y hacer de él, de este modo, lo "por pensar" cuya tarea funda —por contraposición al decir categorial del "ser del ente"— un decir más originario (*Ur-sprung*)⁴⁷. El pensar (*Denken*) así fundado tiene el carácter de la "remoración" (*Andenken*)⁴⁸. Se trata de un pensar que se comprende en la línea de lo cargado de recuerdo⁴⁹. Su sentido no es, por tanto, el de un "ir hacia adelante", sino por el contrario el de un retroceso, vale decir, el de un movimiento regresivo (*Rückgang*)⁵⁰. En lugar de proseguir el curso unitario de una interpretación tradicional del Ser cuya clausura tuvo ya lugar en la metafísica consumada, el salto "pone al descubierto la paradoja de la meta del camino hacia atrás, y con esta meta, la apertura abismal de lo que hay que pensar"⁵¹. De ahí la

46 "La pregunta por la esencia del ser se apaga y extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del ser". Cf., HEIDEGGER, Martin. "En torno a la cuestión del ser". En: *Hitos*, *Op. cit.*, p. 329 (Cursiva en el original). En cambio, "incompatible y nunca captable en conceptos y modos de pensar metafísicos es el proyecto del Ser (*Seyn*) como acaecimiento". HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía*, *Op. cit.*, p. 378.

47 Para Heidegger, el salto (*Sprung*) porta en sí su encaminarse al origen (*Ursprung*). El juego *Ur-sprung* guarda este sentido de "salto originario". Así escribe Heidegger: "La palabra origen (*Ur-sprung*) significa hacer surgir algo por medio de un salto (*erspringen*), llevar al ser a partir de la procedencia de la esencia por medio de un salto fundador (*stiftenden Sprung*)". Cf., HEIDEGGER, Martin. "El origen de la obra de arte". En: *Caminos de bosque*, *Op. cit.*, p. 56.

48 "...este pensar consiste en recordar al ser, y nada más (*Dieses Denken ist, insofern es ist, das Andenken an das Sein und nichts außerdem*)" (HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el 'humanismo'", *Op. cit.*, p. 292). "Así las cosas, si a la hora de desarrollar la pregunta por la verdad del Ser se habla de una superación de la metafísica, esto quiere decir: recordar (*Andenken*) al propio Ser" (HEIDEGGER, Martin. "Introducción a '¿Qué es metafísica?'" En: *Hitos*, *Op. cit.*, p. 301, ligeramente modificada).

49 Tal es el sentido en que se comprende el salto en la versión "propedéutica" expuesta en HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2005 (2ª Parte, Lección 3), pp. 128-133, siempre de la mano de una meditación relativa al poetizar de Hölderlin. Se notará que, en este contexto, el pensar adquiere el carácter de un poetizar (2ª Parte, Lección 2, p. 123). Para el *salto* en su uso "propedéutico", Cf., también 1ª Parte, Lecciones I y IV, con su respectivo "Hilo Conductor".

50 "El pensar tiene el carácter de retroceso. Este es el *paso atrás*". (HEIDEGGER, Martin. "Protocolo de un seminario de la conferencia 'Tiempo y ser'". En: *Tiempo y ser*, *Op. cit.*, p. 47).

51 MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger. El tiempo del ser*, *Op. cit.*, p. 137. En este mismo sentido,

designación que Heidegger le otorga en textos contemporáneos y posteriores a los *Beiträge*, a saber, la exigencia de pensar el salto en su sentido propio como *paso atrás* (*Schritt zurück*).

Exceder el ámbito del pensar metafísico y con él el olvido reinante sobre la verdad del Ser cobra con ello la forma del *paso atrás*. Esta noción, todavía ausente en el conjunto de los *Beiträge*, es incorporada al vocabulario de Heidegger en los años 1946/48 si nos atenemos a su única mención en la *Carta sobre el "Humanismo"* y a uno de los escritos sobre Nietzsche de este período⁵², para reaparecer en contadísimos y escuetos desarrollos de otros textos: el Protocolo a la conferencia *Tiempo y ser*, y la segunda parte de *Identidad y diferencia* titulada *La constitución onto-teológica de la metafísica*. En este último texto se la expone del modo que sigue:

El paso atrás dirige hacia ese ámbito que se había pasado por alto hasta ahora y que es el primero desde el que merece ser pensada la esencia de la verdad [...]. Esta denominación da lugar a múltiples malentendidos. 'Paso atrás' no significa un paso aislado del pensar, sino el modo de movimiento del pensar y un largo camino. En la medida en que el paso atrás determina el carácter de nuestro diálogo con la historia del pensar occidental, conduce en cierto modo al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía. El pensar retrocede ante su asunto, el Ser, y con ello, lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto de esta historia al prepararle el ámbito que va a ocupar, y en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar [...]. El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia⁵³.

El *paso atrás* brinda al pensar la medida del diálogo con la tradición metafísica y la pauta de su superación. De un lado, es un remontarse a sus orígenes como quien desanda el camino del olvido destinal del Ser en el ente; de otro, es un tomar distancia, un retroceder del pensar ante su asunto que deja en libertad lo que ha de advenir: la verdad del Ser como *Ereignis*. Este retroceder le prepara al *Ereignis* el ámbito que va a ocupar. Es en esa medida un alejamiento de la comprensión corriente del Ser en la metafísica, y con ello, la disposición para "la libre donación de lo que hay que pensar"⁵⁴. Al propósito de esclarecer el tránsito del pensar al

y en un pasaje sumamente esclarecedor, Másmela escribe: "El acercamiento al primer principio y el desprendimiento de él abren al pensar la posibilidad del *salto* al nuevo principio. El salto indica que el tránsito entre ellos no se da de manera progresiva y lineal. El tránsito no es un paso continuo de uno al otro principio. El salto en el tránsito expresa más bien la ruptura, hendidura (*Zerklüftung*) o fisura abismal de la verdad del Ser en su retirada definitiva del ente y en su viraje radical hacia el acontecimiento-apropiador" (*Ibid.*, p. 158).

52 HEIDEGGER, Martin. "La determinación del nihilismo según la historia del Ser". En: *Nietzsche II, Op. cit.*, pp. 299, 301.

53 Cf., HEIDEGGER, Martin. "La constitución onto-teológica de la metafísica". En: *Identidad y diferencia, Op. cit.*, pp. 113-115.

54 HEIDEGGER, Martin. "Protocolo de un seminario de la conferencia "Tiempo y ser". En:

"otro comienzo" a partir del *salto* en su sentido de *paso atrás*, resulta dominante su primera significación. El *paso atrás* desanda el camino del olvido del Ser que es propiamente la metafísica, para recuperarlo como "lo que hay que pensar". Superar la metafísica significa consumir este *paso* hacia *atrás* sólo a partir del cual se libera al Ser de la confusión con el ente que Heidegger califica de "olvido de la diferencia ontológica".

Pero, como advierte Heidegger, también en este punto hay que salvar toda suerte de malinterpretaciones, y en primer lugar, justo aquella que se ha vuelto habitual, a saber: que en la medida en que pretende remontarse a los orígenes de lo que metafísica ha pasado bajo silencio en la forma del olvido del Ser, el *paso atrás* consistiría "en una vuelta histórica a los pensadores más tempranos de la filosofía occidental"⁵⁵. También aquí es el propio Heidegger quien suscita una distorsión de su pensamiento cuando, en incontables escritos, y contra la filosofía sistemática de los griegos (Platón y Aristóteles), ha hecho valer una insistente lectura de los presocráticos (Heráclito, Parménides y Anaximandro) como "pensadores iniciales"⁵⁶. Que no se trata de un llano retorno a los pensadores más tempranos es algo de lo que estamos sobradamente advertidos, y sin embargo, en muchos aspectos el "otro comienzo" parece no ir más allá de una nostalgia de lo griego. Para el "pensar en tránsito", sólo con el despuntar del pensamiento griego habría acontecido "lo inicial" inmediatamente echado al olvido por la metafísica; pero esto inicial, a saber, "lo verdadero en su esencia", es "lo último en llegar en la historia esencial"⁵⁷ y a cuya restitución aspira, en su camino regresivo, el *paso atrás*. Dejamos sin resolver esta dificultad. Otro escollo no menos importante es la

Tiempo y ser, *Op. cit.*, p. 49.

55 HEIDEGGER, Martin. "La constitución onto-teológica de la metafísica". En: *Identidad y diferencia*, *Op. cit.*, p. 117.

56 Para el escrito *Qu'est-ce que la philosophie?*, Heráclito y Parménides son "los más grandes pensadores" porque se mantuvieron en correspondencia con lo inicial. Esta correspondencia se pierde, según Heidegger, "cuando el pensar deviene filosofía". Cf., HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Herder, 2004, pp. 45 ss. Para esta valoración de los presocráticos véase también las lecciones de Heidegger: *Parménides* (1942-1943), *Heráclito* (1943, 1966-1967), y el escrito *La sentencia de Anaximandro* (1946).

57 HEIDEGGER, Martin. *Parménides*, *Op. cit.*, p. 6. También en 1967, en su conferencia en Atenas titulada "La procedencia del arte y el destino del pensar", Heidegger, refrendando este carácter "inicial" de lo griego, encamina hacia el mundo griego el *paso atrás*: "Es necesario dar el paso atrás. ¿Hacia dónde? Hacia atrás, hacia el comienzo que se nos anunciaba cuando nos referimos a la diosa Atenea. Pero este paso atrás no quiere decir que haya que revivir de algún modo el mundo de la Grecia antigua ni que el pensamiento deba encontrar refugio en los filósofos presocráticos. Paso atrás quiere decir que el pensar se retrotraiga ante la civilización mundial y, tomando sus distancias frente a ella, no negándola, se introduzca en lo que debe permanecer aún impensado al comienzo del pensar occidental, pero que ya está nombrado, y de este modo, dicho de antemano a nuestro pensar". Cf., HEIDEGGER, Martin. "La provenance de l'art et la destination de la pensée (1967)". En: *Martin Heidegger*. Paris: L'Herne, 1983, p. 90; Cf., también p. 84.

naturaleza del decir que Heidegger le imputa a ese "pensar del otro inicio", y que igualmente tendría su arraigo inicial en los griegos: el hecho de tratarse de un pensar —y esto sin duda contra Hegel— "más riguroso que el conceptual" el cual, en lugar de principios, conceptos y categorías, tendría la forma del "poetizar"⁵⁸. En los griegos del inicio, sobre todo en Parménides y también en Empédocles, el pensar es ya un poetizar. Este poetizar es, sin embargo, un "decir pensante", y en la misma medida, de cara a lo que allí acontece como inicio, un "pensar esencial"⁵⁹. El mismo camino ha querido ser indicado por Heidegger a la luz de los poetas del "tiempo de penuria", caso de Rilke, Trakl, Stefan George, y de manera privilegiada, Hölderlin⁶⁰. Imposible establecer de momento hasta qué punto es común a unos y otros, griegos y modernos, la esencia de su decir poético. Una sospecha, en cambio, resulta lícita: el giro de Heidegger hacia el poetizar moderno, ¿alcanza a ser algo más que un refugio para un pensar que, permaneciendo en la forma del proyecto y limitándose a afirmar un pensamiento del Ser que queda indeterminado, no llega a adquirir nunca su plena configuración?⁶¹

Como quiera que sea, el tránsito a un pensar no metafísico del Ser queda sujeto al éxito o fracaso de esta "acrobacia del pensamiento" que es el *salto* entendido como *paso atrás*. Si tal operación se cumple exitosamente o no es una cuestión indecible, y si tiene sentido plantearla es a la luz de una evaluación de conjunto de una obra que se resiste a toda valoración unívoca. No queda a este respecto más que atenerse a lo dicho en la *Carta sobre el "Humanismo"*, en la que, para Heidegger, "queda al juicio de cada uno determinar si el ámbito de la verdad del Ser es un callejón sin salida (*Sackgasse*) o el libre elemento en el que el pensar conserva su

58 HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 291. Cf., "La sentencia de Anaximandro". En: HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 244: "El pensar del Ser es el modo originario del decir poético [...]. La esencia poética del pensar guarda el reino de la verdad del Ser"; también p. 277: "...el pensar tendrá que hablar poéticamente desde el enigma del Ser". Para la comprensión del poetizar en relación al acontecer de la verdad del Ser, y aún para la comprensión del arte según el *Ereignis*, Cf., HEIDEGGER, Martin. "El origen de la obra de arte". En: *Caminos de bosque, Op. cit.*, pp. 52 ss., y 61-62.

59 Cf., HEIDEGGER, Martin. *Parménides, Op. cit.*, respectivamente pp. 7, 101. En su común naturaleza con el decir esencial de la poesía, el pensar esencial "debe siempre decir sólo lo mismo, lo antiguo, lo más antiguo, lo inicial" (*Ibid.*, 101). Este "*inicio más original* sólo puede ser un acontecimiento-propicio como *primer inicio* en un pueblo histórico occidental de poetas y pensadores" (*Ibid.*, p. 100). Respecto a la relación del pensar y el poetizar, Cf., también: HEIDEGGER, Martin. "Epílogo o '¿Qué es metafísica?'". En: *Hitos, Op. cit.*, pp. 256-258.

60 Cf., HEIDEGGER, Martin. "¿Y para qué poetas?". En: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 199-238; HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza Editorial, 2005; HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.

61 En la "Carta sobre el 'humanismo'" aparece ya una reacción contra esta sospecha; allí el poetizar "no es ningún adorno de un pensar que se salva de la ciencia refugiándose en la poesía" (Cf., HEIDEGGER, Martin. *Hitos, Op. cit.*, p. 292).

esencia"⁶². Lo que sí resulta evidente es que la superación de la metafísica no se basta a sí misma en la pretensión de un *paso atrás* por fuera de ella. No basta con que, procediendo desde el olvido del Ser en cuanto olvido de la diferencia ontológica, dicho *paso* conduzca sin más a otro pensar suficiente de por sí para salvar la confusión de Ser y ente que atraviesa inadvertidamente la historia acontecida de la metafísica. Una vez más la *Carta sobre el "Humanismo"* resulta demasiado grandilocuente y aseverativa:

Como en el pensar se trata de pensar algo simple, por eso le resulta tan difícil al modo de representar que tradicionalmente conocemos como filosofía. Lo que ocurre es que la dificultad no consiste en tener que encontrar un sentido especialmente profundo o en tener que construir conceptos intrincados, sino que se esconde en ese *paso atrás* que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar, renunciando al opinar habitual de la filosofía⁶³.

También la decisión final de *Tiempo y ser* de "abandonar la metafísica a sí misma" y confiarla a su suerte suena a este respecto demasiado pretenciosa y vaga. Más moderada y consecuente es la posición de los *Beiträge* según la cual "para el pensar en tránsito no se trata de una llana oposición a la metafísica [...], sino de una superación de la metafísica desde su fundamento"⁶⁴. La superación que abre de manera más originaria la pregunta por la verdad del Ser (*Ereignis*) dependerá por tanto de "una apropiación más esencial de la historia de la metafísica"⁶⁵. La posibilidad del *paso atrás* tiene por condición necesaria proporcionar, en su dinámica retrospectiva, dicha apropiación. En ese sentido, el *paso atrás* no es un dejar atrás la metafísica al que le sea lícito pasar sin más a otra cosa. Más bien, y tal es el cometido que le asigna Heidegger, dicho paso "va desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica"⁶⁶. En lo que sigue, nos ocupamos con Heidegger de establecer para la metafísica su mencionada esencia. En alguna medida, eso es casi tanto como intentar consumir el *paso atrás*. Con todo, la esencia de la metafísica ha sido ya parcialmente indicada en el olvido del Ser que señala el entero curso destinal de su historia. Pero establecerla propiamente significa postular una *decisión* (*Entscheidung*) sobre esta esencia misma que, en lo sucesivo, valga para la metafísica como su definición. Dicha esencia se determina por la confusión de Ser y ente en la que se pierde de vista la diferencia ontológica. A ella Heidegger le reserva, de modo estructural, el título de *constitución onto-teológica de la metafísica*, única que sirve de medida a la acrobacia del *salto* en su acepción de *paso atrás*, y

62 HEIDEGGER, Martin. "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos*, *Op. cit.*, p. 282.

63 *Ibíd.*, p. 281.

64 HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía*, *Op. cit.*, p. 148.

65 *Ibíd.*, pp. 370-371.

66 HEIDEGGER, Martin. "La constitución onto-teológica de la metafísica". En: *Identidad y diferencia*, *Op. cit.*, p. 115.

sólo en relación con la cual tienen sentido tanto el veredicto que quiere someter la metafísica a su superación, como la legalidad de una "verdad del Ser" en cuyo tránsito despuntaría el alba de un nuevo pensamiento.

Bibliografía

- COURTINE, Jean-François. "Les traces et le passage du Dieu dans les Beiträge zur Philosophie de Martin Heidegger". En: *Archivio di Filosofia*, 1994, No. 1-3, pp. 519-538.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Paris: P.U.F., 1987.
- GRONDIN, Jean. "Heidegger et le Problème de la Métaphysique". En: *DIOTI*. No. VI. Montreal, 1999, pp. 163-204.
- HEIDEGGER, Martin. *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y ser*. Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Tecnos, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Trad. Dina V. Picotti. Buenos Aires: Biblos/Almagesto, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Identidad y diferencia*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Madrid: Ediciones del Serbal, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: F.C.E., 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. México: F.C.E., 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Madrid: Trotta, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Trad. Juan Luis Verma. Barcelona: Destino, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Parménides*. Trad. Carlos Másmela. Madrid: Akal, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. "Seminario de Zähringen (1973)". Trad. Oscar Lorca En: *A Parte Rei*. Santiago de Chile, No. 37 (versión electrónica).
- HEIDEGGER, Martin. *¿Qué significa pensar?* Trad. Raúl Gabas. Madrid: Trotta, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *¿Qué es la filosofía?* Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. "La provenance de l'art et la destination de la pensée (1967)". En: *Martin Heidegger*. Trad. J.-L. Chrétien y M. Reinfenrath. Paris: L'Herne, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *De camino al habla*. Trad. Yves Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.

MARION, Jean-Luc. "La fin de la fin de la métaphysique". En: *Laval théologique et philosophique*. No. 42, février, 1986, pp. 23-33.

MARION, Jean-Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: P.U.F., 1989.

MÁSMELA, Carlos. *Martin Heidegger: El tiempo del Ser*. Madrid: Trotta, 2000.

MÁSMELA, Carlos. "Todo, sistema y fuga en las *Contribuciones a la filosofía*". En: CARDONA, Luis Fernando (Ed.). *Heidegger. El testimonio del pensar*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 195-223.

PICOTTI, Dina. "La transformación del pensar en el tránsito hacia el otro comienzo en el planteo de M. Heidegger". En: CARDONA, Luis Fernando (Ed.). *Heidegger. El testimonio del pensar*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007, pp. 181-193.

SOLARI, Enzo. *Aproximación al problema de Dios en el pensamiento de Heidegger*. San Salvador: Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, 2005 (versión electrónica).

VON HERRMANN, Friedrich-Wilhelm. *La segunda mitad de Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 1997.

Husserl y la justificación (*begründung*) indirecta

Husserl and the indirect substantiation

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

Universidad del Cauca

Colombia

Recibido: 21/04/2010

Aprobado: 15/06/2010

Resumen:

El texto hace una aproximación al concepto husserliano de sustanciación, especialmente, a la sustanciación indirecta. El interés principal, además de introducir el debate sobre este concepto, consiste en aclarar algunos aspectos de la visión que Husserl tiene de ciencia. Para ello comenzaré indicando brevemente la vitalidad de la fenomenología en algunas discusiones contemporáneas (1); posteriormente resumiré la imagen que Husserl tiene de ciencia, especialmente en los *Prolegomena* y en las *Lecturas* de 1906/1907 (2). Después presentaré lo que Husserl entiende por Sustanciación (*Begründung*) directa e indirecta (3); y, por último, a modo de conclusión, intentaré sugerir algunas relaciones que pueden tejerse entre la propuesta husserliana y ciertos debates actuales en torno a la ciencia.

Palabras clave. Husserl, ciencia, justificación indirecta, razón, lógica

Abstract:

This paper makes an approach to husserlian concept of substantiation, especially, of indirect substantiation. Besides introduce the discussion about this concept, the main aim is clarify some aspects of the husserlian view of science. To do this, I begin showing the vitality of Phenomenology in some contemporary debates (1); then, I summarize Husserl's image of science, particularly in *Prolegomena* and *Lectures* 1906/1907 (2); later, I show what Husserl meant by direct and indirect substantiation (*Begründung*) (3). Finally, as a conclusion, I try to suggest some links between Husserl's proposal and some discussions around science.

Key words: Husserl, science, indirect substantiation, reason, logic

1. Introducción

La paulatina publicación de los inéditos del filósofo Edmund Husserl ha permitido acercarse, de un modo más completo, a etapas de su pensamiento que tradicionalmente se habían circunscrito a sus investigaciones publicadas, cuando no a las interpretaciones que de él hicieron los continuadores de la fenomenología. El impacto de este empeño de los directores de los Archivos Husserl se ha visto reflejado, entre otros frentes, en los cada vez más constantes diálogos entre filósofos de ascendencia anglófona y fenomenólogos husserlianos; diálogos impensados hace algunas décadas debido a los prejuicios o enclaustramientos de unos y otros, pero prejuicios que se han ido debilitando en la medida en que se reconocen fuertes puntos de contacto e, incluso, intuiciones husserlianas que pueden ser vigentes en las preguntas que hoy se formula la indagación filosófica¹.

Un importante ejemplo de la vigencia husserliana en cuestiones relegadas al ámbito analítico lo constituye su incursión en la reflexión de la ciencia cognitiva y la filosofía de la mente; a este respecto dice el fenomenólogo Dan Zahavi:

la fenomenología filosófica puede ofrecer mucho más a la investigación contemporánea sobre la conciencia que una mera recopilación de evidencia introspectiva. No sólo enfrenta situaciones y ofrece análisis que son cruciales para la comprensión de la real complejidad de la conciencia y que sin embargo están ausentes en los debates actuales, sino que también puede ofrecer un marco conceptual para entender la

1 Entre los estudiosos de estas relaciones destaco a Claire Ortiz Hill y Guillermo Rosado Haddock; ver, por ejemplo: ORTIZ HILL, Claire. "Husserl, Frege and "The Paradox"". En: *Manuscrito*, No. XXIII (2), 2000, pp. 101-132; ORTIZ HILL, Claire. "Tackling three of Frege's Problems: Edmund Husserl on Sets and Manifolds". En: *Axiomathes*, No. 13, 2002, pp. 79-104; ROSADO HADDOCK, Guillermo. "Husserl's philosophy of mathematics: its origin and relevance". En: *Husserl Studies*, No. 22, 2006, pp. 193-222; ROSADO HADDOCK, Guillermo. "Husserl on Analyticity and Beyond". En: *Husserl Studies*, No. 24, 2008, pp. 131-140.

subjetividad que podría ser de mayor valor que algunos de los modelos actualmente en boga en la ciencia cognitiva².

Más que una sobreestimación de un programa en desmedro de otro, la motivación de Zahavi comporta no sólo la creencia en que la investigación sobre la conciencia puede beneficiarse de las tesis fenomenológicas, sino también "la convicción firme de que la fenomenología necesita entrar en diálogo más crítico con otras posiciones filosóficas y empíricas actualmente predominantes. Es precisamente confrontando, discutiendo y criticando enfoques alternativos que la fenomenología puede demostrar su vitalidad y relevancia contemporánea"³.

Con respecto a la filosofía de la ciencia, la relación ha sido más sinuosa. El libro *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, último publicado por Husserl, fue leído en el marco de las visiones desencantadas y contrarias a la hoy llamada Concepción Heredada; quizás por ello la fenomenología fue adscrita a las tendencias anticientíficas. En este contexto pulularon trabajos en los que se exageraba la crítica de Husserl al naturalismo, se introdujeron supuestos elementos historicistas (antropologistas o sociologistas) en la propuesta husserliana, o se identificó a Husserl como un constructorista⁴. Afortunadamente, hoy se leen trabajos que reconstruyen tanto la concepción husserliana del método científico o del cambio conceptual⁵, como la filosofía de la ciencia natural⁶; igualmente, se ve a Husserl como un filósofo continental de la ciencia⁷, e, incluso, es comparado con las últimas corrientes de la filosofía anglosajona de la ciencia como el realismo científico⁸ y el estructuralismo⁹. Con el fin de superar la tentación del

2 ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood, investigating the First-Person perspective*. Cambridge: MIT, 2008, p. 5.

3 *Ibidem*.

4 Es curioso que aún hoy la fenomenología husserliana sea adscrita a las tendencias constructoristas; confrontar, por ejemplo: LOCK, Andy y STRONG, Tom. *Social Constructionism. Sources and Stirrings in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, especialmente las páginas 29 a 52.

5 Cf., BELOUSEK, D. "Husserl on Scientific Method and Conceptual Change: A Realist Appraisal". En: *Synthese*, No. 115, 1998, pp. 71-98.

6 Cf., HEELAN, P. "Husserl's Latter Philosophy of Natural Science". En: *Philosophy of Science*, Vol. 54, No. 3, 1987, pp. 368-390.

7 Cf., GUTTING, G. (Ed.) *Continental Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, pp. 91-120.

8 Cf., GUTTING, G. "Husserl and Realism Scientific". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 1, 1978, pp. 42-56; y, ROUSE, J. "Husserlian Phenomenology and Scientific Realism". En: *Philosophy of Science*, Vol. 54, No. 2, 1987, pp. 222-232.

9 Cf., MILONE, R. "Lebenswelt husserliana y concepción semántica de las teorías". En: *Ideas y*

concordismo, pero con el presentimiento de que Husserl puede contribuir a los debates actuales en filosofía de la ciencia, esbozaré de manera sucinta la imagen de ciencia que tiene el filósofo alemán; posteriormente expondré el concepto de sustanciación o justificación (*Begründung*), descentrándome un poco de la intención husserliana de fundamentar la lógica pura y enfocándome en lo que él denomina sustanciación indirecta, típica de las ciencias naturales. Finalmente, revisaré la propuesta de Husserl a la luz de la actual reflexión de la filosofía de la ciencia sobre la naturaleza de la ciencia. En tanto trabajo exploratorio, sólo tomaré como referencia fundamental el denominado período de Gotinga, en especial los *Prolegomena*¹⁰ y las *Lecciones* de 1906/07¹¹.

2. La imagen de ciencia de Husserl

En la conocida disputa de Husserl contra el psicologismo lo que estaba en juego era, fundamentalmente, la posibilidad de la ciencia como ciencia. Biográficamente relata en los *Prolegómenos* que en su búsqueda por una "explicación filosófica de la matemática pura"¹², tuvo que ingresar en los terrenos de lo formal tanto de la aritmética como de la lógica, y de allí a la esencia de la *forma* del conocimiento y al "sentido de la diferencia entre las determinaciones, verdades y leyes formales (puras) y las materiales"¹³. Concluyó que no podría continuar sus investigaciones filosófico-matemáticas, hasta tanto no hubiera aclarado las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y la comprensión crítica de la lógica como ciencia. La disputa contra el psicologismo se constituyó, entonces, en el paso inicial para la fundamentación de la ciencia; la fenomenología, digamos que al menos en sus inicios, se crea como un programa que intenta dar cuenta del razonamiento científico, como "*una nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento*"¹⁴. En las *Lecturas* de 1906/07 aclara que la psicología de la que se ocupa no es la psicología *in toto*, sino la "psicología del pensamiento", también

valores, No. 135, 2007, pp. 85-94.

10 Bajo este nombre hago alusión al texto: *Prolegomena Zur Reinen Logik*, tomo I de *Logische Untersuchungen* (1900). Para este artículo utilizo la versión castellana de Manuel G. Morente y José Gaos: HUSSERL, E. "Prolegómenos a la lógica pura". En: *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Altaya, 1995. Al interior del texto este libro se mencionará como *Prolegómenos*.

11 Bajo este nombre hago alusión al texto: *Einleitung in Die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07*. Para este artículo utilizo la versión inglesa de Claire Ortiz Hill: HUSSERL, E. *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07*. Dordrecht: Springer, 2008. Al interior del texto este libro se mencionará como *Lecturas*.

12 HUSSERL, Edmund. "Prolegómenos a la lógica pura", *Op. cit.*, p. 21.

13 *Ibid.*, p. 22.

14 *Ibid.*, pp. 22-23 (cursivas en el original).

llamada "psicología del conocimiento"¹⁵. Este aspecto permite entrever que para Husserl el pensamiento puesto en cuestión por el psicologismo afecta de modo directo el pensamiento científico, aquél que tiende hacia la verdad, y que la lógica que propone, aunque obviamente implicará todo tipo de pensamiento, directamente "trata con el pensamiento sistemáticamente dirigido hacia la adquisición de una meta, la meta de la verdad; trata sólo con el pensamiento dirigido de este modo, correcto, y dirigido hacia la exactitud; sólo con el pensamiento que es lógico o racional en sentido preciso"¹⁶.

De acuerdo con lo anterior, puede irse configurando la imagen husserliana de ciencia, recalcando que Husserl ve en ella un bien apreciable por la humanidad, la adquisición más preclara del hombre; en la ciencia los hombres y las mujeres van alcanzando conocimientos verdaderos; sin embargo, es claro que los científicos no habitan en la verdad, sino que ella es una búsqueda que se hace, no con cualquier pensar, sino con el pensar correcto; de ahí la necesidad de dejar bien sentadas las bases de la lógica como ciencia (como *teoría de la ciencia* o, como dirá en varias ocasiones, como *ciencia de la ciencia*). En consonancia con ello, Husserl identifica el pensamiento científico con un pensamiento de orden superior; en este sentido, "el concepto de pensamiento no abarca todos los actos pertenecientes a la esfera intelectual, sino sólo aquellos de un nivel superior, es decir, aquellos que se preocupan por dirigirse sistemáticamente hacia una meta: la verdad"¹⁷. En la esfera intelectual Husserl ubica las percepciones, los recuerdos o las expectativas habituales o instintivas; esto no puede ubicarse estrictamente en lo que se denomina pensamiento, pues también involucraría los animales o la totalidad de lo intelectual en el hombre. Según Husserl, "en cierto sentido, un animal también tiene experiencias, "juzga" también, "entiende", también "infiere", pero no hace nada de eso en sentido lógico; del mismo modo, los seres humanos en el estado de naturaleza y los seres humanos en vastas áreas de la actividad mental cotidiana no piensan en el sentido preciso de la lógica, ni proceden lógicamente"¹⁸.

Pese a que intuitivamente creemos reconocer la distinción entre los niveles bajos o superiores de pensamiento, el propio Husserl plantea que aún no tenemos las suficientes evidencias como para comprender en qué radica específicamente esta diferencia; sin embargo, es preciso aclarar la cuestión, al menos, señalando las diferencias más gruesas. El camino adquiere un acceso más simple partiendo

15 HUSSERL, Edmund. *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07, Op. cit.*, pp. 5-6.

16 *Ibidem*.

17 *Ibid.*, p. 4.

18 *Ibidem*.

de la premisa de que el pensamiento tiene su lugar natural y su mayor impacto en el conocimiento científico; por tanto, indagando en la ciencia podremos hacernos una imagen de lo que entendemos por pensamiento científico, por pensamiento de orden superior. Tanto en los *Prolegómenos* como en las *Lecturas* Husserl enumera una serie de características que nos permiten no sólo clarificar lo que se entiende por pensamiento científico, sino también entender lo que Husserl tenía en mente cuando utilizaba el concepto ciencia; los *Prolegómenos* nos permitirán comprender el fenómeno científico en su exterioridad; las *Lecturas* nos darán unas pautas más certeras sobre el quehacer del científico.

El §2 de los *Prolegómenos* nos permite una fotografía panorámica de la ciencia. Partamos diciendo que la definición de una ciencia es la expresión de sus fines; de este modo, lo que encontramos como el acervo de una ciencia particular, sus conceptos fundamentales, sus constructos teóricos (digamos, para usar el conocido término de Kuhn, sus *Paradigmas*), dan cuenta de las búsquedas propias de los científicos que integran el campo de investigación, denominado por Husserl: "esfera". Cada ciencia particular es una esfera que contiene unas definiciones propias, muchas de las cuales dan cuenta de las etapas de la evolución al interior de la esfera (*progreso* al interior de la esfera); contiene los objetos hacia los cuales se dirige su investigación, así como los límites y situación de su esfera. Husserl no reduce el dinamismo al interior de la ciencia particular a los fines que conforman la definición de la ciencia, sino que también resalta que hay una retroalimentación que va de estas definiciones a la práctica concreta de la investigación científica, generando pocas o muchas transformaciones, dependiendo de su aproximación a la verdad. Para Husserl, "la esfera de una ciencia es una unidad objetivamente cerrada; no está en nuestro albedrío el modo y el punto de deslinde entre las esferas de la verdad"¹⁹; los límites de la esfera están dados por sus fines, sus objetos, sus conceptos; de este modo, la investigación al interior de cada esfera se orienta y coordina en la particularidad de cada ciencia: hay una ciencia de los números, una ciencia de las figuras geométricas, una ciencia de los seres animados, etc., mas no una ciencia de los números primos, o de los trapecios, o de los gatos, o una que involucre a todos ellos. El que se hable en Husserl de la ciencia particular como una esfera cerrada, no implica necesariamente que en ella se den de una vez por todas sus objetos de conocimiento, sus métodos, sus conceptos, sus límites. Al inicio, la configuración de la esfera podría partir de unos límites muy estrechos, dejando sin definir casos en los que estaría involucrada la definición o la práctica de la esfera; esta indefinición o poca claridad de los límites con respecto a nuevas relaciones, exige que la esfera supere su ámbito reducido e integre al interior de sí misma las novedades; es necesario aclarar que más que apertura, se está hablando de la concentración en una unidad sistemática cerrada más amplia.

19 HUSSERL, Edmund. "Prolegómenos a la lógica pura", *Op. cit.*, p. 36.

Si bien esta fotografía nos enseña las relaciones intrateóricas, habría que explorar el modo como se tejen las relaciones interteóricas según Husserl, lo que nos sacaría mucho de los propósitos de este escrito²⁰; por ahora advirtamos que la solidez intrateórica de la esfera libera al investigador de errores como la fijación de objetivos falsos, la inadecuación en los métodos empleados (en tanto no corresponden a los objetos de la disciplina), la confusión de las capas lógicas, etc. Este peligro puede verse más patente en las ciencias sociales (Husserl las llama "ciencias filosóficas") las cuales, precisamente por ello, deben dilucidar con más rigor su extensión y límites en aras de consolidar su fecundo desarrollo; las ciencias naturales no tendrían tanta dificultad puesto que, en palabras de Husserl, "gozan de la ventaja de que en ellas el curso de nuestras experiencias nos impone divisiones, dentro de las cuales es posible al menos organizar provisionalmente una investigación fructífera"²¹.

Pasemos ahora a la radiografía de la ciencia. Ya se había dicho que no todo pensamiento es científico: "Así como los animales despliegan imaginación y deleite en el juego, pero no ingenuidad, los animales tienen percepciones y experiencias, pero no ciencia"²². La razón es ubicada por Husserl primeramente en el lenguaje, en tanto la ciencia se despliega en forma de lenguaje; sin embargo, esto no es suficiente pues es bien sabido que el lenguaje, además de expresar el pensamiento, también expresa sentimientos y deseos; incluso, en el lenguaje se expresan los errores, y el lenguaje es el vehículo de discusiones poco profundas que sólo pretenden la persuasión. Si el lenguaje no es el que marca la distinción entre el pensamiento científico y las demás formas de pensamiento, tendrá que buscarse su esencia en otro factor. Husserl sostiene que:

La ciencia se dirige puramente hacia la verdad; no nos persuade sobre opiniones o convicciones subjetivas; no busca actuar sobre sentimientos, ni decir a través del encanto y las tentaciones del discurso, como lo hace la retórica. No busca convencernos del punto de vista ético-político de un partido o de otros motivos prácticos; su dominio es el de la más fría objetividad. Sólo reconoce una fuerza conductora y una motivación: la fuerza conductora de los buenos fundamentos²³.

20 Un importante trabajo que da luces sobre cómo abordar esta cuestión, ligándola con los debates contemporáneos, se encuentra en: MORMANN, Thomas. "Husserl's Philosophy of Science and the Semantic Approach". En: *Philosophy of Science*, Vol. 58, No. 1, 1991, pp. 61-83. Este autor destaca las bondades de la filosofía de la ciencia matemática de Husserl por encima de la sobredimensión de la lógica que hicieron los filósofos del Círculo de Viena; homologando algunos postulados husserlianos con el enfoque semántico post-positivista.

21 HUSSERL, Edmund. "Prolegómenos a la lógica pura", *Op. cit.*, p. 37.

22 HUSSERL, Edmund. *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07*, *Op. cit.*, p. 4.

23 *Ibid.*, p. 5.

Brevemente desglosaremos esta perspectiva husserliana: en primer lugar, la ciencia comienza estableciendo puntos de partida seguros, los cuales se constituyen en sus verdades más simples. La seguridad de estas verdades no depende de la convicción subjetiva, ni de la autoridad; aunque equívoco para muchos intérpretes, Husserl introduce en este contexto los conceptos de intuición²⁴ y de Evidencia²⁵: las verdades "las vemos, las apresamos por sí mismas"²⁶; sin entrar en discusiones acerca de lo que este concepto significa en Husserl, podríamos limitarnos a decir que las verdades simples, de las que parte y en las que se apoya la ciencia, se refieren a algo de lo que no es posible dudar, es decir, a algo que supera la mera opinión, la imaginación o las ideas vacías. En segundo lugar, y pese a lo anterior, Husserl es enfático en reconocer que todo conocimiento parte de "las opiniones vagas de la vida ordinaria que se han desarrollado desde la experiencia incomprendida"²⁷, idea que desarrollará de modo interesante bajo la formulación de la *Lebenswelt*; sin embargo, en las *Lecturas*, Husserl plantea que la ciencia no se queda considerando este sentido común ingenuo, sino que tal experiencia es sometida a crítica a través del tratamiento sistemático que se da a los hechos y a la información; de la enmarañada red de datos, la ciencia busca aquellos que podrían considerarse puntos de partida seguros. A partir de allí los científicos van ascendiendo a verdades remotas, algunas de ellas alejadas del pensamiento y la mirada cotidianas. Finalmente, Husserl introduce el concepto que nos concierne,

24 Husserl es muy claro en diferenciar *insight* de convicción ciega o iluminación mística; según él, la intuición conduce a la ciencia siempre y cuando supere el nivel de convicción irracional y sea una convicción perspicazmente fundada. Toda convicción debe demostrarse, dar razones de por qué se considera correcta.

25 Este es un concepto muy explorado en la obra de Husserl. Claire Ortiz Hill, quien traduce estas lecturas, anota en su *Introducción del Traductor* lo siguiente: "En su curso sobre la teoría general del conocimiento de 1902/03, Husserl explica lo que quiere decir con 'Evidenz', una palabra que no tiene un equivalente adecuado en inglés y comúnmente traducido como 'auto-evidencia'. Él explica a sus estudiantes cómo en el pasado y ocasionalmente en tiempos recientes, *Evidenz* ha sido descrita como una luz que ilumina. Fue la *lumen naturale* de la razón como comparada con la *lumen supranaturale* de la fe religiosa. Sin embargo, Husserl no considera apropiada la metáfora de la luz. Una luz, explicó, hace visible lo que no era visible, pero la *Evidenz* no hace que algo sea visible; es el ver mismo. Solamente es ver en el sentido más auténtico y estricto que realmente ve lo que era visto y lo ve precisamente como lo que se presupone en el ver. Husserl considera que esto sólo es posible cuando el ver era realmente (*reell*) uno con lo que era visto y cuando el ver era simplemente de la naturaleza de un mero asistir que toma lo que simplemente estaba en el mismo acto de conciencia" (Cf., ORTIZ HILL, Claire. "Translator's Introduction". En: *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07, Op. cit.*, p. xxv). Ver también un completísimo estudio sobre la evidencia husserliana en su contexto histórico y bajo la perspectiva de la justificación epistémica, en: HEFFERNAN, G. "A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification". En: *Husserl Studies*, Vol. 16, 1999, pp. 83-181.

26 HUSSERL, Edmund. *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07, Op. cit.*, p. 5.

27 *Ibidem*.

es decir, el concepto de sustanciación o justificación²⁸. Ya se había enunciado que la ciencia busca verdades evidentes; también se había hecho la salvedad que el ver del científico trasciende la comprensión y el mirar directos; para Husserl, la ciencia consiste más bien en la deducción indirecta y en la justificación. En este sentido, el científico compara y distingue, y clasifica y formula conclusiones a partir de lo que es dado; pero no sólo saca conclusiones, también construye pruebas y teorías. Ahora bien,

Todos esos son procedimientos sistemáticos con contenido diferente sobre los que los argumentos sólidos y la Evidencia de la justificación se alzan. Las instancias de la determinación racional y de la justificación ya están naturalmente esparcidas en la vida ordinaria, pero sólo la ciencia regula, sobre fundamentos de principio, todos los motivos para juzgar que no son de un tipo intuitivo o perceptivo. No se admite ningún movimiento que no esté sistemáticamente asegurado y, mediante su forma sistemática, produzca la plena seguridad y la garantía visible de la solidez del pensamiento justificado²⁹.

Vemos, pues, que Husserl lleva la discusión sobre la lógica al terreno de la ciencia; para él la ciencia es completamente lógica y requiere un nivel superior de pensamiento. Husserl reconoce que en ocasiones actuamos en la vida ordinaria con una especie de pensar científico: juicios bien fundamentados, inferencias rigurosamente elaboradas y buenos fundamentos a la manera lógica; sin embargo, agrega que "esto ocurre sólo ocasionalmente y sólo en pequeños momentos. En todos los procesos de pensamiento auténticamente científicos, la ciencia, es decir, la ciencia genuina, excluye los niveles inferiores de pensamiento sobre fundamentos de principio. Lo que entra en su unidad tiene una función y un carácter lógicos" (Husserl, 2008, p. 6).

28 El término alemán usado por Husserl en sus *Einleitung in Die Logik und Erkenntnistheorie, Vorlesungen 1906/07* es *Begründung*. Ortiz Hill tradujo este término como *substantiation*, palabra que existe casi transparente en español como sustanciación, definida en el DRAE como: "Acción y efecto de sustanciar"; sustanciar a su vez es definido, en una de sus acepciones como: "Conducir un asunto o juicio por la vía procesal adecuada hasta ponerlo en estado de sentencia". Zirión en su importantísimo *Glosario-guía para traducir a Husserl* define *Begründung* como: Fundamentación, Fundación, Demostración. El mismo término fue traducido al francés, en *Lógica Formal y Lógica Trascendental* por Suzanne Bachelard como *justification*. Personalmente, y ateniéndome a la exposición que hace Husserl en las *Lecturas*, prefiero el último término del *Glosario-guía*: *demonstración*; más aún, el término *justificación* usado por Bachelard. Los otros dos tendrían que librarse, de entrada, del mote de *Fundacionalismo*, criticado en otros contextos por algunos autores, entre los cuales destaco a Susan Haack (*Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1993). Por tanto, en adelante utilizaré indiscriminadamente los términos sustanciación o justificación.

29 HUSSERL, Edmund. *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07, Op. cit.*, p. 5.

3. Sustanciación: de axiomas, de cuestiones de hechos singulares, sustanciación indirecta

Se han mencionado dos términos muy explorados por Husserl y muchas veces cuestionados por algunos de sus lectores: intuición y evidencia. La sustanciación o justificación se une a estos dos para indicar que es a partir de ella como es posible transmitir lo "visto" en la evidencia. Antes de caracterizar los tipos de justificación que Husserl enuncia, es preciso volver a advertir que cuando se utiliza el verbo ver, no se está homologando intuición y evidencia a ver directos; el propio Husserl plantea el caso en torno a la cuestión de la percepción: tal vez veo un objeto rojo, quiero que otro lo vea y lo señale; sin embargo, el otro tal vez ni vea el objeto o no concuerde conmigo en que es rojo. En este sentido, no es válido sólo el que yo tenga la certeza del objeto rojo, o sentirme tranquilo porque el otro no ve nada o ve un objeto azul; en este caso es preciso otorgar fundamentos justificados y así habrá menos posibilidad de que se generen dudas en la mente de quienes intento convencer.

Antes de exponer la sustanciación indirecta, Husserl plantea dos tipos de sustanciación directa: sustanciación de axiomas y sustanciación de cuestiones de hechos singulares. Con respecto al primero, Husserl sostiene que todo axioma, si es genuino, es lógicamente perspicaz; para aclarar esto formula lo siguiente: el conjunto que obtenemos por la unión simple de dos conjuntos *a* y *b* en uno solo es el mismo si al conjunto dado *a* agregamos el otro conjunto *b*, o viceversa; obviamente, esto no es claro *per se*, en el hablar cotidiano, pero si nos aclaramos a nosotros mismos el significado auténtico de la proposición mediante algún ejemplo, vemos que algo como eso generalmente sucede³⁰. Con respecto a la sustanciación directa de cuestiones de hechos singulares, Husserl sostiene que esta sustanciación es más simple que la anterior: en vez de decir esto es así, busco en los hechos mismos y estoy diciendo es precisamente lo que estoy mirando: "veo que mi enunciado está fundamentado en la conciencia intuitiva"³¹.

Pero viene otro caso en el que la sustanciación no es directa sino indirecta; en este tipo de justificación, la validez de lo que se establece, podríamos decir su verdad, no se da de modo directo sino que se acepta sobre fundamentos indirectos. De este modo, el enunciado es válido en la medida en que los enunciados que lo antecedan son válidos o, al menos, son tomados como válidos, ya sea porque

30 *Ibid.*, p. 10.

31 *Ibidem.*

fueron justificados previamente o porque se aceptaron sin razón alguna. Si bien estos enunciados no están justificados absolutamente, como podría esperarse del sustanciar directo, también comportan un ver perspicaz, siempre y cuando estén bien fundamentados, es decir, "afirmados en los argumentos o las premisas posteriores, sobre cuyos buenos-fundamentos o no-buenos-fundamentos depende el valor de lo que ha sido deducido y probado posteriormente"³². El sustanciar indirecto, por consiguiente, no se ancla en la convicción ciega que nace del azar, ni se apoya en fundamentos ilógicos, sino que conserva lo característico en la conciencia de la proposición probada como tal. El sustanciar indirecto permite a la ciencia justificar sus movimientos más usuales. Husserl plantea los casos de lo que él denomina: convicción presunta y probabilidad justificada, lo que podría resumirse en que hay convicciones que no pertenecen al ámbito de las certezas absolutas, es decir, que cuando las vemos no decimos: "son así de manera inamovible y contundente", sino que afirmamos: "tienen mayores probabilidades de que sean así", a esto lo denomina Husserl: *presunciones*. Consideremos el siguiente párrafo:

De hecho, incluso las declaraciones acerca de las más conocidas y mejor fundadas *leyes de la naturaleza*, como la ley de la gravedad, las leyes básicas de la mecánica y otras, son ciertamente de la misma naturaleza de las convicciones, pero no al modo de certezas absolutas, por ejemplo, como las convicciones de los matemáticos. Todos los científicos naturales saben que una ley de la naturaleza se asume sólo como un asunto para una posterior confirmación por la experiencia futura, y que es muy probable que el expandir el rango de la experiencia obligue a hacer modificaciones en la ley bien verificada en el rango más estrecho de la experiencia. Esto ya implica que no atribuyen a los enunciados de estas leyes el estatus de certeza completa, sino el estatus de probabilidades bien fundadas relativas al estado de conocimiento empírico que hay hasta ese momento o, lo que equivale a lo mismo: las convicciones tienen el carácter de *presunciones*, siempre y cuando hagamos esta distinción en el término y no asumimos otro que nos lleve a confusión³³.

De la cita anterior se pueden extraer algunos indicios para comprender mejor la relación entre ciencia y sustanciación indirecta: a. para Husserl, el conocimiento de la ciencia natural no otorga certeza absoluta, por muy bien fundado que esté; b. para Husserl, el conocimiento matemático es un conocimiento que otorga certeza absoluta; c. la provisionalidad de las leyes de las ciencias naturales radica en que generalmente se establecen para un rango estrecho de la experiencia, lo que no indica que la agoten; por tanto, cuando se amplíe el rango de la experien-

32 *Ibíd.*, pp. 10-11.

33 *Ibíd.*, pp. 11-12.

cia, las leyes tendrán que sufrir "modificaciones a la ley de la naturaleza", lo que implica dos cosas: carácter progresivo de las leyes (no se habla de un abandono de la ley, sino de una inadecuación con la experiencia en algunos aspectos) y carácter no absoluto de la certeza, por muy "bien **verificada**" que esté la ley, es susceptible de modificaciones. d. el grado de certeza ("estatus de probabilidades bien fundadas") está en relación con el conocimiento empírico que hay hasta el momento; es decir, en el tiempo puede preverse un aumento de conocimiento empírico.

El que la ciencia no tenga un fundamento absolutamente cierto, el que recurra a sustanciar indirectamente y a convicciones presuntas, no significa que deba naufragar en las aguas del irracionalismo o el relativismo, vemos cómo Husserl enfatiza en la necesidad de distinguir entre presunciones justificadas e injustificadas, siendo las primeras altamente probables cuando "un detallado examen lógico-científico detecta algún grado de probabilidad o cuando no hay ninguna tontería supersticiosa"³⁴. Hay que recordar que lógica y ciencia en Husserl no son caminos separados; sin embargo, la lógica tiene el rol de dirigir a las ciencias de hechos: "La principal parte del arte de la lógica que gobierna las ciencias de hechos es *el arte de decidir la probabilidad y otorgar fundamentos para la probabilidad*"³⁵. Esta parte se refiere no sólo a cuestiones de probabilidad, sino también a cuestiones que no involucran explícitamente una cuestión de probabilidad:

Quando con instrumentos de igual perfección, una docena de observadores bien formados se dirigen, digamos, a una y la misma posición de una estrella, las cifras que se establecen nunca se muestran completamente idénticas. ¿Cómo se determina, entonces, la posición "verdadera"? Los astrónomos, entonces, usan esas cifras para calcular un valor probable de acuerdo con el "Método de la Cuadratura". No sostienen que estén absolutamente en lo cierto en cuanto a su valor de verdad, sino que, basados en la observación presente, es lo más probable, lo único, legítimo, razonable, hasta que nuevas observaciones no hagan posibles mejores, más probables especificaciones. Este es al mismo tiempo un ejemplo de *justificación indirecta en la esfera de los juicios probables*. Y toda justificación de una proposición universal, por ejemplo, de cualquier ley natural, pertenece asimismo a ella³⁶.

Para Husserl, entonces, la tarea de la ciencia natural consiste en el perfeccionamiento de la justificación indirecta. En la práctica de la ciencia natural, Husserl identifica el contenido cognitivo de una ciencia genuina con lo documentado de un modo consistente en la forma de enunciados afirmativos presentados de modo coherente en un libro de texto. La coherencia depende no de las justifica-

34 *Ibid.*, p. 12.

35 *Ibidem*.

36 *Ibidem*.

ciones que una persona entrenada en determinada ciencia pueda realizar, ya que la ciencia no es un apilar proposiciones o pruebas, sean estas bien fundadas o no: "si pensamos en el maravilloso edificio de la geometría Euclídea roto en sus teoremas y pruebas, y tirados indiscriminadamente, ¿sería aún geometría?"³⁷ De acuerdo con esto, la ciencia es una unidad coherente, una "unidad arquitectónica" en la que las proposiciones están unidas a proposiciones, los argumentos a los argumentos en forma sistemática, de tal manera que la unidad arquitectónica confiere a las proposiciones y los argumentos un orden fijo y una relación de uno a otro. Veamos el siguiente caso esbozado por el propio Husserl:

Tomemos el teorema Pitagórico como ejemplo: podemos considerar gran dificultad para visualizar su contenido intuitivo, es decir, sobre las bases de un esquema del cuadrado de la hipotenusa o los lados cortos de un triángulo rectángulo. Una intuición directa, lúcida, que justifique la validez del teorema no ocurre para nosotros. Si nunca hemos llevado a cabo la prueba, entonces no podríamos pensar en el hecho que algún otro o, en general, ninguna relación fijada legítimamente entre los cuadrados, puede obtenerse. Sólo en la prueba, que está finalmente basada en axiomas directamente evidentes, vemos que es precisamente el caso y debe ser el caso, a saber, el cuadrado, etc. Y así es como efectuamos pruebas. Donde justificamos indirectamente, el *insight* no tiene que ser obtenido directamente. Y, precisamente por esta razón, toda la ciencia está repleta de argumentos indirectos, y todos sus documentos contienen exclusivamente tales argumentos³⁸.

Con la introducción de la sustanciación indirecta Husserl deja claro que la ciencia supera lo dado en la inmediatez de la percepción, en el mundo cotidiano, en el sentido común, en lo obvio (aunque generalmente parta de allí); el éxito de la ciencia se debe, en gran medida, en que desde allí puede elevarse más allá de un modo sistemático, en recoger y conectar lo que es obvio de un modo conveniente, de modo que algo nuevo, algo que deja de ser obvio pueda crecer de él. Si sólo recurriéramos a la sustanciación directa, al menos en su versión de cuestiones de hechos particulares, no habría irrumpido la ciencia en la historia de la humanidad pues no haría falta la construcción de pruebas y teorías, bastaría sólo con "regresar directamente a la intuición evidenciada, ese tipo de evidencia posible, al menos para alguien con suficiente talento, con cierta constitución mental, con adecuada preparación [...] La principal cosa habría consistido en ponerse a sí mismo en un estado propicio de la mente, después, abrir los ojos y ver"³⁹. A este respecto dice Husserl que el ser humano no está en esa posición propicia, la cual denomina "el paraíso intelectual del tonto", estado en el que el razonar se torna simple y aburrido. Culminemos este apartado con una cita donde se condensa la

37 *Ibid.*, p. 14.

38 *Ibid.*, p. 15.

39 *Ibid.*, p. 16.

relevancia que da Husserl a la sustanciación indirecta en ciencia frente a la sustanciación directa:

El *insight* en la justificación directa sólo sirve para una relativamente muy limitada clase de estados de cosas y las más simples de todas en consideración de su constitución. Tradicionalmente llamamos la clase correspondiente de enunciados: *truismos*. Ahora bien, es importante para el conocimiento que haya truismos, certezas y probabilidades directamente perspicaces; importante aunque, al fin de cuentas, como piedras fundamentales que soportan el edificio completo del conocimiento, no son interesantes, son triviales en sí mismas. Como piedras fundamentales, ellas sólo adquieren interés, cuando sea construida la total arquitectónica del conocimiento teórico [...] Si, pienso, todas las verdades se ven lúcidamente de modo directo, entonces todo sería obvio y trivial. Y el entusiasmo por la ciencia carecería de sentido, incluso, la ciencia misma perdería su sentido. Sin embargo, *de facto*, la gran mayoría de las verdades sólo puede ser indirectamente justificada; por consiguiente, son no triviales. Se requiere prueba y método⁴⁰.

4. Sustanciación y naturaleza de la ciencia

Como se anunció desde el principio, el recorrido esquemático por el planteamiento husserliano llevaba implícito el deseo por ubicar estos pensamientos en los debates actuales de la reflexión sobre la ciencia; sin embargo, tal pretensión no puede sino esbozarse en este apartado conclusivo, bajo unos aspectos que no agotan la temática sino que sugieren puentes y puertas de entrada.

El primer aspecto corresponde a la reinstauración del racionalismo crítico en la consideración sobre la ciencia. En el caso de Husserl esto puede verse bajo dos lentes: la primera, el anclarse en el mundo pre-dado, pre-reflexivo, en el mundo de la vida, pero el superar este sentido común a partir de la crítica; en la segunda, la recuperación de la prueba como elemento fundante del quehacer científico. Hablar de reinstauración no remite a un simple deseo por incorporar temas que parecían revaluados, sino el reforzamiento de tesis que todavía se encuentran en debate. En los estudios contemporáneos sobre la ciencia se vive la tensión bastante sobrediagnosticada bajo el lema: Guerras de la ciencia⁴¹. Al respecto plantea Susan Haack: "las actitudes hacia la ciencia tratan, por un lado, con todas

40 *Ibidem*.

41 Una aproximación al fenómeno de las Guerras de la Ciencia, en la que se recogen las tesis centrales de los construccionistas y cientificistas, aunque presentando una alternativa a esta dicotomía, puede verse en: AGUIRRE, Juan y JARAMILLO, Luis. "La ciencia entre el construccionismo y el objetivismo". En: *Cinta de Moebio*, No. 38, 2010, pp. 72-90.

las formas de admiración acrítica y, por el otro, con desconfianza, resentimiento y envidia, llegando hasta la denigración y la plena hostilidad⁴². La perspectiva husserliana puede terciar en este debate aclarando los alcances de la razón, los límites lógicos del pensamiento, la diferencia entre el pensar científico y el pensar en general. Varios filósofos de la ciencia han tomado en cuenta el sentido común como detonante de la ciencia; sin embargo, todos comparten la necesidad de trascender este punto⁴³. En la última formulación de sus tesis⁴⁴, Husserl propone un camino constructivo para involucrar el mundo pre-reflexivo (*Lebenswelt*) como el suelo en el cual surge la ciencia⁴⁵. Como esencia del pensamiento crítico que ponga en cuestión el mundo pre-dado, Husserl, a partir del concepto de sustanciación, otorga a la justificación, a la demostración, a la prueba, la nota que hace posible todo pensamiento científico.

El segundo aspecto tiene que ver con la sistematicidad como característica importante de la naturaleza de la ciencia. Ya hemos dicho que Husserl ve a cada ciencia particular como una esfera regida por unos métodos, unos instrumentos y

42 HAACK, Susan. *Defending Science –within reason: between scientism and cynicism*. New York: Prometheus Books, 2007, p. 17.

43 Intentos de presentar una reflexión sobre el papel del sentido común en la ciencia se pueden ver en: Popper: "Todas nuestras diversas suposiciones de sentido común –nuestro conocimiento básico de sentido común, podríamos decir– de las que podríamos arrancar pueden ser criticadas y puestas en entredicho en cualquier momento. Es muy frecuente que tales suposiciones sean criticadas con éxito y rechazadas (por ejemplo, la teoría de que la tierra es plana). En tal caso, el sentido común, o bien es modificado tras la corrección, o bien es superado y reemplazado por una teoría que, durante un período de tiempo más o menos largo, puede parecer a algunas personas un tanto "extravagante" [...] *Toda ciencia y toda filosofía son sentido común ilustrado*" (POPPER, Karl. *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. 4 ed. Madrid: Tecnos, 1992, p. 42). También Putnam varió su posición desde el Realismo interno o pragmático hacia lo que Buchanan denomina una tercera vía que involucra una segunda ingenuidad, un retorno al sentido común o al realismo "natural" (Cf., BUCHANAN, Reid. "From the familiar to the mysterious: Putnam's Natural Realism". En: *Philosophia*, No. 27, 1999, p. 556). El planteamiento de Putnam a este respecto puede verse en: PUTNAM, Hilary. *Sense, Nonsense, and the Senses: "An Inquiry into the Powers of the Human Mind"*. En: *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 9, 1994, pp. 445-517. Finalmente, Haack en el citado libro *Defending Science within reason* también hace un Manifiesto a favor del Sensismo Común Crítico para superar lo que ella denomina *Viejo Diferencialismo* y *Nuevo Cinismo*: "El Sensismo Común Crítico reconoce, como el *Viejo Diferencialismo*, que hay estándares objetivos de mejor y peor evidencia, y de mejor y peor desarrollo de investigación; pero propone una comprensión más flexible y menos formal de aquellos estándares. El Sensismo Común Crítico reconoce, como el *Nuevo Cinismo*, que la observación y la teoría son inter-dependientes, que el vocabulario científico cambia y que el significado cambia, y que la ciencia es una empresa profundamente social; sin embargo, esto es visto no como obstáculo en la comprensión del modo como las ciencias han alcanzado su notable éxito, sino como una parte de su comprensión" (HAACK, Susan. *Defending Science within reason*, *Op. cit.*, p. 23.

44 Cf., HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991.

45 Cf., HEELAN, P. "Husserl's Latter Philosophy of Natural Science", *Op. cit.*

unas teorías que dependen de los objetos a estudiar; de igual modo, comprende la ciencia como un edificio organizado en el que las distintas proposiciones y los argumentos guardan un orden. En la búsqueda por desentrañar qué es la ciencia, algunos filósofos han optado por resaltar este carácter sistemático. El filósofo de la ciencia Hoyningen-Huene⁴⁶, por ejemplo, toma la sistematicidad de la ciencia como pivote para responder a las preguntas claves: ¿cómo describe la ciencia?, ¿cómo explica la ciencia?, ¿cómo la ciencia establece su conocimiento?, ¿cómo la ciencia expande el conocimiento?, ¿cómo la ciencia representa el conocimiento? Sin embargo, el propio Hoyningen-Huene destaca los peligros que pueden llevar el adoptar esta visión, a saber: el riesgo de la especialización y el sueño por aplicar la ciencia a todos los dominios de la realidad; el primero, plantea problemas de comunicación entre la ciencia y el público, entre la ciencia y las políticas científicas, y entre las ciencias con las distintas disciplinas; el segundo, corresponde al afán cientificista de reducir todo a explicación científica.

Tanto respuestas coherentes a las preguntas formuladas como alternativas a los riesgos que señala Hoyningen-Huene pueden ser halladas en la obra de Husserl. Basta señalar un caso: en *Ideas III*, Husserl propone un método denominado por él *De la Clarificación* en el cual considera la cuestión de la especialización bajo tres aspectos: a. la ciencia debe tener claros sus propios fundamentos: "los enunciados deben ser válidos, y sólo pueden serlo si los conceptos, por su parte, también son válidos. Puede decirse que es un ideal de la ciencia el obtener, con respecto a su dominio particular, un sistema válido de proposiciones (y, por tanto de conceptos) que determinen de manera unívoca [...] todos los sucesos del dominio"⁴⁷; b. los éxitos científicos y el dominio técnico no pueden obnubilar la búsqueda de intelección típica de la ciencia; la intelección también implica la integración de una razón valorativa y práctica; c. la meta de la ciencia consiste en que en ella brille la razón en su plenitud: "Es preciso poner fin a la penuria, que se ha vuelto insoportable, de la razón, que en medio de todas las riquezas del patrimonio teórico ve alejarse cada vez más su auténtica meta: la comprensión del mundo, la intelección de la verdad"⁴⁸.

Finalmente, a partir de la sustanciación indirecta aplicada a las ciencias naturales, se observa cómo Husserl comprende a la ciencia como comprometida con la búsqueda de la verdad y el ejercicio de la plena racionalidad; por tanto, no descarta que en el conocimiento científico se encuentren verdades. Esta visión es la que ha permitido involucrar a Husserl en la rama de los realistas científicos pues, como dice Sankey, interpretando (y posteriormente criticando) a Musgra-

46 Cf., HOYNINGEN-HUENE, Paul. "The Nature of Science". En: *Nature & Resources*, Vol. 35, No. 4, 1999, pp. 4-8.

47 HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México: UNAM, 2000, p. 109.

48 *Ibíd.*, p. 111.

ve: "el realismo no es sólo una tesis acerca de la realidad. Es también una tesis acerca de la verdad"⁴⁹. En varias ocasiones Husserl estuvo preocupado por el reto que Hume puso al conocimiento, el reto del escepticismo, reactualizado en varios momentos de la historia; sin embargo, como puede notarse a partir de estas reflexiones, Husserl no avizora como salida la recurrente réplica a la ciencia por su inexactitud, deducida supuestamente de una lectura de la física cuántica; al respecto sostiene: "representada por un Newton o por un Plank o un Einstein, o por quien en el futuro haya de hacerlo, la física fue siempre y siempre será una ciencia exacta. Y seguirá siéndolo aunque acaben por tener razón quienes opinan que no es deseable ni posible acceder a una configuración absolutamente última del tipo de construcción del sistema teórico global"⁵⁰. Husserl es enfático en sostener que no podemos renunciar, pese a las críticas serias y necesarias que haya que hacer a la ciencia, "al sentido primigenio e inatacable de dicha cientificidad, identificable con la legitimidad y adecuación de sus rendimientos metódicos"⁵¹.

Husserl plantea que "nosotros los hombres de hoy, nacidos y crecidos en el curso de esta evolución, nos encontramos ante el mayor de los peligros: naufragar en el diluvio escéptico y dejar esfumar nuestra propia verdad"⁵²; Husserl llama racionalismo ingenuo a la actitud asumida en el siglo XVIII, época que desde la contemporaneidad se critica como imperio del pensamiento calculador, pero pregunta si con esta renuncia al racionalismo ingenuo, que llevado consecuentemente hasta sus últimas implicaciones se revela incluso como un contrasentido, hay que renunciar acaso asimismo al sentido *auténtico* del racionalismo. Es incluso más incisivo: "¿no viene en definitiva a ser su irracionalidad una mala racionalidad, una racionalidad corta de miras, peor que la del viejo racionalismo? ¿No está aquí en juego incluso la racionalidad de la «razón perezosa», una racionalidad que se *hurta* a la lucha por la clarificación de los datos y presupuestos últimos y de los fines y vías que éstos prefiguran de un modo definitiva y verdaderamente racional?"⁵³

Para concluir, quiero agregar un aspecto que aborda Husserl frente a los que sostienen que existen diversos mundos, dependiendo de las elaboraciones culturales o de las percepciones subjetivas; para él: "Cada uno de nosotros tiene sus apariencias, sus fenómenos, que valen para cada uno como lo que verdaderamente es. Hace ya mucho que al hilo de las relaciones que mantenemos unos con otros nos hemos dado cuenta de esta discrepancia en lo que vale como ser para nosotros. Pero no por ello pensamos que existan muchos mundos. Creemos

49 SANKEY, Howard. "Why Is It Rational To Believe Scientific Theories Are True?" En: CHEYNE, C. & J. WORRALL, J. (Eds.), *Rationality and Reality: Conversations with Alan Musgrave*. Dordrecht: Springer, 2006, p. 109.

50 HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Op. cit., p. 4.

51 *Ibid.*, p. 5.

52 *Ibid.*, pp. 14-15.

53 *Ibid.*, pp. 16-17.

necesariamente en el mundo, que contiene las mismas cosas, aunque a nosotros se nos aparezcan de modo diferente"⁵⁴. En definitiva, la preocupación de Husserl por la ciencia deja abiertos variados elementos de discusión, los cuales, además de ser vigentes, pueden contribuir tanto a las reflexiones actuales sobre la ciencia, como reformular algunas de las tesis husserlianas a la luz de los hallazgos propios de los investigadores de distintas tradiciones.

Bibliografía

- AGUIRRE, Juan y JARAMILLO, Luis. "La ciencia entre el construccionismo y el objetivismo". En: *Cinta de Moebio*, No. 38, 2010, pp. 72-90.
- BELOUSEK, D. "Husserl on Scientific Method and Conceptual Change: A Realist Appraisal". En: *Synthese*, No. 115, 1998, pp. 71-98.
- BUCHANAN, Reid. "From the familiar to the mysterious: Putnam's Natural Realism". En: *Philosophia*, No. 27, 1999, pp. 555-565.
- GUTTING, G. (Ed.) *Continental Philosophy of Science*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- GUTTING, G. "Husserl and Realism Scientific". En: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 1, 1978, pp. 42-56.
- HAACK, Susan. *Defending Science –within reason: between scientism and cynicism*. New York: Prometheus Books, 2007.
- HAACK, Susan. *Evidence and Inquiry: Towards Reconstruction in Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1993.
- HEELAN, P. "Husserl's Latter Philosophy of Natural Science". En: *Philosophy of Science*, Vol. 54, No. 3, 1987, pp. 368-390.
- HEFFERNAN, G. "A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification". En: *Husserl Studies*, Vol. 16, 1999, pp. 83-181.
- HOYNINGEN-HUENE, Paul. "The Nature of Science". En: *Nature & Resources*, Vol. 35, No. 4, 1999, pp. 4-8.
- HUSSERL, Edmund. *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. México: UNAM, 2000

- HUSSERL, E. *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07*. Dordrecht: Springer, 2008.
- HUSSERL, E. "Prolegómenos a la lógica pura". En: *Investigaciones Lógicas I*. Madrid: Altaya, 1995.
- LOCK, Andy y STRONG, Tom. *Social Constructionism. Sources and Stirrings in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- MILONE, R. "Lebenswelt husserliana y concepción semántica de las teorías". En: *Ideas y valores*, No. 135, 2007, pp. 85-94.
- MORMANN, Thomas. "Husserl's Philosophy of Science and the Semantic Approach". En: *Philosophy of Science*, Vol. 58, No. 1, 1991, pp. 61-83.
- ORTIZ HILL, Claire. "Husserl, Frege and 'The Paradox'". En: *Manuscrito*, No. XXIII (2), 2000, pp. 101-132.
- ORTIZ HILL, Claire. "Tackling three of Frege's Problems: Edmund Husserl on Sets and Manifolds". En: *Axiomathes*, No. 13, 2002, pp. 79-104.
- ORTIZ HILL, Claire. "Translator's Introduction". En: *Introduction to Logic and Theory of Knowledge. Lectures 1906/07*. Dordrecht: Springer, 2008.
- POPPER, Karl. *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. 4 ed. Madrid: Tecnos, 1992.
- PUTNAM, Hilary. *Sense, Nonsense, and the Senses: "An Inquiry into the Powers of the Human Mind"*. En: *The Journal of Philosophy*, Vol. 91, No. 9, 1994, pp. 445-517.
- ROSADO HADDOCK, Guillermo. "Husserl on Analyticity and Beyond". En: *Husserl Studies*, No. 24, 2008, pp. 131-140.
- ROSADO HADDOCK, Guillermo. "Husserl's philosophy of mathematics: its origin and relevance". En: *Husserl Studies*, No. 22, 2006, pp. 193-222.
- ROUSE, J. "Husserlian Phenomenology and Scientific Realism". En: *Philosophy of Science*, Vol. 54, No. 2, 1987, pp. 222-232.
- SANKEY, Howard. "Why Is It Rational To Believe Scientific Theories Are True?" En: CHEYNE, C. & J. WORRALL, J. (Eds.), *Rationality and Reality: Conversations with Alan Musgrave*. Dordrecht: Springer, 2006.
- ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood, investigating the First-Person perspective*. Cambridge: MIT, 2008.
- Ziri6n, A. (2009) GHT: *Glosario-guía para traducir a Husserl*. Disponible en: <http://www.ggthusserl.org/ggth/default.html>

Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental

Consciousness, state of consciousness; mind, mental state

SONIA CRISTINA GAMBOA SARMIENTO

Universidad Industrial de Santander

Colombia

Recibido: 14/04/2010

Aprobado: 26/05/2010

Resumen:

Este artículo toma en consideración el cuidadoso estudio que Thomas Nenon ha realizado acerca de *Ideas II* y las *Lecciones sobre psicología fenomenológica* de Husserl, con el fin de delinear una teoría sobre lo mental, para proponer una interpretación en diagramas. La comprensión que se logra en la representación diagramática permite reconocer la dimensión ética como un reducto de las operaciones mentales que está vinculado directamente a la racionalidad.

Palabras clave: conciencia, intencionalidad, mente, ética, vida mental.

Abstract:

This article takes in consideration the careful study that Thomas Nenon has made upon *Ideas II* and the *Lessons about phenomenological psychology*, by Husserl, to delineate a theory of the mental, to propose an interpretation in diagrams. The understanding that is obtained in the diagrammatic representation allows recognizing the ethical dimension as a result of the mental operations that is linked directly to the rationality.

Key words: consciousness, intentionality, mind, ethics, mental life.

(...) para obtener (...) conceptos puros o conceptos de la esencia (...) se debe liberar (...) de su carácter de contingencia universal que se destaca (...) en lo empíricamente dado. Intentemos obtener un primer concepto a partir de esta operación. Se basa en la transformación de una objetividad experimentada o imaginada en un ejemplo cualquiera, que obtiene a la vez el carácter de "modelo"¹ guía y de miembro inicial para la producción de una multiplicidad abierta e infinita de variantes, es decir, se basa en una variación².

La investigación *Automatización de procesos argumentativos* busca comprender las formas como argumentan los sujetos, entendiendo que éstas son una expresión de las estructuras de lo mental; con ello se pretende tanto construir un modelo que pueda ser posteriormente automatizado, como comprender las estructuras mentales. Esta investigación se desarrolla en el contexto de las llamadas *ciencias cognitivas*, las cuales preservan el interés por conocer cómo funciona la mente, con el fin de representar sus procesos en modelos computacionales. A finales del siglo XIX las discusiones acerca de la mente se desarrollaban alrededor de la naturaleza de la conciencia, de la estructura intencional de los estados mentales, y de las metodologías adecuadas para estudiar la mente. Entre los investigadores más relevantes puede mencionarse a Gustav Fechner (1801-1887), William James (1842-1910), Wilhelm Wundt (1832-1920), Franz Brentano (1838-1917), Gottlob Frege (1848-1925), Edmund Husserl (1859-1938), George Moore (1873-1958) y Bertrand Russell (1872-1970), cuyos trabajos, a pesar de haberse influenciado mutuamente, definen luego dos corrientes diferenciadas de los estudios de la mente. De una parte el *análisis lógico* de Moore, Frege y Russell llega a ser la base de la filosofía analítica; de otra parte Husserl, siguiendo en esto en más de un punto las indicaciones de Brentano, funda la fenomenología. Posterior a esta división, cuando se da la *revolución cognitiva*³ (en los años 50 y 60), la filosofía analítica toma

1 *Vorbild* es la palabra que se usa en alemán, que se puede traducir, en efecto, como: "modelo", pero también como: "ejemplo", "paradigma", "caso ejemplar", "caso paradigmático".

2 HUSSERL, Edmund. *Experiencia y Juicio*. México: UNAM, 1980, pp. 376-377.

3 "(...) cuando la psicología empieza a estar bajo la influencia de las teorías computacio-

más relevancia en los estudios de la mente, pues ofrece importantes fundamentos teóricos y análisis conceptuales; entre tanto, la fenomenología, que hasta ese momento se ha constituido en el enfoque filosófico que le hace contrapeso a la filosofía analítica, se presenta todavía irrelevante ante la mencionada revolución.

Con respecto a la filosofía analítica, uno de los autores que mejor representa la tradición es Gilbert Ryle, cuyo planteamiento, en *El concepto de lo mental*, cuestiona el dualismo cartesiano mente-cuerpo según el cual así como el cuerpo, por la percepción sensorial de sus órganos, hace que los sujetos conozcan el mundo material, por analogía "un espíritu inmaterial 'alojado' en el cuerpo", por percepción asensorial, procesa la información que recibe del mundo en operaciones mentales; la principal objeción consiste en que la mente, dado que no está compuesta por órgano corporal material alguno, no cuenta con un espacio para que acontezca: ni la percepción, ni las operaciones mentales, ni un espacio donde se "alojen" los resultados de éstas⁴.

Sólo hasta tres décadas después de la mencionada *revolución cognitiva*, a propósito de los estudios acerca de la relación entre inteligencia artificial y ciencias cognitivas, de Hubert Dreyfus, la fenomenología se toma en consideración como un enfoque filosófico científico dentro del campo de las ciencias cognitivas. Gallagher y Zahavi⁵ atribuyen este hecho a tres desarrollos:

- El interés por la noción de *conciencia* en el campo de las ciencias cognitivas (a finales de los años 80) frente a preguntas acerca de cómo abordar científicamente la dimensión de *experiencia*. Este desarrollo está representado en los estudios de, entre otros, Thomas Nagel, John Searle, Daniel Dennett, Owen Flanagan.

- La fuerza que toma la noción de *cognición corporal (embodied cognition)* en las ciencias cognitivas (en los años 90) como objeción al dualismo mente-cuerpo de Descartes y a enfoques como el funcionalismo, según el cual la cognición puede ser instanciada en programas computacionales sin tener en cuenta el cuerpo del sujeto en el que se instancia la cognición. Investigadores como Francisco Varela, Evan Thompson, Eleanor Rosch, Antonio Damasio y Andy Clark retoman y desarrollan las ideas de Merleau-Ponty acerca del papel que juega la fenomenología en las ciencias cognitivas.

nales de la mente (...) y cuando el estudio interdisciplinario de la mente, conocido como ciencias cognitivas, empieza a emerger". Cf., GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind. An introduction to philosophy of mind and cognitive science*. New York: Routledge, 2008, p. 4.

4 Cf., RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós, 2005, pp. 161-172.

5 Cf., GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan, *Op. cit.*, pp. 3-5. Por nuestra parte, hemos considerado que se debe al factor lingüístico propio o relativo a la traducción: el término *mind* se refiere a operaciones cognitivas que no están necesariamente implicadas en el término alemán *Geist* –vida espiritual.

- Los avances en la neurociencia en el entendimiento de cómo funciona el cerebro desde la década de los 90. Estos avances han permitido que mediante representaciones de procesos neuronales logradas usando tecnologías no invasivas, se hagan experimentos cuyos reportes dependen de cómo sucede la experiencia de los sujetos observados.

Dentro de este marco, y teniendo en cuenta los fines de esta investigación, se requiere apelar a los estudios de la mente que ofrecen como interpretaciones estructuras eidéticas y no empíricas. Por ello se ha tomado como referencia el trabajo de Th. Nenon (1996) que responde a la tradición fenomenológica del estudio de la mente y sus posibilidades de computación, en la que han participado Robert Sokolowsky, Hubert Dreyfus, Juan José Botero y Germán Vargas Guillén⁶, entre otros. Nenon se enmarca en esta tradición sin perder de vista la fenomenología trascendental de Husserl en un cuidadoso análisis de *Ideas II* y las *Lecciones sobre psicología fenomenológica*, tomando en consideración la operación psíquica y ella en su relación con el desarrollo de la ética. La posición de Nenon, aunque no cita a Ryle, parece acercarse a sus planteamientos en cuanto reconoce los actos de conciencia como forma de relación del sujeto con el mundo, y los actos de introspección (o retrospección, por tratarse de un acto que sucede en un tiempo posterior a lo que se inspecciona) como forma de volver deliberadamente sobre tales actos de conciencia. Pero se aleja de Ryle en un punto que resulta fundamental para la fenomenología; mientras que para ésta, los actos de conciencia tienen "lugar" en el sujeto, puesto que es este quien con su cuerpo, el órgano de la percepción, intenciona los objetos en el mundo, Ryle define la conciencia más como una relación entre la actitud o disposición de los sujetos hacia los objetos, y las propiedades del objeto que por sí mismo "se hace conocer".

Así, mientras que para la fenomenología los actos de conciencia y los estados de conciencia resultantes se constituyen en responsabilidad del sujeto, en la filosofía analítica no puede establecerse tal responsabilidad, puesto que de *lo mental* la conciencia es sólo una parte, la que ofrece al sujeto aquello que está *dispuesto o en actitud* de conocer; lo demás resultará ser oculto para éste. "La ob-

6 Mientras el trabajo de Botero apunta a estudiar los fenómenos de la intencionalidad en la tradición de las ciencias cognitivas, Vargas ha hecho experimentos relativos a su representación computacional –"cambios de intención" en los procesos de discernimiento moral. Botero, entre tanto, ve cómo la fenomenología aupa un proyecto científico, si se quiere en pro de la "naturalización de la fenomenología" (Cf., BOTERO, Juan José. "The Immediately as Ground and Background". En: PETITOT, Jean, *et. al.* (Eds.) *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press, 1999, pp. 440-463); Vargas, en cambio, mantiene la perspectiva de la "fenomenología trascendental" que se traduce operacionalmente en el campo de la computación implementada con análisis de protocolos de información verbal, según la versión de Newell y Simon (Cf., NEWELL, Allen y SIMON, Herbert. "La ciencia de la computación". En: *Filosofía de la inteligencia artificial*. México: F. C. E., 1994, pp. 122-152), y Ericsson y Simon (Cf., ERICSSON, K. Anders y SIMON, Herbert. *Protocol Analysis. Verbal Reports as Data*. Cambridge: The MIT Press, 1993).

jeción fundamental a la teoría de que la mente conoce lo que le acaece, debido a que los acontecimientos de carácter mental son, por definición, conscientes o, metafóricamente hablando, autoluminosos, es que no existen tales acontecimientos. Nada tiene lugar en un segundo mundo ya que no existe tal mundo y, por consiguiente, no es necesario postular formas especiales de relacionarse con los habitantes inexistentes del mismo”⁷.

Para Nemon los actos intencionales de disposición o actitud hacia los objetos son de segundo orden, o lo que puede llamarse aquí *autoconciencia*; pero ellos han sido ya objeto de actos intencionales de primer orden. Otra cosa sucede para Ryle cuando el sujeto puede dar cuenta de lo que ha sido consciente apelando a la memoria en “una operación que presupone atención, y que sólo se realiza ocasionalmente”⁸, la retrospectiva que “nos brinda un conjunto de datos que contribuyen a que podamos valorar nuestra propia conducta y cualidades mentales”⁹. Pero este conjunto de datos no puede ser, desde el enfoque que Ryle ofrece, más que meros datos, un conjunto de eventos en los que el aporte del sujeto consiste en el *cómo* aparecen concatenados:

(...) cuando hablamos de la mente de una persona no nos referimos a una especie de teatro en el que ocurren episodios de naturaleza especial, sino a las maneras en que son ordenados. La vida de una persona no está constituida por dos series de sucesos compuestos por material diferente; es una única concatenación de eventos, que se diferencian por la posibilidad de estar o no sujetos a clases diferentes de proposiciones, de tipo legal y cuasi-legal¹⁰.

A estas formas de concatenación de eventos son a las que Ryle se refiere con “la expresión ‘acciones de nivel superior’ para denotar aquellas cuya descripción supone la mención indirecta de otras acciones (...) ejecutar una acción de nivel superior ‘supone pensar en’ la correspondiente acción de nivel inferior”¹¹. Tal vez la mayor diferencia entre los aportes de Nemon, como representante de la fenomenología que responde a los intereses de esta investigación, y Ryle, como principal representante de la filosofía analítica en los estudios de la mente, es que para Nemon la mente y la conciencia sí están relacionadas en estructuras que se conforman en el sujeto en la medida que sus actos intencionales suceden; estructura en la cual el sujeto mismo está implicado, que permite tanto su propio reconocimiento como el reconocimiento de los otros, y que, por eso, es la base de los sentidos de ética y responsabilidad que hacen posible la intersubjetividad.

7 RYLE, Gilbert, *Op. cit.*, p. 166.

8 *Ibid.*, p. 169.

9 *Ibid.*, p. 173.

10 *Ibidem.*

11 *Ibid.*, pp. 197-198.

1. La mente en el enfoque fenomenológico

En este texto se interpretan las relaciones y las diferencias entre conciencia, estado de conciencia, mente y estado mental que plantea Nenon (1996), a partir de su cuidadosa lectura de los textos de Husserl, en general, y de *Ideas II* (1997) y las *Lecciones sobre psicología fenomenológica* (1977), particularmente. Es claro, a partir de tal interpretación, que Husserl no enuncia como tal una *teoría de lo mental*, pero que ofrece elementos que han permitido tanto el planteamiento de Nenon como, a partir de éste, la elaboración de los diagramas que se ofrecen aquí y que apuntan a la construcción de un modelo de *lo mental*.

Nenon encuentra que, en su intento por describir la forma en la que se constituye la subjetividad, y la forma como se atribuye una tal subjetividad a los que se consideran semejantes, Husserl establece una relación entre lo mental y la intencionalidad, que consiste en que así como ésta "no es una cosa sino una actividad, una manera de relacionarse con los objetos"¹², (...) "la característica más básica de la mente es que ella es *relacional*. (...) el rasgo fundamental de lo mental es que es una relación, o, (...) una forma de relacionar. Lo mental no es una cosa o una substancia, sino (...) un acto"¹³.

Parecería, entonces, que de la intencionalidad, de los actos de conciencia, resultan los estados de conciencia, y de lo mental los estados mentales; parecería también que tales estados mentales se derivan, como instancia, de alguna forma de conciencia o de intencionalidad, aunque no de cualquiera de ellas: "(...) la accesibilidad a la reflexión no es suficiente condición para ser genuinamente un estado mental, o, al menos, para distinguir los estados mentales de los demás estados, pero que es una condición necesaria"¹⁴; esto es, los actos intencionales, el ser conscientes de..., el contar con estados de conciencia de..., el relacionarse con objetos en el mundo, resulta en estados de conciencia a partir de los cuales los sujetos se constituyen subjetivamente y atribuyen subjetividad a los otros; pero esta condición no es suficiente para que tales estados de conciencia sean, en rigor, estados mentales. Tampoco los actos intencionales se limitan a los objetos en el mundo, pues es posible ser consciente de tales estados de conciencia (autoconciencia), y racionalmente, por vía de la *motivación*, llegar a imputar estados de conciencia y mentales de la misma naturaleza a quienes se consideran semejantes.

12 NENON, Thomas. "La teoría husserliana de lo mental", pp. 10-11. Esta cita corresponde a la traducción al castellano, hecha por la autora, del texto de Nenon: "Husserl's Theory of the Mental". En: NENON, Thomas y EMBREE, Lester (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 223-235. Tal traducción aparece en el presente volumen 4 del *Anuario Colombiano de Fenomenología*.

13 *Ibid.*, p. 3.

14 *Ibid.*, p. 5.

2. La conciencia

Como punto de partida Nenon plantea una descripción de la intencionalidad en la que establece tres formas de conciencia que se diferencian no solamente por la naturaleza del objeto intencionado, sino por su relación en el tiempo. Así, la intencionalidad consiste en una relación entre el polo-sujeto, que es un agente corporal¹⁵, con un polo-objeto, que puede ser: 1. objetos que no son estados mentales, 2. estados mentales (autoconciencia), ó, 3. estados mentales relacionados en el tiempo. En la Figura 1 se representan estas formas de la intencionalidad.

Conciencia: a pesar de que el título *conciencia* se refiere a cualquiera de las formas de correlación de la subjetividad, Nenon lo usa para designar la forma de intencionalidad que consiste en la "(...) dirección mental de primer orden a objetos que no son estados mentales"¹⁶, de la cual se derivan los estados mentales de primer orden, es decir, creencias y deseos acerca de los objetos intencionados.

Autoconciencia: que consiste en "la habilidad de alguien de tener creencias y formar deseos acerca de sus propias creencias y deseos"¹⁷. La particularidad de la autoconciencia consiste en que su objeto intencional son estados mentales; de ella se derivan estados mentales de segundo orden.

Historicidad: que consiste en la relación entre unos estados de conciencia y otros en una secuencia temporal.

15 De las expresiones referentes a la subjetividad que utiliza Nenon, es tal vez *agente corporal* la que mejor se ajusta para nombrar a quien actúa como polo-sujeto de la intencionalidad, la cual "implica la perspectiva de la primera persona en términos en los cuales el comportamiento de ciertos objetos físicos es visto como *Leiber*". Cf., NENON, Thomas, *Op. cit.*, p. 14.

16 *Ibid.*, p. 11.

17 *Ibid.*, p. 10.

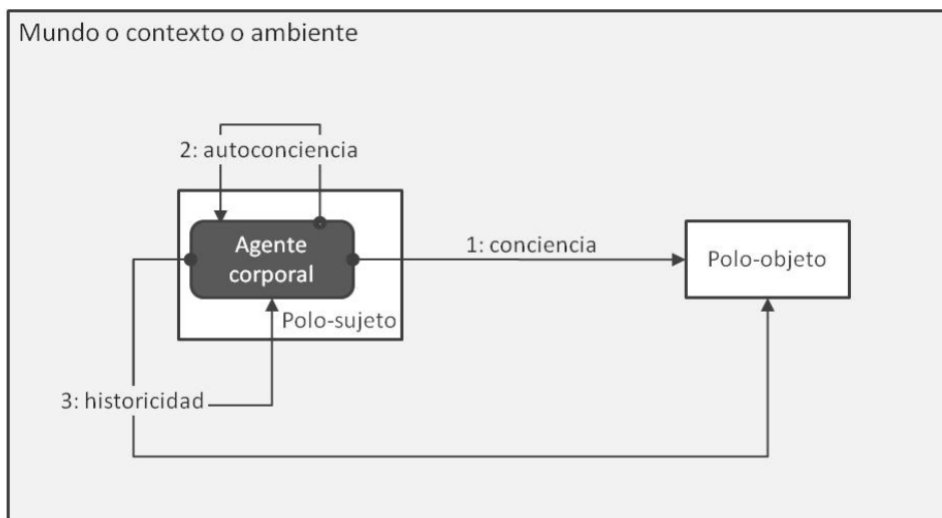


Figura 1. Formas de la conciencia, de la intencionalidad

De otra parte, según la organización de *Ideas II*, puede decirse de la correlación entre polo-sujeto y polo-objeto que Nenon ha denominado *conciencia*, es conciencia de objetos ordenados jerárquicamente, es una relación en la que el agente corporal está en la capacidad de diferenciar los objetos intencionados por niveles, en la medida que pueda atribuirles estados mentales. Si en el punto de partida de tal correlación el agente corporal está en capacidad de caracterizar un objeto intencionado es, precisamente, debido a que con anterioridad se ha completado un cierto proceso mental en el cual ha atribuido a tales objetos la existencia o la falta de estados mentales; esto es, se han establecido estructuras mentales que se instancian como estados mentales en cada acto de conciencia y que permiten atribuirlos a otros seres que parecen semejantes a los ya intencionados. La Figura 2 ofrece una representación de los niveles de intencionalidad o conciencia que, según Nenon, un agente corporal puede atribuir a un objeto intencionado.

El polo-objeto de la intencionalidad se ha representado, como ya se dijo, en cinco niveles. Como nivel cero aparece la posibilidad de que no haya objeto intencionado en la conciencia, pero ésta se considera teóricamente para refutarla –pues no parece, al menos según la fenomenología, que se pudiera ser consciente de..., sin su correlativo objeto intencionado–, y para considerar una jerarquía inequívoca de niveles de intencionalidad. Los siguientes tres niveles de intencionalidad corresponden a la organización de las secciones *primera*, *segunda* y *tercera* de *Ideas II*; ellos son: la constitución de la naturaleza material o "nuestra conciencia

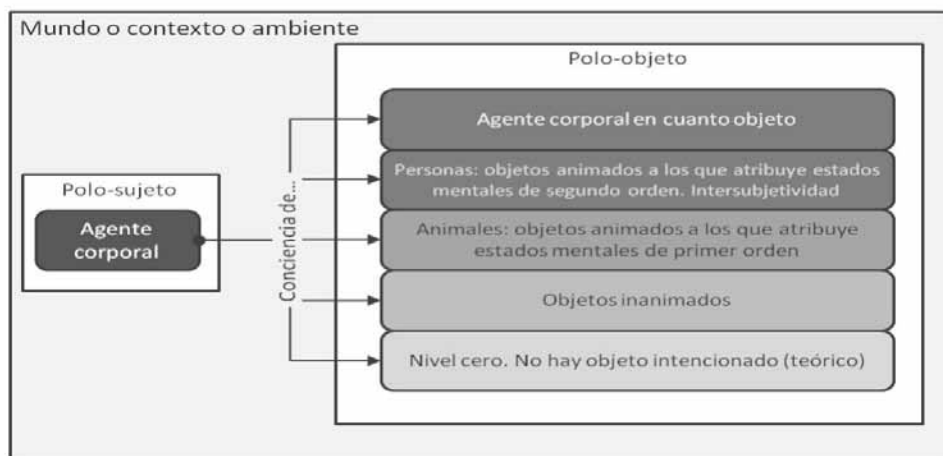


Figura 2. Niveles de intencionalidad, de la conciencia

de primer orden de los objetos inanimados”¹⁸, la constitución de la naturaleza animal o de “objetos para los cuales atribuimos al menos estados mentales de primer orden o conciencia”¹⁹; y la constitución del mundo espiritual o de “entidades autoconscientes, personas, esos a los cuales atribuimos estados mentales de segundo orden”²⁰. En el nivel superior de la figura se ha representado el agente corporal mismo, en los actos de conciencia en los que él mismo se toma por objeto: en la autoconciencia. “Sin intencionalidad, por demás, la autoconciencia no sería posible; que la conciencia pudiera tenerse a sí misma como su objeto específico sólo sería posible, en general, si ella se tuviera como objeto que es, en un momento esencial”²¹.

Como puede notarse, en la medida que Nenon logra una descripción de la intencionalidad en sus diferentes formas de correlación entre polo-sujeto y polo-objeto, y del polo-objeto como niveles jerárquicos según los estos mentales que se atribuyan a los objetos intencionados, muestra, a su vez, de dónde resultan los estados mentales, que denomina de primer y segundo orden, en relación con tales formas de conciencia, y, específicamente, en relación con la autoconciencia. Se requiere, ahora, describir lo referente a lo mental.

18 *Ibid.*, p. 11.

19 *Ibidem.*

20 *Ibidem.*

21 *Ibidem.*

3. La mente, los estados mentales

La correlación entre polo-sujeto y polo-objeto no parece ser exclusiva de los seres humanos; los animales también se relacionan con objetos en el mundo; un perro, por ejemplo, puede llegar a diferenciar entre opciones de alimentos dispuestos para él, o entre los seres que le son conocidos y desconocidos. Un agente corporal que observa el comportamiento de otros seres animados puede atribuirles formas de intencionalidad similares a las que conoce o ha experimentado, de las cuales podrían resultar estados mentales de primer orden, es decir, tales seres animados podrían formar creencias y deseos con respecto a los objetos intencionados. En cambio, no es tan claro que un agente corporal pueda, a partir de la observación del comportamiento de tales seres animados, que no son personas, atribuirles la capacidad de una relación intencional sobre sus estados mentales de primer orden. Esta propiedad de la conciencia de ser capaz de percatarse de sí misma: la autoconciencia, parece que puede ser reconocida por los humanos: sólo en humanos; y el reconocimiento consiste en que "(...) la conciencia (al menos la humana) supone no solamente tener estados intencionales tales como creencias y deseos, sino también tener estados intencionales de segundo orden, esto es, creencias acerca de las creencias y deseos de uno, y deseos acerca de las creencias y deseos de uno"²². Esto quiere decir que "(...) tenemos conciencia de nuestra propia vida mental"²³, y que por esta propiedad podemos atribuir a otros humanos la capacidad de tener conciencia de su vida mental, de tener estados mentales de segundo orden, por ser nuestros semejantes, porque suponemos que su mente opera de manera similar a como experimentamos la nuestra. De la misma manera, no podemos atribuir a otros seres animados no humanos la capacidad de tener conciencia de su propia vida mental, de tener estados mentales de segundo orden, porque no conocemos cómo opera ella.

Entonces, según el planteamiento de Nenon, los estados mentales surgen de la operación simultánea de los actos de conciencia o intencionales y las estructuras mentales. Así:

- Cuando un agente corporal humano –polo-sujeto– se relaciona con objetos que no son estados mentales –polo-objeto–, y opera simultáneamente alguna estructura mental, se originan estados mentales de primer orden, como instancias de lo mental en el agente corporal.

- Cuando el polo-sujeto se relaciona intencionalmente con los estados mentales de primer orden, que, a su vez, se han instanciado en el agente corporal, en la conciencia, y opera simultáneamente alguna estructura mental, se originan los estados mentales de segundo orden como instancias de lo mental en la conciencia.

22 *Ibíd.*, p. 4.

23 *Ibíd.*, p. 8.

La noción misma de estados mentales de segundo orden implica la idea de un objeto de esos estados, y apunta a la idea de estados mentales de primer orden, esto es, como sus objetos. Cada estado mental de primer orden estaría dirigido no a otros estados mentales, sino a objetos no mentales²⁴.

La interpretación de este proceso se ha representado en la Figura 3, en la cual se resalta que los estados mentales, de primer y segundo orden, son instancias de la mente contenidas en la conciencia. A partir de la forma como opera la mente en los agentes corporales, se producen los estados mentales, como instancias de ella. En cambio, la mente aparece representada como una estructura externa al agente corporal, cuyos elementos operan sobre la conciencia en cada acto intencional. El conjunto de los estados mentales que se originan de la relación del agente corporal con determinado objeto intencionado, en un determinado momento, es a lo que Nenon ha llamado *estado de conciencia*.

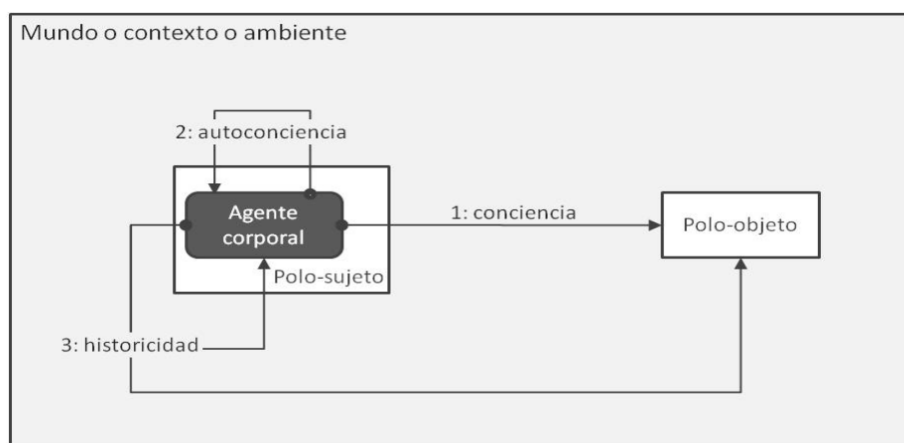


Figura 3. Estados intencionales o de conciencia

4. La intersubjetividad

La capacidad de autoconciencia en los humanos, es decir, la capacidad de ser conscientes de sus estados mentales de segundo orden y de reconocer las estructuras mentales que operan como instancias en cada acto de conciencia, tal como se ha descrito hasta ahora, parece garantizar el reconocimiento de esta misma capacidad en otros humanos por ser ellos semejantes, como se muestra en la Figura 4; pero esta capacidad no garantiza por sí misma una relación de intersubjetividad, un efectivo reconocimiento ético de los otros que lleve a una convivencia responsable y respetuosa.

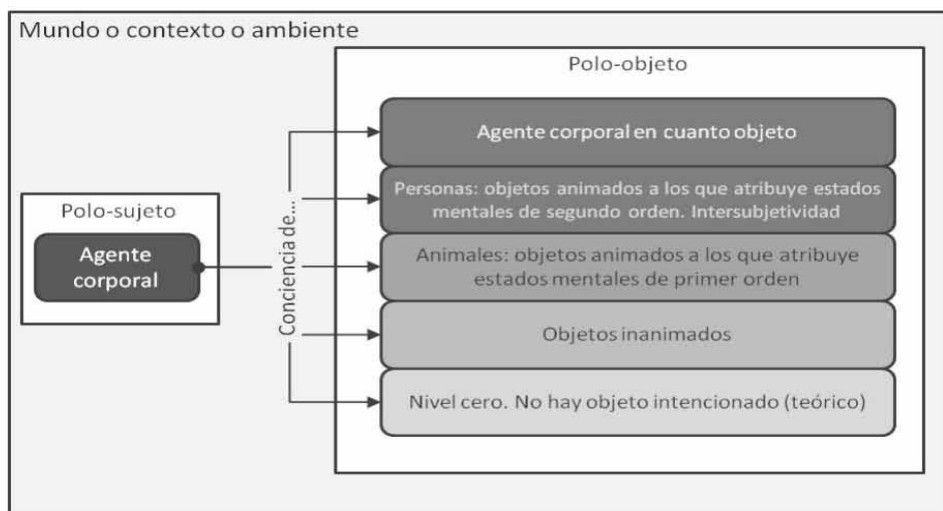


Figura 4. Constitución de la intersubjetividad

Esta capacidad de tener deseos y creencias acerca de los deseos y creencias propios requiere de la racionalidad, como instancia de lo mental en la conciencia, para preguntarse por la legitimidad de tales estados mentales de segundo orden y para poder asumirlos como *propios*. Es decir, no basta con tener la capacidad de ser consciente de los estados mentales propios, se requiere también decidir racionalmente aceptar sólo algunos de ellos como “míos” para hacerme responsable de ellos. En esto consiste la autonomía epistémica de la razón²⁵. La relación racional que el agente corporal tiene con los estados mentales de segundo orden, en conjunto con alguna estructura mental que opera simultáneamente, origina estructuras que ya no son instancias en el agente corporal, es decir: que ya no dependen ni del agente corporal, ni del objeto intencionado en el momento en que es experimentado, ni de las creencias y deseos propios del agente; sino que son estructuras independientes, concebidas racionalmente, que valen para mí y valen para los otros, que valen para todos.

¿Qué garantiza que estas estructuras mentales valen para todos, así como valen para quien las concibe racionalmente? La posibilidad de ser concebidas racionalmente también por cada sujeto, y de ser instanciadas en cada quien con la debida aceptación; en suma, la validez que se otorga o se deniega a tales estructuras en las relaciones de intersubjetividad.

Si en una comunidad capitalista alguien concibe “racionalmente” una estructura de lo mental que le autoriza a tomar posesión de bienes que son propiedad de

otros, en caso de encontrarlos desprotegidos o sin vigilancia, una vez emprenda alguna acción sobre la base de tal estructura se encontrará inmediatamente con que ésta será desaprobada por quien sufra el robo o el abuso. Esta estructura mental no tiene, entonces, el carácter de validez intersubjetiva, porque, de una parte, su "validez" depende del agente corporal que la aplica, de sus creencias y deseos, y del objeto intencionado; y, de otra parte, porque al aplicarla, al desconocer que pudiera causarse un daño o molestia a otro, quien la aplica no reconoce a ese otro como un semejante, como alguien para quien tales estructuras mentales deben operar de la misma manera. En otras palabras, la racionalidad que opera sobre los estados mentales de segundo orden implica que cuando decido aceptar algunas creencias y deseos no basta con que sean válidos para mí, TIENEN que ser válidos también para TODOS. Nenon aclara que el reconocimiento de lo mental como estructuras independientes de nosotros mismos es la clave para asumirlas no sólo como mías, sino también como de los demás:

(...) hay algo acerca de la perspectiva de la primera persona, esto es, algo acerca de nuestra habilidad de ser directamente conscientes de (...) nuestros propios estados mentales, que los hacen a ellos diferentes de nosotros; y que es solamente en virtud de esta diferencia que tenemos alguna razón para llamar estos estados: mentales, en nosotros mismos o en otros. Además, Husserl parece también estar sugiriendo que este algo es algo de lo que debemos estar conscientes primero en nuestro propio caso para ser capaces de atribuírselo a otros²⁶.

Y si las estructuras de lo mental son independientes de nosotros mismos podemos llegar a conocerlas: directamente a través de la conciencia, o por inferencia a través de otras estructuras, y luego a reconocerlas: atribuyendo a ciertas acciones el carácter de instancia o *expresión de lo mental* en nosotros mismos por reflexión, y en los otros por la observación de su comportamiento. El reconocimiento de las estructuras mentales implica, entonces, que asociamos a ellas ciertas acciones o "expresiones" (*Ausdrücke*) como propias de esos estados mentales; y que cuando vemos en los otros esas expresiones podemos atribuirles a ellos tales estructuras²⁷.

La configuración de estructuras mentales como se ha descrito implica que el agente corporal puede haber experimentado o no los objetos de los cuales ellas se desprenden. Parece, entonces, posible reconocer estructuras mentales que operan en nosotros con independencia de que las hayamos experimentado. De alguna manera sabemos, por ejemplo, que frente a una situación difícil de tolerar no optaremos por una solución violenta, o podemos reconocer en las personas ciertos rasgos que nos llevan a confiar en unas más que en otras, aún sin haber visto todos sus comportamientos. Ésta es una de las características que diferen-

26 NENON, Thomas, *Op. cit.*, p. 9.

27 Cf., *Ibíd.*, p. 13.

cia a los humanos de los autómatas: la mente humana no es sólo un operador lógico que funciona a partir de información de entrada para producir salidas siempre consistentes con las características de tal operador; la mente parece operar también como una *unidad motivacional* que define o decide en cada acto de conciencia, aunque la estructura que opera en ese caso no se haya conocido a través de la reflexión. Estos actos se llaman mentales "por el rol que juegan en nuestra explicación de otros estados mentales, como factores motivacionales no físicos"²⁸.

La Figura 3 muestra cómo la responsabilidad, la autonomía epistémica, el reconocimiento de los otros y la consecuente intersubjetividad son resultado o instancias de la operación conjunta de: la racionalidad y la motivación sobre los estados mentales de segundo orden, con las estructuras mentales. Estas instancias tanto de la vida racional como de la mental no sólo nos permiten saber acerca de nosotros mismos y de los demás, sino que, según Nennon, son la "fuente de una forma superior de personalidad y una más completa noción de subjetividad"²⁹, lo que se puede expresar como una función continua de constitución de la subjetividad, que se desarrolla en la relación de la conciencia con ella misma, y en el tiempo: como retención, presente viviente y protención. Según la propuesta de Nennon, la vida mental que puede expresarse en dos dimensiones, una vertical y una horizontal, como se muestra en la Figura 5, así:

1. En la dimensión vertical se representa la relación de la conciencia con ella misma, la autoconciencia. Ésta corresponde a los estados de conciencia que ya se han representado en la Figura 3.

2. En la horizontal se representa la relación entre los estados de conciencia en el tiempo, que corresponde a la tercera forma de intencionalidad: la historicidad, (Ver Figura 1), la estructura tiempo-conciencia que consiste en "la relación formal de cada momento de la vida mental con otros, en términos de su ordenamiento temporal (...) [donde] El contenido de los estados apunta a otro contenido muy específico en otros estados y procesos de la vida mental"³⁰. Esta representación de la vida mental deja ver con más claridad la *motivación*, que se ha mostrado en la figura anterior, como la forma en que se relacionan unos estados de conciencia con otros, y que Husserl describe como "Ley Fundamental del Mundo Espiritual" en *Ideas II*³¹.

Así, lo que constituye la vida mental es la relación racional de motivación entre estados mentales que se originan en el tiempo: en el pasado, que se relaciona con

28 *Ibid.*, p. 13.

29 *Ibid.*, p. 10.

30 *Ibid.*, p. 12.

31 HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones sobre la constitución*. México: UNAM, 1997, p. 259.

el presente viviente como retención; en el presente, que vuelve a la experiencias vividas mediante la rememoración, y que permite la re-presentificación; y en el futuro, en el tiempo no vivido, que se relaciona con el presente viviente como protención.

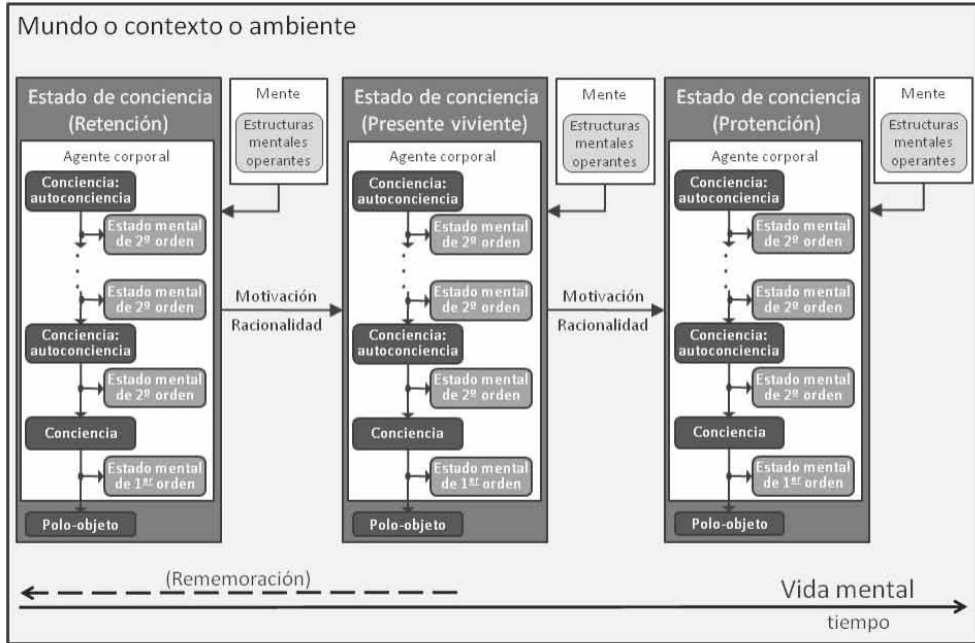


Figura 5. Gradiente racional: conciencia, estado de conciencia, mente, estado mental

5. Mente y conciencia como estructuras trascendentales

Neenon ha propuesto lo que podría ser una teoría de lo mental en Husserl que no fue efectivamente enunciada por él. Ahora es necesario preguntarse por el carácter eidético de las estructuras de lo mental que sustentan esta teoría. ¿Es la mente una estructura *a priori* o es una sedimentación *a posteriori*, histórica? Como ya se ha visto, una de las características de la vida mental es la historicidad: la relación de los estados de conciencia en el tiempo; pero no de cualquier manera: la relación de los contenidos de los estados de conciencia con otros contenidos específicos en su ordenamiento temporal. La historicidad implica, entonces, que los estados de conciencia no permanecen en el tiempo, pues sus contenidos cambian dependiendo tanto de los contextos históricos, sociales y políticos, y de los acontecimientos, como de las vivencias individuales e intersubjetivas. La historicidad hace que los estados de conciencia sean sedimentaciones *a posteriori*. Los estados de conciencia y sus contenidos en cada momento se soportan sobre las estructuras de la mente y de la conciencia. Según el planteamiento de Neenon,

los estados de conciencia contienen, como se ha mostrado, estados mentales de primer y segundo orden que son producto de la acción simultánea de la conciencia y la mente de un polo-sujeto sobre un polo-objeto. Los estados mentales son instancias temporales, la conciencia y la mente son estructuras aprióricas que permanecen así e indefinidamente, independientes de los acontecimientos en el tiempo.

La importancia de la teoría de lo mental propuesta por Nemon radica en el carácter *a priori* de las estructuras sobre las que se soporta la teoría, que difieren de los estudios de psicología empírica, en que según los contextos históricos y otros factores, la mente va teniendo variaciones en sus formas y tiempos de desarrollo. Las estructuras de lo mental propuestas por Nemon son independientes de género, edad, momento histórico, idioma; son incluso independientes de las características corporales, de si un sujeto sufre mutilaciones, adquiere prótesis o sufre mutaciones genéticas.

Los contenidos que procesa la mente, en cambio, son totalmente históricos, no es lo mismo, por ejemplo, hablar de *educación a distancia* hace 40 años, cuando en Colombia la radio era el principal medio de comunicación masiva y los desplazamientos entre un municipio y otro implicaban disponer de suficiente tiempo y recursos, que hablar de *educación a distancia* en la actualidad, que se cuenta recursos de comunicación como Internet, el teléfono, la radio, la televisión, que han logrado una gran cobertura en el mundo y que hacen considerablemente más fácil "asistir" a las instituciones donde se ofrecen programas a distancia. Nemon muestra una estructura trascendental eidética de la conciencia, no empírica, en la que se establece una relación entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, entre lo esencial, que son las estructuras, y lo histórico, que es el contenido elaborado por la mente. Así, supera la reducción del estudio de la mente al psicologismo y al relativismo.

Conclusiones

La estructura trascendental eidética de lo mental de Nemon, hace posible la construcción de modelos que pueden ser automatizados para simular el funcionamiento de tal estructura. Pero es necesario resaltar que su interpretación de lo mental muestra cómo Husserl, sobre todo, delineó un proyecto de ética, basado en el cuestionamiento racional sobre los reductos de la relación conciencia-mente, que hace posible una vida intersubjetiva, y una actitud subjetiva de responsabilidad y autonomía epistémica.

(...) la autoconciencia (...) resulta ser la base para una vida ética, en general, y la condición de posibilidad de la moralidad, en particular, por la habilidad de los humanos

de ser conscientes de sus propios deseos y creencias, y, de formar juicios acerca de ellos, y, cuando es apropiado, modificarlos a la luz de esos juicios³².

La representación en modelos de este proyecto de ética muestra que en la vida mental las estructuras mentales son externas e independientes de los sujetos y, en consecuencia, de las operaciones de la conciencia. Esta característica hace posible que los sujetos puedan comprenderse al relacionarse, en la intersubjetividad, pues cuentan con estructuras objetivas, a pesar de que siguen contando con las características y formas de constituirse subjetivas propias de cada quien. Así como en los entornos científicos se logran conceptos y se enuncian conocimientos que no pertenecen a los sujetos, pero que son comprendidos por ellos de tal manera que pueden conformarse comunidades científicas que interactúan mediante diálogos, disertaciones, reseñas, refutaciones en los que se exponen diversos puntos de vista.

El que lo mental sea una estructura externa a la subjetividad permite, además, un control intersubjetivo de la conducta, una especie de código que opera dinámicamente en los actos de conciencia de los sujetos, y que los obliga a asumir una actitud reflexiva sobre cada uno de ellos, aun cuando algunos aparentemente no pudieran ser accesibles a la conciencia reflexiva.

Así, nuestro conocimiento de las estructuras mentales y la pregunta sobre la legitimidad de nuestros actos, que resultan de la operación de tales estructuras con la conciencia, nos caracterizan a los seres humanos y nos diferencian de los demás seres animados por:

- El sentido de responsabilidad al decidir por nuestros actos, actitudes, deseos, creencias, valoraciones, juicios y valores.
- El reconocimiento de la forma como operan en nosotros las estructuras mentales, esto es la autonomía epistémica de la razón.
- El reconocimiento de que las mismas estructuras mentales operan para los demás seres humanos como operan para nosotros, y que esta característica los hace iguales a nosotros, aunque no podamos percibir el mundo de la misma forma como ellos lo perciben.

La principal característica del proyecto ético delineado por Husserl consiste en que es un proyecto basado en la racionalidad. Ello implica que no basta con reconocer, por vía de la reflexión y de la observación, que las estructuras subjetivas de los demás son similares a las mías, es necesario saber que todas nuestras actuaciones están reguladas por la racionalidad que permite y obliga a elegir cómo actuar, qué creer, qué desear, cómo juzgar; y que como esas actuaciones

se vuelcan sobre el mundo exterior, y finalmente sobre los otros, es necesario tenerlos en cuenta cuando se elige, es decir, la racionalidad nos obliga a actuar con responsabilidad. Y dado que la racionalidad opera, como estructura objetiva, en mí y en todos, los demás están también obligados a actuar bajo los mismos principios éticos de responsabilidad y autonomía epistémica de la razón.

Tampoco basta con actuar individualmente bajo estos principios, es necesario entrenarse colectivamente en el uso adecuado la mente, tanto en el vivir cotidiano, como en las actividades que implican la formación de los individuos; en ellas se debe procurar tanto la habilitación y el descubrimiento de la mente, como la capacidad de usar los procedimientos mentales para clarificar y reconocer la esfera ética, para comprender la mente, y para incrementar el comportamiento ético.

Así, esta investigación busca el conocimiento de la mente, no sólo con el fin de responder a un contexto tecnológico que ofrece recursos para plantearse desafíos como la automatización de los procesos mentales subjetivos, sino porque por esta vía es posible comprender los aspectos racionales que puede llevar a mejorar los entornos sociales.

Bibliografía

- BOTERO, Juan José. "The Immediately as Ground and Background". En PETIOT, Jean, *et al.* (Eds.) *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press, 1999, pp. 440-463.
- ERICSSON, K. Anders y SIMON, Herbert. *Protocol Analysis. Verbal Reports as Data*. Cambridge: The MIT Press., 1993.
- GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind. An Introduction to philosophy of mind and cognitive science*. New York: Routledge, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Experiencia y juicio*. México: UNAM, 1980.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México: UNAM, 1997.
- HUSSERL, Edmund. *Phenomenological Psychology. Lectures Summer Semester 1925*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- NENON, Thomas. "Husserl's Theory of the Mental". En: NENON, Thomas y EM-

BREE, Lester (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 223-235.

NEWELL, Allen y SIMON, Herbert. "La ciencia de la computación". En: *Filosofía de la Inteligencia Artificial*. México: F.C.E., 1994, pp. 122-152.

RYLE, Gilbert. *El concepto de lo mental*. Barcelona: Paidós, 2005.

TRADUCCIONES

La teoría de lo mental de Husserl¹

Husserl's theory of the mental

THOMAS NENON
Universidad de Memphis
Estados Unidos

Traducción:
SONIA CRISTINA GAMBOA
Universidad Industrial de Santander
Colombia

Recibido: 07/07/2010
Aprobado: 10/08/2010

La organización del texto en *Ideas II*² de Husserl, es notoriamente difícil de seguir. En su enfoque y método de proceder va y viene de una actitud a otra, de la práctica a la teórica, de lo trascendental a lo mundano, de lo naturalista a lo personalista, de lo científico a lo cotidiano. El texto muestra, además, una tendencia recurrente a volver en algunos lugares sobre asuntos que el lector creyó que ya habían sido establecidos, y en otros lugares parecería haber supuestos que no podrían ser justificados en el nivel de análisis, en el cual el capítulo pretende operar. El texto es ocasionalmente repetitivo, frecuentemente superficial, y algunas veces parece, simplemente contradictorio.

En este artículo quisiera examinar dos ejemplos de tales problemas; uno en el comienzo de la *Sección Segunda*, y el otro en el comienzo de la *Tercera*; y explicar por qué el lugar que tienen en el texto es apropiado después de todo, y por qué la apariencia de contradicción es, al menos en estos dos casos, una ilusión. En cada uno, el asunto en cuestión es el estado de los eventos mentales –uno en una actitud naturalista y el otro en una personalista–, por eso algunas reflexiones sobre estos pasajes pueden también contribuir a un mejor entendimiento del punto de vista de Husserl sobre lo mental en general.

1 Este artículo fue publicado originalmente en inglés, bajo la referencia: NENON, Thomas. "Husserl's Theory of the Mental". En: NENON, Thomas y EMBREE, Lester. (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 223-235.

2 La traducción de las referencias a *Ideas II* se ha tomado directamente de la edición en castellano: HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, 2 ed. México: UNAM / Fondo de Cultura Económica, 2005 (Nota de la traductora).

Una forma de explicar tales problemas es atribuirlos a las confusiones que se presentan en la labor de construir el texto: no tanto por descuido o mal juicio del editor, sino por la variedad de manuscritos de los cuales cada editor tiene que extraer, manuscritos cada uno con su lugar preciso en el desarrollo del pensamiento de Husserl, con su contexto filosófico específico y su propia intención temática. Incluso, dado que muchos de ellos tuvieron el estatus más de manuscritos de investigación que de intentos de capítulos para un libro, no sorprende que el resultado de su combinación resultara todo menos una totalidad consistente y completa. Explicar las diferencias, o lo que parecen ser contradicciones en estos términos, sería una tarea filológica que nadie podría empezar sin antes tener acceso a los manuscritos originales sobre los cuales los editores basaron su trabajo; pero, no solamente es imposible para mí empezar a hacerlo, sino que no es ese el enfoque principal de este artículo. Su objetivo es principalmente filosófico más que filológico, a saber, discutir el perfil de lo que uno pudiera llamar una Teoría husserliana de lo mental.

Podría admitir desde el comienzo que es forzoso hablar de una "teoría" de lo mental en Husserl. A pesar del papel central que la subjetividad y la conciencia juegan en el proyecto husserliano de fenomenología como una versión de filosofía trascendental, lo más cerca que llegamos a una "teoría" exhaustiva de lo mental en los escritos publicados hasta ahora, es en los análisis presentados en *Ideas II* y en *Husserliana Vol. IX en Phenomenological Psychology*. Y en lo que encontramos no hay muchas teorías de lo mental *per se* y sistemáticamente delineadas, sino una serie de análisis y reflexiones acerca de la *psique*, el *alma*, la *conciencia*, la *subjetividad*, la *personalidad* y el espíritu (*Geist*), de cómo ellos se nos presentan desde varios puntos de vista y en muy específicas consideraciones. De ahí que en *Ideas II* el asunto principal de Husserl parecería consistir, no tanto en proveer una teoría de lo mental, sino en esbozar el lugar en el cual sistemáticamente la subjetividad puede presentarse de varias maneras, con la mirada en subrayar el tema central del libro, a saber, la correlación esencial entre los tipos básicos de las posturas subjetivas o las actitudes (*Einstellungen*), y la forma en que las objetividades se nos aparecen, y así llegar al punto de que toda objetividad es objetividad constituida con una historia, cuyo origen es el modo específico de la conciencia en el cual tal objetividad es constituida. En las lecturas de psicología fenomenológica el tratamiento del tema se duplica y se elabora mucho más de lo que se hace en *Ideas II*, y en algunos aspectos va más allá de ellos, como ofreciendo los comienzos de una teoría explícita, pero aquí lo que se encuentra es más una serie de ideas fenomenológicas que una teoría desarrollada como tal, y estas ideas son incrustadas en una tesis más amplia –la importancia de la transformación de la psicología descriptiva en fenomenología trascendental para la realización de los proyectos tradicionales de la filosofía–. En lo que sigue trataré de ensamblar algunas ideas husserlianas importantes en la naturaleza de lo mental, según lo que se presenta

en *Ideas II*, ubicarlas en términos de algunos debates actuales de filosofía de la mente, y, así, dar algunas luces sobre la organización de las partes de *Ideas II*.

I

Uno de los rompecabezas en *Ideas II* se refiere a la relación entre las actitudes naturalista y personalista y, más específicamente, al lugar del análisis del yo (*ego*)³ puro en la *Sección segunda* que se refiere a la constitución de la naturaleza humana. El otro está muy relacionado. Revisando la *Sección segunda*, Husserl plantea en el comienzo de la *Tercera* que en las secciones previas se ha dedicado a la actitud naturalista (IV: 174/183)⁴, y que en esta actitud la subjetividad se revela bajo el nombre de "ALMA" la cual "Para la ciencia de la naturaleza (...) no es nada por sí; es un mero estrato de sucesos *reales* en los cuerpos"⁵. Y, sin embargo, es precisamente dentro de esta esfera, o al menos lo que dentro de la sección tiene que ver con esa esfera al comienzo de la *Sección segunda*, donde Husserl presenta el yo puro como autopercepción que resulta de hacer abstracción del cuerpo. Husserl llama a este yo un yo espiritual (*geistige*) porque "es el yo que precisamente no tiene su morada en la corporalidad" (IV: 97/103, Husserl, 2005; §22; pág. 133). ¿Cómo puede ser resuelto este dilema?, ¿por qué Husserl no reserva su análisis del yo puro, del yo como entidad separada de la corporalidad para el espíritu real, que es el tópico de la *Sección tercera*?, y, además, ¿cómo puede Husserl decir que para la actitud naturalista la conciencia es algo "real", un mero anexo del cuerpo o una descripción de la manera como éste funciona, después de que ya ha establecido, en la sección que se ocupa del alma, que el yo por sí mismo es concebible completamente separado de cualquier referencia a la corporalidad?

Para responder esta pregunta necesitamos recordar los principios básicos de Husserl con respecto a la naturaleza de lo mental. Revisemos por un momento estos principios, y, en un espíritu fenomenológico, también recordemos el fenómeno al que Husserl está aludiendo en sus descripciones de la vida mental. Puedo resaltar tres de las características básicas de la vida mental (humana) para Husserl y luego elaborar su significado para los asuntos en cuestión aquí.

Para Husserl, la característica más básica de la mente es que ella es *relacional*. Las descripciones en las que Husserl habla en varios contextos de la psique, el

3 Para una mejor concordancia con la edición en castellano de *Ideas II*, en donde el autor usa el término *ego*, se ha traducido como *yo* (Nota de la traductora).

4 Se conserva para esta traducción la referencia a las lecturas de *Husserliana*. Cuando haya lugar a otra referencia en la misma cita, por ejemplo, a los textos usados para la traducción, ésta se ubicará en seguida de la referencia al texto en alemán, como nota al pie (Nota de la traductora).

5 HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, 2 ed. México: UNAM /Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 220. En adelante, *Ideas II*.

yo, conciencia, o subjetividad, dejan claro que el rasgo fundamental de lo mental es que es una relación, o, para ponerlo más precisamente, es una forma de relacionar. Lo mental no es una cosa o una substancia, sino más bien –para usar el lenguaje que Husserl emplea en *Investigaciones lógicas*– un acto, o un muy específico tipo de acto, o –como dice en *Ideas II*– “funciones [function]” (IV: 99/105)⁶. Pensar en lo mental como una cosa es meramente estar confundido por una abstracción; esto es pensarlo “Abstractamente, en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de su ‘vida’”⁷. Es más, lo mental como instanciado en la conciencia humana se descubre como esta clase especial de relación, o mejor, como esta clase especial de relacionar, en tres aspectos principales: 1) como una autorrelación en el sentido de autoconciencia; 2) como relacionado con otro objeto que no es él mismo, por ejemplo: como objeto dirigido intencionalmente; y 3) como internamente autorrelacionado, esto es, en cada caso como una unidad histórica en la cual cada momento es lo que es y la vía que es hacia la relación esencial que soporta otros momentos de la conciencia y esta conciencia como un todo. Vayamos a cada uno de estos puntos individualmente, recordando antes la base fenoménica de ellos, y luego preguntemos ¿cómo se relaciona cada uno con la organización del texto en *Ideas II*?

II

AUTOCONCIENCIA: uno de los más importantes hechos acerca de la conciencia para Husserl es que ella es capaz de percatarse de sí misma. Para decirlo en otro lenguaje popular actual: la conciencia (al menos la humana) supone no solamente tener estados intencionales tales como creencias y deseos, sino también tener estados intencionales de segundo orden, esto es, creencias acerca de las creencias y deseos de uno, y deseos acerca de las creencias y deseos de uno. Las propias afirmaciones de Husserl acerca de este hecho fundamental dejan suficientemente clara la importancia que tiene para él, y sus enormes implicaciones. De hecho, formulaciones más tempranas de Husserl acerca de la naturaleza de la fenomenología como proyecto científico, sugieren que tal proyecto en su totalidad está basado en esta habilidad de la conciencia de reflexionar sobre sí misma y, en esta reflexión, tenerse a sí misma y a sus propios estados dados a ella completa y directamente. Pero Husserl no es, yo pienso, tan cuidadoso en delimitar las bases fenomenológicas para esta afirmación y, así, distinguir el fenómeno de la autoconciencia de lo que la conciencia pudiera ser. Podemos tomar por ejemplo la siguiente declaración de las lecturas de psicología fenomenológica en la cual él distingue lo subjetivo de lo no subjetivo: “lo que es psíquico [*mental*; *Psychisches*] en el sentido de tales ejemplos es inmediatamente comprendido por sujetos psíquicos [*mental subjects*], precisamente, como su vida psíquica [*mental life*] por la

6 *Ibid.*, p. 135.

7 *Ibidem.*

correspondiente experiencia directa"⁸ (IX: 104-5)⁹, o en *Ideas* II: "a la esencia de todo *cogito* pertenece que sea por principio posible un nuevo *cogito* de la especie que llamamos 'reflexión-del-yo', el cual, sobre la base del anterior, que por ello se transforma fenomenológicamente, capta al sujeto puro del mismo" (IV: 101/107)¹⁰.

La base fenomenológica para estas afirmaciones es obvia. No puede haber duda de que podemos percatarnos de algunas de nuestras creencias y deseos sin tener que observar el comportamiento de nuestros cuerpos. Si estamos escuchando una conferencia, Husserl señala, podemos cambiar nuestra atención: de la conferencia al acto de escuchar la conferencia; en el caso de desear que ella termine, el tener que permanecer sentado para escucharla, podemos cambiar nuestra atención del final de la conferencia al *deseo* de que se acabe pronto, y en ambos casos la fuente para llamar "mía" tal actividad, sea ésta el escuchar o el desear, es mi habilidad para hacerlo. Una nota al margen aquí es que este fenómeno no justifica por sí mismo la afirmación de que: de lo que soy consciente directamente, también lo soy completa e indudablemente por necesidad. Al menos parte de lo que está supuesto en las descripciones husserlianas de la reducción trascendental, además de la autoconciencia reflexiva, surge del propio reconocimiento de Husserl de este punto. Eso que soy yo, Tom Nenon, la persona empírica que está tecleando este manuscrito en este momento, y ningún otro, teniendo la incómoda desilusión de ser yo o que no soy yo acostado en mi cama, soñando acerca de trabajar más tarde en la noche para satisfacer otro plazo de entrega –esas cosas son motivo, sin duda, de por qué se debe también suspender cualquier compromiso con la identidad empírica del ego reflexivo o de la relación entre ese estado y el estado empírico del individuo –por ejemplo, en casos donde me pregunto si algo que me parece deseable en el momento, es lo que realmente quiero, o si la razón por la que pienso que realmente quiero eso es la razón por la que lo quiero– si se quiere estar seguro de qué es eso dado en reflexión. Volveremos a este asunto en la Sección III.

El asunto principal en los textos citados es el estatus de lo mental, en general, y de la autoconciencia, en particular. ¿Qué afirma exactamente Husserl acerca de la relación entre ser un estado mental y ser un estado de autoconciencia? Una posibilidad es que la accesibilidad a la reflexión no es suficiente condición para ser genuinamente un estado mental, o, al menos, para distinguir los estados mentales de los demás estados, pero que es una condición necesaria. Por extraño que pa-

8 La traducción de las referencias a *Phenomenological Psychology* se ha hecho de la edición en inglés: HUSSERL, Edmund. *Phenomenological Psychology. Lectures Summer Semester 1925*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

9 *Ibid.*, p. 79.

10 HUSSERL, Edmund. *Ideas II, Op. cit.*, p. 137. Ver, en este punto, la Lectura Dos de *The Idea of Phenomenology*, así como *Philosophy as a Rigorous Science* (XXV) de Husserl.

rezca, tal afirmación es, de hecho, la más fuerte. Uno podría considerar la noción de que los únicos estados capaces de ser directa y completamente presentados son los mentales, pero que no todos los estados mentales son directa y completamente conocibles. (Quisiera limitar esta discusión a los estados, ya que un caso posible es que las verdades simples de la lógica y las matemáticas pueden también ser dadas directa y completamente, siendo ellas algo diferente a estados).

Husserl en varios lugares parece atraído por la versión bicondicional de la relación entre ser un estado mental y ser directa y completamente accesible a la conciencia, lo cual explica por qué tiende a ver el reino de lo inconsciente como una especie de preconciencia y lo pone en términos de atentividad o de falta de ella. Si fuera, de hecho, verdad que todos los estados mentales pudieran en principio ser accesibles a la reflexión, entonces la relación esencial entre los dos estaría establecida. Pero, la evidencia fenoménica que hay, al menos, de algunos deseos y creencias de segundo orden consideradas aparte de la observación externa, es que ellos no son por sí mismos suficiente soporte para la afirmación de una relación necesaria entre los dos.

Quizá, siguiendo la buena práctica husserliana, lo que necesitamos hacer aquí es establecer otra distinción y considerar por un momento que lo que queremos decir cuando afirmamos que esto es concebible es que podría haber estados mentales que no son accesibles a la conciencia reflexiva. ¿Qué podría significar "inaccesibilidad" aquí? ¿Qué podría significar decir que ciertos estados mentales son necesariamente inaccesibles a la conciencia? En la Sección III de este artículo se preguntará por qué, de hecho, los llamaríamos mentales o diríamos que existen si no son accesibles a la reflexión.

Primero, sin embargo, preguntemos sólo qué implicaría tal afirmación de imposibilidad. Por ejemplo, la afirmación podría simplemente decir que es una imposibilidad empírica para mí como individuo que llega a ser consciente de un estado mental u otro. Consideremos un caso donde yo soy psicológicamente incapaz de reconocer mis motivos reales en una situación particular por lo que ello significaría para la cuidadosa construcción de mi autoimagen. Esta es la clase de imposibilidad que la gente normalmente refiere cuando alude a las ideas de la psicología popular cotidiana de, incluso, la práctica psicoanalítica. El hecho de que debería haber casos como ese, no es de por sí una razón para rechazar la afirmación de Husserl de que hay una conexión esencial entre ser estado mental y ser accesible a la reflexión. En cuanto afirmación fenomenológica, Husserl no tiene que decir que la posibilidad de un completo acceso a todos nuestros estados mentales es siempre empíricamente posible, sino sólo que es inconcebible que pudiera haber un estado mental que, al menos en principio, no pudiera ser accesible a la conciencia reflexiva en ausencia de ciertos obstáculos empíricos. El estatus de esta clase de afirmación no sería diferente del de la afirmación según la cual podemos decir con seguridad que si algún evento en el pasado lejano ocurrió, tuvo que ha-

ber tenido una causa, incluso si sabemos que nunca descubriremos tal causa porque toda evidencia de ella ha sido destruida. El tema no es si un sujeto específico será necesariamente capaz de tener acceso a tal estado, y ciertamente tampoco si puede haber obstáculos empíricos –renuencia psicológica, inatentividad, malas teorías que deforman nuestra interpretación de lo que se nos presenta por sí mismo, o pereza pura– para el acceso del sujeto a algo de lo que él o ella podría en principio ser capaz de ser consciente.

Sin embargo, incluso esta versión de la afirmación de un fuerte vínculo *en principio* entre lo mental y la accesibilidad de segundo orden de la conciencia, no es obvio. Husserl mismo incluye como mental no solamente los actos de un sujeto, sino también su "*Betätigungen und Zuständlichkeiten*", sus actividades y estados disposicionales. Claramente, incluso si los últimos pueden ser dados directamente (en el sentido de dado por reflexión, independientemente de la observación de nuestros estados corporales), ellos no son nunca dados completamente, pues ellos conciernen a patrones en construcción y no sólo a incidencias momentáneas. Más aún, lo directo de la accesibilidad sería cuestionado si se aceptara lo concebible de los estados mentales en sí mismos, que uno pudiera conocer solamente a través de sus acciones como un agente encarnado –por ejemplo, qué es lo que genuinamente él desea. Es, al menos, concebible que el concepto de desear soporta una relación íntima con la acción, la cual para un sujeto encarnado implica una relación necesaria con los eventos observados del mundo para los cuales yo soy, por ejemplo, un agente¹¹. Aún quisiéramos concebir los deseos como un evento mental que se origina en mí como sujeto de tal acto. En ese caso, el único acceso confiable a los deseos de uno podría ser a través de la observación de su propia conducta. Por esto, para nosotros los humanos, como seres autoconscientes, más que una idea ocasional directa y putativamente completa de nuestros propios estados mentales, se requerirá establecer un fuerte vínculo entre ser un estado mental y ser directa y completamente accesible a la reflexión.

La propia extensión de Husserl de la noción de "alma", como una forma de conciencia de los animales, ofrece un ejemplo muy obvio de los problemas implicados al equiparar conciencia con autoconciencia potencial. No solamente es concebible, sino de hecho es una práctica habitual nuestra la de atribuir estados mentales o conciencia a un amplio rango de entidades, como a los osos perezosos o a las babosas, sin atribuirles necesariamente autoconciencia. Nótese que esta observación no significa que la autoconciencia es algo así como un rasgo todo-o-nada de los organismos. Podríamos atribuir varios grados de autocon-

11 Husserl acepta la fuerte conexión entre desear y actuar en su *Vorlesungen zur Ethik und Werlehre* (1904-1914), Husserliana XXVIII. Confrontar sobre este tópico: NENON, Thomas. "Willing and Acting in Husserl's Lectures on Ethics and Value Theory". En: *Man and World*, Vol. 24, 1990, pp. 302-309.

ciencia "vaga" u "obscura" a otros organismos, y podríamos, incluso, atribuir autoconciencia completa aunque no verbal a otros, o, sobre esta materia, atribuirles una forma diferente de autoconciencia verbal, pero esto aún no cambiaría la tesis central aquí, a saber, que es, al menos, concebible atribuir algún nivel de conciencia a algunos organismos sin atribuirles necesariamente autoconciencia.

Si este es, de hecho el caso, y Husserl lo sabe, entonces ¿por qué debe Husserl introducir la noción de un yo puro para introducir una descripción de la animalidad? A primera vista, la introducción de un yo puro en la descripción de la animalidad no parece ser un error en lo más mínimo, dado que aquello sugiere que todos los seres conscientes son sujetos en el fuerte sentido de seres autoconscientes con un tal yo puro. Yo por mi parte no pienso que este sea el caso para algunos animales. Entonces, ¿qué justificación puede haber para ubicar un análisis de lo puro, esto es, de un yo autoconsciente reflexivamente, al comienzo de la *Sección segunda* —a pesar de si fue el autor Husserl, la editora Edith Stein u otro editor, o incluso una ráfaga de viento en la sala de impresión la que lo puso ahí? La respuesta, yo creo, reposa en el hecho de que podemos atribuir estados mentales a otros organismos, humanos o no humanos, sólo porque nosotros mismos tenemos autoconciencia, porque tenemos estados mentales de segundo orden. Cuando atribuimos un "alma" a otro ser humano o a un organismo no humano, parte de lo que estamos haciendo es describir sus funciones típicas. Estamos proponiendo un elemento causal en su comportamiento que no atribuimos a los organismos no vivientes. Pero, ¿por qué tomamos este elemento como algo "consciente"?, ¿por qué es esto evidencia de alguna clase de vida "mental"?, ¿por qué llamarlo un "alma" en lugar de sólo asumir que es alguna clase de proceso químico complicado que ha sido interrumpido cuando el organismo cesa de ser animado o viviente?, ¿por qué no tomarlo simplemente como un proceso químico más complejo que es fundamentalmente de la misma clase de los de esos otros organismos vivientes, pero inanimados que por sí mismos siguen las mismas leyes de la química que gobiernan las entidades no vivientes también? En otras palabras, ¿por qué inventar o continuar usando para todo el lenguaje de estados mentales o conscientes?, y ¿por qué asumir que hay algo como una conciencia, que además funciona, en esos organismos? Yo sostengo que la organización de la *Sección segunda* está hecha para expresar que tenemos que no solamente empezar con nuestra propia vida mental subjetiva para proponer una vida mental subjetiva en otros seres humanos (un punto claramente establecido por Husserl en la *Quinta Meditación Cartesiana*), sino también que tenemos una conciencia de nuestra propia vida mental, esto es, estados mentales de segundo orden, si vamos a proponer alguna clase de estados para otros organismos, como mentales. Esto incluye, y es quizá incluso más claramente necesario en tales casos, donde el comportamiento de los organismos no muestra rasgos obvios —como el hábito de hablar y usar frases como "yo creo" y "yo quiero"— que pudieran justificar atribuirles subjetividad en el fuerte sentido de su autoconciencia. Para que una entidad atribuya estados

mentales a otra, Husserl parece sostener no solamente que "se requiere que uno conozca al otro", sino también, "se requiere que uno que se conoce a sí mismo conozca al otro".

En consecuencia, yo creo que una manera de justificar la organización de la *Sección segunda* es el repudio de Husserl de lo que ha venido a llamarse funcionalismo, a saber, ver que aunque necesitamos algo como estados mentales como factores causales en nuestra explicación del comportamiento de ciertas entidades, estos son, en el fondo realmente, estados naturales cuya descripción completa puede finalmente ser dada en términos naturales. Husserl, en contraste, prefiere sugerir aquí que hay algo acerca de la perspectiva de la primera persona, esto es, algo acerca de nuestra habilidad de ser directamente conscientes de, al menos, algunos de nuestros propios estados mentales, que los hacen a ellos diferentes de nosotros; y que es solamente en virtud de esta diferencia que tenemos alguna razón para llamar estos estados: mentales, en nosotros mismos o en otros. Además, Husserl parece también estar sugiriendo que este algo es algo de lo que debemos estar conscientes primero en nuestro propio caso, para ser capaces de atribuírselo a otros.

Antes procedí a decir algo acerca de otros dos rasgos de lo mental en Husserl; debería, al menos, decir alguna palabra acerca de los aspectos de la conciencia como autoconciencia a los que apunta *Ideas II* en algunos pasajes de la *Sección tercera*, pero que no desarrolla en detalle. En varios otros lugares Husserl señala la fuerte conexión entre la habilidad de tener estados mentales de segundo orden y la racionalidad. Sólo si contamos con la habilidad de tener creencias acerca de nuestras creencias y nos planteamos la pregunta acerca de la legitimidad de tales creencias, podemos llegar a ser responsables de ellas *como propias nuestras*. Además, Husserl indica que la habilidad de tener deseos de nuestras creencias, la decisión de aceptar sólo ciertas clases de ellas (por ejemplo, aquellas que están fundadas en evidencia) es la fuente de la autonomía epistémica de la razón. ¿Qué es la habilidad de suspender creencias –la cual es crucial no sólo para la fenomenología, sino para cualquier proyecto intelectual crítico– sino la habilidad para cambiar la naturaleza de algunas de nuestras creencias basada en el deseo de aceptar sólo creencias de cierta clase? Más aun, en el tercer artículo *Kaizo* Husserl describe la vida racional como un esfuerzo: Así el carácter único del esfuerzo racional puede ser comprendido como un esfuerzo para dar a la vida personal de alguien la forma de ser guiado por ideas, o mejor una aproximación de tal vida, un esfuerzo por ser correcto o acorde con la razón con respecto a cada uno de sus juicios, evaluaciones y tomas de posición prácticas (XXVII: 26).

Esto es, en este respecto pone de manifiesto a la responsabilidad y a la autonomía como nombres para la razón en su sentido práctico. Cuando habla del problema de la renovación ética, Husserl dice:

Como nuestro punto de partida debemos adoptar la habilidad esencial de autoconciencia en el completo sentido de autoobservación personal (*inspectio sui*) y la habilidad basada en las tomas de posición que son dirigidas reflexivamente hacia sí mismo y a la vida de aquél, actos personales tales autoconocimiento, autoevaluación, y autodeterminación práctica (desear para uno mismo y formarse uno mismo) (XXVII: 23).

De ahí que la autoconciencia, la habilidad de alguien de tener creencias y formar deseos acerca de sus propias creencias y deseos, resulta ser la base para una vida ética, en general, y la condición de posibilidad de la moralidad, en particular, por la habilidad de los humanos de ser conscientes de sus propios deseos y creencias, de formar juicios acerca de ellos, y, cuando es apropiado, modificarlos a la luz de esos juicios. Si la existencia de estados mentales de segundo orden es por sí misma una fuerza suficiente para proveer una fuerza motivacional genuina que pueda cambiar nuestras creencias y deseos, como Husserl parece sugerir, o si es simplemente una precondition para ver nuestras creencias y deseos como propios y vernos así como responsables, esto es, si estas creencias y deseos de segundo orden son, de hecho, causalmente eficaces o no, o si ellos meramente sirven como postulados morales o ideas regulativas en el sentido kantiano, es un tema que no puedo explorar aquí. Sin embargo, es claro que describiéndolos como la fuente de una forma superior de personalidad y una más completa noción de subjetividad, vinculando la habilidad de formar creencias y deseos acerca de nuestras creencias y deseos con la noción de espontaneidad y libertad, Husserl asigna a la autoconciencia un rol en la constitución de la personalidad, que de lejos sobrepasa la mera intencionalidad de primer orden o la síntesis pasiva pre-predicativa.

III

La pura noción de estados mentales de segundo orden implica la idea de un objeto de esos estados, y apunta a la idea de estados mentales de primer orden, esto es, como sus objetos. Cada estado mental de primer orden estaría dirigido no a otros estados mentales, sino a objetos no mentales. Quizá no es obvio que todos los estados mentales, incluyendo los de primer orden, deban tener un objeto, esto es, ser estados intencionales, pero esta es una de las piedras angulares de todo el trabajo de Husserl. Dada la discusión extensiva de la intencionalidad tanto en los propios escritos de Husserl como en la literatura acerca de él, las observaciones en esta parte del artículo se limitarán a algunos pocos puntos que son directamente relevantes para los temas de lo mental expuestos previamente en las partes I y II.

Primero que todo, es relevante recordar que las descripciones de intencionalidad de Husserl en *Ideas II* subrayan su idea de que la conciencia no es una cosa sino una actividad, una forma de relacionar objetos. Sin intencionalidad, además de que la autoconciencia no sería posible, que la conciencia pudiera tenerse a sí

misma como su objeto específico, sólo sería posible, en general, si ella tuviera un objeto como lo que es en un momento esencial. La convicción de Husserl de que en el fondo toda conciencia debe ser intencional, esto es, relacionada con un objeto, también establece una clara jerarquía entre varios niveles de intencionalidad. Esos niveles son, el más básico, que no tiene otro estado intencional (mental) como su objeto, sino algo no intencional, o al menos otras intenciones diferentes a las propias; de modo que, a pesar de la centralidad de la autoconciencia para la atribución de conciencia en nosotros mismos y en los otros, y a pesar de su rol esencial en la emergencia de la subjetividad en el total sentido de un reino de la espontaneidad y de la responsabilidad práctica, hay otro sentido en el cual el más básico fenómeno, llamado relación intencional de uno con objetos diferentes a sus propios estados, tiene prioridad sobre el más complejo y, por lo mismo, fenómeno derivado de la autoconciencia; con el cual Husserl sigue la tradición moderna viéndolo como una reflexión *fuera* de la esfera original de lo dirigido de la conciencia a otros objetos diferentes a ella misma. Esta forma de proceder de la menor complejidad a la mayor, también provee la justificación para el orden general de la presentación en *Ideas II*, en la cual alguien procede del más bajo nivel, llamado el análisis fenomenológico de nuestra conciencia de primer orden de los objetos inanimados, en la *Sección primera*; hacia el análisis de nuestra conciencia de otros objetos para los cuales atribuimos al menos estados mentales de primer orden o conciencia, esto es, animales, en la *Sección segunda*; y finalmente a las entidades autoconscientes, personas, esos a los cuales atribuimos estados mentales de segundo orden, en la *Sección tercera*.

IV

En nuestra breve discusión sobre intencionalidad hemos visto la importancia de distinguir conciencia, dirección mental de primer orden a objetos que no son estados mentales, de autoconciencia, cuyo objeto son otros estados mentales. La relación entre estados mentales es en el último caso no simétrica: los estados de segundo orden son esencialmente una forma de relacionar otros estados mentales, los de primer orden que son sus objetos no en o de sí mismos, necesariamente implican una conciencia de otros estados mentales. Entonces, podemos llamar autoconciencia a una clase de relación vertical de la conciencia con ella misma. Característico de lo mental en los humanos es tanto una relación con lo no mental como una relación vertical de lo mental consigo mismo, al menos en algunos casos. Lo que no ha sido discutido hasta ahora es un tercer rasgo básico de lo mental como una clase de relación, y eso es lo que debería llamarse relación horizontal de estados mentales entre ellos. Discutiendo la autoconciencia, vemos que un elemento esencial en la atribución de los estados mentales a mí como míos, es su accesibilidad a la autoconciencia en forma de reflexión. Pero, para Husserl, este no es el único elemento implicado en lo que significa llamarlos míos. Lo que es revelado a la conciencia en la autorreflexión no es una serie discreta de eventos mentales cuyo agregado constituye el flujo de la vida mental. Lo que me

es revelado es más que un conjunto de estados interrelacionados, cuyas descripciones y explicaciones completas implican una referencia esencial a otros eventos mentales y a la estructura de la vida mental como un todo.

La forma más abstracta y básica de interrelacionarlos es la ubicación temporal de tales estados de la conciencia. Cada uno de ellos tiene su lugar en relación con otros estados mentales que los preceden, acompañan y siguen. Así, la estructura básica de la subjetividad es tiempo-conciencia como la relación formal de cada momento de la vida mental con otros, en términos de su ordenamiento temporal. Pero este ordenamiento temporal no es simplemente una ubicación abstracta. El contenido de los estados apunta a otro contenido muy específico en otros estados y procesos de la vida mental. Los análisis de Husserl sobre las estructuras retencionales y protencionales que tienden a la constitución de un objeto para la conciencia son bien conocidos. La discusión completa sobre la historicidad de la conciencia encuentra su lugar aquí. La estructura única de estas conexiones entre la forma en que los estados surgen y se implican unos a otros, lleva a Husserl a dar un nombre diferente al orden de la forma en que estos estados se relacionan unos con otros. El nombre, por supuesto, es "motivación"; con él Husserl lo describe como "Ley Fundamental del Mundo Espiritual" (IV: 212/223)¹². De nuevo, con esto aborda un tópico mucho más amplio que el que se aborda en este artículo, pero unas pocas observaciones de algunas de las más importantes implicaciones de este fenómeno de la vida mental, para la forma como construimos la esfera de la vida mental, en general, y para los temas que surgieron en la sección anterior de este artículo, se tratarán a continuación.

Primero está el hecho de que es precisamente el asumir que los estados mentales están interrelacionados en una forma análoga a muchas formas de causalidad en la naturaleza externa, lo que nos permite suponer la existencia de elementos en la vida mental a los que no tenemos acceso directamente a través de la reflexión. Así como en la esfera física podemos aducir una causa no solamente mediante la observación, sino también basándonos en inferencias de lo que observamos y conocemos como lo que gobierna regularmente la naturaleza, así también podemos inferir la existencia de ciertos estados mentales con base en otros estados mentales de los que somos directamente conscientes, y en lo que nos ha mostrado nuestro conocimiento de los patrones de la vida mental, en general, y de la vida mental del agente particular (quizá nosotros mismos) que se experimenta. Así, incluso en nuestro propio caso, frecuentemente atribuimos estados mentales a nosotros mismos –creencias, valoraciones o deseos– basados en lo que sabemos acerca de nosotros mismos a través de hacer conciencia reflexiva y de inferencias, de lo que debemos haber pensado, valorado o creído para explicar qué sabemos de lo que pensamos, valoramos o creemos. Asumir la vida

12 HUSSERL, Edmund. *Ideas II, Op. cit.*, p. 259 (Sección tercera, Capítulo segundo).

mental como una unidad motivacional es lo que nos lleva a suponer la existencia de ciertos eventos que llamamos mentales, aunque ellos no comparten la marca de lo paradigmáticamente mental, de ser directamente accesible a través de la reflexión. Ellos son llamados mentales por el rol que juegan en nuestra explicación o en otros estados mentales, como factores motivacionales no físicos.

En el caso de los otros, lo que observamos directamente es la base para imputar sus estados mentales como de diferente clase. Mientras que en nuestro propio caso, la base para imputar los estados mentales en general a nosotros mismos, es hacer conciencia directa de primera mano de nuestros estados mentales a través de la reflexión, esto es, la posesión de estados mentales de segundo orden; en el caso de los otros, la imputación de los estados mentales en general, o de estados mentales específicos, a ellos mismos, se basa en las percepciones de su comportamiento. Dadas las regularidades que hemos asociado con sus acciones como acciones de agentes animados, como "expresiones" (*Ausdrücke*) de sus estados mentales, les imputamos el apropiado. Incidentalmente, alguien podría notar que este no es justo el caso con los otros. Como es un hecho, mucho de lo que sabemos de nosotros mismos y de nuestras propias vidas mentales es también derivado de una pretemática, de análisis frecuentes prepredicativos de nuestras propias acciones y una asociación de los propios estados mentales a ellos. En este caso, la única diferencia es que imputamos esos estados mentales a nosotros mismos en lugar de a otra persona o animal.

Aquí nuevamente vemos la importancia de la autoconciencia, o lo que ha sido calificado como "estados mentales de segundo orden" en este artículo, para atribuir conciencia. Si las "leyes" de la motivación nos permiten tener acceso al dominio de lo mental, entonces debemos saber qué es lo mental. Si la tesis de la sección I es correcta, entonces la indiscutibilidad de la existencia de lo mental del todo, y como un hecho incluso la existencia de los estados mentales de primer orden *como mentales*, depende de nosotros, siendo la clase de creaturas que tienen estados mentales de segundo orden que nos permiten atribuir unos de primer orden a otros seres o a nosotros mismos, incluso cuando no tenemos acceso directo a ellos a través de la conciencia reflexiva que caracteriza los estados mentales de segundo orden.

Los estados mentales de segundo orden sin una conciencia de las "leyes" de motivación, dejarían nuestra experiencia de la vida mental extremadamente empobrecida. No sabríamos nada de la vida mental de los otros e, incluso, muy poco acerca de las nuestras propias. Los estados mentales de segundo orden no son, entonces, el modo primario de acceso que tenemos a la vida mental en nuestros asuntos cotidianos, incluso a nuestras vidas mentales, en general. La autoconciencia reflexiva no es la forma primaria por la cual somos conscientes de nuestros propios pensamientos, valores y deseos en nuestra vida diaria. Más aun, automáticamente, como si fuera o –para usar el lenguaje de Husserl– espontá-

neamente, una forma de conciencia prepredicativa, como una clase de pasividad secundaria, constantemente interpretamos el comportamiento de los otros y de nosotros mismos como expresiones de la vida mental que revelan los pensamientos, los valores y los deseos de cada uno.

Sin embargo, a pesar del hecho de que mucho o, incluso, la mayoría de lo que sabemos de la vida mental es derivado de la interpretación de comportamientos observables externamente, la naturaleza específica de ese comportamiento como una expresión de algo que caracterizamos *como mental*, es supuesta sólo porque sabemos que eso significa tener un estado mental en nuestro propio caso, esto es, porque tenemos estados mentales de segundo orden. La naturaleza específica de la vida mental como mental, no puede nunca ser leída fuera de las observaciones naturales. Esto, necesariamente, implica la perspectiva de la primera persona en términos en los cuales el comportamiento de ciertos objetos físicos es visto como *Leiber* y no meramente como *Körper*. Esto explica por qué de una parte debe haber una referencia a la subjetividad pura, antes de que los análisis de la animalidad puedan ser, y de otra por qué a la vez estos han sido identificados como aspectos de unidad del *Leib* y del *Seele*; lo significativo del acceso de lo mental a través de los estados mentales de segundo orden puede ser olvidado, y el mero contenido de estos estados y sus relaciones con la corporalidad tematizada, de ese modo se funda en la posibilidad de la psicología como una actividad de la autoconciencia aun en organismos olvidadizos.

Bibliografía

HUSSERL, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, 2 ed. México: UNAM / Fondo de Cultura Económica, 2005.

HUSSERL, E. *Phenomenological Psychology. Lectures Summer Semester 1925*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

NENON, Thomas. "Husserl's Theory of the Mental". En: NENON, Thomas y EMBREE, Lester (Eds.) *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1996, pp. 223-235.

El fin del fin de la metafísica^{1*}

The end of the end of metaphysics

JEAN-LUC MARION
Universidad París IV-Sorbonne
Francia

Traducción:
CARLOS ENRIQUE RESTREPO
Universidad de Antioquia
Colombia

Recibido: 14/07/2010
Aprobado: 11/08/2010

Más que una tesis, el fin del fin de la metafísica se postula como un asunto sobre cuya ambigüedad se aglutinan toda suerte de posturas, polémicas y contrasentidos. O bien se considera que con él suena el tañido fúnebre de un "oscuro desastre", con el que se aboliría la posibilidad misma de un pensamiento filosófico en general. O bien resuena como la emancipación de la filosofía frente a sus pretenciosos fantasmas y a sus irrisorias preguntas mal formuladas. E incluso prometería la apertura de horizontes inciertos para un pensamiento a fin de cuentas mortífero de aquello que la ha matado. Parece útil y posible clarificar este asunto. Pues el fin de la metafísica tiene un fin, siguiendo la dualidad del vocablo: ante todo, un límite terminal que corresponde a su origen; por otra parte, una meta que, por lo demás, podría multiplicarse. Vamos a intentar establecerlo. Para lograrlo, seguiremos el texto de Heidegger titulado *El final de la filosofía y la tarea del pensar*². Conviene a nuestro propósito, puesto que de entrada el texto declara que "Filosofía es metafísica"³, en estricta equivalencia; en consecuencia, trata del fin de la metafísica. Es posible, sin embargo, que se deba discutir esta equivalencia; pues si bien Heidegger se ofrece como un guía incomparable para entrar en la

1 * Versión original: "La fin de la fin de la métaphysique". En: *Laval théologique et philosophique*, No. 42, février, 1986, pp. 23-33. Existe versión inglesa: "The End of the End of Metaphysics". Trad. Bettina Bergo. *Epoche*, No. 2, 1994, pp. 1-22.

2 Retomado en el compilatorio *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: 1969. Traducción francesa en *Questions IV*. París: Gallimard, 1976. [Hay versión castellana: HEIDEGGER, Martin. "El final de la filosofía y la tarea del pensar". Trad. José Luis Molinuelo. En: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2001, p. 77. En lo sucesivo, además de las referencias a la edición alemana y francesa, indicaremos en lo posible, para este y los demás textos de Heidegger citados, las referencias que corresponden a las ediciones castellanas. En la mayoría de los casos, salvo indicación, las citas de Heidegger se tomarán de tales ediciones. N. del T.].

3 HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*, Op. cit., p. 61; trad. fr., p. 113, modificada. [Trad. esp., p. 77].

pregunta por el fin de la metafísica, es posible también que no nos conduzca tan firmemente en la empresa de acabar con este fin mismo. ¿Qué meta proporciona un fin al fin de la metafísica? Si bien Heidegger abre esta cuestión, en todo caso la deja abierta.

1. La consumación

Muchas de las polémicas que reaccionan contra la fórmula de un "fin de la metafísica" reposan sobre un falso sentido –quizás inevitable– de traducción; el fin no equivale aquí a una descalificación que postularía la metafísica como muerta, sino que designa su cumplimiento perfecto: "Con demasiada facilidad, entendemos el fin de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso, e incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión 'fin de la filosofía' significa, por el contrario, la consumación de la metafísica"⁴. El fin (*Ende*) no se propone acabar con la filosofía (*zu Ende sein*), sino indicar su cumplimiento (*Vollendung*); si por ventura la filosofía debiera desaparecer, no lo haría sin haber alcanzado primero toda su perfección, sin haber desarrollado toda su envergadura y dado toda su medida. Pues la metafísica no despliega sus figuras dominantes, desde Platón hasta Nietzsche, en una rapsodia absurda y desordenada; no se trata de la historia de los errores, como los no-filósofos se aventuran a imaginarla⁵, sino de la sucesión casi necesaria de las posibilidades paradigmáticas únicas que ofrecen un pensamiento del ente en su ser. El cumplimiento quiere decir entonces que la última posibilidad se encuentra, actualmente, lograda: "Con la Metafísica de Nietzsche se ha consumado (*vollendet*) la Filosofía. Esto quiere decir: ha recorrido el círculo de las posibilidades que le estaban señaladas de antemano". O también: "¿Pero qué significa entonces 'fin de la metafísica'? Respuesta: el instante historial en el cual se han agotado las *posibilidades esenciales* de la metafísica. La última de dichas posibilidades debe ser esta forma de la metafísica en la cual su esencia se invierte (*umgekehrt wird*)". Tales posibilidades se suceden a lo largo de un lento "recuento (*Verrechnung*)", que no puede prolongarse indefinidamente: pues mientras la duración de una época metafísica no tiene límite fijo, el número

4 *Ibid.*, p. 62; trad. fr., p. 114. [Trad. esp., p. 78, modificada].

5 "Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosopho". CICERON. *De Divinatione*, II, 58. En la versión moderna de Rudolf Carnap: "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache". En: *Erkenntnis* II, 1931; traducción y excelente presentación en: SOULEZ, A. *Manifeste du Cercle de Vienne*. París: 1985. [Trad. esp.: CARNAP, Rudolf. "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje". En: AYER, A. *El positivismo lógico*. México: F.C.E., 1965, pp. 66-87]. Los avatares del verificacionismo han probado irónicamente que, para superar la metafísica, no basta volver contra ella algunos de sus conceptos, ellos mismos inexplorados o impensados. Los conceptos de verificación, de confirmación, de experiencia, etc., pertenecen radicalmente a lo que se creía poder "superar" con demasiada facilidad, a saber, una vez más, la metafísica.

de las figuras metafísicas que hacen época permanece limitado. Si actualmente la metafísica alcanza "...sin duda su estadio final (*Endstadium*)", es que "...en la medida en que con Nietzsche la metafísica se ha privado hasta cierto punto a sí misma de su propia posibilidad esencial, ya no se divisan otras posibilidades para ella. Tras la inversión efectuada (*vollzogene Umkehrung*) por Nietzsche, a la metafísica sólo le queda pervertirse y desnaturalizarse (*Verkehrung in ihr Unwesen*)"⁶. La metafísica se cumple ella misma cumpliendo una revolución, revolución astral cuya figura terminal reencuentra la figura inicial en una cuasi-inversión, sin duda la del platonismo, tal como Nietzsche la reivindica como su obra propia. Y no es cierto que Heidegger se equivoque del todo al pretender que, desde Nietzsche, nada se ha agregado en metafísica que no caiga en lo inesencial; dicho de otro modo, que todo lo que se añade a la metafísica, desde Nietzsche, resulta todavía y siempre de la inversión del platonismo. Anunciar un "estadio terminal" no significa desconocer arbitrariamente nuevos intentos en metafísica, sino constatar que, de hecho, dichos intentos no innovan tanto como repiten a modo de epígonos tal o cual figura de la metafísica anterior, no aportando más que la ideologización o el tecnicismo de su formulación. La innovación conceptual sólo consiste en lo sucesivo en la repetición misma, según la consigna indefinidamente reutilizada de un "retorno a...". Las posibilidades de la metafísica han alcanzado su máxima avanzada, en un apogeo insuperable en el que todas se reúnen: "Fin, como consumación (*Vollendung*), es la reunión en las posibilidades extremas (*in die äussersten Möglichkeiten*)"⁷. Los traductores franceses no dudan en hablar de una "reunión sobre posiciones extremas", como cuando se habla, en términos militares, de una avanzada (o de un repliegue) sobre posiciones extremas. La metafísica se cumple reuniendo todo su patrimonio, esto es, realizando todos sus activos, tomando posición sobre su resultado último, el más extremo no sólo en tanto que el último acontecido, sino sobre todo en cuanto resultado universal. Así, la consumación de la metafísica no designa un acontecimiento –histórico-cultural– del cual seríamos sus respectivos espectadores, incluso comprometidos; se trata de un *lugar*, puesto que, como señala Heidegger, "el antiguo significado de nuestra palabra *Ende* es el mismo que el de la palabra *Ort* (lugar): *von einem Ende zum anderen* significa 'de un lugar a otro'. El 'fin' de la filosofía es el lugar (...*Ende der Philosophie ist der*

6 Para esta secuencia de Heidegger, véase respectivamente: "Überwindung der Metaphysik". En: *Vorträge und Aufsätze* I. Pfullingen: 1954, p. 75; trad. fr.: *Essais et Conférences*. París: 1958, p. 75. [Trad. esp.: "La superación de la metafísica". En: *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Madrid: Ediciones del Serbal, 1994, § XII, p. 74]. "Vollendung der Metaphysik". En: *Nietzsche* II. Pfullingen: 1961, p. 201, luego 202. [Trad. esp.: *Nietzsche* II. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000, p. 165, modificada]. Y finalmente, "Nietzsches Wort: 'Gott ist tot'". En: *Holzwege*. G.A., 5, Frankfurt: 1977, p. 209; trad. fr.: *Chemins qui ne mènent nulle part*. París: 1962, p. 173. [Trad. esp.: "La frase de Nietzsche 'Dios ha Muerto'". En: *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2003, p. 157].

7 *Zur Sache des Denkens*, p. 63; trad. fr., p. 115. [Trad. esp., p. 79, modificada].

Ort...) en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite"⁸. El fin de la metafísica no constituye una fase, ni siquiera la última, sino, en síntesis, todas las fases en un cumplimiento recapitulativo. Este lugar adviene como un tiempo límite, y en consecuencia, en un instante: "...el instante historial (*geschichtlichen Augenblick*) en el cual se han agotado las *posibilidades esenciales* de la metafísica". Pero este instante no interviene en una sucesión exterior de "ahoras", que podríamos considerar desde un punto de vista que suponemos neutro, en cuanto observadores; este instante surge de una historia a la cual pertenecemos por completo. Es pues en la historia misma como podemos discernir el hecho de que la metafísica se consume y culmine sobre su posición extrema; sólo podemos verlo si nos decidimos a verlo bien, de hecho e incontestablemente. Si el término no parece demasiado endeble y subjetivo, habría que decir que sólo vemos el fin de la metafísica si tomamos conciencia de él, o mejor, si aceptamos por fin ver este fin. Heidegger lo formula radicalmente: "La expresión fin de la metafísica es de seguro una decisión historial (*geschichtliche Entscheidung*)"⁹. Tal decisión no significa en ningún caso que proclamemos la ruina de la metafísica; al contrario, por ella reconocemos al fin la figura cumplida de su consumación. La fragmentación del edificio clásico de la filosofía como ciencia dominante en una infinidad de ciencias, exactas, autónomas, y en continuo progreso, atestigua que la metafísica las ha, por así decir, arrojado perfectamente fuera de sí y las ha puesto sobre sus órbitas respectivas, a medida que, en su trayectoria, alcanzaba los puntos apropiados para estos satélites. En el momento en que el último estadio de la metafísica alcanza su apogeo, ciertamente se ha liberado de todo contenido útil, pero es justamente por haberlo puesto en funcionamiento, no por haberlo perdido ni por haberse él mismo perdido o extraviado. La metafísica, aboliéndose como disciplina especulativa, realizándose tanto mejor como saber metódico, absoluto y no limitado por el ente, se manifiesta en todas las figuras de la técnica. Dicho de otro modo, "el fin de la filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. 'Fin' de la filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental"¹⁰. El cumplimiento connota ciertamente una muerte de la metafísica entendida como una disciplina entre otras; pero indica sobre todo su coronación mediante las ciencias interpuestas que precisamente ella ha hecho posibles. O mejor, dichas ciencias obedecen todas, sin excepción y sin comprenderla, a una lógica implacable e imperial: la técnica, o más exactamente, la esencia –ella misma no técnica– de la técnica. Heidegger intenta comprender esta esencia como la voluntad de voluntad, último paso franqueable tras la voluntad de poder que Nietzsche había liberado. El cumplimiento de la metafí-

8 *Ibid.*, p. 63; trad. fr., p. 114. [Trad. esp., p. 78, modificada].

9 *Nietzsche II*, p. 201, luego 202. [Trad. esp., *Nietzsche II*, pp. 164-165, modificada].

10 *Zur Sache des Denkens*, p. 65; trad. fr., pp. 117-118. [Trad. esp., p. 80, modificada].

sica bajo el modo y el ritmo de la técnica en su esencia, en cuanto no implica ni un fracaso ni un hundimiento, sino en cuanto fija la racionalidad misma del nuevo y último mundo, no puede sino durar. "La metafísica consumada, que es el fundamento del modo de pensar planetario, proporciona el armazón de un ordenamiento de la tierra presumiblemente duradero (*vermutlich lang dauernde Ordnung*). Este ordenamiento ya no necesita de la filosofía porque ésta se encuentra ya en su fundamento (*sie schon zugrunde liegt*)"¹¹. La técnica ofrecerá el rostro visible del cumplimiento de la metafísica, mientras la metafísica se defina mediante la instauración de una voluntad universal de conocer bajo el modo de la certeza, y mientras se reconozca en la técnica la producción de una urdimbre universal de razones ciertas que satisfagan una irrefrenable voluntad de efectividad. La técnica produce, según la racionalidad reducida a su figura calculadora, no solamente objetos y productos, sino sobre todo la objetividad y la dominación; el despliegue real del *principium reddendae rationis*, del cual Leibniz en su momento sólo podía nombrar su posibilidad, se realiza efectivamente en el apresamiento técnico. Actualmente, bajo nuestros ojos y con una evidencia tal que ni siquiera nos sorprende, la metafísica triunfa en el universal modo de ser técnico del mundo, el cual tiene por costumbre objetarla, por cierto muy torpemente. La técnica, en su esencia no técnica, significa ni más ni menos el cumplimiento victorioso de la interpretación metafísica del ente.

De donde esta primera conclusión: si el fin de la metafísica quiere decir ante todo su cumplimiento extremo bajo la figura de la interpretación técnica del mundo, entonces el fin de la metafísica da a pensar –como tarea para los filósofos– las dimensiones, parámetros y razones de su reinado insuperable y duradero. La metafísica se cumple mediante la técnica. La filosofía consiste en comprender cómo y hasta dónde.

2. Destrucción

La tentativa de interpretar el fin de la metafísica como una consumación, y una consumación última por agotamiento de toda otra posibilidad, suscita de inmediato una dificultad: ¿Según qué criterio puede medirse la consumación, el agotamiento, en suma, el concepto mismo de la metafísica? ¿No se trata aquí, una vez más, de la pretensión de cada filósofo de erigirse como primer o último juez de toda filosofía anterior? "Primus enim sum...", decía Descartes¹², "El último

11 *Vorträge und Aufsätze* I, p. 75; trad. fr., pp. 95-96. [Trad. esp., *Conferencias y artículos*, p. 74].

12 DESCARTES. *Notae in programma...* En: *Œuvres*. París: Ed. Adam y Tannery, T. VIII-2, 1965, p. 348, lg. 15.

filósofo”, añadía Nietzsche¹³. Pero Heidegger no lleva la metafísica a su término integrándose a ella; él decide sobre la metafísica, decidiendo su consumación a partir de un paso atrás respecto a esta metafísica. A este paso atrás él le da, desde 1927, el título de destrucción; pues si la metafísica, comprendida y quizás sobre todo como lo que se denomina ontología, ha omitido la pregunta explícita por el ser, para no privilegiar más que el estudio del ente en su ser, es necesario emprender la “...destrucción, siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser...”¹⁴. Es preciso insistir en ello: la destrucción no se propone arruinar la metafísica o la filosofía, en el sentido que defiende en ocasiones Duns Escoto –“Dico quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destruunt philosophiam...”¹⁵–, sino que trabaja para restaurar (o instaurar por primera vez) el ser como pregunta privilegiada, independientemente del ente. Se trata de poner de manifiesto la pregunta por el ser, liberándola de las consideraciones ónticas que la reprimen. La destrucción –al contrario de toda deconstrucción– apunta positivamente al ser. Heidegger no cesa de subrayarlo sin ambigüedad alguna. En *Sein und Zeit*: “La destrucción tampoco tiene el sentido *negativo* de sacudirse la tradición ontológica. Debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre dentro de sus *límites*, que le están dados fácticamente con la manera de hacer la pregunta en todo caso y la limitación del posible campo de investigación impuesta de antemano por esta manera (...) La destrucción no quiere sepultar el pasado en la nada; tiene una mira *positiva*: su función negativa resulta indirecta y tácita”¹⁶. En el Curso de verano de 1927, *Grundprobleme der Metaphysik*, la destrucción es llamada también una “apropiación positiva”, que hay que entender como “...una deconstrucción (*Abbau*) crítica de los conceptos recibidos, que están ante todo necesariamente en uso, a fin de remontarse a las fuentes de las cuales han sido tomados. Es solamente mediante esta destrucción como la ontología puede fenomenológicamente asegurarse plenamente la autenticidad de sus conceptos”¹⁷. En 1928, la misma precisión: “...la destrucción de la lógica es ella misma un fragmento de la fundación de la metafísica”¹⁸. La destrucción de

13 Cf., NIETZSCHE, F. Por ejemplo § 103, “Der letzte Philosoph”. En: *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass*. Leipzig: Ed. A. Baeumler, T. I, 1931, p. 51.

14 HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, § 6, p. 22; trad. fr. de E. Martineau, París: 1985, p. 39. [Trad. esp.: *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. México: F.C.E., 2002, § 6, p. 33].

15 DUNS ESCOTO. *Lectura I*, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 110, *Opera Omnia*, T. XVII, Roma: 1960, p. 265.

16 *Sein und Zeit*, § 6, pp. 22 y 23; trad. fr. p. 39. [Trad. esp., § 6, p. 33].

17 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., 24, Frankfurt: 1975, p. 31; trad. fr., de J.-F. Courtine, París: 1975, p. 41, en la que, sin embargo, la equivalencia entre *Abbau* y *deconstrucción*, literalmente indiscutible, suscita dificultades en el contexto. [Trad. esp.: *Los problemas básicos de la fenomenología*. Trad. Alberto Allard, hecha sobre la inglesa de Albert Hofstadter: *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana: Indiana University Press, 1988].

18 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. G.A., 26, Frankfurt: 1978, p. 71.

la historia de la ontología no tiene por resultado destruir la pregunta por el ser, sino, justamente al contrario, hacerla posible; el ser sólo llega a volverse pregunta a condición de que se hunda –o al menos se fisure– la pantalla de la evidencia incuestionable de los bruñidos axiomas en que lo fija la ontología. La destrucción ejerce una liberación: liberar del atascamiento óptico la inquietud concierne al ser mismo del ente. En ese sentido, la destrucción tiene relación directa con la reducción fenomenológica: al igual que la reducción fenomenológica reconduce las percepciones a su estado de vivencias de [la] conciencia, abstracción hecha de todo objeto virtualmente constituido, del mismo modo la destrucción reconduce los enunciados ópticos hasta lo que ocultan (encubriéndolo) del ser del ente, según la diferencia ontológica. La destrucción pone entre paréntesis no ya –como en la reducción fenomenológica– el objeto en su realidad, sino más bien el objeto en su entidad, para liberar, por sustracción, el ser mismo o modo de ser de los entes que no se confunde con ninguno de ellos. La positividad de la destrucción no aparece, ciertamente, por mucho tiempo que la mirada permanezca fija sobre el ente, sino que [se] abre en el momento en que, al retroceder el ente en el trasfondo, el ser se adelanta. No seguiremos aquí la evolución de la manera como Heidegger elabora la pregunta por el ser: primero analítica del *Dasein* con miras a una ontología fundamental, luego conquista de la diferencia ontológica, y por último abandono de la metafísica a sí misma y pensamiento del ser sin relación con el ente. Sólo retendremos aquí una constante: la destrucción de la ontología abre la situación de exposición al ser, “es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser (*das ekstatischen Innestehen in der Wahrheit des Seins*)”¹⁹. La verdad del ser no puede sin duda conocerse bajo el modo de la representación cierta de un ente objetivo; de ahí que se la deba exponer extáticamente, permaneciendo en ella, [como] centinela de la nada o lugarteniente del ser²⁰, pero nunca como su espectador o su propietario. Aunque no librando “cosa” alguna (*Ding*), el ser, como el asunto en cuestión (*Sache*), suscita el “retorno a las cosas mismas” del que hablaba Husserl. Con la destrucción de la historia de la ontología, Heidegger inicia el proceso de descubrimiento del ser como tal; este descubrimiento prosigue la empresa fenomenológica, incluso si la conduce hacia una “fenomenología de lo inaparente”²¹. La destrucción de la historia de la ontología descubre la pregunta por el ser.

De donde una segunda conclusión: si la destrucción de la historia de la on-

19 *Brief über den "Humanismus"*. En: *Wegmarken*. G.A., 9, Frankfurt: 1976, p. 325. [Trad. esp.: "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 268].

20 *Ibid.*, pp. 118 y 342. Ver *Holzwege*, *Op. cit.*, p. 348; trad. fr., p. 284 y nota p. 311. [Trad. esp.: respectivamente *Hitos*, *Op. cit.*, pp. 105, 272, 281, y *La sentencia de Anaximandro*. En: *Caminos de bosque*, *Op. cit.*, p. 259].

21 *Questions IV*, *Op. cit.*, p. 339. [La cita de Marion proviene de uno de los últimos seminarios; cf., HEIDEGGER, Martin. "Seminario de Zähringen (1973)". Trad. Oscar Lorca En: *A Parte Rei*. Santiago de Chile: No. 37, p. 17, versión electrónica].

tología descubre la pregunta por el ser, de ello se derivan dos consecuencias: a) La metafísica bien puede señalar un fin y marcar las figuras hasta una posición extrema de cumplimiento: un criterio discutido, el ser en su irreductibilidad al ente, según las diversas figuras en que se rechaza y se desconoce a la vez la diferencia ontológica. El anuncio por parte de Heidegger de un fin de la metafísica no reproduciría entonces el acto, polémico y vanidoso, de cada metafísico que instituye su filosofía como la última en tanto que la única verdadera; Heidegger no instituye ninguna nueva figura de la metafísica, puesto que cuestiona toda metafísica volviendo problemático lo impensado en ella del ser del ente. Heidegger no critica tanto la metafísica como pretende decir su verdad: indica el ser no pensado por ella como tal, intenta liberarse de ella para acceder al ser en lugar de refugiarse en el ente, y atraviesa el curso de las figuras de la metafísica como otros tantos olvidadizos estratos de una pregunta que incluso los griegos han impedido: "Hacer señas hacia lo que, en la filosofía, permanece impensado, eso no es una crítica de la filosofía"²². ¿Qué es entonces? b) Aquí interviene la segunda consecuencia: la destrucción no hace posible el fin de la metafísica sino en tanto que ésta deja al ser impensado; en consecuencia, recíprocamente, la destrucción abre al pensamiento del ser como tal: "La tarea del pensar consistiría, entonces, en el abandono del pensar anterior, para determinar lo que es la 'cosa' del pensar (*an die Bestimmung der Sache des Denkens*)"²³. Esta "cosa misma" se denomina un nuevo comienzo: "...con el fin de la filosofía aún no ha terminado el pensar, sino que está pasando a un nuevo comienzo"²⁴. Del nuevo comienzo muy poco podría decirse; al menos es preciso reconocer que a partir de él es posible ver la metafísica reunida en sí y llevada a su fin; si *vemos* la consumación de la metafísica, no estamos ya totalmente comprendidos en ella; si *no vemos* el "nuevo comienzo", tal vez es que sostiene ya nuestro paso. La destrucción de la historia de la ontología nos instruye acerca del ser como cuestión.

3. Historia del nihilismo

Con la consumación y la destrucción, el fin de la metafísica ofrece una tercera consecuencia positiva para el ejercicio filosófico: restaurar las condiciones de una práctica conceptual (y no solamente erudita o "antiquaria") de la historia de la filosofía. Comúnmente, esta disciplina se expone a una marginalización por dos motivos: o bien se trata [en ella] de juzgar las filosofías pasadas al mismo tiempo como superadas por una filosofía definitiva, o bien de establecer las

22 *Zur Sache des Denkens*, *Op. cit.*, p. 76; trad. fr., p. 133. [Trad. esp., p. 89, modificada].

23 *Ibid.*, p. 80, trad. fr., 139. [Trad. esp., p. 93].

24 "Überwindung der Metaphysik". En: *Vorträge und Aufsätze*, *Op. cit.*, p. 75; trad. fr., p. 75. [Trad. esp., *Conferencias y artículos*, p. 74].

equivalencias entre doctrinas igualmente dudosas; en definitiva, o bien todas las filosofías, excepto una, se descalifican ante una supuesta verdad, o bien todas se restablecen en una igual insignificancia, sin verdad. Queda una tercera vía, paradójicamente abierta por aquello que parece habitualmente negado en toda historia de la filosofía. "Pero no encontramos en ningún lugar semejante experiencia del ser mismo. En ningún lugar nos sale al encuentro un pensar que piense la verdad del ser mismo y, por tanto, la propia verdad en cuanto ser. (...) La historia del ser comienza, y además necesariamente, con el olvido del ser"²⁵. Que el olvido del ser determine, desde el origen y hasta su término, la historia de la filosofía no pone a ésta en peligro, sino que, por el contrario, restablece su dignidad indiscutiblemente filosófica. El olvido del ser significa, en primer lugar, que ninguna figura de la metafísica descalifica las otras, a riesgo de reducir la historia de la filosofía a una recensión de los errores o de las anticipaciones aproximativas (modelo seguido por Aristóteles, Hegel, Schelling y Nietzsche); el primer pensamiento griego no es la excepción, puesto que sólo se trata de volver a los griegos para pensar "más allá y a través de los griegos"²⁶ lo que ellos mismos habían olvidado: el retiro del ser en la avanzada misma del ente que, sin embargo, sólo él toma bajo su cuidado. Cada una de las figuras de la metafísica marca una omisión de la diferencia ontológica, que enmascara el retiro mismo del ser según el ente. Así pues, toda figura de la metafísica puede igualmente comprenderse y reconducir hacia la diferencia ontológica, puesto que cada una se aparta igualmente de ella. En segundo lugar, el olvido del ser establece precisamente un desafío común a todas estas figuras de la metafísica: la diferencia ontológica misma que, puesto que no se la encuentra en ninguna parte pensada como tal en una metafísica privilegiada, asedia todas las figuras de la metafísica que la deja impensada. O mejor, la historia de la metafísica obedece, bajo la apariencia de doctrinas frenéticas y delirantes, al mismo desafío, que Heidegger denomina simplemente lo Mismo: "La historia no es la sucesión de épocas, sino una única proximidad de lo Mismo", "...una simple pertenencia a lo Mismo"²⁷. En esta errancia, el historiador de la filosofía no se limita a un trabajo

25 "Nietzsches Wort: 'Gott ist tot'". En: *Holzwege, Op. cit.*, p. 263; trad. fr., p. 216. [Trad. esp.: "La frase de Nietzsche 'Dios ha Muerto'". En: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 195].

26 "...das wir die *Alétheia* griechisch als Unverborgenheit erfahren und sie dann, über das Griechische hinaus, als Lichtung des Sichverbergens denken? *Zur Sache des Denkens, Op. cit.*, p. 79; trad. fr., p. 137. [Trad. esp., p. 92: "...podríamos alguna vez determinarlo suficientemente sin conocer la *Alétheia* al modo griego, como no-ocultamiento, y después, yendo más allá de los griegos, sin pensarlo como *Lichtung* del ocultarse?"]. Desde 1927, *Sein und Zeit* precisaba que la ausencia de suelo para la pregunta (metafísica) por el ente "...tiene sus raíces en la misma ontología antigua" (§ 1, p. 2; trad. fr., p. 27). [Trad. esp., p. 12].

27 Respectivamente "Nietzsches Wort: 'Gott ist tot'". En: *Holzwege, Op. cit.*, p. 212; trad. fr., p. 175. [Trad. esp.: "La frase de Nietzsche 'Dios ha Muerto'". En: *Caminos de bosque, Op. cit.*, p. 159], y *Brief über den "Humanismus"*. En: *Wegmarken, Op. cit.*, p. 336. [Trad. esp.: "Carta sobre el 'humanismo'". En: *Hitos, Op. cit.*, p. 275, modificada]. Sobre esta doctrina de la historia de la filosofía, ver nuestro intento de síntesis: MARION, Jean-Luc. "Du pareil au Même. Ou comment Heidegger permet de refaire de l'histoire de la philosophie". En: *Martin Heidegger. L'Héme*. París: 1983, pp. 177-191.

de doxógrafo, de editor, de historiador de las ideas, etc.; ejerce la hermenéutica de un cuerpo doctrinal, primero con miras a fijar su estatuto metafísico (lo que significa buscar su eventual constitución onto-teo-lógica), luego con miras a medir lo impensado en ella (lo que significa comprender cómo la diferencia ontológica sólo opera allí de manera encubierta). Así, el olvido del ser permite saturar de sentido todas las figuras de la metafísica, pues su omisión de y al ser como diferente del ente revela todavía el ser, puesto que revoca su retiro irremediable. De donde, en tercer lugar, la identificación mediante el olvido del ser de toda la historia de la filosofía –y de hecho, de la historia a secas– como nihilismo: "El nihilismo, pensado en su esencia es el movimiento fundamental (*Grundbewegung*) de la historia de Occidente"; más radicalmente aún: "El nihilismo no es ni solamente *una* historia, ni tampoco el *rasgo* fundamental (*Grundzug*) de la historia occidental, es la ley a la cual obedece su acontecer (*die Gesetzlichkeit dieses Geschehens*), su 'lógica'"²⁸. Nihilismo no significa solamente ni en primer lugar la tendencia hacia la nada, o, en una acepción nietzscheana, la desvalorización de los valores supremos, sino la impotencia de pensar la nada misma en su esencia, a saber, en su equivalencia al ser en cuanto tal. El nihilismo organiza la sucesión de las figuras de la metafísica como el despliegue de todas las omisiones posibles del ser en cuanto tal. Con lo que la historia de la filosofía recubre una lógica, tanto más libre por cuanto permanece oculta y tanto más obligante por cuanto obedece a lo que el metafísico, cada vez, ignora. El historiador de la filosofía no comprende al filósofo mejor de lo que éste se ha comprendido, sino que piensa, a través de lo que el metafísico ha efectivamente pensado, lo que ha dejado impensado: en primer lugar, la constitución onto-teo-lógica que autentifica su doctrina como metafísico, en segundo lugar la diferencia ontológica que él, en cuanto metafísico, encubre necesariamente.

De donde una tercera conclusión: el fin de la metafísica permanece como un mero esbozo mientras no se cuente con una aprehensión de conjunto del único desafío que ella señala y encubre a la vez; así se identifica un centro, la diferencia ontológica, siempre igualmente cuestionada por cada metafísico precisamente en tanto siempre dejada impensada como tal; de donde resulta que ninguna filosofía puede pretenderse dominante, mientras que toda figura de la metafísica vuelve a ser digna de consideración y de ser interrogada, no tanto sobre lo que enuncia como sobre lo que denuncian sus evasivas. La historia de la filosofía encuentra su objetivo y sobre todo su estatuto irreductiblemente filosófico: reconstituir cada vez la constitución onto-teo-lógica dejada impensada. Esta doble tarea exige una reflexión auténticamente filosófica, sin reducirse a la repetición ideológica o a la erudición indiferente. Mejor aún, la historia de la filosofía así comprendida po-

28 "Nietzsches Wort: 'Gott ist tot'". En: *Holzwege*, *Op. cit.*, p. 218. [Trad. esp.: "La frase de Nietzsche 'Dios ha Muerto'". En: *Caminos de bosque*, *Op. cit.*, p. 163], y *Nietzsche II*, *Op. cit.*, p. 278. [Trad. esp., p. 226, modificada].

dría no seguir siendo el refugio de espíritus conceptualmente menos dotados, sino erigirse como camino privilegiado: la meditación seria y paciente del fin de la metafísica como un cumplimiento duradero, aunque a la espera de su "nuevo comienzo". En todos los casos, el fin de la metafísica convierte a la filosofía en la maestra y el sentido de su historia.

4. Donación

El fin de la metafísica –al menos hemos intentado mostrarlo– no implica ninguna imposibilidad de la filosofía, sino que libera, por el contrario, su seriedad y sus tareas: se trata de un cumplimiento de la razón bajo la figura recapituladora de la esencia triunfante de la técnica, de la liberación de la pregunta por el ser en cuanto tal como el impensado radical y fiel de toda la metafísica en la espera de un "nuevo comienzo", y finalmente, de la legitimidad de la historia de la filosofía como pensamiento de este impensado. ¿Qué hay que concluir de ello? Se lo puede tomar –y eso sería ya mucho– como una restauración de la empresa metafísica, por oposición a todos los intentos positivistas de "superar la metafísica" que tan sólo y siempre acabarán en lamentables fracasos mientras no admitan, siguiendo la fórmula de Blondel, que "sólo es posible excluir la metafísica mediante una crítica metafísica"²⁹. Pero tal restauración se expondrá siempre a un reproche: ella sobreestima –nosotros diríamos: idolatra– la metafísica creyendo poder sustraerla de los límites de la historia, o más exactamente, del destino temporal de lo humano. Que la *philosophia* se pretenda *perennis* viene a exceptuarla –¿y con qué derecho?– de la finitud y a atribuirle –¿mediante qué autoridad revelada?– las promesas de la eternidad. "Para aquellos que no reconocen ningún contenido en la filosofía –aseveraba Jean Beaufret–, haciendo de ella solamente una manifestación del espíritu de indagación en general, no hay razón para que ella no sea, como dice alguna vez Husserl, *perennis*, es decir, inextinguible, salvo accidente. Pero si su asunto propio es la pregunta por el ser, ella tiene un *comienzo*, que tiene lugar repentinamente en Grecia en el tránsito entre los siglos VI y V, con la palabra de Heráclito y Parménides. Habiendo tenido un comienzo, bien puede ocurrirle también tener un fin. Heidegger piensa incluso que el fin es el precio indispensable del comienzo"³⁰. Si la filosofía ha recibido un asunto propio, en un comienzo, debe sin lugar a dudas, una vez desplegadas todas las figuras (metafísicas) de este don inicial, alcanzar un cumplimiento que, en tanto consumación, implica una muerte. Una vez consumada, la filosofía, tal como se ha desplegado en cuanto metafísica, alcanza, en un solo instante, su cumplimiento y su muerte. La pintura figurativa y la música tonal han sufrido el mismo destino, en virtud quizás del destino más decisivo de la metafísica. Nada humano escapa al destino

29 BLONDEL, Maurice. *L'Action* (1893). París: 1950, p. 389.

30 BEAUFRET, Jean. *Entretiens*. París: 1983, p. 102.

de la temporalidad. Heidegger infiere de ello varias conclusiones: la filosofía, al identificarse absolutamente con la metafísica, comparte su muerte; tras ella la meditación de la pregunta por el ser puede proseguirse, pero mediante lo que él llama "el pensar" y del cual, por definición, no podría formularse según la lógica (es decir, una vez más, según la metafísica) una definición; por lo demás, dicho "pensar" no se preocupa del ser, atrapado definitivamente en el imperio del ente, sino del acontecimiento de que algo simplemente sea, acontecimiento que llamamos con Heidegger *Ereignis*; el *Ereignis* intenta concebir el hecho de que *hay, es gibt*. Heidegger considera este *es gibt* como una donación, pero rehúsa de antemano que se lo identifique propiamente, puesto que así el primado del ente –en alemán *es*, "algo" e incluso "alguien"– se restablecería. La pregunta por la donación se encuentra desde entonces a la vez genialmente planteada en el centro del "pensar" y de antemano nuevamente cerrada. Pues Heidegger decide, si al menos podemos interpretar estrictamente sus últimos textos, que la donación debe "pensarse" a partir del *Ereignis*, y en consecuencia, finalmente, todavía a partir del ser. Sin poder aquí retomar y justificar los análisis hechos en otro lugar³¹, proponemos tesis audazmente contrarias: a) La donación no debe pensarse a partir del ser, sino más bien el ser a partir de la donación; lo que quiere decir que el don despliega un rigor anterior e independiente, siguiendo las exigencias de la caridad; el orden de la caridad sobrepasa infinitamente el del ser, y gobierna al ser –así como a todos los entes–, a título de un don entre otros. Recibir el ser como un don no se aprende ciertamente por el *Ereignis*, sino por la caridad. b) Se descubre aquí un segundo impensado de la metafísica: además de la diferencia ontológica que la metafísica deja impensada, es preciso estigmatizar su olvido, ver su negativa a pensar la caridad y el amor en cuanto tales; todavía es posible –y se abre así una cantera inmensa para la historia de la filosofía como disciplina– estigmatizar la constante e implacable reducción que los metafísicos han impuesto al pensamiento del amor: Platón, Aristóteles, Descartes, Malebranche, Kant, Hegel y Nietzsche, todos ellos, cada uno a su manera, han censurado el amor para reducirlo al papel subalterno de algo auxiliar, un obstáculo o efecto del concepto. No es seguro que Heidegger no haya conducido esta censura a su *acmé* en *Sein und Zeit*. El fin de la metafísica podría tener también como finalidad profunda dejar que ascienda a la superficie, en el naufragio del ser impensado, lo impensado de la caridad. Si tal fuese el caso, el fin de la metafísica se tornaría una liberación, que relanzaría la filosofía hacia una palabra propiamente inaudita. c) Desde entonces, la identificación de la filosofía con la metafísica no parecerá una ecuación simplemente discutible, sino el síntoma de una negativa. Pues si la metafísica consume, en la filosofía, la preten-

31 En particular *L'Idole et la distance* (1977) y *Dieu sans l'être* (1982). [Trad. esp.: respectivamente MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Salamanca: Sígueme, 1999; y MARION, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Trad. Daniel Barreto, Carlos Enrique Restrepo y Javier Bassas Vila. Castellón: Ellago, 2010]. Una visión de conjunto en "De la 'mort de Dieu' aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique". En: *Laval théologique et philosophique*. No. 41/1, 1985, pp. 25-41.

sión de una única *sophia* del ente, no por ello es preciso concluir la descalificación de toda la filosofía; la ruina de la filosofía libera en ella por el contrario el enigma de la filosofía. Ningún juego de palabras aquí, sino una pregunta ineludible: ¿Qué significa que, para conocer la sabiduría, haya que amarla? ¿Por qué la filosofía, incluso y comprendiendo en ella el "pensar" por el que Heidegger la sustituye en el fin de la metafísica, pasa tan obstinadamente bajo silencio el *philein* que sin embargo la inaugura? Aunque raras veces formulada, esta pregunta sin embargo ha encontrado eco en Pascal: "...hablando de las cosas humanas se dice que hay que conocerlas antes que amarlas, lo cual ha llegado a hacerse proverbio; los santos por el contrario dicen, hablando de las cosas divinas, que hay que amarlas para conocerlas, y que no se entra en la verdad sino por la caridad, de lo cual han hecho una de sus más útiles sentencias"³². La filosofía permanece abierta a su posibilidad propia, por cuanto el fin de la metafísica y la indeterminación del "pensar" la conducen de nuevo en sí al *philein*. Finalizando su escrito sobre *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, el cual hemos seguido y abandonado a la vez, Heidegger preguntaba: "¿Qué habla entonces en el *hay (es gibt)*"³³. No es seguro que se pueda dejar de lado, a manera de respuesta, esta otra pregunta: ¿Qué significa hablar con miras a donar? ¿Qué hace el don y cómo corresponderlo recibéndolo? Donar, recibir, amar para conocer: la filosofía tiene por tarea, en el fin de la metafísica, no sólo pensar el ser hasta ahora impensado, sino también *amar* bastante la sabiduría, para llegar a recibir (y luego a pensar y sopesar) todos los dones. La pregunta por la caridad resulta la tarea del pensar.

Bibliografía

BEAUFRET, Jean. *Entretiens*. París: 1983.

CARNAP, Rudolf. "Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache". En: *Erkenntnis* II (1931); trad. esp.: "La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje". En: AYER, A. *El positivismo lógico*. México: F.C.E., 1965, pp. 66-87.

DESCARTES. *Cœuvres*. París: Ed. Adam y Tannery, T. VIII-2, 1965.

DUNS ESCOTO. *Opera Omnia*, T. XVII, Roma: 1960.

HEIDEGGER, Martin. "El final de la filosofía y la tarea del pensar". Trad. José Luis Molinuelo. En: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: 1969.

32 PASCAL, Blaise. *De l'art de persuader*. En: *Cœuvres complètes*. París: Ed. L. Lafuma, 1963, p. 355 a.

33 *Zur Sache des Denkens*, *Op. cit.*, p. 80; trad. fr., p. 139. [Trad. esp., p. 93, modificada].

- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. G.A., 5, Frankfurt: 1977; trad. fr.: *Chemins qui ne mènent nulle part*. París: 1962; trad. esp.: *Caminos de bosque*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. G.A., 9, Frankfurt: 1976; trad. esp.: *Hitos*. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1977; trad. fr. de E. Martineau, París: 1985; trad. esp.: *Ser y tiempo*. Trad. José Gaos. México: F.C.E., 2002.
- HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze I*. Pfullingen: 1954; trad. fr.: *Essais et Conférences*. París: 1958; trad. esp.: *Conferencias y artículos*. Trad. Eustaquio Barjau. Madrid: Ediciones del Serbal, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Pfullingen: 1961; trad. esp.: *Nietzsche II*. Trad. Juan Luis Vermal. Barcelona: Destino, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, G.A., 24, Frankfurt: 1975; trad. esp.: *Los problemas básicos de la fenomenología*. Trad. Alberto Allard, hecha sobre la inglesa de Albert Hofstadter: *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana: Indiana University Press, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*. G.A., 26, Frankfurt: 1978.
- HEIDEGGER, Martin. "Seminario de Zähringen (1973)". Trad. Oscar Lorca En: *A Parte Rei*. Santiago de Chile: No. 37 (versión electrónica).
- MARION, Jean-Luc. "Du pareil au Même. Ou comment Heidegger permet de refaire de l'histoire de la philosophie". En: *Martin Heidegger*. L'Herne. París: 1983, pp. 177-191.
- MARION, Jean-Luc. "De la 'mort de Dieu' aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique". En: *Laval théologique et philosophique*. No. 41/1, 1985, pp. 25-41.
- MARION, Jean-Luc. *El ídolo y la distancia*. Trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille. Salamanca: Sígueme, 1999.
- MARION, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Trad. Daniel Barreto, Carlos Enrique Restrepo y Javier Bassas Vila. Castellón: Ellago, 2010.
- NIETZSCHE, F. *Die Unschuld des Werdens*. *Der Nachlass*. Leipzig: Ed. A. Baeumler, T. I, 1931.
- PASCAL, Blaise. *Œuvres complètes*. París: Ed. L. Lafuma, 1963.

RESEÑA

**Vargas Guillén, Germán y Reeder, Harry P. *Ser y sentido.*
Hacia una fenomenología trascendental–hermenéutica.
Bogotá: San Pablo, 2009**

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA
Universidad de Antioquia
Colombia

Recibido: 27/01/2010
Aprobado: 24/02/2010

Los autores de este libro advierten que el 'sentido' es asunto de la fenomenología y también de la hermenéutica. Si bien parten de este reconocimiento, sus estudios son de carácter fenomenológico, aunque busquen examinar la posibilidad de hallar algún tipo de componente hermenéutico en la filosofía de Husserl. Los asuntos sobre los que se concentran son de una gran diversidad, lo que habla muy bien de la riqueza y magnitud de la tarea que emprenden. Cada uno de los capítulos es un desarrollo a partir de planteamientos, que dicen, se encuentran apenas indicados en los trabajos del fundador de la fenomenología. Se niegan a aceptar la acusación de solipsismo y de idealismo que han pronunciado algunos de sus detractores, pues al lado de una descripción estática hay una genética, y con la subjetividad también la intersubjetividad. No se cansan de indicar que la fenomenología es un proyecto científico sustentado en la intuición, la evidencia y el principio de corregibilidad, que la salvan del relativismo que parece acompañar a la hermenéutica. Las discusiones que emprenden con pensadores de la hermenéutica, especialmente con Heidegger y Ricoeur, les permiten determinar los fundamentos, asuntos y temas propios de la fenomenología y proponer sus propias elaboraciones. Pero no sólo ellos son convocados, sino otros que pertenecen a corrientes diversas de la filosofía y también de otras disciplinas, con el fin de integrar algunos nuevos componentes con los que ahondan en interesantes reflexiones.

En cada capítulo, un asunto es presentado y discutido por uno de los autores. En ellos se ve reflejadas las discusiones que seguramente ellos tuvieron, pero también el fuerte vínculo que los une entorno al proyecto fenomenológico y a sus posibilidades de desarrollo. En lo que sigue, trataré de hacer una presentación de éstos, aunque su complejidad merece un estudio completo y minucioso del que hasta ahora pude lograr, y que seguramente permitirán a sus posteriores lectores, establecer, con un mayor rigor, los alcances que parecen tener estos estudios, para el conocimiento filosófico. La preocupación por el método y el lenguaje guían los trabajos de Reeder. La insistencia en la subjetividad, el mundo

de la vida y la intersubjetividad, hacen que Vargas Guillén se preocupe por mantener y desarrollar de manera minuciosa los dos polos de la correlación en cada descripción que se propone y que le permite nuevas elaboraciones. En la introducción, se plantea la posibilidad de realizar una descripción fenomenológica de las distintas variaciones que se dan cuando se integra o se inserta la hermenéutica a la fenomenología. Los autores asumirán una de estas variaciones, que denominarán fenomenología hermenéutica trascendental. Toman por esto una posición antagónica frente al fundador de la teoría de la acción comunicativa, que exige la destrascendentalización de la fenomenología. Frente a la hermenéutica, reclaman la necesidad de conservar para la fenomenología el carácter de ciencia, sin caer en la objetivación de la subjetividad, peligro contra el cual se alza la fenomenología.

En el primer capítulo, *Un alegato por el cabe*, se establece primero, que Ricoeur sólo considera los primeros desarrollos de Husserl y no sus posteriores planteamientos sobre el mundo de la vida y por esto, se pronuncia sobre su idealismo. Segundo, se hace una descripción de la relación entre la fenomenología y la hermenéutica en el periodo comprendido entre 1919-1924 de Husserl y de Heidegger, en el que señalan sus momentos hermenéuticos y fenomenológicos, con el fin de obtener una mayor claridad sobre sus límites y relaciones. Se presenta el proyecto de una fenomenología trascendental hermenéutica. Con el componente trascendental se evade el relativismo y con el hermenéutico se integran los rasgos intersubjetivos e históricos. Se hace una descripción minuciosa del método en el que son incorporados estos componentes. Se afirma: en la constitución del tiempo 'cabe' la temporalidad de la experiencia subjetiva y del otro de sí junto con otros. El sentido de la temporalidad se constituye entre el diálogo del alma consigo misma, y el intersubjetivo, el del tiempo subjetivo y el comunitario. El sujeto y su constitución trascendental deben mantenerse pues de lo contrario se presenta la decapitación del ser personal que otorga y recibe sentido. Se integra a la fenomenología, la socio-estética con el fin de comprender la constitución subjetiva desde la polifonía y las múltiples voces. Un permanente ir y venir de las voces del alter a la voz propia constituyen de manera permanente la subjetividad y el mundo. La cultura forma el sujeto y éste la cultura.

Con el título *El flujo heraclíteo y sentidos parmenídeos* se indica la confluencia de dos perspectivas aparentemente opuestas, la descripción eidética y la genética. La primera posible con la evidencia, la segunda con el flujo de la conciencia. La evidencia encontrada exige que sea compartida por otros. Ni la imagen del círculo, ni la de arco hermenéutico son suficientes para describir lo que acontece, y se propone la del espiral hermenéutico. A la fenomenología se incorpora un momento hermenéutico cuando los hallazgos obtenidos mediante la descripción eidética, son puestos en discusión; una evidencia más completa se obtiene dentro del tiempo intersubjetivo del discurso científico. Hay una textura semántica que se constituye con el sentido y con ésta se despliega la constitución de su espacio. La propuesta se concentran en hacer una descripción sobre la manera en

se buscan palabras. Con mayor cuidado sobre cómo se buscan conceptos y sobre la expresión mediante la metáfora. El encuentro vivido con el sentido tiene que ser re-descrito y re-inscrito en la vida del ser humano que es finita, intercultural y mundanal. La comunicación entre culturas es posible gracias a la articulación lógica. De lo que ahora se trata es de describir la manera en que la sedimentación de los campos semánticos se relaciona y afecta la conciencia intuitiva. La indagación se concentra sobre cómo la sedimentación histórica de los campos semánticos entra en relación y afecta la conciencia intuitiva.

El sentido como cabe o entra en lo público, una discusión con Hannah Arendt y una descripción del juicio de Eischman, permite afirmar que si se asume una razón calculadora se deja de pensar que los otros son humanos. Con la narración, el sentido se constituye desde la primera persona, la vida vivida con otros. Es necesario, por lo tanto, que a la comprensión de sí se incorpore la actividad constitutiva del ego trascendental. A la narración y al diálogo se añade el principio de corregibilidad. La fenomenología trascendental hermenéutica incorpora el mundo del alter y del ego.

En el campo de la inteligencia artificial se trata de determinar qué de la experiencia humana es posible representar computacionalmente. Hasta el momento se ha logrado la representación del discernimiento moral. Por esta vía se trata de llegar a lo irreductible que no puede representarse: la subjetividad. Con esto se apunta a que la subjetividad logre mayor autonomía mediante la comprensión de sus mecanismos de razonamiento. La fenomenología trascendental hermenéutica del sentido vivido es una alternativa frente a las dificultades que se presentan con la comunicación transcultural. El diálogo y la comunicación realizan el sentido y se abren a la posibilidad de su corrección y complementación. Para los autores la hermenéutica de Heidegger es un proyecto debilitado de la fenomenología de Husserl. La fenomenología es un estudio de la subjetividad que constituye sentido en correlación con el mundo y por ende con la intersubjetividad, su método: la descripción. Sin embargo dicen que a ella se incorporan momentos argumentativos y narrativos, y que por esto ella también es hermenéutica. Esta afirmación, que es objeto de investigación a lo largo de la obra, es una verdadera provocación para la discusión, no sólo por los límites que le plantea a la hermenéutica, sino porque lo hacen desde el proyecto fenomenológico; pero, aún más, lo son todos los nuevos elementos que incorporan y desarrollan, y con los que dicen asumir el proyecto científico fenomenológico y seguir la máxima de ir a las cosas mismas, con la que se indica la tarea interminable y la riqueza de este proyecto filosófico.

COLABORADORES

CECILIA MONTEAGUDO

Doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú y Profesora Principal del Departamento de Humanidades de la misma Universidad. Miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica (CipHer). Su área de especialización es la filosofía hermenéutica alemana de raigambre fenomenológica y sus campos de interés son la epistemología de las ciencias humanas y sociales, la antropología filosófica y la filosofía de la historia. Ha publicado diversos ensayos sobre W. Dilthey, la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la concepción del 'mundo de la vida' en E. Husserl en libros y revistas especializadas. Entre sus publicaciones más recientes se cuentan los artículos: "Lenguaje y diálogo en el horizonte del Babel contemporáneo", en: Cepeda M., Arango R., Amistad y Alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez. Bogotá: Ediciones UNIANDES, 2009, pp.283-292; "Lenguaje, diversidad y escucha en la hermenéutica filosófica de H-G Gadamer", en: Eyzaguirre S., Fenomenología y Hermenéutica. Actas del I Congreso Internacional de fenomenología y Hermenéutica. Santiago: Universidad Andrés Bello, 2008, pp.407-413; "¿Por qué leer a Gadamer?", en: Giusti y Mejía (editores) ¿Por qué leer filosofía hoy? Lima: Fondo Editorial PUC, 2007, pp.213-221; "Estética y hermenéutica. La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y la experiencia del arte", en: Castillo, Pantoja (editores) Espesores de Superficie. Actas del Primer Simposio Internacional de Estética y Filosofía. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2007, 153-165; "La tarea moral y filosófica de las ciencias del espíritu en el diálogo de

la fenomenología y la hermenéutica”, en: Alcalá R., Reyes J., Gadamer y las Humanidades II. México: UNAM, 2007, pp.43-56; “Phenomenological Attitude and Hermeneutical Attitude in the Philosophy of Hans Georg Gadamer”, en: Zeljko Loparic and Roberto Walton (editores) Phenomenology 2005 Volume II: Selected Essays from Latin America, <http://www.zetabooks.com/>, (2007).

Correo electrónico: cmontea@pucp.edu.pe

CARLOS ENRIQUE RESTREPO

Licenciado, Profesor y Candidato a Doctor del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín-Colombia). Coordinador del Grupo de Investigación “Filosofías de la Alteridad” (2005-2009). Artículos recientes: “Del rostro al icono. Para una filosofía de la donación”. En: *Intersticios*. No. 27, México: Universidad Intercontinental, 2007, pp. 237-247; “La 'muerte de Dios' y la constitución onto-teológica de la metafísica”. En: *Estudios de Filosofía*. No. 36. Medellín: Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, 2007, pp.151-171; “200 años de la Fenomenología del espíritu”. En: *Revista Universidad de Antioquia*. No. 289, Medellín, 2007, pp. 60-69; “El cuerpo del espíritu. Consideraciones sobre la concepción del cuerpo en Hegel”. En: *Discusiones Filosóficas*. No. 13. Manizales: Universidad de Caldas, 2008, pp. 25-43. “La 'muerte de Dios' y la cuestión teológica”. En: *Eidos*. No. 8, Barranquilla: Universidad del Norte, 2008, pp. 182-194. Con Luz Gloria Cárdenas, estuvo a cargo de la edición del *Anuario Colombiano de Fenomenología Vol. III* (Medellín, 2009). Traducciones recientes: Marion, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Castellón: Ediciones Ellago, 2010, junto con Daniel Barreto y Javier Bassas Vila.

Dirección electrónica: alteridad@quimbaya.udea.edu.co

DANIEL HERRERA RESTREPO

Filósofo de la Universidad de Lovaina y Friburgo. Ha publicado entre otras obras, las siguientes: *Hombre y Filosofía, el dinamismo teleológico en la conciencia, según Husserl* (1972); *La filosofía en Colombia. Bibliografía 1620-1973* (1975); *Los orígenes de la fenomenología* (1980); *América Latina y la fenomenología* (México, 1999); *La persona y el mundo de su experiencia* (2002). Ha sido profesor de las universidades San Buenaventura, Santo Tomás, y Nacional de Colombia. Fue rector y decano de la Facultad de Filosofía, en la Universidad San Buenaventura.

Dirección electrónica: danielherrera@cable.net.co

GERMÁN VARGAS GUILLÉN

Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia). Doctor en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás (Bogotá). Filósofo de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá). Actualmente realiza su Postdoctorado en la Universidad de Texas en Arlington (USA), bajo la dirección del prof. dr. Harry P. Reeder, con la investigación El sentido cabe fenomenología y hermenéutica (fi-

nanciación de la Universidad Pedagógica Nacional). Libros: Ser y sentido. Bogotá: San Pablo, 2009 (Coautor H.P. Reeder); La humanización como formación. Bogotá: San Pablo, 2008 (Coautores H.P. Reeder y S.C. Gamboa); Tratado de epistemología. 2ª. Ed. Bogotá: San Pablo-UPN, 2006; Filosofía, pedagogía, tecnología. 3ª. Ed. Bogotá: San Pablo-UPN, 2006; Pensar sobre nosotros mismos. 2ª. Ed. Bogotá: San Pablo-UPN, 2006; Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema. Bogotá: UPN-UdeA, 2005 (Coautora L.G. Cárdenas Mejía); La experiencia de ser. Tratado de Metafísica. Bogotá: San Pablo, 2005; Fenomenología del ser y del lenguaje. Bogotá: Alejandría Libros, 2003.

Dirección electrónica: gevargas@pedagogica.edu.co

GRACIELA RALON DE WALTON

Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesora en la Universidad Nacional de San Martín. Autora de artículos sobre temas relacionados con el tópico cultura-naturaleza, entre ellos, "Las manifestaciones de la lógica perceptiva" (en: *Analogía filosófica*, Año 14, 2000), "La paradoja cuerpo natural-cuerpo cultural" (en: *Corpo e existência*. São Paulo: Instituto de ensino e formação em psicologia existencial e análise do existir, Universidade Metodista, 2003), "La tríada physis-logos-historia en Merleau-Ponty" (en: *El sujeto interrumpido. La emergencia del mundo en la fenomenología contemporánea*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2009), "Symbolic Matrices and the Institution of Meaning" (en: *Chiasmi International*, Nro. 9, 2008), "El suelo de la naturaleza como lugar de arraigo de la cultura" (en: *Investigaciones Fenomenológicas*. Número extraordinario: Merleau-Ponty desde la fenomenología en su primer centenario. Madrid: Sociedad Española de Fenomenología, 2008. http://www.uned.es/dpto_fim/info_gral/invfen.htm). Miembro originaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Directora del Proyecto de Investigación (G078) "Rasgos fenomenológicos y hermenéuticos para una teoría de la acción" en la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (2008-2010).

Dirección electrónica: grwalton@fibertel.com.ar

GUILLERMO E. ROSADO HADDOCK

Profesor en la Universidad de Puerto Rico – Río Piedras, desde 1974. Obtuvo su Ph.D. en la Universidad de Bonn, en 1973, con una tesis sobre la filosofía de la lógica y la matemática de Husserl. Ha publicado más de treinta y cinco artículos en más de una docena de revistas internacionales de prestigiosas editoriales. Es co-autor, con Claire Ortiz Hill, del libro: *Husserl or Frege? Meaning, Objectivity, and Mathematics* (Open Court, 2000), así como el autor de los libros: *A critical introduction to the Philosophy of Gottlob Frege* (Ashgate, 2006), y *The Young Carnap's Unknow Master* (Ashgate, 2008).

Dirección electrónica: gersadohaddock@gmail.com

GUILLERMO PÉREZ LA ROTA

Universidad del Cauca. Doctor en Filosofía de la Universidad Javeriana. Especializado en Estética filosófica y del cine. Tesis doctoral: *Génesis y sentido de la ilusión filmica* (Siglo del Hombre Editores-Universidad del Cauca, 2003). Otras publicaciones: *La estética de Nietzsche en "La muerte en Venecia" de Thomas Mann* (Axis Mundi, 2004), "La ambigüedad de lo trágico en "Crónica de una muerte anunciada". En: *El sentimiento de lo trágico* (Espinel-Pérez, 2006), "Historia, tiempo y cuerpo en Merleau-Ponty". En: *La temporalidad humana. Asedios fenomenológicos y hermenéuticos*. (Universidad del Cauca. 2007), "Cine y fenomenología". En: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen II. (Pontificia Universidad Católica. 2004), "Una interpretación metafísica del Pol Vuh" (Cuadernos de Filosofía. Universidad de Santo Tomás. 95), "Arte y Verdad" (Revista Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Popayán. 11-12), "El ser-del-mundo en el filme *Mi pie izquierdo*" (Utopía. 22), "La estética nietzscheana" (Discusiones Filosóficas. 4), "El encanto espiritual de Charlot en "El circo" (Revista Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. 8, y Kinetoscopio. 68), "Moral y cultura en "Bajo el cielo antioqueño" (Kinetoscopio. 75), "La sombra del caminante: una huella en la historia de Colombia" (Kinetoscopio 74), "La intencionalidad de espacio y tiempo en el filme "Confesión a Laura" (Memorias de cuatro encuentros. Pereira. 2007). "El piano: el cuerpo como vértice de la existencia (*Memorias: Críticos en Pereira*.1995), Selección de poemas (Ophelia. III. Sep-1995), Selección de poemas (En: *Silencio de serpientes sobre el tesoro. Poesía contemporánea en Popayán*. Universidad del Cauca. 2006.

Dirección electrónica: guipe420@hotmail.com

HARRY P. REEDER

Es profesor asociado de la Universidad de Texas en Arlington (EE.UU.). Recibió su Maestría y su Doctorado en la Universidad de Waterloo (Canadá). Miembro del Grupo Filosofía y Enseñanza de Filosofía y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología. Algunas de sus publicaciones son: *Argumentando con cuidado*. Bogotá: San Pablo, 2007; *Lenguaje: dimensiones lingüísticas y extra lingüísticas del sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Editorial San Pablo, 2007; *Ser y sentido: teoría y práctica de una fenomenología trascendental-hermenéutica*. Bogotá: San Pablo, (co-autor Germán Vargás Guillén), 2009.

Dirección electrónica: reeder@uta.edu; harrypreeder@hotmail.com

JAIRO TOCANCIPÁ FALLA

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. Antropólogo egresado de la Universidad del Cauca. MA en Cooperación Internacional para el Desarrollo de la Universidad Complutense de Madrid, España. MPh y PhD en Antropología de la Universidad de Cambridge, Inglaterra. Ha sido profesor visitante de la Universidad de Johns Hopkins, William Zitzman visiting scholar, Estados Unidos, 2009. Actualmente es profesor titular y jefe del Departamento de Antropología de la Universidad del Cauca. Algunas de sus publicaciones más relevantes en los últimos tres años son: *Detrás de la máscara del reconocimiento: la lucha por la autonomía y el manejo*

comunal de los recursos en resguardos indígenas, Colombia (Traducción en proceso de edición, Universidad del Cauca, 2010), "El juego político de las representaciones. Análisis antropológico de la identidad cafetera nacional en contextos de crisis" (*Revista Antípoda, Universidad de los Andes*, 2010), "Diálogo de Saberes en Cuestión. Consideraciones sobre la Renovación de una Estrategia Metodológica en el Sistema Investigativo Nacional" (en coautoría con Guillermo Ospina, capítulo del libro *Diálogos entre saberes, ciencias e ideologías en torno a lo ambiental*, Universidad Tecnológica de Pereira, 2008), *Los Quipocamayos. El antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna* por Frank Salomon (Reseña publicada en *Arqueología Suramericana*, 2008), "El Trueque: tradición, resistencia y fortalecimiento de la economía indígena en el Cauca" (*Revista Estudios Sociales, Universidad de los Andes*, 2008).

Dirección electrónica: jfalla62@gmail.com

JAVIER SAN MARTÍN

Catedrático universitario en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Entre sus libros se encuentran: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008); *La Estructura del Método Fenomenológico* (Madrid: UNED, 2008); *Ensayos sobre Ortega* (Madrid: UNED, 2008); *La fenomenología como una teoría de la racionalidad fuerte* (Madrid: UNED, 2008); *Para una superación del relativismo cultural* (Madrid: Tecnos, 2009); *Tolerancia, fundamentalismo y dignidad* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2009). En la actualidad es presidente honorífico de la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE - UNED).

Dirección electrónica: jsan@fsof.uned.es

JEAN-LUC MARION

Profesor de la cátedra de Metafísica en la Universidad de París IV-Sorbonne (Francia) y en la Universidad de Chicago (EEUU). En 2008, fue nombrado como miembro de la Academia Francesa. Junto a Michel Henry y Jean-Louis Chrétien, es uno de los autores más influyentes de la fenomenología francesa contemporánea. Sus textos son centrales en el debate relativo al denominado "giro teológico" de la fenomenología. En castellano se dispone actualmente de buena parte de su obra: *Prolegómenos a la caridad* (Caparros, 1993), *El ídolo y la distancia* (Sígueme, 1999), *El fenómeno erótico* (El Cuenco de la Plata, 2005), *Acerca de la donación* (Jorge Baudino/UNSAM, 2005), *El cruce de lo visible* (Ediciones Ellago, 2006), *Siendo dado* (Síntesis, 2008), *Sobre la ontología gris. Ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae* (Escolar y Mayo Editores, 2008), y *Dios sin el ser* (Ediciones Ellago, 2010).

Dirección electrónica: jean-luc.marion@ens.fr

JORGE IVÁN CRUZ GONZÁLEZ

Profesor titular en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Profesional en filosofía de la Universidad de Caldas (1982), Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana (1986) y candidato a Doctor en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Entre sus líneas de trabajo se encuentra la filosofía de Kant y Nietzsche, y la fenomenología. Sus trabajos más recientes son: "Observaciones

críticas de Nietzsche al pensamiento kantiano” (Discusiones Filosóficas, No. 10, 2009, pp. 75-95); “Hombre-Naturaleza: búsqueda del bien” (Jurídicas, No. 6, 2009, pp. 140-146); “Kant: pensador ilustrado” (Jurídicas, No. 4, 2007, pp. 41-54).

Dirección electrónica: jicruz09@hotmail.com

JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

Profesor de la Universidad del Cauca (Popayán, Colombia). Coordinador del Programa de Filosofía, del Grupo de interés en Filosofía de la Ciencia y la Metodología, y del grupo de investigación Fenomenología y Ciencia. Su línea de trabajo se orienta hacia la convergencia entre la Fenomenología y la Filosofía de las ciencias. Actualmente es codirector de la serie: Cuadernos de Epistemología. Entre sus recientes trabajos se encuentran: “Sufrimiento, verdad y justicia” (Revista Alpha, No. 30, 2010, pp. 169-180); “Levinas y las Ciencias Sociales: Fundamentos Epistémicos desde la Alteridad” (Revista Folios, No. 31, 2010, pp. 3-20, en coautoría); “El cambio de la visión del mundo y el realismo científico” (Revista Disertaciones, No. 1, 2010, pp. 1-16); “La ciencia: entre el objetivismo y el construccionismo”, Revista Cinta de Moebio, 2010, pp. 72-90, en coautoría); “Rostro y Alteridad: de la presencia plástica a la desnudez ética” (Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, Vol. 8, No. 1, 2010, pp. 175-188, en coautoría).

Dirección electrónica: jcaguirre@unicauca.edu.co

JUAN MANUEL CUARTAS R.

Profesor titular de la Universidad EAFIT, Doctor en Filosofía, investigador invitado de la Universidad de Montreal – Canadá (2005), líder del grupo de investigación ‘Hermes’, del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle, ha publicado: *Sobre el difícil arte del perdón, ensayos*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali. 2009, *El budismo y la filosofía*, 2ª ed. Programa editorial Universidad del Valle. Cali. 2007, *Marvel Moreno, treinta años de ‘escritura de mujer’*. Instituto Caro y Cuervo. Bogotá. 2007, trabajo ganador del Premio Nacional de Ensayo ‘Rafael Gutiérrez Girardot’ 2006. Ministerio de cultura – Instituto Caro y Cuervo, *Los rumbos de la mente, ensayos sobre el yo, lo mental natural y la inteligencia artificial*. Editorial San Pablo – Editorial Universidad Pedagógica Nacional. Bogotá. 2006, *Los 7 poetas del haikú*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali. 2005, *Pedagogías de la violencia en Colombia*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali. 2005, *Autobiografías de filósofos y poetas*. Editorial Universidad de Caldas. Manizales. 2004, *Blanco Rojo Negro, el libro del haikú*. Programa editorial Universidad del Valle. Cali. 1998.

Dirección electrónica: juancuar60@yahoo.co

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA

Profesora del Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia). Doctora en Filosofía, Universidad de Antioquia. Maestría en Filosofía, Universidad Católica de Lovaina Bélgica. Pregrado universitario en Filosofía, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Pertenece al grupo

Filosofía y enseñanza de la filosofía. Libros: En diálogo con los griegos. Introducción a la filosofía antigua. (Coautor: Luís Alberto Fallas López), 2ed. Bogotá: San Pablo- Universidad Pedagógica Nacional, 2006; Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema (coautor Germán Vargas Guillén). Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional – Universidad de Antioquia, 2005.

Dirección electrónica: lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS

Profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira (Pereira, Colombia). Es filósofo de la Universidad de Caldas (Manizales, 1984), Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá, 1993) y Doctor en Filosofía por la Universidad Bolivariana (Medellín, 2008). Autor de los libros: Intimidad y temporalidad. Husserl-Rilke (Bogotá: Alejandría Libros, 2003); Subjetividad, Historia y Cultura. Estudios fenomenológicos (Bogotá: Alejandría Libros, 2005), y otros libros en coautoría. Ha sido colaborador de las revistas Folios, Praxis Filosófica, Ciencias Humanas y Paradoxa. Dirige el grupo de investigación "Fenomenología y teoría crítica de la sociedad" (Colciencias A). Actualmente dedicado a la investigación en los campos de Fenomenología, Teoría Crítica de la Sociedad e historia socio-económica. Miembro Ordinario del Circulo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN).

Dirección electrónica: juancelibur@hotmail.com

ROBERTO J. WALTON

Universidad de Buenos Aires. Argentina. Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigador superior en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina. Profesor en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Católica de Santa Fe. Autor de *Mundo, conciencia, temporalidad* (Buenos Aires, 1993) y *El fenómeno y sus configuraciones* (Buenos Aires, 1993), y de artículos sobre temas relacionados con la horizonticidad, la mundanidad y la historicidad, entre ellos "Der Rückgang der genetischen Phänomenologie und die Naturseite der Subjektivität" (*Recherches husserliennes* 10, 1998), "On the Manifold Senses of Horizedness" (*Husserl Studies* 19, No. 1, 2003) y "El mundo como horizonte universal: su a priori y sus órdenes" (*Escritos de Filosofía*, Buenos Aires, No. 47, 2007). Director del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Miembro del Husserl Circle, del Consejo Asesor de *Orbis Phaenomenologicus*, del Consejo Editor de *Husserl Studies*, del Comité Editorial de *Acta fenomenológica latinoamericana*, del Consejo Científico de *Phainomenon*, y del Consejo Asesor de *Investigaciones fenomenológicas*. *Revista de la Sociedad Española de Fenomenología*. Coordinador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN) en Argentina. Director del Proyecto de Investigación Plurianual 2008-2010 "La desestratificación regresiva y la puesta-en-juego progresiva en el análisis fenomenológico de los horizontes" financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina.

Dirección electrónica: grwalton@fibertel.com.ar

SONIA CRISTINA GAMBOA SARMIENTO

Profesora de la Universidad Industrial de Santander, en la Escuela de Ingeniería de Sistemas e Informática. Es estudiante del Énfasis en *Filosofía y enseñanza de la filosofía* del Doctorado Interinstitucional en Educación de la Universidad Pedagógica Nacional. Realiza sus estudios como beneficiaria de un crédito educativo condonable para financiar sus estudios de Doctorado otorgado por Colciencias (Convocatoria "Apoyo a la Comunidad Científica Nacional, a través de los Programas de Doctorado Nacionales – 2006"), con recursos del Convenio No. 067/2002 (Colciencias-Icetex)

Dirección electrónica: sgamboah@hotmail.com

SONIA A. OLAYA MIRANDA

Università Degli Studi di Perugia. Italia. Ha sido profesora de la Universidad del Valle, en especializaciones y diplomados de las facultades de Educación, Medicina, Enfermería y Salud Pública. Actualmente es docente de la Universidad del Cauca en el Departamento de Filosofía. Participó en el IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología con la ponencia titulada: *Tiempo y ser. La hora del crepúsculo y la palabra mayor*. Su dedicación investigativa se orienta al diálogo entre Filosofía y Medicina, a partir de la visión heideggeriana de la *Cura*.

Dirección electrónica: soniaolaya@unicauca.edu.co

THOMAS NENON

El profesor Nenon es Doctor en Filosofía de la Universidad de Friburgo. Trabajó como editor en los Archivos-Husserl e instructor en la Universidad de Friburgo, antes de ser parte del cuerpo docente de la Universidad de Memphis. Su enseñanza y sus intereses investigativos incluyen Husserl, Heidegger, Kant y el Idealismo alemán, Hermenéutica y filosofía de las ciencias sociales. Ha sido parte del comité editorial de la revista *Husserl Studies*, miembro del Comité Ejecutivo de la Sociedad para la Fenomenología y la Filosofía Existencial, y director del Centro para las Humanidades. Sus actuales investigaciones abordan las teorías de la personalidad y la subjetividad de Husserl, así como la filosofía práctica de Kant y Hegel.

Dirección electrónica: tnenon@memphis.edu



ANUARIO COLOMBIANO DE FENOMENOLOGÍA



Universidad del Cauca

Rector
Danilo Reinaldo Vivas Ramos
Vicerrectora Cultura y Bienestar
Cristina Simmonds
Decano
Facultad de Ciencias Humanas
José Olmedo Ortega



Universidad de Antioquia

Rector
Alberto Uribe Correa
Director Instituto de Filosofía
Eufrasio Guzmán Mesa
Jefe de Departamento
Sergio H. Orozco Echeverry



Universidad Pedagógica Nacional

Rector
Oscar Armando Ibarra Russi
Coordinadora doctorado
Interinstitucional en Educación
Rosalba Pulido de Castellanos



Universidad Tecnológica de Pereira

Rector
Luis Enrique Arango
Vicerrector Académico
William Ardila Uruña
Vicerrector de Investigación,
Innovación y Extensión
José Germán López
Coordinador Escuela de Filosofía
Luis Guillermo Quijano



Universidad del Valle

Rector
Iván E. Ramos Calderón
Decano Facultad de Humanidades
Darío Henao Restrepo
Jefe del Departamento de Filosofía
Julio Cesar Vargas Bejarano

Director

Guillermo Pérez La Rotta
Departamento de Filosofía
Universidad del Cauca

Editor

Juan Carlos Aguirre
Departamento de Filosofía
Universidad del Cauca

Comité de redacción

Daniel Herrera Restrepo
Universidad Santo Tomás
Germán Vargas Guillén
Universidad Pedagógica Nacional
Pedro Juan Aristizábal
Universidad Tecnológica de Pereira
Juan Manuel Cuartas
Universidad del Valle
Guillermo Pérez La Rotta
Universidad del Cauca

Comité internacional

Julia Valentina Iribarne
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires
Antonio Ziriñ Quijano
Universidad Nacional Autónoma de México
Miguel García Baró
Universidad de Comillas - España
Harry P. Reeder
University of Texas at Arlington

Diseño y Diagramación

María Fernanda Martínez Paredes
e-mail: mafermar@hotmail.com
Celular: 3155786204
Popayán, Colombia

Correspondencia

Universidad del Cauca
Departamento de Filosofía
Edificio El Carmen
Teléfono 57 (2) 8240050
e-mail: filosofia.jdf@gmail.com



Universidad
del Cauca