

El estado de la cuestión

Tres perspectivas sobre la fenomenología en su siglo

Agustín Serrano de Haro (CSIC)

El empeño de claridad ilimitada del pensamiento fenomenológico no se distingue de la vocación de iluminar y orientar la acción humana en medio de la Historia y sus desastres. El redescubrimiento, nunca agotado, de las fuentes vivas del sentido (fenomenología genética) y la meditación sobre la experiencia radical del sentido (el mundo de la vida), sirven, de la mano del último Husserl, de Patocka, de Michel Henry, para sugerir que también la Historia terrible de nuestro siglo es, a la inversa, pieza básica de contraste de la vitalidad de la fenomenología.

1. Prenotandos

Es difícil separar el poderoso atractivo intelectual que ejerce la última gran obra de Husserl de las circunstancias semiclandestinas en que tuvo lugar su gestación y publicación parcial. Al cabo de cincuenta años de dedicación absoluta al pensamiento, el carácter postrero de este empeño teórico, que el anciano creador experimentaba como tal con plena lucidez, también despierta de suyo cierta curiosidad. Se trata de "la última palabra" de quien incansablemente había insistido en que lo decisivo en filosofía es sólo y siempre el comienzo, el disponer de un punto efectivo de partida al descubrimiento de la verdad. Lo cual, paradójicamente, exigía más que cualquier otra cosa retroceder una y otra vez en la determinación del fin buscado, demorar una jornada más el ejercicio que, con precipitación inevitable, tendemos a creer que conduce al conocimiento. Pues ese incierto inicio buscado, lejos de poder identificarse con un principio autoevidente o una realidad indubitable, con un método a toda prueba o un legado intelectual definitivo —todo lo cual equivaldría a recaer en la ilusión de estar uno ya puesto, como desde fuera, como por acaso, en movimiento hacia la verdad—, únicamente resulta inseparable del acontecimiento en que el propio filósofo se implica al decirse a sí mismo la posibilidad abierta de la verdad y al implicar en ella toda su existencia consciente. Por los testimonios que conservamos, el ex-catedrático de filosofía que era Husserl en 1935 —nunca mejor

dicho, ahora que ya no se le permitía pisar la que fue su Facultad— se preparaba a morir en paz en la certeza de haber alcanzado este grado no académico de verdadero principiante en filosofía.

La conciencia de cumplimiento personal de la vida como existencia filosófica coincidía, con todo, con la evidencia del terrible fracaso de la fenomenología en el panorama científico de los años treinta. Tampoco en esto había lugar a ilusiones, ya que la unidad de medida no se ponía en el número creciente de traducciones —al ruso, al japonés, al español, al francés: por este orden desde 1909—, ni en el de estudios sobre fenomenología, ni siquiera en el de discípulos directos o indirectos dispersos por el mundo —la valía de éstos apenas podía compensar la profunda decepción por la evolución personal y filosófica de Heidegger, ya patente tras la sucesión en la cátedra de Friburgo—. El criterio último de medida estaba más bien en la virtualidad que la fenomenología pretendía para sí de infundir un renovado afán de verdad a la cultura europea y al hombre contemporáneo: afán más depurado, más radical, “más verdadero”, y por ello más consciente de la indisoluble unidad de la verdad con la perfección de la persona y de la colectividad, con la dicha e incluso la belleza de la existencia personal y colectiva. Y a esta luz de la influencia del saber filosófico sobre la historia en curso de Europa, la situación del filósofo, silenciado por su origen judío y amenazado por su propia condición de pensador, era asimismo algo más que sintomática.

Todo esto es historia pasada del siglo que termina, historia no superada, seguramente ni siquiera pensada con plena exigencia. Es parte de esa historia latente que en algún sentido radical somos nosotros mismos, si es lícito apropiarse aquí la expresión heideggeriana. Por ello, en esta hora de balances sobre la fenomenología que se inició con el propio siglo, quisiera ensayar una perspectiva sobre el “movimiento fenomenológico”, sobre algunas secuencias significativas de él, que quede a medio camino entre la “Historia política del mundo” y la “Historia del pensamiento”. Un enfoque, pues, reacio a reconocer una Historia de Europa que sea extrínseca sin más al discutir de la filosofía, cual un mero registro de acontecimientos “epocales” que encuadren a ésta o la “contextualicen” y que a lo sumo condicionen su transmisión o incidan a título personal en la silenciosa tarea del pensador. Una tal exterioridad absoluta a la vocación de verdad y a la dinámica intencional que la tensión del pensamiento genera, es quizá impensable en la misma medida, en el mismo sentido en que la Historia interna de la filosofía, de sus planteamientos, perplejidades y hallazgos, no se deja encerrar absolutamente —*salva veritate*— en las obras que la integran, en los textos que la jalonan y en la crítica interna que acerca de ellos nos sea dado practicar. O mejor aun, en el mismo sentido en que ese principiante al que pertenece el presente vivo de la filosofía —tal es su privilegio— no acertaría seguramente a identificar su anhelo con el objetivo hermeneútico de cerciorarse de la coherencia estructural, sea ella posible o imposible, de un conjunto de textos o un sistema de pensamientos. A quien “reflexiona en la voluntad” so-

bre la aspiración del pensamiento no le es dado —parece— descartar de antemano y por entero la posibilidad de una revelación filosófica radical, el acontecimiento de una “sorpresa” teórica y práctica a la vez, que concierna de raíz a la búsqueda humana de sentido, a la construcción de una Historia con rostro humano.

Con estas alusiones tan genéricas poco aclaro —bien lo sé—, pero, más que justificar metodológicamente esta posible perspectiva filosófico-histórica, probaré a practicarla a muy modesta escala. Haré tres calas básicas en el desarrollo de la fenomenología a lo largo del siglo: el pensamiento husserliano en torno a *La crisis de las ciencias europeas*, la obra de Jan Patočka, la filosofía de Michel Henry. Desde cada una de estas posiciones teóricas íntimamente conectadas entre sí observaré cómo se renueva el empeño por comprender críticamente el proceso histórico del propio siglo, en la certeza compartida por todas ellas de que sólo la lucidez sobre lo que en él está ocurriendo permite no reconciliarse con su sinsentido. Y es que, en todo caso, son ciertos principios de filosofía de la Historia nacidos del propio “movimiento fenomenológico” los que avalan este enfoque, a saber: el principio de que la vida política y la vida filosófica —la experiencia de la libertad y la experiencia de la verdad— tienen un origen histórico unitario; el de que este origen griego es una verdadera génesis de sentido, que, más que ubicarse en la Historia, la hace posible, la inaugura; y en fin, el de que la correlación precaria pero inabrogable entre ambas dimensiones “espirituales” —su diálogo abierto e incumplido— mantiene un carácter fundante del devenir histórico de Occidente, y lo tendría incluso en el supuesto de que esta Historia se clausurase en el sinsentido de suerte que la correlación entre filosofía y política sería asimismo, en efecto, la clave de comprensión del final de la Historia.

2. El pensamiento de Husserl en las vísperas totalitarias

Retorno, pues, al punto por el que había empezado. La grandeza de *La crisis de las ciencias europeas* y *la fenomenología trascendental* no termina de apreciarse en sus justos términos si no se añade a lo anterior que este ejercicio postrero de pensamiento es indudablemente tal —y en absoluto un alegato *pro vita sua*— por cuanto también ciertas convicciones básicas que habían acompañado al filósofo y al hombre Husserl entran ahora en crisis, precisamente, y conmueven el edificio de la filosofía primera fenomenológica.

Es verdad que el implacable diagnóstico brentiano de que “la filosofía aún no existe”, tan clásico, tan contrario a todo historicismo, tan hostil a toda hermeneútica, contó con la aceptación incondicional de su privilegiado discípulo. Husserl lo replanteó de hecho en una rica multiplicidad de formas: no existe la lógica como teoría de la ciencia, carente como está de fundamentación última —*Investigaciones lógicas*: 1900—; no existen en pro-

piedad las ontologías regionales mientras falte una clarificación global de su sentido, es decir, de la articulación interna de las distintas regiones de la realidad (naturaleza, corporalidad, espíritu, cultura) y de las relaciones que cada una mantiene con la propia ontología formal —*Ideas II, Ideas III*: 1912-1918—; y no existe tampoco —ésta es la verdadera carencia— la ciencia de la experiencia que está a la base de toda posible cartografía de la realidad: no existe ni en su nivel inferior como pura psicología intencional, ni en el más fundamental y abarcador de una teoría de la razón, de la razón que percibe y conoce, que estima y actúa —*Ideas I*: 1913, por fijar en una obra cumbre una constante de la reflexión husserliana—. Y por cierto que no se trata nunca de imperfecciones sólo intelectuales, sino que la indigencia teórica, la falta de verdad, es la que impide hallar respuesta en una ciencia racional de la praxis humana, en una ética universal, al “clamor de renovación” y reconstrucción que con la Gran Guerra se había hecho ya inaplazable —artículos de *Kaizo*: 1923-1924—.

Ahora bien, no obstante todo lo anterior, Husserl siguió concediendo hasta la década de los treinta, y a la manera un tanto ingenua de Kant o del propio Brentano, que sí cabía reconocer en la ciencia moderna de la naturaleza la existencia de un saber que, aun incompleto en su fundamentación e “incompletable” sólo desde su interior, había alcanzado la categoría normativa de ciencia, la cual garantizaba un progreso teórico ordenado y compartido por todos sus cultivadores. En quizá demasiados textos, Husserl había hecho de la matemática de la naturaleza el ejemplo por excelencia en que contemplar la posibilidad y necesidad de la ciencia eidética del espíritu en estado de construcción. Y para el antiguo matemático este saber exacto valía aún, en cierto modo, como prueba empírica de que el telos filosófico de buscar la verdad y vivir de ella seguía activo en la cultura europea. El lector de *La crisis* topa, en cambio, en el arranque mismo de la obra, con una valoración más clara, rotunda y universal: si las ciencias constituidas y reconocidas ignoran las cuestiones sobre el sentido y sinsentido de la existencia humana en el mundo que es contemporáneo suyo y si ignoran su misión a este preciso respecto, es que propiamente no son ciencia. Cuando los fragmentos del saber no recuerdan su vocación constitutiva al servicio de “la autocomprensión de la Humanidad”, es que ya no encierran asomo ninguno del verdadero saber universal, ni son ejemplo de “vida en la razón” —de “forma «filosófica» de existencia”—. En lugar de fragmentos, resultan más bien restos de una Historia que ha fracasado y cuyo naufragio estaría tocando fondo en el momento presente.

La peculiaridad de *La crisis* se vincula, sin embargo, al asombroso camino para la recuperación del pensamiento que la obra elige. Y que no es en primer término la mostración reflexiva de que ciencia, “razón”, da nombre a un enigma que proyecta toda su oscuridad sobre el dominio entero de las evidencias objetivas disponibles en las ciencias, y que por tanto malamente puede encontrar en éstas una aclaración plena o siquiera parcial (enigma del nexo entre la razón y el verdadero ser; enigma que me implica a mí

mismo, en la forma del nexo desconocido que impere entre la razón y mi persona, mis juicios, mi experiencia, incluso mi conciencia del deber de reconocer toda evidencia y sólo ella). Nada era más natural que admitir a continuación, como siempre hizo Husserl, que tal enigma mucho menos puede despejarse en el ámbito preteórico de la vida cotidiana, toda ella construida sobre el feliz desconocimiento de que pueda existir un “problema absoluto del conocimiento”. Pero sorprendentemente la recuperación del pensamiento —que es siempre su radicalización— pasa aquí por mostrar que sí cabe dilucidar, sin una reflexión que se sepa a sí misma última y radical, *in medias res* por así decir, el valor racional relativo de la evidencia objetivada, formalizada y exacta, que trasmite la ciencia moderna, frente a la evidencia “subjetiva” mundana e imprecisa, que sostiene el vivir diario de los hombres. Dirimir su incompatibilidad, su insuperable y no mediable equivocidad, para afirmar la prioridad absoluta de la percepción vaga —de la *dóxa*—; o lo que es lo mismo, para reconocer la primacía “en sí”, ontológica, del mundo que está ya dado y dándonos, ya visto y sufrido, frente al otro, el “mundo” derivativo y no independiente de la ciencia, que se construye desde el primero, que descansa en él y que está siempre por formularse y reformularse, o sea, siempre pendiente de que la comunidad de científicos siga operando un sucedáneo imposible de la experiencia. Primacía, pues, en el ser del mundo intuitivo sobre el orden exacto, y no sólo mera antecedenencia genética “para nosotros”¹.

Lo cierto, sin embargo, es que esta tematización directa del “mundo de la vida” como único y verdadero mundo no sólo afecta a la crítica de la ciencia y la filosofía modernas, sino a la propia articulación de la fenomenología. El proyecto de filosofía primera acometida descriptivamente como teoría descriptiva de la razón, tenía que ser investigación de la intencionalidad, análisis de las estructuras esenciales en que las cosas y el mundo —y los otros hombres, y la la Historia, y Dios mismo— se nos dan como siendo, como habiendo sido, como habiendo de ser, etc. Las cosas y el mundo (y ulteriormente los conceptos objetivados y objetos ideales) están ganando su sentido, el sentido “en” que son, en determinadas síntesis de experiencias, en constelaciones de fenómenos que las traen a aparecer y que a la vez van también informando la historia del yo y del nosotros que vive tales experiencias. La obra intelectual de Husserl consistió muy fundamentalmente en mostrar con creciente lucidez que cuanto más se requieren entre sí las instancias diversas que operan en el seno de la intencionalidad (identidades objetivas de sentido, curso inmanente de experiencias, historia del yo) y cuanto más se implican mutuamente, tanto menos se dejan vincular real, ontológicamente. Es decir, no sólo no cabe distribuirlas por regiones dispa-

¹ En “Cumplimiento intuitivo y mundo de la vida” —en: *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Javier San Martín (ed.), Madrid, UNED, 1993, p. 125-144—, he intentado reconstruir el argumento husserliano siguiendo sus ramificaciones básicas. Aquí me he limitado a formular la conclusión.

res de la realidad (ubicar las experiencias en la mente, las cosas en la realidad, los sentidos en el lenguaje), para luego, en su caso, reunir las en un ser englobante, sea éste el mundo con todo su poder causal, o sea la propia mente con todo su poder disolvente de realidades en “ideas” o “vivencias”, sino que tales instancias ni siquiera se dejan relacionar real o formalmente por ningún lazo que no emane de la propia concreción de la vida intencional (que no presente, pues, en sí mismo arquitectura intencional: tiempo inmanente-aparecer-ser; conciencia interna del tiempo-síntesis concorde de fenómenos-ser “real”). Sería inapropiado decir que la noción de “mundo de la vida” comporta al cabo una retotalización ontológica de la pura movilidad intencional y de la fecundidad (trascendental) que es su esencia; que fuese algo así como el hallazgo final del ser idéntico en que reinsertar el flujo de fenómenos que da sentido intuitivo a toda identidad. Pero quizá sí es correcto afirmar que junto al motivo cardinal de la *distinctio phaenomenologica* entre nóesis y nóema, entre síntesis vivida y sentido idéntico cumpliéndose, entre vida y mundo, cobra ahora pleno relieve la inquietud por mostrar en su integridad básica la correspondiente *concrectio phaenomenologica*²; por nombrarla en su aspecto (noemático) original y en la máxima cercanía posible a la aprehensión cotidiana que el hombre tiene de su ser. Tiene razón Jan Patocka al decir que Husserl tardó tanto en dirigir su análisis explícitamente hacia este “mundo natural” porque siempre lo tuvo delante, porque no hizo otra cosa que perseguir sus condiciones de posibilidad³.

Este mundo preñado a la vida, y que se despliega en primera persona como su verdadera faz y su último fondo —como su única y absoluta naturaleza—, y que por ello reaparece “puro y fiel” ante la descripción fenomenológica tan pronto como ésta reconoce plenitud de derechos a mi experiencia —a la intuición sensible, a la *dóxa*—, este mundo “natural” no queda, sin embargo, encerrado en sus límites intuitivos. Tampoco él es el reino pacificado de intencionalidad cumplida y de sentido consumado, ya fuera en lo fundamental. A juicio de Husserl, el mundo de la vida sigue surcado por un telos ideal y apodíctico que, bajo la forma de una meta absoluta, convoca al yo personal desde su radical intimidad, a la vez que constituye la herencia espiritual de Europa. La vida en el mundo de la vida se caracteriza, pues, por una interpelación inconfundible que no soy libre de acallar, y la herencia histórica sólo es, en cambio, una meta, una posibilidad, y por tanto, a la altura del presente, un puro déficit que define la situación espiritual colectiva. No puede ser de otra manera dado que el telos en cuestión es la idea de la autonomía de la razón, idea que funda el imperativo categórico de perfección del yo —de perfeccionamiento infinito— e idea

² *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, es el título de la obra recién aparecida de MIGUEL GARCÍA-BARÓ (Madrid, Trotta, 1999), que deja de nuevo muy atrás a casi toda la producción fenomenológica en español.

³ Vid. “Natürliche Welt und Phänomenologie”, en: *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Viena, Klett-Cotta, 1990, p. 197.

fuente de la dinámica de sentido en la Historia. La autonomía racional como afán categórico de conocimiento, y por ello como crítica universal de la opinión, de la tradición, de la experiencia, de la propia razón, convoca a una reforma racional de la vida en todos sus actos y manifestaciones y a una reforma racional del mundo en todos sus órdenes de sentido, a una renovación infinita.

De suerte que la recuperación del mundo de la vida frente a las ideas cristalizadas que lo encubren no tiene otro horizonte de validez que la restauración incondicional, ahora sí, de la Idea de verdad. O dicho de otro modo: el triunfo de la *dóxa* sobre una *epistéme* disminuida en su transmisión histórica se produce sólo en aras de la verdadera *epistéme*, llamada a ser la verdadera fuerza creadora de la Historia por hacer. Se entiende así la sinceridad con que Husserl, en el mismo año treinta y cinco de las leyes de Núremberg por las que dejó de ser ciudadano alemán y se convirtió en un súbdito de tercera categoría, una especie de meteco, podía decir algo tan admirable, pero tan desconcertante, como que: “las verdaderas luchas de nuestro tiempo, las únicas significativas, son las luchas entre una humanidad ya desmoronada y otra que aún arraiga sobre suelo firme pero que lucha por este arraigo. Las genuinas luchas espirituales de la humanidad europea discurren, en cuanto tales, como *luchas entre filosofías*; esto es, entre filosofías escépticas —o, más bien, no filosofías, ya que de la filosofía sólo conservan el nombre, no la tarea— y filosofías verdaderas, todavía vivas. Filosofías cuya vitalidad radica en que aún luchan por su auténtico y verdadero sentido y, con ello, por el sentido de una humanidad auténtica”⁴.

Admirable proclamación en verdad, prueba patente del coraje de la razón que se hace sustancia de una vida humana, y que ni se somete a los poderes de este mundo ni se permite verse influida por ellos. Pero desconcertante declaración también, ante la duda de si esta filosofía, reconciliada en su raíz más honda con el racionalismo, y por tanto, de antemano, con la Historia por venir, alcanzaba a ver la terrible precariedad en que se sostenía ella misma y su propio tema de meditación, el mundo de la vida. Y es que precisamente por constituirse intencionalmente, por existir sólo en primera persona del plural, el mundo histórico de la vida pudo no ya verse afectado por una crisis global de sentido, sino sufrir un colapso desconocido, una quiebra total que hacía imposibles las condiciones elementales de la búsqueda compartida de la verdad y de su transmisión a la posteridad. A este respecto, no hay que pensar sólo, mirado en la persona de Husserl, en la prohibición de publicar, de formar parte de sociedades filosóficas, de desplazarse a reuniones científicas, o sea en el fin de todo “uso público de la razón” y con él de todo asomo de comunidad científica. Ni siquiera sólo en la amenaza sobre el uso privado de la razón: el peligro inminente que

⁴ *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976, p. 13. (Salvo indicación, las traducciones son mías.)

corría el depósito escrito de una vida entera de creación, al que sólo protegían, en el nuevo orden que no reconocía la esfera privada, las vulnerables paredes del hogar. (¿Y cómo podría en tales condiciones atender la filosofía “aún viviente” a ese su único combate significativo por la humanidad auténtica?) Pues se trataba más bien de otra cosa: de la irrupción en el interior del mundo de los hombres de un movimiento organizado al servicio de una pretensión ilimitada sobre la existencia humana, incluidas todas sus formas culturales, y cuyo fundamento no se hallaba en ninguna teoría sometida a discusión, en ninguna experiencia de sentido rastreable, sino en la puesta en obra, por la movilización misma, de la supuesta potencia suprema de la realidad: la violencia perpetua de la Historia.

Debemos a Hannah Arendt lo que se ha denominado, con buen criterio a mi juicio, una “fenomenología del totalitarismo”⁵. Pues, dejando aparte otras consideraciones, su interpretación del nazismo y del stalinismo concede un papel decisivo a la categoría de “mundo” y a las mutaciones de sentido y sinsentido a que se revela vulnerable⁶. Así, los movimientos totalitarios de entreguerras se nutrieron de individuos que habían perdido todo lugar en la realidad, en el *mundo* social compartido, y a los que el mundo oficial y cotidiano se les presentaba, en función de la vivencia de la guerra, como una mentira establecida; las organizaciones totalitarias ofrecían de hecho, a diferencia de los antiguos partidos políticos, *un mundo alternativo* al reconocido, un mundo oculto, conspiratorio sobre el de la cotidianidad, y que por tanto exigía una adhesión incondicional —como la que supuestamente tiene la actitud natural respecto de la realidad en su conjunto—; hacia dentro, los movimientos se articulaban en distintas escalas que asumían máximas más y más contrarias a las del *mundo normalizado* (Tú levantarás falso testimonio, Tú saquearás, Tú matarás...); y finalmente la realización distintiva del totalitarismo, y su aspiración constante, era la construcción de campos de concentración, luego de exterminio, o sea *verdaderos “universos concentracionarios”*, en que la omnipotencia del movimiento se consumaba al reducir a los hombres a la impotencia más absoluta, al aniquilar, junto con su libertad, las precondiciones remotas de ella: la individualidad de la persona (que ahora es materia matable, o número sin rostro a libre disposición de la violencia) y el sentido elemental de su mundo entorno (el mundo de la vida mutado, pues, en “mundo de la muerte”⁷). El quebrantamien-

⁵ LUCIANA GALASO, *Struttura e persona: la fenomenologia del totalitarismo nel pensiero sociologico di Hannah Arendt*, Firenze, Libri, 1989. Esta peculiar fenomenología se contiene sobre todo en el extraordinario estudio *The Origins of Totalitarianism*, 1951, 21958. En una dirección fundamental se amplía en *Eichmann in Jerusalem*, 1963. En la bibliografía secundaria, la discusión más detallada de este aspecto de la obra de Arendt es la de MARGARET CANOVAN: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge, Prensas Universitarias, 1992.

⁶ Un resumen más detallado puede leerse en mi artículo “Hannah Arendt y el problema del mal radical”, en: *Diálogo filosófico* 36 (1996).

⁷ Los testimonios de los supervivientes se ven llevados una y otra vez a esta identificación límite que no quiere ser metafórica.

to consciente e infinito de la condición humana, de toda humanidad del hombre —en la impotencia absoluta de la víctima inocente; en otro sentido, en la omnipotencia ilimitada del verdugo—, revela algo peculiar del propio hombre y del mundo, que quizá se pierde de vista si se explica por el desmoronamiento caótico del telos racional de la “humanidad auténtica”. La cualidad del mal, su patencia, su potencia (quizá universal), su propia génesis intencional, parece escapar en medida esencial a lo que “el racionalismo político” husserliano podía conceptualizar⁸.

Lo extraordinario del análisis arendtiano se completaría años más tarde al mostrar que la destrucción sistemática del mundo de la vida por el terror ideológico desinteresado se corresponde, en un sector esencial del proceso, con un vuelco peculiarísimo de la experiencia. Que no es el de su enfervorización fanática, sino el que la pensadora judía denominó, acaso imprudentemente, “banalidad (banalización) del mal”⁹. La expresión quería describir la actitud de tantos y tantos que tomaron parte más o menos activa, más o menos pasiva, en la gigantesca empresa de aniquilación, y que no vieron “su experiencia” conmovida, trastocada, ni siquiera tocada por hechos que desde luego conocieron o a los que asistieron. Gentes que más bien asumieron como cosa que iba de suyo el que no era su incumbencia plantearse dudas sobre lo que ocurría a su alrededor ni tener pensamientos propios, sino sólo seguir desarrollando su actividad, su trabajo civil o militar o religioso o ¡filosófico!, como si el mundo (de la vida) siguiera su curso y fuera responsabilidad de otros el juzgar y decidir en punto a su destino. La experiencia, la experiencia intuitiva del bien y del mal colapsa, y no ve que la realidad misma está colapsando a sus ojos; bajo la presión ideológica de las proclamas políticas y bajo la organización tecnológica y administrativa de las energías nacionales, la experiencia no “ve” nada, no oye nada del clamor insufrible, no deja que nada se muestre, y ello —de aquí el desconcierto— no acarrea escisión ni quiebra en la personalidad. Al contrario, la vida “natural”, familiar, laboral, de los sujetos implicados se cierra sobre sí misma en una normalidad inexpugnable.

Con nada parecido a este estupor: mal radical a la vez que banalizado, contaba la filosofía contemporánea, cuando menos la académica. Una posibilidad inédita, esencial por tanto, no mera variación contingente sobre cualidades ya sabidas de la maldad humana, ha entrado en la realidad histórica y queda gravitando sobre la humanidad que sobrevive a los acontecimientos. Sería frivolidad decir que el acontecimiento histórico invalida el conjun-

⁸ La descripción de la filosofía husserliana de la Historia como “racionalismo político” procede de LEO STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago/Londres, Prensas Universitarias de Chicago, 1983. (Hay traducción española del artículo fundamental a este respecto, “Filosofía como ciencia estricta y filosofía política”, en: LEO STRAUSS, *Persecución y arte de escribir*, Valencia, Novatores, 1996.) Cfr. también el estudio de KARL SCHUHMAN *Husserls Staatsphilosophie*, Friburgo/Múnich, Karl Alber, 1988. (Hay traducción española de Julia Iribarne: Buenos Aires, Almagesto, 1994.)

⁹ El subtítulo de *Eichmann en Jerusalén* rezaba *Informe sobre la banalidad del mal*.

to de la teoría del mundo de la vida, pero sí parece sugerir alguna grave unilateralidad, producto de las idealizaciones que siguen acompañando a la meditación fenomenológica sobre el otro y sobre el mal, sobre la índole política del mundo compartido y sobre la condición de la Modernidad. Por resumirlo de alguna manera, el principio teleológico esencial que Husserl reafirmó en la Conferencia de Viena de 1935, de acuerdo con el cual: “las Ideas son más poderosas que todos los poderes empíricos”, se revela extraño a la experiencia histórica que ha conocido el universo concentracionario y su normalización —“toda Europa es un campo”, dirá una testigo y víctima¹⁰—. ¿Sobre qué descansará la existencia y la pervivencia de ese poder ideal superior si el propio hombre ha experimentado que la condición humana *in genere*, la humanidad del hombre, está en precario y es mortal, siendo a la vez muy capaz de ignorar su precariedad y mortandad? Y aun si el poder movilizador y transformador de las Ideas-Meta fuese inquebrantable por el devenir contingente de la Historia, ¿cómo, a la vista de las catástrofes provocadas y ya irreparables, tal devenir no pasa a convertirse en un azar siniestro, en definitiva absurdo, por más que se lo quiera concebir como proceso infinito de justificación y de sentido?

3. Jan Patocka: libertad y sacrificio

“Hay una relación especial entre la fenomenología y Checoslovaquia”, ha recordado recientemente con razón Bernhard Waldenfels¹¹. Husserl era, en efecto, originario de Moravia y su temprana vocación filosófica, vivida como auténtica conversión personal, debió mucho a la influencia de su compatriota y compañero de estudios Thomas Masaryk. Masaryk, discípulo de Brentano, profesor de filosofía en Praga, “filósofo sin filosofía”, se convirtió tras la Gran Guerra, gracias a su intrépida intervención en ella, en el fundador y primer presidente de la República Checoslovaca. Pero esta vinculación primera, de índole más bien personal, se reforzó con cierto carácter oficial en la década terrible de los treinta. Los intentos por poner a salvo en Praga el archivo personal de Husserl —libros enteros inéditos, cursos universitarios, infinitos manuscritos— contaron con una subvención del Parlamento checoslovaco y cumplieron una primera fase de traslados y ordenación de materiales. También fue en Praga donde se escuchó por última vez la voz del filósofo, rescatada del silenciamiento oficial. En todas estas inicia-

¹⁰ Me refiero a ELLY HILLESUM, que redactó un diario durante su permanencia en el campo de Westerborck entre 1941 y 1943: *Het verstoorde leven* —de momento hay traducción francesa: *Une vie boleversée. Suiivi de Lettres de Westerborck*, París, Seuil, 1985—. El campo situado en el noreste de Holanda servía de base de internamiento desde el que se evacuaban judíos hacia Auschwitz. En la primera semana de agosto de 1942, fue el último lugar en que se vio con vida a Edith Stein.

¹¹ *De Husserl a Derrida*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 101.

tivas político-filosóficas tuvo un destacado protagonismo el discípulo más tardío de Husserl: Jan Patočka, en cuya vida y en cuya obra culmina admirablemente esa relación peculiar entre el pensamiento fenomenológico y el pequeño país centroeuropeo “apasionadamente demócrata”¹².

Patočka había escuchado por vez primera a Husserl en el Aula Descartes de la Sorbona, en las conferencias del año 29 que están en el origen de *Meditaciones cartesianas*. Ambos no se encontraron posteriormente hasta el semestre de verano del año 1933, en Friburgo. El semestre de invierno del mismo curso académico lo había seguido Patočka en Berlín; pudo “ver de cerca”, pues, como la propia Arendt, el acceso de Hitler a la Cancillería, y también como ella, “se politizó” entonces para el resto de su vida¹³. Pero fue de hecho Jacob Klein, un discípulo de Heidegger de tiempos Marburgo, que estaba ya habilitado a la docencia en la capital alemana, quien recomendó al joven checo que prosiguiese su formación filosófica en Friburgo con el propio Heidegger. Patočka llegó a la ciudad de la Selva Negra a tiempo de escuchar el famoso *Discurso del Rectorado*, estremeciéndose —según él mismo recordó— por el significado que la revolución nacional alemana habría de tener en todos los países vecinos, entre ellos su patria. En cualquier caso, en esta temprana encrucijada biográfica pueden leerse los grandes motivos inspiradores de toda la obra posterior de Patočka. El primero es su aprendizaje de la fenomenología husserliana en la perspectiva última de la preocupación por el destino de Europa, ligada a la tematización del mundo de la vida; el segundo, el convencimiento de que el pensamiento de Heidegger representaba una alternativa al husserliano desde dentro de la propia filosofía fenomenológica, y ello pese a las incomprensiones mutuas entre los dos gigantes del pensamiento¹⁴; y el tercero, vinculado a Masaryk y a Emmanuel Rádl, era más bien la tradición viva en la intelectualidad checa de que el estudio y la creación son inseparables del compromiso público por la libertad¹⁵.

¹² La expresión está sacada de las memorias de ELIE WIESEL: *Todos los torrentes van a la mar*, Madrid, Anaya/Muchnick, 1996, p. 38.

¹³ Vid. a propósito de las referencias biográficas: “Entretien avec Jan Patočka”, en Jan Patočka: *Philosophie, phénoménologie, politique*. Textes réunis par Marc Richir et Etienne Tassin. Grenoble, Jerome Millon, 1992. —larga entrevista de 1967 traducida al francés por Erika Abrahams—. Y también Jan Patočka, “Erinnerungen an Husserl”, en: *Die Welt der Menschen. Die Welt der Philosophie. Festschrift für Jan Patočka*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1976. La biografía filosófica más completa de Patočka que conozco es la de ERAZIM KOHÁK, *Jan Patočka. Philosophy and Selected Writings*, Chicago, Prensas Universitarias, 1989.

¹⁴ Eugen Fink, el ayudante de Husserl y “formador” de Patočka, era el único que defendía esta interpretación en Alemania en los años treinta.

¹⁵ Rádl fue un brillante naturalista, crítico del evolucionismo mecanicista, que tras la IGM reorientó su vocación hacia la filosofía de la cultura, la filosofía política y la Historia de la filosofía. En 1933 publicó un alegato vibrante contra la revolución alemana y en 1935 se atrevió a dedicar el *Congreso Internacional de Filosofía* celebrado en Praga a la idea de la democracia. El joven Ortega había escuchado las lecciones de Anatomía de Rádl durante su estancia en Leipzig, como recordaría luego con admiración.

A la luz de esas claves, la vida de Patocka se deja abarcar de un vistazo. Pues pese a sus extraordinarias dotes y a su dedicación precoz al pensamiento, apenas llegó a ejercer la docencia universitaria cinco años. Suya es la triste marca de tres destituciones sucesivas del profesorado: en 1939, con motivo del cierre de las universidades checas por las autoridades nazis; en 1949, tras la toma del poder por el partido comunista checo bajo control de Moscú; y en 1968, a raíz del aplastamiento de la Primavera de Praga que, meses antes, había traído su rehabilitación. Tras más de tres décadas de prohibición de enseñar, su talento para la trasmisión del pensamiento tuvo ocasión de fructificar en los seminarios clandestinos de los años setenta. Hasta enero de 1977, en que un documento público del que Patocka era primer firmante, *Carta 77*, rompía el proceso de “(re)normalización socialista” del país, al denunciar el incumplimiento por parte del Gobierno checoslovaco de los Acuerdos de Helsinki sobre respeto a los derechos humanos. Entre enero y marzo del mismo año, Patocka fue sometido a sucesivos interrogatorios policiales, muriendo bajo custodia tras las once horas de la última sesión.

La historia, con todo, no termina en este caso, o no del todo, en la habitual amargura final. Los otros dos portavoces de *Carta 77* eran Jri Hajek, Ministro de Asuntos Exteriores con Dubcek, y un tal Vaclav Havel, dramaturgo que no podía estrenar, analista político inclasificable, que doce años más tarde pasaría sin solución de continuidad del presidio a la presidencia de la nueva República checoslovaca —hoy República Checa—. El lector clandestino y compañero de lucha de Patocka, que era Havel, prolongaba así en el pequeño país eslavo, contra toda esperanza, el círculo milagroso de una acción política de raíz moral y de sentido liberador, el mismo círculo que siete décadas antes había inaugurado, también contra toda previsión, el amigo de Husserl.

Para nosotros la cuestión es ahora qué nexos de sentido cabe rastrear entre la dramática circunstancia histórica que cerca la vida de Patocka y sus propios esfuerzos teóricos en orden a una posible fenomenología de la Historia a la altura del siglo XX. ¿Qué parte o qué aspecto más preciso o más fácil de sintetizar de su compleja obra contribuye a iluminar el destino personal y político del pensador en medio de esta Historia sin redención? Lo más sencillo sería sin duda recurrir a la propia filosofía herética de la Historia que propugnó el filósofo checo, pero voy a preferir esbozar los fundamentos últimos, digamos metafísico, del planteamiento patockiano, que se encuentran en su original meditación sobre “los movimientos de la existencia humana”.¹⁶

¹⁶ Me apoyaré fundamentalmente en el ensayo ya citado “Natürliche Welt und Phänomenologie” incorporado a *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, así como en “Les fondements spirituels de la vie contemporaine”, en: *Études phénoménologiques* 1 (1985) —traducción francesa de Erika Abrahams—, y en los extractos de las lecciones de 1968: *Body, Community, Language, World* traducidos al inglés por Kohák en la edición citada.

El triple movimiento de la existencia humana es ante todo, a mi juicio, la alternativa teórica y también práctica a la ordenación tripartita de la intencionalidad en la fenomenología genética. Como es sabido, ésta última aspira a analizar toda la vida de conciencia en forma de sucesivas génesis radicales en la constitución del sentido y de la validez. Habría, pues, un surgir necesario a la conciencia del mundo y habría a la vez un desarrollo motivado de ésta, anterior y ulterior a ella; lo cual significa que las etapas por las que pasa la conciencia del todo dibujan una historia comprensible en la que, no obstante, no impera la pura determinación de lo anterior por lo posterior. Entre las distintas etapas creadoras de sentido no hay, dicho de otro modo, ni continuidad estricta ni formal discontinuidad, sino precisamente motivación. Que es, dicho sea de paso, la salida fenomenológica a la perpetua oposición entre la sensibilidad y el entendimiento, entre empirismo —todo puede ser distinto en cualquier instante del tiempo— e innatismo —todo es un despliegue de lo mismo—, oposición que llevada al plano de la filosofía de la Historia resulta en la antítesis inconciliable entre la contingencia irrestricta del sentido histórico —todo puede llegar a valer— y la “eternidad” de la condición humana. La fenomenología genética tal como se presenta en *Experiencia y juicio* resulta así un planteamiento más universal que el análisis estático de la correlación intencional¹⁷. Como se recordará, este desarrollo genético discurre, primeramente, de la pura “pasividad” sensible y proto-corporal que todavía no ve cosas ni tiene cuerpo, a la “receptividad” de la experiencia perceptiva, que habita en el horizonte intuitivo del mundo y que lo alumbraba; pero la tensión de la vida trapasa *después* este horizonte, este ámbito inagotable, en dirección a la “espontaneidad” del juicio en que el yo construye unidades ideales de sentido y objetividades culturales que no admiten inserción directa, individualizada *hic et nunc*, en la realidad mundana. Para, por fin, barruntar primero y luego concebir y desarrollar la posibilidad de una crítica universal de toda experiencia y de todo juicio y de todo método de su comprobación inmediata, y con ello una crítica de todas las construcciones culturales previas a la idea guía y meta del saber. En el final del curso genético de la conciencia individual reaparece así la idea generatriz de la propia dinámica histórica, la idea de la verdad teórica y práctica. El caso, sin embargo, es que Patocka va a preferir conscientemente, a fin de reunir la pluralidad estructural de la vida autoconsciente y de comprender su peculiar impulso, la categoría aristotélica de movimiento.

El de suyo difícil acceso a la obra original de Patocka se complicó extraordinariamente por las consecuencias derivadas de su edición clandestina. Al español se han vertido de momento: *Los intelectuales en la nueva sociedad* en traducción directa de Fernando Valenzuela (Madrid, Akal, 1976), *Ensayos heréticos sobre filosofía de la Historia* en traducción incompleta de Alberto Clavería aparentemente sobre la edición alemana de Obras Escogidas (Barcelona, Península, 1988) y *Platón y Europa*, en traducción de Marco Aurelio Galmarini sobre la versión francesa (Barcelona, Península, 1991).

¹⁷ *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, Felix Meiner, 1976. Trad. española de Jas Reuter, revisión de Bernabé Navarro: Méjico, UNAM, 1980.

Pone con ello en el primer plano de la consideración el hecho de que la existencia humana se halla realmente inserta en el todo respecto del cual se comporta, de suerte que la tensión propia de la existencia individual lo es también, de algún modo, del mundo como tal y reobra sobre éste. Es verdad que el todo del mundo se revela sólo a la luz que sobre él arroja la situación particular del existente —ABC del método fenomenológico—, pero esta existencia finita, vida precaria, toma del todo la energía que permite su despliegue, su *kínesis*. Y ella se sostiene en el todo gracias a nexos de causalidad que implican irreductiblemente a los otros hombres, con lo que cada movimiento del “alma humana” conjuga un orden necesario de co-movimientos, presenta *ab origine* una dimensión intersubjetiva. Pero observemos ya, a grandes rasgos, cuáles son estas tres dinámicas alternativas que, en lugar de concebirse como pasividad, receptividad y espontaneidad, hablan de arraigo, autoproyección y entrega.

El arraigo es el movimiento originario de la existencia individual por el que otros seres humanos la acogen, la toman a su cargo, la hacen posible. La dinámica inicial, fundante es por tanto algo así como un movimiento cero que discurre de los otros hacia mí, pero cuya tonalidad afectiva edifica al yo al punto de que su huella no se desvanecerá cuando el yo haya perdido toda conciencia patente de ella. “Los otros son nuestro hogar original” en que echamos raíces. Patocka describe desde este premovimiento la constitución primordial del horizonte natural del mundo marcado por la oposición primitiva entre Tierra y cielo. A la vida hecha viable por los otros, “la Tierra” aparece como el poder que provee los bienes de la vida, como el suelo seguro de la existencia, suelo inmóvil respecto de toda movilidad o postura de nuestro cuerpo y cercanía absoluta de la que parten las direcciones espaciales; mientras “el cielo” se presenta como la periferia natural de este mundo, como el referente de la distancia absoluta y como la instancia reveladora del paso del tiempo, del curso de los días.

El arraigo en la Tierra por los otros es siempre nuestro pasado, en la forma de un pasado absoluto. Pero el hogar se inscribe en un horizonte más amplio que sólo en parte prolonga el núcleo instintivo de calor humano, humanizante. Se trata ahora del dominio del presente, de un presente compartido con otros y competido con ellos —siendo lo uno inseparable de lo otro—, o lo que es lo mismo, del medio social al que la persona se incorpora. La “materia” del mundo social son significados objetivados que forman el medio artificial de la coexistencia, empezando por el propio sentido “instrumento”, “útil”, sin el cual no habría objetos de uso como tales. El trabajo del hombre ha creado este mundo, y este mundo a su vez organiza y objetiva el esfuerzo productivo de los hombres en su acceso a la Tierra, a las condiciones de la vida. Si en el arraigo —primer movimiento— “la vida era hecha por otra vida”, en la socialización —segundo movimiento— el yo experimenta, en cambio, “el poder de la vida para hacerse a sí misma”, para intervenir activamente en la realidad en virtud de capacidades que él ha hecho suyas. El segundo movimiento constituye por tanto una experiencia de

poder, de un poder finito, ciertamente, dado que el yo se inserta en la trama de relaciones de coordinación y mando, de oposición y subordinación, que anudan los otros poderes finitos de los otros hombres. La proyección o afirmación del hombre va, pues, necesariamente de la mano de la objetivación social de su existencia, de la funcionalización de su persona.

Los dos primeros movimientos del alma humana constituyen el mundo cotidiano de la vida, que Patocka no tiene reparo en determinar directamente como “mundo de bienes y males”, con lo que hace de los predicados morales el fundamento de que exista un mundo en primera persona —del singular y del plural—. Pero la cuestión decisiva aparece sin duda con el tercer movimiento del alma humana, que, por una parte, tiene su motivación en los anteriores, pero por otra no culmina ni prolonga las direcciones previas, oponiéndose más bien de raíz a ellas. La motivación parcial proviene de una insatisfacción latente, oscura, inevitable, por el poder que la realidad, “la Tierra”, mantiene en conjunto sobre la existencia del hombre, y que se manifiesta asimismo en su conciencia de la libertad personal como indisoluble de la objetivación o alienación social. La incardinación plena de la vida humana en la realidad trae consigo una fragmentación de la propia vida, en sus distintos afanes necesarios, con sus secuencias temporales propias, que impiden al hombre precisamente confrontarse con el todo en que se encuentra, o, antes incluso, integrarlo como un todo. Cuanto más sumida está la existencia finita en el todo, más fragmentaria resulta su experiencia de él, y más incierta a la vez que más inquietante la posibilidad de establecer desde sí misma una relación con el todo como tal, con su sentido de todo. Esta tensión oscura del hombre hacia el todo no responde, desde luego, a una voluntad imposible de dominio que invirtiera la relación primitiva de sumisión que el hombre sufre respecto de la totalidad, sino, al contrario, a un cierto anhelo permanente por dar clausura a los propios movimientos fundantes del mundo de la vida, por dar sentido integral a lo que es fuente de sentido fragmentario.

Ahora bien, si tal es la motivación que insta a un posible nuevo movimiento, miremos también de qué modo este “tirón” no alcanza a cumplirse si no es en la forma de una negación o ruptura con los movimientos que subyacen a él. Y es que tanto el arraigo afectivo como la proyección activa del yo trabajan en favor de una percepción inadecuada de la finitud de la existencia humana, obran un encubrimiento de ella. Pues contemplan la finitud como un conjunto flexible de necesidades y limitaciones al que corresponden determinadas necesidades y posibilidades de acción, extendiéndose ambas —limitaciones y “posibilitaciones”— hacia el futuro como una sucesión abierta que ha de desarrollar su dialéctica, su juego, el juego mismo de la vida. De aquí el que sólo al desligarse la conciencia de la finitud humana de estas condiciones plurales, concretas y cambiantes de desarrollo de la vida, sólo al irrumpir ante el hombre su finitud en integridad, como de un solo golpe, sólo entonces —dice Patocka— se conmueve la objetivación fragmentaria de la vida y del tiempo y se incoa la posibilidad del movimien-

to libre que confronta a la existencia individual con el todo que la rodea. La relación a un futuro que está de antemano vigente y que se proyecta hacia el presente, en vez de al revés, y que, además, significa mi total no ser en vez de la continuación parcial en mi ser y en mis quehaceres, es esta relación como a la contra la única entrada al tercer movimiento. La muerte propia convocada por el propio sujeto se presenta así como el origen de posibilidades únicas de la existencia humana, las cuales se reúnen bajo el enigmático oxíron de “hacerse uno mismo una vida por la muerte”. Y en todo caso, este tercer acto de la existencia, que es un movimiento en un sentido enteramente único, no deja ya sitio ulterior a dinámicas superiores de la existencia finita.

Entre las posibilidades únicas que sólo ahora se hacen posibles, se encuentra desde luego la de la propia visión teórica de la realidad. La génesis de la actitud teórica, la búsqueda libre de una perspectiva sobre el mundo en totalidad, remite, pues, a la revelación de la propia muerte. Más que un posible motivo a la reducción fenomenológica desde la actitud natural en el mundo de la vida, tal revelación coincidiría de hecho con el acto mismo de la reducción. En este giro reflexivo y activo por el que la vida hace propia y explícita su muerte y lleva así a cabo una primera experiencia plena de libertad, tiene lugar la captación de cuál es la auténtica condición normal de la vida cotidiana en su habitual decurso semiobjetivo¹⁸. A saber: lo que se muestra ahora es “la condición mortecina” de la vida fragmentaria —y esto no quiere ser mero juego de palabras—. La vida que se siente obligada a repetir sus arraigos, quehaceres y creencias, a fin de así preservarse y ganar futuro, es, a esta extraña y poderosa luz, la secuela de la muerte rehuida, no convocada; la “actitud natural” práctica descansa en la resistencia del alma a “vivir la muerte en vida”. En cambio, la vida que se ha liberado de la ilusión de su recurrencia y repetición objetivas, que por tanto se ha autotranscendido a sí misma sin por ello quebrar sus estructuras, sabe ya que “*ser* significa ser en la absoluta unicidad, expuesto a una amenaza total”¹⁹ y que sólo esta contingencia radical asumida coloca al yo ante el todo en integridad.

No es preciso resaltar la gran deuda del análisis de Patocka con el planteamiento de *Ser y tiempo*. La diferencia fundamental entre ambos enfoques estriba en que para el checo el despertar a la libertad y a la teoría por la muerte convocada no es una posibilidad que se limite a devolver la existencia a sí misma, en un círculo infrangible por el que ella “empuña” en propiedad lo que desde siempre era en impropiedad. Más que dejar las cosas cómo están, este tercer movimiento pone en marcha una praxis que —es cierto— no habilita ningún espacio nuevo para la coexistencia humana en el seno del mundo, pero que, siendo puramente inmanente, alberga en sí

¹⁸ No se olvide que la actitud fenomenológica aspira esencialmente a comprender el sentido mismo y la posibilidad de la actitud natural.

¹⁹ “*Natürliche Welt und Phänomenologie*”, p. 224.

un carácter teleológico de supremo valor para el mundo (al modo husserliano). El yo individual como persona concreta se sabe ahora “enviado”, “entregado” a lo que le trasciende como hombre finito, que es lo mismo que le define como ser libre frente al todo, como ser individual con una perspectiva sobre la totalidad. Este autotrascendimiento de la persona desde sí misma no altera su limitación constitutiva, su finitud; antes bien la “sacrifica”. El individuo se vuelve testigo de una verdad sobre el hombre que es por principio no objetiva, que sólo cabe experimentar *in individuo* y sólo comunicar *ad hominem*, generalmente en las encrucijadas de la libertad, en las quiebras de la Historia.

Pese al sonido inconfundiblemente religioso de estas expresiones, lo cierto es que Patocka no dio nunca interpretación teológica a su descripción, y del marco aristotélico que mencioné al comienzo y que parece insostenible al final, queda en pie la meditación de que el sentido mismo del todo, es decir, del mundo y del tiempo, es lo que está en suspenso, en proceso, en el curso imprevisible de la experiencia de la libertad como sacrificio. Pero a esta altura de la exposición me resulta difícil otra contribución significativa que no sea la de traducir al propio Patocka:

“En la amenaza absoluta, la Tierra se asoma inmensamente más allá de sí, cediendo al abismo. Ella no es el *bedos asphales aiei*, el suelo siempre firme que se nos presentó primordialmente. «Hay» aquí algo otro que el juego de sus manifestaciones y repeticiones, algo enteramente otro que lo que hay.”

“Por esta razón la Tierra y el cielo son pero sólo el hombre existe. Sólo a través del hombre es posible que todo lo que es, el todo universal, sea un todo que tenga su *telos*, que tenga su fin. Lo que significa que todo él está trascendido, todo él puesto en duda; sobre él pende una pregunta. Pero plantear una pregunta a la Tierra y al cielo significa sacrificarse uno mismo en orden a que algo otro pueda *ser*, en orden a que Tierra y cielo no sólo se revelen a sí mismos, sino a que se conviertan en manifestación de algo más alto. Sólo por este giro, que es el más primordial, resulta posible algo más alto. Sólo si el hombre es capaz de este giro, sólo si tiene lugar en él, sólo entonces existe eso más alto. No puede ser probado «de modo objetivo» ni definido de este modo, precisamente por ser más alto que lo objetivo, que lo precedente, que lo que es todo.”²⁰

Si hubiera basado mi exposición en *Ensayos heréticos sobre filosofía de la Historia*, habría concluido en esta misma meditación por el camino de las experiencias cruciales de nuestro siglo de guerras y revoluciones. En las grandes contiendas, “en las guerras del siglo XX y en el siglo XX como gue-

²⁰ “Natürliche Welt und Phänomenologie”, p. 224.

rra”, se ha hecho patente que los hombres no dominan su Historia, ni como individuos ni como colectividades. Pero Patocka se detiene largamente ante el hecho desatendido de que numerosos hombres han vivido su destino fatal en medio de la Historia contemporánea justamente como un sacrificio que los inmolaba, o al que ellos mismos se entregaban voluntariamente. Puestos los hombres como individuos al servicio de fuerzas globales de transformación y dominio de la realidad —cuyo paradigma es la movilización total de la guerra, tal como se describe en el Prefacio de *Totalidad e infinito*—, son llamativos los muchos testimonios que dan cuenta de esta situación impuesta como una experiencia límite en que la persona podía ganarse a sí misma cara a la amenaza de la pérdida definitiva. En modo alguno se trata aquí —insistirá siempre Patocka— de la atracción del abismo o de la fascinación nihilista, sino muy al contrario de que la ruptura con la cotidianidad centrada sobre sí, atada a la vida y al mundo de la vida, alumbraba como en un destello la única base inobjetiva sobre la que puede darse la comprensión de la relación del hombre con el sentido, la lucidez sobre su propio ser. Una lucidez ésta que, en medio de la movilización universal de recursos, aún acierta a sugerir la idea de una jerarquía en el ser por la que el hombre individual se sobrepone al todo, y, en medio del despliegue instrumental de la técnica y de la organización social, aún acierta a advertir que al hombre, “al hombre que tiene alma” en la expresión del poeta, le está encomendada una praxis orientada sólo al sentido, sólo al misterio universal de la realidad que pasa por el centro de la persona. Los textos que acompañaron a *Carta 77*: “La obligación de resistir a la injusticia” y “Lo que puede y no puede esperarse de Carta 77”, constituyen las últimas tentativas de Patocka por dar expresión, teórica a fuer de práctica, a este quizá su único pensamiento, su testamento²¹.

4. La idea de la vida según Michel Henry

“Poca discusión cabe en punto a que el centro de gravedad del movimiento fenomenológico se desplazó a partir de los primeros años treinta al mundo filosófico francés, del que Bélgica y Holanda pueden considerarse la retaguardia”. Tal es la afirmación de Herbert Spiegelberg que abre el volumen segundo de *El movimiento fenomenológico*, obra que aún hoy es la más amplia introducción histórica al surgimiento de la fenomenología y a su desarrollo hasta los años sesenta²². Pese a que en las últimas décadas la influencia de la fenomenología en el mundo anglófono no ha dejado de cre-

²¹ Pueden leerse también en la recopilación de Kohák.

²² *The phenomenological movement. A historical introduction*, 2 vol., La Haya, Martinus Nijhoff, 1960 –3ªed. revisada y ampliada con la colaboración de Karl Schuhmann, 1982–. Spiegelberg, que se formó en la fenomenología con Alexander Pfänder, emigró a Estados Unidos a finales de los treinta.

cer, como resultado sobre todo de un renovado interés por la obra de Husserl en importantes círculos de filósofos analíticos —que ha sido también un interés nuevo, mejor informado, más ecuánime—, la temprana relación especial entre la creación fenomenológica y el mundo intelectual francés se ha mantenido, en términos generales, vigente. En la peculiar perspectiva de mi artículo, no cabe olvidar además que la recepción en Francia del pensamiento de Husserl y de Heidegger sirvió, prácticamente desde su inicio, con total claridad desde el fin de la II Guerra Mundial, al propósito teórico de elaborar una filosofía concreta de la Historia, alejada de abstracciones antropológicas y con vocación de iluminar su circunstancia histórica: “La ambición de la fenomenología francesa era basar una filosofía dialéctica de la historia en una fenomenología del cuerpo y de la expresión”²³.

Dado que no me es posible detenerme en los fundamentos teóricos de esta pretensión —tema aún pendiente de análisis exhaustivo— y que tampoco puedo referirme al modo peculiar en que esa renovada comprensión activa de la Historia se hizo cargo de la historia inmediata de Europa y de Francia —del colapso político y moral de la República—, pasaré a ocuparme directa y exclusivamente del que constituye quizá el último gran esfuerzo en el ámbito del pensamiento francés por pensar el proyecto teórico de la fenomenología en contraste con su mundo histórico de la vida. Estoy pensando desde luego en la filosofía de Michel Henry, todavía hoy en proceso de desarrollo más de treinta años después de la aparición de su primera gran obra (*L'essence de la manifestation*, 1963) y cuya relevancia intelectual sin duda no desmerece de la de sus más ilustres predecesores: Sartre, Merleau-Ponty, Levinas. El proyecto de *fenomenología material* del antiguo miembro de la Resistencia se deja esbozar, por otra parte, en nítida continuidad con las exposiciones anteriores de este ensayo.

Y es que Henry acomete una reconsideración tan radical de las líneas de fuerza de la fenomenología genética que a su término la idea de la subjetividad es otra, otro el mapa del mundo de la vida y otro el diagnóstico sobre el sinsentido de nuestra Historia y nuestro presente. En su enfoque, a diferencia de Patocka, la discusión decisiva no se plantea en la articulación de los movimientos de la existencia y en la posibilidad de un “salto” a la libertad, sino mucho antes, en el comienzo mismo, en el origen sondeable por el que hay fenómeno y sentido, aparecer del ser y donación del mundo. La fenomenología trascendental habría malinterpretado este origen —que es siempre presente— en el mismo ejercicio extraordinario de pensamiento que había llevado a Husserl a descubrirlo. Ya que es precisamente el principio de distinción entre la pasividad de la vida intencional y la receptividad de la intuición, o sea entre la pura afectación íntima que nada sabe aún de identidad objetiva —*sentimus nos*— y la visión intuitiva que sin cesar toma

²³ VINCENT DESCOMBES, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1988, trad. de Elena Benarroch, p. 105.

nota del mundo —*cogito cogitata*—, lo que se pervertiría sin remedio si ambas dimensiones se conciben como estadios progresivos de una misma dinámica abarcadora que responde al título unitario de intencionalidad.

La intencionalidad es el reino coherente del fenómeno, el dominio integral de lo que aparece y de lo que, por aparecer, se sostiene en el sentido y en el “ser”. Fenómeno quiere decir, pues, presencia, y presencia distancia; una distancia más sutil y primitiva que la distensión temporal y la separación espacial, a las cuales soporta. Pues también el presente del tiempo y la cercanía máxima en el entorno del espacio, la de mi propio cuerpo captado, caen bajo esta luz que, al dar sentido, pone a su término intencional, cualquiera que sea, ante la “representación” y, al identificarlo, lo “distancia”. La potencia interna de la manifestación, del fenómeno, consiste por ende en promover la “distancia de la presencia”; ella es la que hace posible, como la luz al color o el aire al sonido, el ámbito de proximidad (cosa en el espacio) y el de totalidad (mundo en el tiempo) en que se encuentra lo fenoménico. De este modo, lo que aparece en la cesura esencial del fenómeno, está ganado por un saber que no es aún ciencia ninguna, que es anterior a toda técnica, y cuya lógica (trascendental), según la expresión predilecta de Henry, es el “ek-stasis de la objetividad”. En consonancia con ello, el pensador francés llama “conciencia” a la luz de luces, a esa potencia distanciadora primordial que encierra el “poder de instalar en la condición de la presencia, poder de hacer-venir-delante en la condición del objeto”²⁴.

El reino del fenómeno —sostiene Henry con Husserl— extiende sus nexos intencionales al infinito, hasta donde tenga sentido decir “ser” en cualquier sentido. Pues no se trata —sigue Henry contra Heidegger— de que la luz del fenómeno opere una universalización ilegítima de lo que hay, y de que por tanto subsista la posibilidad de una “fenomenología de lo que no aparece”, de “algo” a lo que no extienda sus redes infinitas de sentido lo que ya se está dando. Se trata —termina más bien el programa de Henry, ahora contra Husserl y contra la tradición entera de la filosofía occidental— de que la luz del fenómeno no vele la “esencia de la manifestación”, no ciegue para detectar el aparecer mismo o “fenomenicidad” de lo que aparece. Ahora bien, en el particular uso del lenguaje del escritor francés, “esencia” y “fenomenicidad” no denotan una índole general, un eidos abstracto, sino justamente todo lo contrario: absoluta concreción, plenitud de la individualidad, una existencia anterior incluso al ek-stasis de la objetividad. A la base oscura del fenómeno, en su núcleo oculto y opaco, se sitúa la única “instancia” que no entra ni puede por principio entrar en la distancia luminosa que es la intencionalidad, el saber de la conciencia. Esta “instancia” a resguardo

²⁴ *La barbarie*, Madrid, Caparrós, 1996, trad. de Tomás Domingo Moratalla, p. 24. Sigo fundamentalmente esta obra de 1987 (París, Grasset), muy tardía por tanto en la producción de Henry. Pero se trata del único texto que de momento está traducido al español —uno más de los extraordinarios servicios que ha prestado la Colección Esprit de Caparrós Editores—.

de la cesura objetivante y en oposición al saber de la representación, pero a la vez sosteniéndolo, quizá alentándolo incluso, se describe —he aquí el primer principio positivo del pensar de Henry— como afección en sentido absoluto: autoafección inmanente de mi vida individual al sentirse a sí misma y al sentir su condición trascendental respecto de todo fenómeno.²⁵

Si trasladamos este planteamiento general a la estructura genética de la intencionalidad, se produce un más que notable vuelco. La dimensión fundante de la vida intencional que la fenomenología genética concebía como tiempo interno preobjetivante, como síntesis pasiva de campos de sensación y protocinestias, como prehistoria de la obra de la conciencia, resulta ser en realidad la experiencia perpetua, insuperable de la vida, no ya algo semejante a la leyenda reconstruida de la primera infancia. Y en cambio, la dimensión de la vida intencional que la fenomenología genética concibe como receptividad, como captación perceptiva de mundo y acción en el mundo, como constitución de la historicidad precientífica, resulta más bien escindirse en dos dimensiones irreconciliables: una primera que, al identificarse enteramente con el mundo de la vida, sólo es en verdad la prolongación de la vida prefenoménica, la trayectoria de su impulso íntimo; la otra, en cambio, que, como dominio propio del éxtasis intencional objetivante, parece condenada a asimilarse al escalón superior de la constitución intencional, el de la espontaneidad judicativa, la construcción de la ciencia, la objetivación universal, el control técnico del mundo. Acerquémonos muy sumariamente a esta profunda transformación en la comprensión de la conciencia intencional.

Empezando por la base material de la conciencia, que es el tema más familiar a la tradición fenomenológica, los cursos incesantes de sensaciones —la *hyle* husserliana— son sin duda “afección” íntima, tiempo impresionado, sensibilidad. No por ello entran, sin embargo, en contraste directo con las funciones noéticas de la síntesis perceptiva, sino que desde antes y para siempre responden a una dinámica irreductible que se clausura sobre sí. Todo sentir actual es, a cada pulsación, a cada aflujo de sensaciones que la vida hace suya, “sentirse”, sentirse vivir en la inmanencia plena, cumplida sin resto y carente de telos adicional. Lejos de apuntar, ya sea como en un vagido, al sentido objetivo, los cursos afectivos sensibles más bien tensan o distienden la vida desde su mismo interior, la crispan o la hacen gozar, de tal modo que debe decirse que la *hyle* es toda ella, por principio, del género supremo de los sentimientos. Lo cual no puede deberse a que la sensación provenga de algo extraño a la conciencia con poder causal sobre ella, sino, al contrario, a que en la inmediatez cambiante de las sensaciones, la vida —pero acaso no la conciencia trascendental— se toca a sí misma, se da a sí misma a gozar o a sufrir, a transitar unánimemente del uno al otro. En el curso de las sensaciones late, en suma, la autoafección no fenoménica

²⁵ Especialmente expresiva a este respecto resulta la introducción a *Phénoménologie matérielle* (París, PUF, 1990).

por la que la vida experimenta en y para sí misma su propia textura inobjetiva²⁶.

Esta meditación primera quedaría, con todo, en mero retoque a la tematización de la conciencia pura si ella no operase a la vez como el paradigma de una entera concepción alternativa de la inmanencia. Así, también el cuerpo, el cuerpo propio, mi cuerpo carne y conciencia, revelaría la misma noción de una afectividad trascendental, de un origen prefenoménico que “se ofrece” a sí mismo al “sufrirse” desde dentro. El despliegue de las manos, de la mirada, de las posturas y los gestos —todo lo que Husserl describió como cinestesia—, está habitado sin duda por un saber que rige los movimientos implicados y les da su sentido intencional —andar, acariciar, comer, mirar, reír...—. Pero no se trata, de nuevo, de un saber objetivo que el yo haya hecho suyo y que se cumpla intencionalmente. Saber mover las manos o saber volver la cara no pone en relación con nada distinto del propio cuerpo, fuese ello un sujeto no corporal, fuese un conjunto objetivo de miembros. El cuerpo se tiene a sí mismo, “se vive por dentro” en una certeza absoluta que es contraria a toda exposición fenoménica, a toda distancia de presencia. Su “saber” es su “poder”, y éste su “(auto)experimentarse”. Los tres términos están en una comunión inmanente, que, así y todo, volvería a sugerir el matiz de una experiencia en primera persona pero que se despliega toda ella como *pathos*, “autoafectándose”: el cuerpo nota su potencia al sufrirla, al reobrar sobre sí, incluso contra sí mismo, inmerso en sí mismo en cada punto de su ser.

Pero observemos, en un tercer grado de la meditación, cómo no sólo el tejido de las vivencias y del cuerpo “aledaño a ellas”, sino el propio mundo ancho y ajeno —trascendente, decía Husserl— viene a reflejar en cierto sentido capital, según Henry, la lógica inmanente de la autoafección. La afeción hilética de la sensibilidad y las potencias cinestésicas, ambas previas a toda representación fenoménica que les pueda corresponder, son en realidad dos vertientes de lo que vivimos en la unidad indistinta del cuerpo propio. El cuerpo es el nombre legítimo para la vida que se siente en permanente necesidad y está en permanente pulsión, que desencadena acciones conformes a esa pulsión —en las que “sufre” su fuerza— y que en el consumo, en la apropiación de los bienes adecuados, satisface la necesidad que no deja de afectarla. La actividad del cuerpo es, en este sentido, siempre praxis: acción que nace de una necesidad constitutiva, acción que todo lo que hace lo hace consigo misma, y acción que recae sobre sí, todo ello en un ciclo cerrado, eterno. Pero en esta praxis productiva y consuntiva tiene además lugar la “coapropiación original” entre el cuerpo viviente y la Tierra que se pliega en parte a su esfuerzo y trabajo al dispensar los bienes que colman la necesidad. “Coapropiación” es por ello la categoría alternativa a la correlación intencional en esta dimensión originaria; como si se tratara de

²⁶ Vid. *Phénoménologie matérielle*, I.

decir que en y por la necesidad, la pulsión, la labor del cuerpo se revela oscuramente, o sea: no fenoménicamente, “aquello” que resiste a la tensión de la vida y con “lo” que ella guarda una conformidad o copertenencia original, práxica. No se trata desde luego de identidad ontológica entre el cuerpo vivo y la Tierra, pero mucho menos procedería insertar, en la cohesión primitiva del plegarse-replegarse de la Tierra al cuerpo, la estructura del fenómeno, la distancia sutil de la representación objetiva. Donde todo es afectividad pre-objetivante, la “Naturaleza verdadera es la naturaleza cuerpo-apropiada”²⁷.

En plena continuidad con lo anterior, y como clarificación adicional, cobra asimismo un gran relieve la condición “estética” del mundo, en el sentido necesariamente doble pero coapropiador, no correlativo, del término. La manifestación primordial del mundo sería una misma cosa que su pregnancia plástica, que la insuperable impresión de belleza que cautiva al viviente. La belleza del mundo, esa que día tras día echamos al olvido —según la observación de Simone Weil—, es el “espectáculo” primitivo de la realidad, y es imposible de depurar en bien de otras propiedades objetivas... si no es a costa del propio sentido del mundo. Aunque la evocación de Scheler estaría aquí más que justificada, tal plasticidad originaria significa de nuevo, y antes de toda correlación intencional, que la sensibilidad en su autoafección íntima se reconoce sin necesidad de mediaciones perceptivas o estimativas en el mundo que la atrae hacia sí; que ambos se copertenecen “estéticamente”. El mundo está *ab origine* en diálogo íntimo con la sensibilidad, remitido a ella, y por tanto “la naturaleza real es la naturaleza sensible”: “El mundo es un mundo sensible porque, como mundo-de-la-vida y no de una conciencia pura, es afectivo en su fondo, según la posibilidad más íntima de su despliegue extático”²⁸.

Así las cosas, la filosofía primera de Michel Henry ha vuelto a poner de manifiesto con palmaria claridad que la noción de “mundo de la vida”, cualquiera que sea su fecundidad en los campos de las ciencias humanas y del pensamiento político, no puede operar como principio teórico sin una aclaración radical de lo que significan precisamente “vida” y “mundo” (valdría también decir: conciencia, o individualidad, o experiencia, o cuerpo, etc.). Frente al uso tranquilo, un tanto aproblemático, un tanto positivista, de la categoría husserliana en la obra de Habermas o de Niklas Luhmann, reaparece siempre la cuestión filosófica de la relación entre el mundo, el sentido y el hombre, entre ser y evidencia, y evidencia y conciencia individual, que es sólo uno más de los modos de invocar el problema teórico de la inserción de la propia vida en el mundo. En todo caso, hay que añadir que

²⁷ *La barbarie*, 66. Conviene indicar que la meditación fenomenológica sobre la categoría de “la Tierra”, que apareció ya en Patocka, se remonta al ensayo de Heidegger sobre el origen de la obra de arte y, por otra parte, al enigmático texto de Husserl “La Tierra no se mueve” (trad. de Agustín Serrano de Haro: Madrid, Univ. Complutense –*Excerpta philosophica* 15–, 1995).

²⁸ *Op. cit.*, 41.

son también notables las dudas que deja tras de sí el enorme intento de Henry. La más general podría formularse del siguiente tenor: ¿no resulta en definitiva “la fenomenología material” un monismo de la vida individual, que en consecuencia se encuentra en el difícil trance de generar desde la inmanencia de la autoafección su propia antítesis objetiva bajo la forma de la intencionalidad? ¿No vuelve así el análisis fenomenológico sobre sus propios pasos para encontrar su más claro paralelo histórico en el segundo principio de la doctrina fichteana de la ciencia de 1794?²⁹ ¿No es ello el coste inevitable de hacer tan lábil la frontera categorial entre las sensaciones inmanentes y las cualidades sensibles de las cosas que, antes de toda objetivación científica, sí se constituyen, empero, a partir de múltiples síntesis de identidad objetiva? Cualesquiera que sean los resultados del trabajo crítico sobre su pensamiento³⁰, lo cierto es que Henry ha vinculado su apasionado ejercicio filosófico, en el que resuenan tantos ecos de la filosofía francesa de los dos últimos siglos, a una preocupación no menos apasionada por la situación del hombre contemporáneo. Los hitos más notorios de esta actitud son: el magno estudio sobre Marx de 1976, a la contra de todos los marxismos, los realmente existentes y los extraoficiales, los humanistas y los estructuralistas, incluso de toda doctrina marxista posible; *La barbarie*, la obra de 1987, y por fin, tres años después, casi al hilo de la caída del Muro de Berlín y del resquebrajamiento del telón de acero, *Del comunismo al capitalismo. Teoría de una catástrofe*.³¹ Veamos por fin cómo esta nueva filosofía primera fenomenológica ha encarado una realidad histórica ya no tan nueva.

5. Sobre el “mundo inhumano de la vida”

Tomaré pie en las dos últimas obras citadas. La tesis de la primera de ellas es, en efecto, que el llamado “mundo civilizado”, y a través de él la Tierra entera, vive ya en la barbarie. Pese a las asociaciones históricas que el término pueda despertar, se trata de un fenómeno nuevo e inaudito. Nada tiene que ver con la ausencia de una cultura elaborada o con algún retroceso catastrófico en la trasmisión de los saberes, sino al contrario, con la ruina interna de la cultura europea en aras del saber que le es propio. Al cabo de este proceso, la barbarie es una enfermedad de la vida que contamina todas sus esferas, todas sus actividades, es decir Todo.

²⁹ Henry, sin embargo, no hace ninguna concesión al primer principio de la doctrina de la ciencia, y la vida que él describe como único principio absoluto es a la vez la existencia “finita” que todo el mundo reconoce en su propio ser cotidiano y que está sujeta a nacimiento: “a la que se ha nacido”.

³⁰ Vid. al respecto la conclusión del estudio de RUDOLF BERNET *La vie du sujet*, París, Épiméthée, 1994.

³¹ Las referencias originales son: *Marx I Une philosophie de la réalité, II. Une philosophie de l'économie*, París, Gallimard, 1976; y *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, París, Odile Jacob, 1990.

Como no podía ser de otro modo, el diagnóstico de Henry descansa en la oposición categorial que sostiene todo su pensamiento: autoafección de la vida; poder de la objetivación. La cultura, toda cultura surge de la autocomprensión primordial que la vida individual tiene de sí misma en su permanente pulsión, en su acabada interioridad. La cultura se identifica con la praxis no instrumental en que la vida acrecienta e intensifica su experiencia constitutiva de pertenencia inmanente al mundo. Así, en las artes figurativas, la vida despliega los poderes plásticos de la sensibilidad que le permiten expresarse a sí misma, “plasmarse” su ser inobjetivo, invisible. En las *technai* son las potencias inmanentes al cuerpo las que se despliegan ligadas al esfuerzo afectivo del trabajo en que el hombre siente su copertenencia original a la Tierra. En el *ethos* es el valor absoluto de la vida misma el que se cultiva, se vuelve explícito, se comparte. En la religión es el fundamento único de la vida el que el hombre “contempla” y expresa. La vida es por doquier sed de cultura y fuente de ella; y la cultura se embebe por entero en esta necesidad a la vez extrema y festiva (sufrimiento y gozo) en que la vida consiste.

Muy otra cosa, radicalmente otra esencia resulta, en cambio, el telos dominante de la cultura europea moderna como pretensión universal de saber científico; es decir, como vocación incondicional, ilimitada de objetividad, que por ello ha de romper amarras con la condición universal pero inmanente, no objetiva, que es la propia vida individual. La ciencia aparece a esta luz prolongando el saber ancestral de la conciencia, el “ek-stasis” de la objetividad, esa ley de leyes por la que la intencionalidad, en lugar de sentir su propio *bondón*, vuelca la mirada al fenómeno, que de este modo deviene objeto. Claro que sólo en la era moderna, sólo en la ciencia galileana, la dirección objetivante de la mirada “acierta a liberarse” por completo de la raíz que la alimenta. Lo hace al constituir como condición de posibilidad de la evidencia, como exigencia metódica primera, la depuración sistemática de la presencia de la vida del dominio teórico del saber: exclusión fuera del “mundo de la ciencia” de la faz sensible de la realidad, o sea eliminación de las cualidades secundarias que dan relieve al mundo de la vida; y en segundo lugar, expulsión fuera del “mundo de la ciencia” de la propia sensibilidad, de la vida individual cuya historia discurre por principio en ese paisaje intuitivo de escala y forma humanas. Sólo a partir de esta ruptura, en razón de ella, puede haber, hay de hecho un reino universal de la pura objetividad, un dominio autónomo de pura exterioridad legal, donde justamente “no hay nada vivo” —y ésta sería su única definición sustancial—. Ciertamente que el saber así constituido no puede llegar a una independencia absoluta —tendría para ello que subrogarse sin más a la Vida—, pero sí que está en condiciones de desplegar las potencialidades de su legalidad abstracta como si la ciencia se bastase a sí misma, como si en realidad ella estuviese sola en el mundo³².

³² Vid. *La barbarie*, cap. III: La ciencia sola: la técnica.

Soledad operativa de la ciencia, tal es la esencia misma de la tecnología, que proyecta el mundo entorno sin saber nada de la vida; que transforma la realidad sin escuchar el impulso que emana del absoluto inmanente, inconfundible pese a todo. Henry ha ampliado el horizonte de meditaciones de *La crisis de las ciencias europeas* y ha extremado su orientación, al inclinar el análisis de la ciencia galileana como construcción epistemológica que deviene técnica cognitiva, puro proceso autorreferencial, hacia el análisis de la realidad económico-social como un universo entregado igualmente a procesos objetivos de organización, capitalización y transformación que son autorreferenciales, esto es, que se alejan cada vez más de las fuentes “eternas” de su sentido. Pues hay una única fuente o fundamento de la realidad económica, que es la fuerza productiva del individuo viviente, su capacidad de trabajo que se desencadena para aplacar el sufrimiento de la necesidad y que conoce de sobra los bienes valiosos que su esfuerzo persigue. Esta condición inmanente previa, toda ella pulsión subjetiva y exigencia natural en la medida en que la actividad productiva se “coapropia” los materiales y materias que la sirven, es —irá diciendo Henry— extra-, meta-, ante-, infra-económica; ella es, como vio efímeramente el joven Marx, el fundamento no económico de la economía³³. Lo sigue siendo también cuando la potencia productiva de la acción excede ya de lo que la vida individual necesita y lega productos o instrumentos que por su intrínseco valor de uso son objeto de intercambio. La aparición de la realidad económica como tal, como suerte de dominio autónomo, legaliforme, objetivado primero y modelado después a instancias de la técnica, se define entonces por una serie de rupturas ontológicas de esta estructura previa de sentido; rupturas que se encubren como acontecimientos históricos y cuyo resultado terminal es “el mundo inhumano de la vida” que constituiría nuestro presente histórico.

La primera de estas rupturas es la escisión entre la fuerza viva de trabajo y “aquello” a que ella se adhería en plenitud, bien fuese el paisaje natural, bien los medios e instrumentos que permitían la apropiación de sus materias primas; se trata por tanto de la disolución de la “coapropiación original”, que Henry, siguiendo el parecer de Arendt, remonta a la expropiación de las propiedades comunales y monásticas que, en los albores de la Reforma, convirtió la tierra en propiedad mercantil y “liberó” al campesinado, es decir, lo dejó librado a su pura fuerza laboral, cortada ésta del término original en que se consumaba. La segunda ruptura proviene de que el trabajo así escindido deja de ser la única potencia creadora de valor, o sea de bienes, y pasa a objetivarse como un valor más de cambio en las relaciones mercantiles, junto a las mercancías y los instrumentos. La fijación del valor del trabajo, o sea el salario, no puede sino reproducir esta descompensación primitiva, raigal, entre lo vivo y lo muerto, y agudizar la relativa arbitrariedad que pesa ya sobre el precio de las mercancías, como cifra abstrac-

³³ Vid. *Del comunismo al capitalismo*, cap. I y II.

ta que recoge el trabajo vivo depositado en ellas; pues no hay sustituto numérico que pueda resultar un equivalente siquiera aproximado de la condición afectiva, sustantiva, del trabajo viviente (¿cómo traducir a número ideal, intersubjetivo, el esfuerzo y el tiempo de su despliegue, la necesidad que a él subyace y la satisfacción que el bien reporta?). Con todo, la ruptura radical que conduce de la economía mercantil al capitalismo propiamente tal, tiene lugar cuando este sustituto derivado y cifrado, el puro esquema ideal del valor de cambio al que llamamos dinero, se convierte en el eje de la producción, en el motor de su dinámica³⁴.

El modesto intermediario en el proceso por el que bienes útiles (a la vida) se venden a fin de adquirir otros bienes útiles (a la vida) abandona esta ubicación intercalada y subsidiaria, para colocarse en el principio del proceso, el que permite poner en marcha la confección del bien, y en su mismo fin, que ya no es otro que la producción de beneficio, la generación exponencial de dinero. La praxis afectiva del trabajo se torna, pues, medio, medio de producir... dinero. Ello explica la presión creciente sobre el esfuerzo del trabajador en orden a incrementar su productividad, entendiendo por ella el rendimiento monetario de su actividad laboral. Pero dado que esta presión topa todavía con la insuperable constricción que deriva del elemento real, del “factor humano”, obligando a poner algún límite a la jornada de trabajo, a tomar en alguna consideración el desgaste del individuo, incluso su propia sensación de sinsentido, etc., la alternativa estriba —tal es la última ruptura ontológica— en desactivar finalmente la presencia del trabajo viviente en el desarrollo efectivo del proceso productivo. La objetividad implacable de la ciencia galileana, como naturaleza sin el hombre pero que el hombre mismo ha desencadenado, viene así, bajo la forma de la tecnociencia, a consumir la relegación de la vida también en el seno del mundo social. Un dispositivo siempre en aumento de mecanismos automatizados y de hipermecanismos que los controlan y se autocontrolan, dicta al trabajador “la naturaleza y las modalidades de lo poco que le queda por hacer” —desplazar una palanca, apretar un botón...—, a la vez que las producciones logradas (nuevas materias y materiales, nuevos conductores y energías, nuevos aparatos cuya necesidad se prueba por su existencia) reafirman que su sentido no es otro que realimentar el mismo proceso técnico como matriz universal del valor. La vida en su absoluta inmanencia encuentra cortados los vasos comunicantes, también inmanentes, por los que ella daba sentido al mundo al tiempo que recibía sentido de él. Ya no hay en propiedad “mundo de la vida”. El mundo se torna “inhumano”, mientras la vida y su energía sobreabundante, al no encontrar ningún sentido conmensurable a ella, ninguna vía de expresión y de aut crecimiento, ninguna comprensión de sí, se descargará también sin sentido, en prácticas de barbarie, en barbarie —eso sí, incorporada en buena medida al circuito tecnológico—.

³⁴ La ordenación numeral de estas rupturas es una síntesis de mi responsabilidad de los densísimos capítulos VI y VII de *Del comunismo al capitalismo*.

El análisis de Henry es verdaderamente mucho más cuidadoso y rico de lo que estas toscas líneas pueden sugerir. La conclusión que el pensador defiende en 1990, sobre las ruinas del Muro, es en todo caso que hay “dos figuras de muerte”, dos antífiguras de la acción. La primera, al fin reconocida en el país de Henry y en toda Europa, era la que procedía del marxismo, que durante la inacabable posguerra se instituyó en las sociedades policíacas de Centroeuropa y del Este de Europa; construidas explícitamente contra los individuos vivientes y en favor de abstracciones representadas incapaces en absoluto de acción —la sociedad, las clases, las leyes de la Historia—, terminaron por llevar al conjunto de los individuos a la penuria, a la miseria. La segunda vive al Oeste, es el mundo triunfante del capitalismo tecnológico que, proclamando la primacía absoluta del individuo como única fuente de la riqueza y de la acción, elimina de hecho la vida subjetiva en aras de una “liberación” completa de los procesos técnico-económicos. Aquí la acción humana se ha “transustanciado ontológicamente” en pura objetividad, en “acción objetiva”: es un despliegue sin *pathos* y sin *telos*, un autocumplimiento de la naturaleza sin el hombre pero por obra y gracia de la vida, una “trascendencia negra”³⁵.

De nuevo podría parecer que en el extraordinario esfuerzo de Henry se echa en falta una tipología más compleja y matizada de las formas culturales, que deshaga la apariencia de una metaoposición simplista entre, de un lado, las culturas que son de y para la vida, cualquiera que sea por lo demás su articulación interna, y, de otro, la cultura moderna en oposición unívoca y universal a todas ellas. A las primeras correspondería —parece— una ordenación elemental de la vida productiva, ¿una “economía de subsistencia”?, mientras a la segunda la estaría aguardando necesariamente un destino aciago. Vista la situación desde el ángulo más típicamente husserliano, pervive desde luego la duda de principio acerca de qué lugar corresponde a la filosofía en esta analítica de la cultura, y acerca del “papel” que se atribuye a la propia historia del pensamiento. ¿Cómo explicar en concreto que la idea-telos del saber perfecto sea de origen griego y no moderno, y cómo entender que ella anime la pretensión, siquiera parcial, de un radical objetivismo, al menos en el sentido de una comprensión de la realidad toda en función del conocimiento del universo de posibilidades? ¿Cómo es que esta idea directriz pudo alentar el proyecto de una renovación radical de la cultura: “vivir en la verdad” y no directamente vivir “en el mundo de la vida”? ¿Es que acaso en la búsqueda incondicional del saber yacía la semilla remota del extravío de nuestra Historia? Y si no es así, ¿cuál es la relación peculiarísima del saber con la inmanencia absoluta?

Hay, con todo, otro aspecto fundamental en que la posición de Henry es plenamente fenomenológica, o dicho con mayor contención: en que ella concuerda profundamente con los otros dos planteamientos histórico-filosó-

³⁵ La expresión está en *La barbarie*, p. 75.

ficos que he tomado en consideración en mi ensayo. Me refiero al principio de que la lucidez sobre el presente histórico, y con él sobre la pesadumbre del pasado y la completa incertidumbre del futuro, no es separable del movimiento por el que la existencia individual se hace libremente cargo de sí misma, tomando conciencia de su situación y asumiendo el cuidado de sus posibilidades más propias e inesperadas. Que es tanto como decir que tampoco hay filosofía posible de la Historia de espaldas al imperativo socrático de autocomprensión incondicional. El sentido de nuestro siglo, en lo que tiene de abismo de mal y abismo de esperanza, no está disponible para su comprensión pública en productos culturales o científicos que pudieran formularse y transmitirse sin un ejercicio redoblado de libertad personal, teórica y práctica a la vez. Me atrevería a señalar que este principio fenomenológico de toda filosofía de la Historia, al que no me referí al comienzo, se detecta, en el caso de la filosofía de Michel Henry, en la genealogía trascendental del destino moderno que el pensador francés propone³⁶.

Habría en efecto un misterioso origen intencional por el que la vida misma ha decaído de sí, no ya ignorándose sino negándose a sí misma. La ilusión fatal del objetivismo técnico universal únicamente es pensable como una “caída” en que la vida ha abdicado de su condición, y en que de algún modo sigue abdicando de ella. ¿Dónde, cuándo aconteció desmesura semejante? A juicio del pensador francés, el punto crítico está en que la autoafección inagotable de la vida en y para sí es de suyo sufrimiento, como empezamos a examinar. Quiérase o no, se vive sufriendo, y mi sensibilidad y mi cuerpo afectivo y mi historia en el mundo se personalizan por la inmediatez “patética” que los da a conocer, que los da a ser como abrazo sin distancia ni reposo ni libertad posibles, como suerte de golpeo de mí sobre mí en que consiste la vida consciente. Ciertamente que este *pathos* originario, que no apunta a ninguna carencia concreta o global del hombre, ni a ninguna deficiencia genérica del universo, está en comunión inmediata, “natural”, con la originariedad del gozo, que brota estructuralmente asimismo de la misma esencia de la autoafección. Ciertamente también que ambas instancias originales no son potencias confrontadas, y que el desarrollo de la autoafección de la vida tiende a ser una lenta mutación que, a través del cultivo de sí, o sea a través de la cultura, va del sufrir al gozo inmanente. Con todo, la noticia de que vivir es sufrir, noticia más profunda e inerradicable que cualquier tesis de la actitud natural, generaría de suyo el brote del resentimiento, y a través de él un conato, una tentación de huida. También oscura pero certísimamente, la vida se vuelve consciente de que sólo podrá deshacerse del sufrimiento deshaciéndose de sí, o lo que es igual, rehaciéndose, poniendo distancia respecto de su ser inmutable. Este rechazo íntimo de “no sufrir el sufrimiento”, se revela así como el poderosísimo motor que sugiere a la existencia la posibilidad desconcertante de recabar en su relación con el

³⁶ Vid. *La barbarie*, cap. IV, y *Del comunismo al capitalismo*, cap. II.

Tres perspectivas sobre la fenomenología en su siglo

mundo, con el yo y con los otros hombres, justamente esa insensibilidad radical que es la esencia del objeto, la antiesencia de la vida.

De acuerdo, pues, con el principio socrático también en filosofía de la Historia, sería una suerte de "sí" unánime a la vida una reafirmación teórica y práctica de su ser esencial, evidencia y grito a la vez, el acto que, reconociendo la fuente del resentimiento, permitiría aún resistir al fondo de sinsentido de la Historia contemporánea y del presente del mundo. A esta luz, como a las anteriores que he bosquejado, la vitalidad de la fenomenología en cualquier punto de la Tierra, quizá en algunos inesperados, no estaría agotada tras cien años de afán racional de sentido.

Enero 2000